

Equatorial

Revista do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da UFRN

v.8 n.14 | jan/jun 2021 ISSN: 2446-5674



UFRN
UNIVERSIDADE DO RIO GRANDE DO NORTE

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
PPGAS UFRN

A Revista Equatorial é uma publicação dos discentes do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), voltada para a divulgação da produção científica antropológica (textual e iconográfica), em língua portuguesa e espanhola, de forma a promover a integração da produção latino-americana. Objetiva-se a difusão de artigos inéditos, entrevistas, traduções, resenhas e ensaios visuais na área de Antropologia. Também publica-se trabalhos no campo das Ciências Humanas, desde que dialoguem com a disciplina.

Equatorial

v. 8 n. 14 | jan/jun 2021
ISSN: 2446-5674

Conselho Editorial

Profa. Dra. Andréa Cláudia Miguel Marques Barbosa (UNIFESP)
Prof. Dra. Angela Mercedes Facundo Navia (UFRN)
Prof. Dr. Camilo Albuquerque de Braz (UFG)
Profa. Dra. Carmen Silvia Rial (UFSC)
Profa. Dra. Cláudia Lee Williams Fonseca (UFRGS)
Profa. Dra. Elisete Schwade (UFRN)
Profa. Dra. Francisca de Sousa Miller (UFRN)
Profa. Dra. Jane Felipe Beltrão (UFPA)
Prof. Dr. Jean Segata (UFRGS)
Prof. Dr. José Glebson Vieira (UFRN)
Profa. Dra. Julie Antoinette Cavignac (UFRN)
Profa. Dra. Lisabete Coradini (UFRN)
Profa. Dr. Luiz Carvalho de Assunção (UFRN)
Profa. Dra. Maria Gabriela Lugones (UNC, Argentina)
Profa. Dra. Marta Zambrano Escobar (UNAL, Colômbia)
Prof. Dr. Mauricio Caviedes Pinilla (PUJ, Colômbia)
Prof. Dr. Mauro Guilherme Pinheiro Koury (UFPB)
Profa. Dra. Miriam Pillar Grossi (UFSC)
Profa. Dra. Rita de Cássia Maria Neves (UFRN)
Profa. Dra. Rozeli Maria Porto (UFRN)
Profa. Dra. Sonia Regina Lourenço (UFMT)
Profa. Dra. Susana Rostegno (UDELAR, Uruguai)
Profa. Dra. Tania Pérez-Bustos (UNAL, Colômbia)

Comissão Editorial

Alejandro Escobar Hoyos (Mestrando)
Ana Maria do Nascimento Moura (Doutoranda)
Angela Facundo (Professora Doutora)
Arthur Leonardo de Lima Pereira (Mestrando)
Elcimar Dantas Pereira (Doutorando)
Eloysa Tolentino Soares (Mestranda)
Ester Paixão Corrêa (Doutoranda)
Fernanda Gabriele de Moura Pires (Mestranda)
Francisca Ingrid Aguiar Parente (Mestranda)
Heytor de Queiroz Marques (Doutorando)
Janaína Felix Julio (Mestranda)
Ioanna Augusta Costa da Silva (Mestranda)
Isabela Maria Pereira Barbosa (Doutoranda)
Maria Gabriela Dantas de Oliveira (Mestranda)
Marília Teixeira de Melo (Mestranda)
Rebeca Suêz Lima dos Santos (Mestranda)
Rianna de Carvalho Feitosa (Doutoranda)
Suzanne Freire Pereira (Mestranda)
Táisa Lewitzki (Doutoranda)

Expediente

Professora Supervisora
Dra. Angela Mercedes Facundo Navia

Projeto Gráfico

Arthur Leonardo Costa Novo
Eduardo Neves Rocha de Brito
Francisco Cleiton Vieira Silva do Rego
Thágila Maria dos Santos de Oliveira

Capa

Arthur Leonardo de Lima Pereira
Ester Paixão Corrêa

Diagramação

Ana Maria do Nascimento Moura
Arthur Leonardo de Lima Pereira
Ester Paixão Corrêa
Rebeca Suêz Lima dos Santos
Suzanne Freire Pereira

Revisão Final

Arthur Leonardo de Lima Pereira
Francisca Ingrid Aguiar Parente
Ioanna Augusta Costa da Silva
Isabela Maria Pereira Barbosa
Marília Teixeira de Melo
Taísa Lewitzki

Imagem da Capa

Indira Eyzaguirre

Institucional

Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Prof. Dr. José Daniel Diniz Melo - Reitor
Prof. Dr. Henio Ferreira de Miranda – Vice-Reitor

Pró-Reitoria de Pós-Graduação

Prof. Rubens Maribondo do Nascimento

Pró-Reitoria de Pesquisa

Profa. Sibebe Berenice Castellã Pergher

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes

Profa. Dra. Maria das Graças Soares Rodrigues -
Diretora
Prof. Dr. Josenildo Soares Bezerra – Vice-Diretor

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Profa. Dra. Rozeli Maria Porto - Coordenadora
Prof. Dr. José Glebson Vieira – Vice-Coordenador

Revista Equatorial

<https://periodicos.ufrn.br/equatorial/index>
https://www.instagram.com/revista_equatorial/
<https://pt-br.facebook.com/revistaequatorial/>
revistaequatorial@gmail.com

Indexação

<http://sumarios.org/revistas/revista-equatorial>
<http://flacso.org.ar/latinrev/>

DOI | 10.21680/2446-5674.2021v8n14

Catálogo da Publicação na Fonte.
Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA).

Equatorial : Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
/ Universidade Federal do Rio Grande do Norte. – v. 8, n. 14
(jan/jun.2021). – Natal : Universidade Federal do Rio Grande do Norte,
2021-

v.

Semestral

ISSN 2446-5674

1. Antropologia. 2. Periódicos. I. Universidade Federal do Rio Grande do
Norte.

RN/BSE-CCHLA

CDU 39

Elaborado por Heverton Thiago Luiz da Silva CRB 15/710

Editorial:

Decolonialidades, cosmovisões e territórios epistemológicos em tempos de negacionismos

Ester Paixão Corrêa

Artigos:

As políticas do patrimônio imaterial e seus impactos nos grupos da cultura popular na Festa de Santo Antônio em Barbalha/CE

Cicera Tayane Soares da Silva

A quem pertence a imagem? implicações éticas sobre o uso da fotografia em trabalhos científicos

Waldson de Souza Costa

Uma crise permanente: reflexões sobre a política de saúde indígena a partir do caso do Alto Tapajós (PA)

Cristina Dias da Silva

Corpos dissidentes no espaço universitário: temporalidade, perspectivas e necessidades de mulheres mães universitárias

Natália Yolanda de Carvalho Araújo

O pedaço: o Alto do Louvor sob a perspectiva de suas usuárias

Arícia Bezerra; Cyntia Carolina Beserra Brasileiro; Terezinha Albuquerque

A festa das primícias na comunidade amazônica de Vila Verde/Pará

Wanessa Lott

Tradução:

Discurso sobre o colonialismo de Aimé Césaire: uma chave de leitura feminista latino-americana descolonial

Mara Viveros Vigoya; Angela Mercedes Facundo Navia

Ensaio Visual:

Endereçados, com fogo, do fim do mundo: manancial de memória e tinta nos muros de Ushuaia e Río Grande, Argentina

Natalia Negretti

Na luta: uma Universidade pública em tempos de crise

Guilherme Nogueira de Souza

Awaq warmi: tecendo os fios da cosmovisão andina

Indira Eyzaguirre

Editorial:

Decolonialidades, cosmovisões e territórios epistemológicos em tempos de negacionismos

O compromisso de compreender o mundo e as relações que o conformam tem sido um dos pilares históricos da Antropologia. Esse compromisso tornou-se mais importante e mais difícil num contexto que combina ataques ao conhecimento científico, desinvestimento em educação, incentivo à desinformação e crise sanitária. Combinação que tem transformado e tornado cada vez mais difíceis as relações sociais e a própria produção científica que, duramente confrontada e atacada em um dos momentos mais críticos da humanidade, é precisamente o que tem chamado a fazer frente a outro grande inimigo: o negacionismo.

Neste contexto, no qual o Brasil tem se tornado uma das referências mundiais em negacionismo e má gestão política, social e sanitária, apresentamos o número 14 da Revista Equatorial, em mais uma edição produzida em tempos de pandemia. Este número reúne seis artigos, uma tradução e três ensaios visuais, que mostram, ao mesmo tempo, que o fazer científico antropológico e a produção acadêmica estão sendo profundamente afetados pela Covid-19, mas que continuam sendo fundamentais para compreendermos as relações e os processos sociais contemporâneos.

A gestão, ou a falta de gestão, da crise sanitária e social se transformou num genocídio assistido por todas/os nós que, trancafiadas/os em casa ou nos expondo ao cotidiano de transportes lotados e trabalhos precarizados, não sabemos como reagir. Contudo, é necessário dizer que não estamos conformadas/os, nem satisfeitas/os. Nosso sentimento é o desejo de justiça. A crise política que já se estende há cinco anos tem gerado um ambiente social que exige a organização em termos de lutas sociais. A crise na educação tem acentuado a luta das universidades públicas para manterem-se funcionando, ao mesmo tempo em que a Universidade tem sido a matriz geradora de movimentos

contrários ao instante de obscurantismo que ainda estamos buscando compreender, analisar e explicar por meio do conhecimento científico.

É importante enfatizar que quando falamos em ciência, não falamos apenas do paradigma científico ocidental moderno. O conhecimento de povos indígenas, quilombolas e outras comunidades tradicionais, movimentos sociais organizados, organizações de pessoas que lutam pelos seus direitos etc, são igualmente importantes nesse processo de construção de uma (nova) noção de mundo e no desenvolvimento de uma disciplina que, como a antropologia, entende a necessidade de escutar e aprender outras formas de reflexão e conhecimento do mundo social. Muitas destas formas, especialmente as dos povos indígenas, foram desvalorizadas com o avanço da empreitada colonial, que devastou as formas de organização existentes no nosso continente, mas muitas dessas mantiveram-se apesar do contato com o pensamento colonial. De certa forma, a ciência tem enfrentando um negacionismo que as cosmovisões dos povos originários vêm enfrentando há vários séculos. No entanto, isso não é uma tentativa de polarização entre ciência e visões tradicionais, mas sim, o reconhecimento de uma grande tragédia que hoje se manifesta também contra as/os representantes dos saberes supostamente aceitos globalmente.

Novas formas de pensar sobre o fazer científico e sobre as relações globais implicadas, foram e são protagonizadas por intelectuais que enfrentaram o debate sobre como as relações coloniais desvalorizaram (e continuam desvalorizando) o conhecimento produzido na América Latina. Alguns destes debates saíram às luzes pelo esforço de pesquisadoras/es contemporâneas/os que buscam discutir sobre outras formas de pensar as relações raciais e de gênero na “América Latina” pós-colonial. Discutindo sobre como se construiu a noção contemporânea do continente, retomando-o como território político e epistemológico.

Por tanto, publicar traços das histórias, as agências, as formas de resistências de povos deste território, que é *Abya Yala*, por meio do fazer científico antropológico é uma forma de fortalecer o conhecimento aqui produzido e também de fortalecer a importância dos saberes e cosmovisões que fazem sentido na vida vivida dos povos andinos, dos grupos tradicionais, dos indígenas nos vários lugares do continente. Dos Andes peruano à Tierra del Fuego.

Dessa forma, entre os diversos temas que permeiam as páginas desta edição, a Universidade se apresenta como território de debate, um espaço público que abriga sujeitos diversos, e diversas reivindicações e desejos. Desde a luta pela sobrevivência

mesma da universidade pública, até a batalha específica das mulheres mães, ou que maternam, durante a experiência estudantil na universidade. É um território não apenas de formação profissional, mas de embates, de desafios e de reivindicações. Encontramos esse assunto no ensaio visual *Na luta: universidade pública em tempos de crise* no qual há um retrato das lutas e da resistência pela sobrevivência da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, e no artigo *Corpos dissidentes no espaço universitário: temporalidade, perspectivas e necessidades de mulheres mães universitárias*. Discutir o papel das universidades nunca foi tão importante nas últimas décadas quanto é agora.

A fotografia tem se tornado um importante instrumento no registro de fenômenos culturais, abrindo espaço também para a necessidade de um debate ético sobre seu uso na etnografia, esse debate apresentamos no artigo *A quem pertence a imagem? Implicações éticas sobre o uso da fotografia em trabalhos científicos*. Nesta edição, publicamos três ensaios visuais nos quais as fotografias ressaltam o papel da memória e sua relação com os lugares, evidenciando como as memórias atravessam os tempos e constroem futuros. Além do já citado ensaio *Na luta*, temos o ensaio *Endereçados, com fogo, do fim do mundo manancial de memória e tinta nos muros de Ushuaia e Río Grande, Argentina*, no qual perceber registrada nos muros como símbolo de luta política, a noção de memória nos muros da Tierra del Fuego evoca a presença indígena, desafiando sua tentativa de apagamento como resultado de séculos de colonialismo. A paisagem humana indígena, vibrante e viva, pode ser vista no ensaio *Awaq warmi Tecendo os fios da cosmovisão andina*, que retrata a relação entre os povos Quéchua e a produção artesanal das mulheres, que fazem do tecer de lã um patrimônio peruano, um *aguay* colorido onde se carregam as *wawas* que têm perpetuado geracionalmente a cosmovisão andina.

Além disso, é possível encontrar neste número artigos que discutem práticas políticas e os festejos populares, como no artigo *As políticas do patrimônio imaterial e seus impactos nos grupos da cultura popular na Festa de Santo Antônio em Barbalha/CE*; aspectos de festas religiosas evangélicas na Amazônia paraense, em *A festa das primícias na comunidade amazônica de Vila Verde/Pará*; e uma discussão referente à crise permanente da saúde indígena, no artigo *Uma crise permanente: reflexões sobre a política de saúde indígena a partir do caso do Alto Tapajós (PA)*. Das comunidades indígenas e tradicionais à antropologia urbana, os espaços mostrados são territórios que abrigam diferentes formas de existência, como é o caso de *O pedaço: O Alto do Louvor sob a perspectiva de suas usuárias*, que narra relações marcadas pela precariedade e pela reprodução de desigualdades.

Por fim, a tradução realizada por Angela Facundo Navia do ensaio de Mara Viveros Vigoya, intitulada *Discurso sobre o colonialismo de Aimé Césaire: uma chave de leitura feminista latino-americana descolonial*, é muito festejada por nós da revista, pois renova a importância de adotarmos uma perspectiva feminista latino-americana nas nossas leituras e análises antropológicas, desta vez impulsionada pela releitura que faz Viveros sobre a voz contra-colonial de Aimé Césaire. O texto permite um diálogo entre as feministas latino-americanas que ultrapassa as barreiras linguísticas impostas pelas características de nossa história colonial na região. Essa discussão tem um sentido contemporâneo de grande importância para as articulações políticas das mulheres, pois faz parte do processo de retomada das identidades coletivas que pensam o território *Abya Yala* como político e epistemológico.

Assim, convidamos as queridas e os queridos leitores a explorar os artigos deste número, desejosos em proporcionar uma reflexão sobre a importância da ciência e das cosmovisões para as interpretações do mundo em tempos sombrios. Aproveitamos para convidá-las/os a contribuir com a produção do conhecimento científico e do trabalho etnográfico enviando os resultados de suas pesquisas antropológicas para nossa revista.

Desejamos força nesses momentos difíceis e manifestamos nossa solidariedade com as/os familiares das vítimas da Covid-19.

Boa leitura!

Ester Corrêa

Doutoranda em Antropologia Social – PPGAS/UFRN
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

As políticas do patrimônio imaterial e seus impactos nos grupos da cultura popular na festa de Santo Antônio em Barbalha/CE

Cicera Tayane Soares da Silva

Doutoranda em Antropologia Social (PPGAS/UFRN)

RESUMO

Este artigo é resultante da pesquisa de doutorado em andamento, nele buscamos apresentar ao leitor a Festa de Santo Antônio, realizada em Barbalha, interior do Ceará. Através dessa celebração, buscou-se pensar os impactos das políticas de salvaguarda nos grupos da cultura popular que integram a festividade, compreendendo como a celebração ganhou novas conotações políticas através do seu registro e como isso interfere na dinâmica sociocultural do festejo. Os dados aqui apresentados são frutos de trabalho de campo realizado entre os anos de 2018 e 2019.

Palavras-chave: Antropologia Social; Patrimônio Imaterial; Festa; Grupos Populares.

Policies of immaterial heritage and its impacts on popular culture groups at Santo Antônio's festival in Barbalha/CE

ABSTRACT

The communication presented here is the result of ongoing doctoral research, in which we seek to present the Santo Antônio Party to the reader, held in Barbalha, in the interior of Ceará. Through this celebration, we seek to think about the impact of safeguard policies on popular culture groups that integrate the festival, understanding how the celebration gained new political connotations through its registration and how it interferes with the sociocultural dynamics of the celebration. The data presented here are the result of fieldwork carried out between the years 2017 and 2018.

Keywords: Social anthropology; Intangible Heritage; Party; Popular Groups.

Políticas de patrimonio inmaterial y sus impactos en grupos de cultura popular en el festival de Santo Antônio en Barbalhace/CE

RESUMEN

La comunicación aquí presentada es el resultado de una investigación doctoral en curso, en la que buscamos presentar al lector la Fiesta Santo Antônio, realizada en Barbalha, en el interior de Ceará. A través de esta celebración buscamos reflexionar sobre el impacto de las políticas de salvaguarda en los grupos de la cultura popular que integran la festividad, entendiendo cómo la celebración adquirió nuevas connotaciones políticas a través de su registro y cómo interfiere con la dinámica sociocultural de la celebración. Los datos aquí presentados son el resultado del trabajo de campo realizado entre los años 2017 y 2018.

Palabras clave: Antropología Social; Patrimonio inmaterial; Fiesta; Grupos populares.

Introdução

A crescente apropriação da categoria “*patrimônio*”, em suas diversas formas – biológico, arquitetônico, paisagístico, artístico, material, imaterial, tem chamado a atenção de diversos estudos em diversas áreas. Na antropologia tais preocupações ganharam relevo, sobretudo, a partir do século XX, momento onde o conceito de patrimônio imaterial ganhou relevância e atingiu novas conotações. De acordo com a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco), os patrimônios de natureza imaterial compreendem as tradições, expressões orais, artes, rituais, festas e uma infinidade de saberes que atuam na formação indenícia de um povo. Através disso, as discussões deixaram de ser exclusivamente sobre os patrimônios de “*pedra e cal*”, como nos apontou Maria Cecília Londres Fonseca (1997) e passaram a incorporar as dimensões imateriais e simbólicas dos patrimônios. Frente a isso, voltamos nossas análises para o patrimônio imaterial da Festa de Santo Antônio.

No artigo proposto, procuramos analisar a Festa de Santo Antônio, que ocorre na cidade de Barbalha, região do Cariri². Esse evento consiste em uma das manifestações culturais mais importantes para a cultura local, pois ela agencia categorias caras para o campo antropológico, como: memória, tradição, cultura popular, religiosidade, espetacularização e a própria noção de patrimônio imaterial e seus impasses.

A “Festa do Pau”, como conhecida por moradores e visitantes, começa no final de maio e/ou início do mês de junho, iniciando-se com o corte e cortejo do Pau da Bandeira e transcorrendo durante 13 dias com a realização das trezenas ao santo. O dia de abertura do evento é considerado pelos brincantes e devotos como sendo o momento mais significativo da festa, pois é hora de hastear a bandeira do santo casamenteiro, anunciando para todo o Cariri que os festejos a Santo Antônio começaram.

A festa é um misto entre os aspectos sagrados – que são materializados através de missas, procissões, cortejo do pau da bandeira, trezenas e quermesses; e profanos – festas dançantes, com ingestão de bebidas alcoólicas, brincadeiras jocosas envolvendo a imagem do santo. Percebemos a coexistência das manifestações consideradas de cunho religioso e das reconhecidas como sacrilégio. A impossibilidade de demarcar e uniformizar as manifestações que ocorrem em tal espacialidade lhes garante uma estética própria.

É nesse cenário, composto por elementos distintivos que se unem para compor a festividade a Santo Antônio, que as políticas de patrimonialização surgem com o intuito de “preservar” e “apoiar a continuidade” da festa. Frente a isso, buscamos nesse trabalho analisar os impactos das políticas de patrimonialização nos grupos da cultura popular que participam da festa, observando o que esses sujeitos dizem sobre a salvaguarda da celebração.

O festejo a Santo Antônio é considerado uma manifestação tradicional da região do Cariri por abranger a religiosidade popular através de um sistema de crenças mediada pela figura do santo e, por manifestações culturais que incluem danças, cantigas, rituais em torno da árvore e etc. Esses aspectos foram sendo incorporados e serviram como elementos construtores, que consolidaram a Festa de Santo Antônio enquanto um evento popular tradicional. Essa ideia está ligada ao que Renata Marinho Paz e Roberto Marques (2013) chamam de “romantização” da cultura popular, ou seja, a festa passa a ser reconhecida no imaginário popular como um espaço vinculado às práticas tradicionais. Esse cenário constrói a festividade como um espaço ligado ao telurismo do passado e à necessidade de preservação. Com isso, a festa analisada passa a incorporar esse *jogo imagético*, que a coloca enquanto uma manifestação pura de um passado *saudosista*.

Essa maneira de compreender o evento despertou o interesse das instituições de preservação, intelectuais da região e grupos populares para a necessidade de tornar a festa um patrimônio cultural imaterial do Brasil. Nesse contexto, os grupos populares – objeto de nossa investigação – exercem papel de destaque, levando em consideração que são eles que conferem ao evento a ideia de um festejo popular, que preserva as manifestações culturais da região. Ao todo são mais de quarenta (40) grupos populares a se apresentarem na abertura do festejo, incluindo os grupos de Coco, Maculelê, Lapinhas, Reisados, Maneiros-Pau, Danças da Fita, Penitentes, Bandas Cabaçais, Dança de São Gonçalo, Congos, e tantos outros.

Levando em conta esse contexto, torna-se promissor refletir como os grupos populares compreendem a patrimonialização e quais os impactos desta nas manifestações culturais realizadas por tais sujeitos.

O patrimônio imaterial em contexto

Para compreendermos a importância que a categoria patrimônio imaterial exerce no contexto da Festa de Santo Antônio é necessário, antes de tudo, refletir sobre como esse conceito emerge no campo antropológico e como ele desperta inúmeros questionamentos importantes para entender o contexto pesquisado.

O termo patrimônio está imbuído de múltiplas semânticas, têm-se os patrimônios materiais (que consistem no que Fonseca (2003) denominou como “patrimônio da pedra e cal”); os patrimônios genéticos (que se inserem no campo da Medicina e da Biologia, como nos dizem Regina Abreu (2003)); tem-se ainda, o que Ruben Oliven (2003) denominou como patrimônio intangível (que seria os bens de natureza imaterial, incluso os saberes, expressões da cultura popular, festas e celebrações). Poderíamos elencar diversos tipos de patrimônios, todavia, nos concentraremos sobre o patrimônio de caráter imaterial, que definiremos mais adiante. Procuramos compreender, neste estudo, qual o significado que os grupos populares conferem ao seu patrimônio e como isso impacta diretamente as suas vivências e rituais, para fazer esse esforço de compreender o que os agentes dizem ser o patrimônio se faz necessário esclarecer qual definição utilizaremos aqui.

A ideia que perpassa todos os tipos de patrimônios faz referência à questão da preservação, seja ela, por exemplo, de um prédio antigo localizado na cidade de Olinda em Recife ou de uma festa que ocorre no interior do Ceará, na cidade de Barbalha. A princípio, as políticas de patrimonialização surgem através da necessidade de preservar os bens materiais e imateriais antes que eles “desapareçam”. Com isso, o Estado assume a responsabilidade de salvaguardar, proteger e repassar para as futuras gerações os bens em questão. O ponto que interliga todos esses tipos de patrimônios reside no fato de que sobre eles repousam uma memória ou várias memórias atuando ao mesmo tempo, que merecem ser preservadas via políticas estatais.

Márcia Sant’Anna (2003) nos evidencia que foi a partir do século XIX que houve a expansão das concepções de patrimônio, sendo que a França foi o país propulsor em tais discussões. Por muito tempo, a noção de patrimônio esteve vinculada aos objetos de cunho material, quando se privilegiava a arquitetura como único bem passível de tombamento. Tal concepção estava ligada à noção de patrimônio nacional, que situava os bens em espaços geográficos delimitados, fortalecendo o sentimento de nacionalidade.

O patrimônio para além de ser exclusivamente ligado ao quesito material dos objetos, também ajudava a consolidar as imagens dos lugares onde estavam vinculados, disponibilizando o sentimento de pertencimento a esses espaços. Nesse momento, a concepção de patrimônio estava diretamente ligada à ideia de coisa corpórea. Com o advento da Revolução Francesa, a proposta de pensar outras formas de patrimônio foi aos poucos sendo revisitada, impondo a necessidade de se enxergar a categoria *patrimônio*. Com essa discussão, começou-se a se pensar os primeiros instrumentos de preservação para além dos monumentos de pedra e cal. Sant’Anna (2003) nos aponta, contudo, que as discussões sobre a imaterialidade do patrimônio não foram oriundas dos países europeus ocidentais, mas dos chamados países de terceiro mundo, cuja importância dos objetos não recaía na sua materialidade, mas nos processos culturais que culminaram em seu surgimento.

No mundo oriental, o aspecto mais importante residia no fato de que os objetos guardavam as vivências do passado e do presente, preservando a tradição e a memória de seu povo. Postula-se, assim, uma dicotomia entre as concepções sobre o patrimônio nos países ocidentais e orientais. No primeiro, tem-se uma concepção fundada na conservação do objeto; no segundo, privilegia-se a transmissão do saber, da tradição. A imaterialidade, portanto, só se torna uma questão para o Ocidente na década de 1970, quando a Unesco recomenda aos países a difusão, salvaguarda e a proteção da cultura tradicional popular. No entanto, tal recomendação não foi seguida rapidamente pelos países, sendo necessários longos anos para que de fato a imaterialidade do patrimônio fosse considerada uma questão relevante.

Na América Latina essas discussões coincidem com o fortalecimento dos Estados nacionais, segundo Lia Calabre (2013) as políticas culturais tiveram seu fortalecimento durante os governos autoritários, onde havia uma preocupação em preservar as manifestações artísticas eruditas de origem europeias. Tinha-se, naquele momento, uma tentativa de construção das identidades dos países amparadas na questão da tradição.

No contexto brasileiro as discussões em volta da definição do conceito de patrimônio de natureza imaterial – objeto de investigação – surgem com a Constituição de 1988, a partir do Artigo 216, que compreende o patrimônio cultural brasileiro através de duas prerrogativas, material e imaterial (FONSECA, 2003). Por intermédio desse Artigo passou-se a incorporar aos patrimônios brasileiros as celebrações, as memórias, as identidades, os modos de fazer e tantos outros bens que não eram passíveis de

tombamento. Dessa forma, seria necessário criar estratégias que conseguissem preservar os bens que escapavam das definições dos patrimônios materiais.

Ao analisar o contexto nacional, as discussões sobre a imaterialidade do patrimônio no Brasil foi tardia, tendo em vista que as primeiras discussões não vingaram, quando Mário de Andrade propõe em 1936 pensar que os bens não são apenas artefatos colecionáveis, mas, sobretudo, lendas, vocabulários, músicas, festas dentre outras manifestações da cultura (FONSECA, 2003). Mário de Andrade foi um dos primeiros autores a questionar a definição de patrimônio, rompendo com a maneira reducionista de pensar tal categoria, que se baseava unicamente pelo viés dos objetos concretos. Foi através da ideia pela qual os objetos culturais são dotados de dinamicidade que a Constituição Federal de 1988 passa a compreender o patrimônio cultural brasileiro como um conjunto de bens, portadores de memórias, identidades, modos de criar e fazer.

Em termos gerais de criação e consolidação, o conceito de patrimônio imaterial está ligado, sobretudo, à noção de preservação. No entanto, essa definição não pode ser encarada de maneira simplista, uma vez que envolve relações conflituosas entre diversos agentes sociais. Várias questões podem ser acopladas a esse campo, dentre elas podemos destacar; o patrimônio imaterial cumpre sua missão de proteger e assegurar para as futuras gerações o bem registrado? Quais são as limitações dessa política? O que nos dizem os agentes que vivenciam essas experiências?

Parece lugar-comum, entre os estudiosos do patrimônio, destacar o seu caráter de transmissão e preservação. Oliven (2003) aponta, todavia, para o “processo de congelamento” intrínseco às discussões sobre patrimônio. Esse processo diz respeito à maneira como o patrimônio busca congelar as memórias sobre a prerrogativa do desaparecimento, ou seja, “a ideia de que o patrimônio deve permanecer intacto, como se o tempo não passasse” (OLIVEN, 2003, p. 77). Através do postulado elencado pelo autor, enfatizamos outro questionamento, como essas políticas estatais garantem a dinamicidade do bem que ora analisamos? A Festa de Santo Antônio está a todo momento se reinventando; sendo, assim, como se pode preservar traços de uma manifestação cultural em constante processo de mudanças?

Christian Bromberger (2014) aponta que um dos postulados das políticas de patrimonialização consiste justamente na necessidade de preservação e repasse das tradições via políticas estatais de patrimonialização, sendo que a inscrição no livro de registro enquanto um bem imaterial fortaleceria os laços entre a comunidade e o bem registrado. Bromberger (2014), no entanto, constrói severas críticas à maneira

reducionista com que a Unesco têm tratado os patrimônios, sendo por vez ilusória e falsificadora da realidade social. Para o autor, a Unesco, no momento em que propõe preservar as manifestações culturais, levando em consideração a sua especificada, unifica a diversidade cultural existente nas manifestações culturais que são registradas. Na Festa de Santo Antônio essa unificação é acentuada a partir do momento em que se tem um tempo estipulado para as apresentações, as vestimentas são escolhidas pelo poder público municipal e toda a organização dos rituais que serão apresentados no decorrer da festa passam, inevitavelmente, pelos órgãos responsáveis.

Sobre a noção de patrimônios intangíveis – imateriais –, Bromberger salienta:

La notion de « patrimoine immatériel » apparaît donc trompeuse et inadaptée mais voici peut-être plus grave encore. Le « catéchisme » de l'Unesco (je reprends l'expression de Claude Lévi-Strauss [1983: 14]) postule que la diversité culturelle s'accompagne du respect mutuel entre les cultures. Et une des clauses de la convention de 2003 est que les pratiques inscrites sur la liste du patrimoine immatériel doivent favoriser le dialogue interculturel. Je voudrais montrer, à l'aide de deux exemples, à quel point cette clause est illusoire. (BROMBERGER, 2014, p. 143).

Bromberger (2014) sinaliza que a própria acepção do termo intangível/imaterial resguarda algumas análises que devem ser pontuadas e compreendidas; primeiramente a de que os objetos – a cultura material – não podem ser desvinculados de suas representações, que são construídas mediante os processos culturais; segundo, que não se pode entender como que uma comunidade, que foi estigmatizada por outra - como um bem imaterial - possa contribuir para um diálogo intercultural que as agências de fomento dizem acreditar.

O “Le dogme, pétri de bonnes intentions” (BROMBERGER, 2014, p. 146) se refere aos dogmas criados pelas instituições como forma de mascarar as várias lacunas deixadas por essas políticas. Para ele, o patrimônio, a princípio, consistiria na ideia de promover o diálogo intercultural, contudo isso seria uma maneira ilusória de compreender os patrimônios intangíveis/imateriais, sendo que as instituições acabam por homogeneizar a diversidade em prol de um modelo unificador do patrimônio imaterial.

O conceito de “dossiê da rotulagem” (BROMBERGER, 2014) nos é interessante para refletirmos sobre a maneira com que os processos de patrimonialização propõe uma “higienização” do bem registrado, retirando-lhes o seu significado. A

patrimonialização, em muitos casos, acarreta no esvaziamento dos significados dos bens registrados, lhes ausentando de sua diversidade e heterogeneidade (BROMBERGER, 2014).

Ao analisarmos o contexto pesquisado, podemos compreender que a Festa de Santo Antônio passou por uma “artificialização estética” (BROMBERGER, 2014), que corresponde à maneira como o poder público municipal da cidade de Barbalha foi enxugando as tradições para que coubessem no modelo de festa que privilegiava as grandes atrações artísticas e os interesses das grandes marcas. Essa “artificialização estética” começa ainda na década de 1970, quando se deu início ao processo de carnavalização³.

Gonçalves (2019) aponta para a necessidade de desestabilizar as próprias definições sobre a categoria do patrimônio. Para o autor, em vez de procurar definir a todo custo sobre o que é ou não é o patrimônio, seria mais interessante compreender como os indivíduos se relacionam com ele. É notório que o patrimônio da Festa de Santo Antônio é produtor de novos discursos sobre as identidades dos grupos populares, mas o mesmo também é lócus privilegiado de grandes lutas políticas, produzindo hierarquias e diferenciação social, que surgem mediante o registro. No presente estudo compreendemos o conceito de patrimônio como “investimentos emocionais” (FABRE, 2013) de ordem simbólica e afetiva para os seus agentes.

Ao analisarmos os grupos populares, percebemos que a ligação que eles têm com seus patrimônios está ligada, sobretudo, com a ideia de memória, de continuidade. Assim, o patrimônio seria uma realidade subjetiva, acessada através das lembranças dos mais antigos, que relembram a origem de suas crenças e a maneira como estas foram sendo repassadas ao longo do tempo.

Eu disse pro pessoal, à cultura de Barbalha tá se acabando. O Reisado é uma tradição passada de pai pra filho, num deixe se acabar nunca. Eu já disse, se eu morrer, num deixe se acabar não. Não deixe, pois é uma coisa importante pra nós, pra mostrar quem somos nós, o que nós fizemos (Entrevista com o mestre Antônio José, realizada em 14 de janeiro de 2020).

O patrimônio como realidades subjetivas define a identidade dos grupos que deles fazem uso. Quando o mestre Antônio José aponta para a necessidade de não deixar a tradição acabar, ele reforça o vínculo existente com o seu bem, que não precisa, necessariamente, ser reconhecido pelas instituições enquanto um patrimônio registrado,

mas como uma categoria que está ligada à memória de suas vivências, à tradição que irá ser repassada de geração para geração.

O patrimônio, nesse caso, estaria ligado, sobretudo, ao seu caráter afetivo.

Teve um tempo que eu adoeci de um bucado de coisa, da próstata, da hérnia. Aí eu fiquei sem plano, pra mim eu iria morrer. Eu sentado numa cadeira ali, com um negócio cheio de sangue, aí eu peguei a chorar. Quando eu me calei aí veio no coração um bendito⁴, eu pedi muita força ao meu Padim Ciço e ele me deu. Aí eu comecei a cantar; *rezemos com alegria, rezemos com atenção, Nossa Senhora das Dores e a Vigem da Conceição. Os romeiros do sertão, toda hora, todo dia vão pra igreja do Socorro fazer sua romaria. Os romeiros vêm de longe, eles vêm com atenção pra dentro do Juazeiro fazer sua oração. Meu Padim Ciço Romão pra mim ele não morreu não, tá dentro do juazeiro, junto com Frei Damião* (Choro). *Meu Padim Ciço Romão, eu rezo com atenção, tá na colina do horto, abençoando os cristãos* (Entrevista realizada com Vicente Luiz, em 29 de janeiro de 2020).

Sentado sobre uma cadeira de couro no quintal de sua casa, com as mãos sobre os joelhos que tocavam a sua face, os olhos cheios de lágrimas denunciavam as marcas que o tempo deixou naquela feição triste e chorosa. Mestre Vicente Luiz recorda as suas memórias de Penitente, que estão ligadas ao seu lado afetivo. O mestre relembra de forma emocionada de um dos momentos mais difíceis de sua vida, quando ele ficou doente. Ele recorda o bendito que fez para pedir forças ao Padre Cícero, santo de sua devoção, para seguir com o fazer da penitência. Através do relato do mestre, podemos apontar que o patrimônio não encontra, necessariamente, sua realização nas políticas públicas de preservação e nas agências de fomento. Ele é, antes de tudo, memória, que é acionada por seus agentes em sua vida cotidiana. O patrimônio é visto e entendido aqui como “regimes afetivos” (FABRE, 2013).

O patrimônio da Festa de Santo Antônio

É sabido que o patrimônio imaterial, antes de ser percebido como política pública que atua na vida dos indivíduos, é constituído por memórias, que são acionadas pelos sujeitos que legitimam a importância da festa para suas vidas. Dessa forma, antes do festejo ser reconhecido enquanto patrimônio imaterial brasileiro, ele já exerce significados na vida cotidiana dos indivíduos. No entanto, o que mudou na realidade dos grupos populares depois que a festa se tornou patrimônio imaterial?

No ano de 2015, a Festa de santo Antônio foi reconhecida enquanto patrimônio imaterial do Brasil. Com isso, ficou instituído o compromisso tanto do Estado quanto da população em se comprometer com a sua salvaguarda. Ao todo, são cinquenta e um (51) bens associados ao registro da festa, dentre eles estão:

No quesito **Celebrações** foram incluídos (Corte do Pau da Bandeira, Bênção da Bandeira, Carregamento e Hasteamento do Pau da Bandeira, Desfile dos grupos de Folguedos, Trezena de Santo Antônio, Procissão de Santo Antônio). No quesito **Formas de Expressão**, (Bandas Cabaçais, Capoeira, Dança da Maresia, Dança de São Gonçalo, Dança do Capim da Lagoa, Dança do Coco, Dança do Maneiro Pau, Dança do Milho, Dança do Pau de Fitas, Lapinhas, Incelências, Penitentes, Quadrilhas, Reisado de Congo e Reisado de Couro). No quesito **Ofícios**, destaca-se (Carregador da Bandeira, Carroça da Cachaça, Comida dos Carregadores, Confecção da Bandeira, Confecção das Máscaras do Reisado, Confecção dos objetos rituais dos Penitentes, Cortadores do Pau, Fabricação do Guincho, Ornamentação do Carro Andor e Fabricação das Tesouras). No quesito **Lugares**, (Barbalha, Bairro Bela Vista, Sítio Flores, Praça da Matriz, Rua da Matriz, Rua do Vidéo e Sítio São Joaquim). No quesito **Edificações**, (Biblioteca Municipal, Casa de Câmara e Cadeia, Casarão Hotel, Igreja Matriz de Santo Antônio) (ALEXANDRE; SOUZA; BEZERRA, 2013-grifos dos autores).

Como percebido, a Festa de Santo Antônio é composta por uma infinidade de bens associados à sua salvaguarda. Pelo fato do festejo preservar elementos da cultura popular da região, a festa passou a ser reconhecida, tanto pela população quanto pelas instituições de fomento como patrimônio imaterial. Nesse cenário, os grupos populares são essenciais para refletir o evento.

O Cortejo do Pau da Bandeira consiste em um dos rituais mais importantes da festividade. Esse é o momento no qual os devotos e brincantes carregam o mastro da bandeira – o Pau de Santo Antônio – da zona rural do município até a igreja matriz, onde o mastro será erguido. Esse processo começa pela manhã do último domingo do mês de maio ou primeiro domingo do mês de junho, dando início as comemorações ao santo. Paralelamente ao ritual do cortejo do Pau da Bandeira, tem-se na zona urbana o cortejo dos Grupos Populares, sendo este o momento mais importante para os grupos da cultura popular, em virtude de ser o espaço dedicado às apresentações artísticas.

Durante a realização da pesquisa de campo no ano de 2018, conheci Mestre Antônio⁵. Seu Antônio, que já participa da festa há alguns anos demonstrava sua indignação com o atual cenário que os grupos populares estavam submetidos.

Perguntado se eles – os grupos populares – haviam ganhado maior visibilidade com a patrimonialização, ele diz:

Precisava ter, mas não tem. Precisava ter só que não tem (tom de voz alterado). Sou eu quem compro meus materiais, eles só pagam a costura, e quando pagam. Eu, o mestre! (ênfaticamente). Reisado é um bicho costoso e essa questão financeira interfere na nossa apresentação, porque a gente faz uma brincadeira dessa aqui e o cache que dão a gente é de R\$ 800, que é dividido para 18 pessoas. Eu não posso ficar com o dinheiro só para mim, eu não ganho ele só. Tem que dividir (Entrevista realizada com mestre Antônio, em 26 de maio de 2018).

Seu Antônio aponta para a questão financeira, que segundo ele é precária. No entanto, essa desvalorização não se dá apenas sobre esse quesito. Para ele, falta reconhecimento. “A cultura somos nós. Sem nós não existe cultura. Eles não dão valor à cultura, e os que estão lá dentro não sabem nem o que é cultura”. Quando seu Antônio retrata “os que estão lá dentro”, está se referindo aos agentes do governo, que segundo ele, não compreendem o que é cultura e a importância dos grupos populares para a preservação da festa.

Continuando a conversa com mestre Antônio, ele relatava às dificuldades da cultura popular em permanecer no espaço da festa, que passa a cada ano por modificações intensas. Em certo momento, quando ele me apontava sobre a realidade do seu grupo de Reisado, veio até nós, uma integrante do poder público municipal, que organizava o desfile dos grupos populares. Nessa hora, a moça pediu para que todos os grupos se encaminhassem para a saída do cortejo. Seu Antônio não hesitou em puxar a moça pelo braço, dizendo: “Venha conversar com a doutora aqui. Ela quer saber sobre a festa e sobre nossos grupos”. Nessa hora, a moça ofertou um sorriso tímido e rapidamente disse: “Infelizmente, agora não poderei disponibilizar nenhuma informação, pois estou organizando os últimos ajustes para a saída do cortejo”. Se despedindo, a moça aperta minha mão e logo em seguida sai. Seu Antônio não satisfeito com a situação continua: “Tá vendo aí? É sempre assim. Eles não ligam para nossa situação, quando nós vamos atrás de algum benefício é sempre essa burocracia danada”.

As falas do mestre Antônio demonstram sua indignação, tanto com o lado financeiro, quanto com a questão da desvalorização social dos grupos populares, faltando investimento, espaço e reconhecimento.

A questão da desvalorização dos grupos populares é um assunto levantado por

muitos seguimentos que comparecem ao evento. Verônica Isidoro é diretora da Marcha das Mulheres do Cariri e afirma que falta investimento público para a cultura, segundo ela: “Essa festa é construída no lombo de muita gente. Os grupos artísticos que você está vendo aqui ficam renegados o ano inteiro, sendo utilizados como objeto para enfeitar a festa no dia de hoje” (Entrevista realizada com Verônica Isidoro, em 26 de maio de 2018).

As insatisfações geradas pela política de patrimonialização encontra seu ponto central em dois aspectos importantes para analisar esse contexto, a questão financeira e a desvalorização. Verônica enfatiza que, “As políticas do patrimônio não cumprem com o que elas se propõem a fazer”.

Conforme mencionado, podemos apontar para a existência de um campo permeado por disputas e conflitos existente entre o poder público e os grupos populares. Para Paz e Silva (2013) existe uma convergência entre os sentidos atribuídos por cada setor.

Esta ação do município, associada a políticas estaduais de valorização do patrimônio, como o programa Mestre da Cultura instituído pela Lei N° 13.351, de 22 de agosto de 2013, ao mesmo tempo em que pretende reconhecer, valorizar e dar condições de subsistência e perpetuação aos mestres, aos grupos, e aos seus ofícios e expressões, acaba gerando também um acirrado campo de disputa entre eles (PAZ; SILVA, 2013, p. 161).

As autoras afirmam a existência de conflitos entre os grupos populares e o governo a nível municipal e estadual. Isso se faz evidente através dos discursos dos entrevistados.

Ao analisarmos tais alocações pensamos sobre a perspectiva Valdimar Hafstein (2013), quando o autor aponta para o conceito de “fluxos culturais transnacionais das tradições populares”, isso se refere à maneira como as tradições foram sendo colocadas na agenda internacional e como as mesmas serviram de legitimação para a conformação dos sujeitos de Estado. Essa concepção de “fluxos transnacionais” (HAFSTEIN, 2013) aponta para os problemas que as culturas populares vêm sofrendo ao longo do tempo. A partir do momento que os bens imateriais são reconhecidos como patrimônio imaterial, as manifestações culturais sofrem modificações, que impactam diretamente os grupos que analisamos.

Tal definição aloca a noção de como o Estado se apropria da cultura popular para

compor os sujeitos de Estado e, assim, consolidar uma imagem sobre a nação. Tal ponto de vista se torna problemático para analisar os patrimônios imateriais de maneira mais abrangente, pois se parte do pressuposto de que o Estado manipula os bens culturais a seu favor questiona-se a autonomia dos grupos e dos bens produzidos por eles.

Isso nos sinaliza uma questão importante para analisar a presente festa. Se a definição de patrimônio imaterial vem ao encontro de agregar valor e empoderamento aos bens registrados, qual seria a possibilidade desses bens tornarem-se assujeitados aos sistemas que os criou?

Para compreender como essas relações são construídas se faz necessário nos perguntarmos, primeiramente, com quem o Estado negocia para a conformação de tais bens. Para tentar apontar possíveis desdobramentos dessa pergunta, acreditamos que as comunidades são ativamente reinventadas, onde a própria imaterialidade precisa ser imaginada e fabricada por seus agentes.

A imaterialidade consiste em uma categoria criada para administrar as populações, ou seja, a própria definição de patrimônio imaterial é usada para desenvolver relações de assujeitamento entre os grupos (detentores do saber) e o Estado (administrador de tais bens).

Apesar das aparências, porém, as comunidades precisam ser ativamente inventadas. Suas fronteiras e singularidades devem ser estabelecidas para que possamos imaginá-las, passá-las em revista, mobilizá-las. É exatamente isso que faz o patrimônio imaterial: transforma práticas culturais em recursos para administrar as populações. (HAFSTEIN, 2013. p. 29).

Hafstein (2013) aponta que, em muito dos casos, as próprias políticas que a princípio surgem como uma forma de perpetuação dos bens salvaguardados, acaba por fazer com que os patrimônios se tornem assujeitados às políticas que os criou.

Como percebido através dos discursos evidenciados pelos informantes da pesquisa, o título “*patrimônio imaterial*” da Festa de Santo Antônio não garante, necessariamente, a sua preservação e o seu reconhecimento. Isso acontece tanto com o lado financeiro, quanto com a questão da desvalorização social dos grupos populares, faltando investimento, espaço e reconhecimento.

Michel Herzfeld (2016) aponta para as raízes da burocratização e como estas fazem emergir o que ele chama de negligência. Para o autor, o descuido das autoridades

faz com que haja a negação da identidade dos indivíduos por meio dos processos de burocratização, que ocasionam a ineficiência do sistema.

Nos relatos mencionados acima, percebemos como os grupos populares, de acordo com seu Antônio e Verônica, têm dificuldade de acessar os seus direitos por intermédio dos processos burocráticos. Isso se faz evidente através das tensões demonstradas entre o encontro de gestores e a figura do mestre Antônio.

A burocratização consiste em um fenômeno social, que comporta tensões entre as normas oficiais e os valores que são localizados no grupo. Através disso, compreendemos os processos de patrimonialização como uma via de mão dupla, que conta com a interferência do Estado e da comunidade para criar os sistemas burocráticos, que são acionados e manipulados por razões políticas.

É visível a interferência do Estado na festa por meio das políticas de patrimonialização, que disponibiliza aos diferentes sujeitos agenciar sua participação dentro desse contexto, resultando em processos burocráticos que compõe a própria noção do patrimônio imaterial.

José Jorge de Carvalho (2004) elenca alguns problemas que estão por trás das políticas do patrimônio. Para o autor, essas políticas estão fortemente impregnadas por discussões de classe e raça. Ao se questionar sobre quem formula essas leis, Carvalho (2004) destaca as posições de privilégio dos profissionais que executam os inventários do patrimônio imaterial brasileiro, sendo que estes agentes, em muitos dos casos, não estão preocupados com a sobrevivência dos patrimônios culturais. Assim, tem-se a falta de compromisso com a continuidade, que seria um dos pilares que sustentam as políticas de salvaguarda. “No caso mais frequente, os rituais tradicionais sofrem uma redução semiológica e semântica no momento em que são transformados em espetáculos comerciais” (CARVALHO, 2004, p. 8). Carvalho postula que as políticas do patrimônio não são neutras, estando essas imbuídas por valores classistas que ocasiona em uma “performance morta” das tradições apresentadas pelos membros dos grupos populares.

O campo do patrimônio não é neutro, sendo este marcado por lutas políticas, que leva em consideração o lugar ocupado por cada sujeito dentro desse processo. Percebemos que a patrimonialização da Festa de Santo Antônio acarreta na sua ampla visibilização, agregando valor simbólico ao bem registrado. Isso não significa dizer, contudo, que os grupos populares tenham tido maior investimento e reconhecimento, como é trazido à tona pelos dois informantes aqui mencionados. Logo, a patrimonialização não garante o reconhecimento social desses grupos. Assim, resta-nos

saber como os sujeitos – que fazem parte dos grupos populares – acionam essa categoria sobre outra prerrogativa, à memória.

A memória como mecanismo de legitimação do patrimônio e dos grupos populares

Um critério-chave para a legitimidade de qualquer pleito ao registro é a sua relevância para a memória, a identidade e a formação da sociedade brasileira. A continuidade histórica dos bens culturais, sua ligação com o passado e sua reiteração, transformação e atualização permanentes tornam-nos referências culturais para as comunidades que os mantêm e os vivenciam. A referência cultural é um conceito-chave na formulação e na prática da política brasileira de salvaguarda (CAVALCANTI, 2018, p. 19).

Como já abordamos anteriormente, a patrimonialização é carregada por conflitos de diferentes ordens. No presente trabalho, nossas atenções recaíram sobre como os grupos populares pensam essas políticas. Gostaríamos de chamar a atenção do leitor para outro ponto importante, que consiste na forma como os sujeitos acionam a memória como ferramenta política que dá sustentação ao seu patrimônio.

Segundo Maria Laura Cavalcanti (2018), a memória é de grande relevância para a continuidade dos bens registrados, pois é através dela que os indivíduos constroem os seus patrimônios. Observamos que no campo de pesquisa analisado, os sujeitos recorrem à memória como elemento de distinção para falar sobre a festa e o seu processo de registro.

A categoria memória é cara para os estudos sobre patrimônio, é através dela que as populações reivindicam para si o caráter de “autenticidade cultural”. Autenticidade no sentido de verdadeiro, de raiz. Na festa aqui analisada, o conceito de memória é de extrema importância para enxergarmos como as políticas de patrimonialização se apropriam de tal conceito para construir uma narrativa de preservacionismo. Por outro lado, os grupos populares também recorrem a esse postulado, no entanto, sobre outra prerrogativa.

Nesse cenário, a memória é constantemente agenciada como mecanismo de legitimação, seja para os preservacionistas ou para os próprios grupos que sofrem os impactos das políticas de patrimonialização. Assim, a memória é uma construção do passado, que negocia relações de poder com diversos setores da sociedade no contexto

presente.

Para Elsa Blair-Trujillo (2011), a memória fabrica as identidades dos sujeitos, evidenciando o pertencimento que eles têm para com sua cultura. Assim, a memória é fruto da dimensão coletiva, produzida e compartilhada com outros indivíduos em determinados espaços. Ela reforça os laços de pertencimento, solidariedade e sociabilidade, mas também anunciam os conflitos e negociações, tensões e rupturas, lembranças e esquecimentos.

Essas tensões são evidenciadas na festa, quando os membros acionam suas memórias como mecanismos de legitimação. No contexto estudado existe uma polarização entre os sujeitos que afirmam que a festa está passando por grandes transformações, e que por isso está perdendo o seu caráter tradicional, deixando os grupos populares desprotegidos em detrimento de uma modernização da festa.

No campo realizado no ano de 2018, conversei com um rapaz chamado Toninho⁶. Ele me relatou que já participa da Festa de Santo Antônio, indo todos os anos apenas no período da manhã, pois segundo ele, “quando chega o entardecer não se tem mais o que se ver”. O informante relembra os tempos passados dizendo:

Já faz um bom tempo que eu e minha companheira vamos à festa, todos os anos, não é, meu amor?! Mas a gente sente que essa tradição está cada vez mais escassa. Os grupos populares só se apresentam uma única vez, durante toda a festa. Quando é à tarde, não se ver mais nada da tradição, só o cortejo do pau, mas o carregamento virou uma esculhambação⁷. É bebedeira, é briga, e esses forrós que ninguém entende a letra. As coisas mudaram. Mudaram para pior. (Entrevista realizada com Toninho, em 26 de maio de 2018).

Para Toninho, os processos de mudança ocorridos na festa são mais visíveis a cada ano que passa, sendo que para ele a festa vem perdendo o seu caráter tradicionalista. O interlocutor afirma que “Não se trata de pensar a festa sobre uma perspectiva estática, que não sofre mudanças com o tempo, mas preservar e dá subsídios para que os grupos populares tenham a chance de se manter dentro dessa dinâmica constante que é a festa”.

De acordo com Blair-Trujillo (2011), a memória tem a capacidade de criar heróis e vilões. No caso do relato acima a modernidade seria considerada pelos setores mais conservadores como algo ruim. Assim, Toninho aciona sua memória como legitimadora do discurso que compreende que a festa vem perdendo sua identidade ao longo dos

anos. Ele aponta que as principais causas para isso acontecer é a participação do mercado.

Eu, como historiador, fico sempre atento para pensar os processos históricos e percebo que essa presença do mercado, que traz grandes nomes da música nacional, como por exemplo, Aviões do Forró contribui para a escassez de recursos dos grupos que mais precisam. Então, se privilegia o nacional e esquece o local. (Entrevista realizada com Toninho, em 26 de maio de 2018).

Ao relatar suas memórias, o interlocutor privilegia alguns fatos em detrimento de outros. Sublinhamos a seletividade da memória que é utilizada como mecanismo legitimador do discurso empregado pelo sujeito. Assim, a memória será acionada de maneira distintiva por cada setor da sociedade, criando uma memória da festa e uma memória do patrimônio.

Para Mário Chagas (2003)

Ao assentar a lupa sobre o tecido resultante da costura entre memória e poder, o pesquisador coloca-se em condições de compreender a teia de forças que lhes confere sentido. Memória e poder exigem-se. Onde há poder, há resistência, há memória e há esquecimento. O caráter seletivo da memória implica o reconhecimento da sua vulnerabilidade à ação política de eleger, reeleger, subtrair, adicionar, excluir e incluir fragmentos no campo do memorável. A ação política, por seu turno, invoca com frequência, o concurso da memória, seja para afirmar o novo, cuja eclosão dela depende, seja para ancorar no passado, em marcos fundadores especialmente selecionados, a experiência que se desenrola no presente. (2003. P. 141).

Na festa aqui analisada a memória é constituída através de arenas políticas e de relações de poder conflituosas.

Dentro desse contexto, pode-se enfatizar a existência de uma memória oficial que é construída sobre a rédea da patrimonialização, onde existe o discurso que privilegia a tradição, os grupos populares e o sagrado como elementos constitutivos da festa. Nessa perspectiva, notamos a existência de certo tipo de essencialismo, que enxerga a festa a partir da noção de tutela do Estado, como se coubesse a ele administrar e proteger os direitos de toda uma comunidade. Assim, o Estado, enquanto institucionalizador e agente da memória oficial, propõe uma estatização da memória, negando a pluralidade da mesma.

A memória que é tida como oficial da Festa de Santo Antônio é a que se alia aos aspectos vindos da tradição. No entanto, essa mesma memória será agenciada de forma diferente como já apontamos aqui. Para o Estado, a memória se daria via chave da patrimonialização, que em tese serve para construir a ideia de um valor nacional.

No entanto, com a participação dos próprios agentes sociais dentro desse contexto de construção e reivindicação da memória, inicia-se um questionamento da própria ideia de nação e da construção do patrimônio, sendo por vez reivindicada pelos próprios integrantes de tal comunidade. Isso fica evidente através dos discursos dos entrevistados, quando afirmam que a sua tradição está acabando e que o Estado pouco tem feito para reverter essa situação.

Blair-Trujillo (2011) questiona a ideia pela qual a memória se daria apenas via estatilização, sendo necessário descentrar a figura do Estado. Isso pode ser feito através do momento em que a memória passa a ser vista como a memória do espaço onde a mesma acontece e com a intervenção dos sujeitos que delas participam. Assim, percebe-se que os sujeitos reivindicam para si tanto sua memória como a forma como ela está sendo repassada aos demais.

Para Marta e Cristóbal Zambrano (2000), as memórias são confrontadas através das condições históricas em que são agenciadas. Frente a isso, podemos ver como os discursos sobre a memória são agenciados partindo da ideia de tradição, mas acionados por dispositivos diferentes. Se tanto seu Antônio, Verônica e Toninho afirmam a necessidade de manter viva a tradição, esse discurso também é formalizado através da patrimonialização. No entanto, para os membros dos grupos populares isso não acontece.

Neste terreno de negociações estão situadas relações de poder como mecanismo de circulação e transmutação da memória, ou seja, a memória que é apresentada é a memória que o grupo dominante deseja, no caso, a memória da patrimonialização. Essas memórias são por vez conflitivas, em virtude do seu acionamento por grupos específicos, com relações de poder também específicas. Desse modo, ambos os sujeitos se utilizam da memória para demarcar o seu lugar dentro do contexto festivo.

Assim, percebemos o jogo de poder, onde distintas instituições se utilizam da memória para legitimar o seu discurso. Se as políticas de patrimonialização recorrem à categoria da memória como necessária para a preservação dos bens, os grupos populares também os fazem, no entanto de forma diferenciada. Os mesmos remontam suas memórias como uma trajetória de resistência frente aos desafios de se manterem em

uma festa que sofre rápidos processos de mudança. Desse modo, a memória está para além de uma lembrança solta no tempo, ela é, antes, símbolo da resistência dos grupos populares que as usam para demarcar o seu lugar.

Considerações finais

Como foi apontado ao logo do trabalho, a festa obteve seu registro enquanto um bem imaterial, no entanto, os conflitos inerentes a essa preservação são sentidos através dos relatos dos entrevistados. Nessa perspectiva, entendemos que o patrimônio imaterial não diz respeito apenas à preservação, mas significa também intervenção nas realidades dos grupos populares que fazem parte da festa.

Merecem destaque, nesse cenário, dois pontos relevantes para compreender como as políticas de patrimonialização se fazem presentes no festejo; o primeiro faz referência à questão financeira, pois, de acordo com alguns membros dos grupos populares, o investimento é pouco e a burocracia para conseguir ter acesso aos editais é difícil; o segundo ponto faz alusão à questão da desvalorização social vivenciada por esses sujeitos.

Através disso, podemos ver como o Estado atua, por intermédio das políticas públicas de preservação, assegurando a valorização da festa e dos grupos populares. Em todo caso, a aplicabilidade dessas políticas é contestada através dos discursos dos participantes.

Sant'Ana (2013) afirma que os maiores riscos para a manutenção da cultura popular consistem no turismo predatório, apropriação pela mídia, indústria e a comercialização. No entanto, percebemos que tais aspectos andam de mãos dadas com as políticas de patrimonialização. Isso fica evidente quando notamos que, quando ocorre o registro o governo passa a atuar mais diretamente nesse cenário, possibilitando cada vez mais a comercialização e a propagação do turismo e do mercado.

A patrimonialização é a chave para a preservação da festa e dos grupos que dela participam. No entanto, tais políticas merecem ser constantemente revisitadas a fim de contribuir para o desenvolvimento da festa em seu conjunto. Lógico, que essa discussão sempre esbarrará na forma como o governo, a nível municipal, manuseia tais investimentos, mas não nos deteremos a essa discussão agora. O que nos é importante é pensar a forma como essa patrimonialização chega aos grupos, que como já apontado é cheia de lacunas e merece um estudo mais detalhado.

Falar em patrimonialização é perceber que existem relações de poder atuando a todo tempo, mostrando os discursos que cada setor se utiliza para legitimar o seu lugar de fala no universo cultural da festa. A patrimonialização de fato é importante para disponibilizar uma imagem a nível nacional da festa, mas ela por si só não oferece subsídios para a existência do bem registrado. É necessário que a sociedade reconheça a sua importância e junto com as políticas estatais assegurem a sua continuidade.

Notas

1. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.
2. O Cariri, é uma região situada ao Sul do estado do Ceará, a mesma faz divisa com os estados da Paraíba, Pernambuco e Piauí. A região é conhecida pela abundância de sua vegetação, pelas grandes romarias ao Padre Cícero e pela cultura popular, que consiste em um traço bastante evidenciado quando se pensa tal espacialidade geográfica. A 553 quilômetros da capital cearense, Barbalha é uma cidade com pouco mais de 60 mil habitantes, segundo o Instituto Brasileiro de Geografia-IBGE, é nessa cidade que ocorre uma das maiores festividades populares do interior cearense, a Festa de Santo Antônio.
3. O termo carnavalização é usado de acordo com Océlio Teixeira de Souza (2000), quando enfatiza as mudanças estéticas vivenciadas na festa. Esse momento corresponde ao período em que o festejo passou a incorporar elementos de caráter festivo, incluindo bebidas, *shows* com artistas nacionais e uma intensa participação do mercado.
4. O bendito é uma espécie de música criada para homenagear algum santo. No passado, tais canções eram cantadas nas renovações de santos.
5. Seu Antônio é dono de um dos grupos de congos que se apresenta na festa. Ele afirma que há mais de 35 anos que participa da comemoração, acompanhado de seus filhos, genros, noras e netos.
6. Formado em História e professor da rede estadual do Ceará.
7. Algo que foge a norma, algazarra, brincadeira.

Referências

ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (org.). *Memória e patrimônio ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

ABREU, Regina. Quando o campo é o patrimônio: notas sobre a participação de antropólogos nas questões do patrimônio *Sociedade e Cultura*, vol. 8, núm. 2, julho-

dezembro, 2005, pp. 37-52 Universidade Federal de Goiás Goiânia, Brasil.

ALEXANDRE, Jucieldo; SOUZA, Océlio; BEZERRA, Sandra. Festa de Santo Antônio de Barbalha: Patrimônio de fé, devoção e carnavalização. In: *Sentidos de devoção festa e carregamento em Barbalho*. IPHAN-Ce. Fortaleza, 2013.

BLAIR-TRUJILLO, Elsa. Memoria y poder: (des) estatilizarlas memorias y (des) centrar el poder del Estado. *Universitas Humaníticas*, 72. Bogotá: PUJ, 2011.

BROMBERGER, Christian. “Le patrimoine immatériel” entre ambiguïtés et overdose, *L’Homme* [on-ligne], 209 | 2014.

CALABRE, Lia. *Política Cultural em tempos de democracia: a Era Lula*. Rev. Inst. Estud. Bras. no.58 São Paulo jun. 2014. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0020-38742014000100008&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt. Acesso em 22 de agosto de 2020.

CALABRE, Lia. *História das políticas culturais na América Latina: um estudo comparativo de Brasil, Argentina, México e Colômbia*. Revista Escritos, ano 7, n.7, 2013.

CAVALCANTI, Maria Laura. Patrimônio cultural no Brasil: estado da arte. Maria Laura Viveiros de Castro & Maria Cecília Londres Fonseca (Org). *Patrimônio Imaterial no Brasil*. Brasília: UNESCO, Educarte, 2008.

CARVALHO, José Jorge de. *Metamorfoses das tradições performáticas afro-brasileiras: de patrimônio cultural a indústria do entretenimento*. Brasília: Série Antropologia, 2004.

FONSECA, Maria Cecília Londres. *O patrimônio em processo*. Rio de Janeiro: Edufrj/Minc/IPHAN, 1997.

FONSECA, Maria Cecília Londres. Para além da pedra e cal: por uma concepção ampla de patrimônio cultural. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (org.). *Memória e patrimônio ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

FABRES, Daniel. *Émotions patrimoniales, sous la direction de Daniel Fabre, textes réunis par Annick Arnaud*. Paris, Éditions de la Maison des sciences de l’homme, coll. « Ethnologie de la France », cahier n° 27, 2013.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônio. In: *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre, ano 11, n.23, p. 15-36, jan/jun, 2005.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Patrimônio, espaço público e cultura subjetiva. In: *Antropologia da esfera pública: patrimônio e museus/ Izabela Tamasso, Renata de Sá Gonçalves, Simone Vassallo (Orgs)*. - Goiânia : Editora Imprensa Universitária, 2019.

HAFSTEIN, Valdimar Celebrando as diferenças, reforçando a conformidade. In: SANDRONI, Carlos & SALLES, Sandro Guimarães de (Orgs). *Patrimônio cultural em discussão: novos desafios teórico-metodológicos*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2013.

HERZFELD, Michael. Introdução, “As raízes da indiferença” e “Descalssificações”. p. 11-24; 53-72 e 149-173. In: *A produção social da indiferença: explorando as raízes simbólicas da burocracia ocidental*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

MARIO, Chagas. Memória Política e política de memória. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (org.). *Memória e patrimônio ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

MARTINS, José Clerton de Oliveira. Festa de Santo Antônio de Barbalha-Ceará: sagrado e profano em circularidades de significados. In: SOARES, Igor de Menezes & SILVA, Ítala Byanca Morais (Orgs). *Sentidos de devoção festa e carregamento em Barbalho*. IPHAN-Ce. Fortaleza, 2013.

OLIVEN, Rubem George. Patrimônio intangível: considerações iniciais. In: *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*/Regina Abreu, Mário Chagas (orgs). Rio de Janeiro: DP&A. 2003.

PAZ, Renata Marinho; MARQUES, Roberto. Quem é o povo da cultura popular? Algumas reflexões a partir das noções de Cariri, Religiosidade e Festas. In: *Temas contemporâneos em Sociologia*/ Domingos Sávio Cordeiro (ogr). Fortaleza: Gráfica e Editora Iris, 2013.

PAZ, Renata Marinho; SILVA, Simone Pereira. Nos bastidores da festa: O reisado de congo e a dinâmica das relações entre os grupos populares e os poderes públicos na Festa do Pau da bandeira de Santo Antônio em Barbalha. In: SOARES, Igor de Menezes & SILVA, Ítala Byanca Morais (Orgs). *Sentidos de devoção festa e carregamento em Barbalho*. IPHAN-Ce. Fortaleza, 2013.

SANT’ANNA, Márcia. “A festa como patrimônio cultural: problema e dilemas da salvaguarda”. In: *Observatório Itaú Cultural* 14. São Paulo: Itaú Cultural, 2013.

SOUZA, Océlio Teixeira de. *A festa do pau da bandeira de Santo Antônio de Barbalha: entre o controle e a autonomia (1928-1998)*. 2000. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2000.

ZAMBRANO, Marta; GENECO, Cristóbal. Introducción: El pasado como política de la historia. In: *Memorias hegemónicas, memorias disidentes*. Bogotá: ICANH, 2000.

Recebido em 20 de maio de 2020

Aceito em 04 de setembro de 2020

A quem pertence a imagem? Implicações éticas sobre o uso da fotografia em trabalhos científicos

Waldson de Souza Costa

Doutorando em Antropologia (PPGA/UFBA)

RESUMO

O presente artigo, que faz uma abordagem sobre dimensões possíveis na discussão do pertencimento da imagem, tem como objetivo desenvolver uma reflexão diante das implicações sociais, éticas e jurídicas a partir da compreensão dos processos de produção e circulação de fotografias. Para isso, a discussão, que faz uso do arquivo fotográfico construído de forma coletiva e compartilhada durante as atividades do projeto Autorretrato Nordeste, percorre questionamentos que estão presentes na rede de relação entre autor, personagem-interlocutor, mediador-pesquisador e público, que é configurada ao longo de produções e compartilhamentos de trabalhos sociais e científicos que fazem uso de métodos e conceitos da Antropologia Visual Compartilhada.

Palavras-chave: Antropologia; Compartilhada; Direito; Fotografia; Ética.

Who is the image belonging to?

Ethical implications the use of photography in scientific works

ABSTRACT

This article, which deals with possible dimensions in the discussion of the image's belonging, aims to develop a reflection on the social, ethical and legal implications from the understanding of the processes of production and circulation of photographs. For this, the discussion, which makes use of the photographic archive built collectively and shared during the activities of the Self-Portrait Northeast project, goes through questions that are present in the network of relationship between author, character-interlocutor, mediator-researcher and public, which is configured throughout the production and sharing of social and scientific works that make use of methods and concepts of Shared Visual Anthropology.

Keywords: Anthropology; Shared; Law; Photography; Ethic.

¿A quién pertenece la imagen?

Implicaciones éticas del uso de la fotografía en obras científicas

RESUMEN

Este artículo, que aborda posibles dimensiones en la discusión de la pertenencia de la imagen, tiene como objetivo desarrollar una reflexión sobre las implicaciones sociales, éticas y legales a partir de la comprensión de los procesos de producción y circulación de fotografías. Para ello, la discusión, que hace uso del archivo fotográfico construido colectivamente y compartido durante las actividades del proyecto Autorretrato Noreste, pasa por cuestiones que están presentes en la red de relación entre autor, personaje-interlocutor, mediador-investigador y público, que es configurados a través de la producción y puesta en común de trabajos sociales y científicos que hacen uso de métodos y conceptos de Antropología Visual Compartida.

Palabras clave: Antropología; Compartido; Derecho; Fotografía; Ética.

Introdução

Há anos desenvolvo com crianças e adolescentes de comunidades do interior de Alagoas um trabalho de fotografia que tem como objetivo estimular a produção e circulação coletiva de imagens dando a esses autores sociais a oportunidade de construir e compartilhar, a partir de suas próprias concepções, experiências e redes de relações, imagens que representam a si, seu povo e lugar. Denominado de Autorretrato Nordeste¹, o projeto, que vem sendo desenvolvido em edições bienais desde 2009, produziu ao longo deste período um rico acervo imagético a partir de metodologias visuais compartilhadas, onde os autores sociais (moradores de comunidades do interior de Alagoas), após receberem noções sobre fotografia digital, passaram a enquadrar e registrar imagens de cenários e personagens mediante as negociações informais ou “autorização por intimidade”² – aquelas que não exigem acordo formal porque fotógrafo e fotografado fazem parte da mesma rede de relação (familiar, vizinhança, amizade entre outras), fazendo com que o registro visual-documental seja, além de tudo, também um item de memória no álbum de fotografia do grupo.

Durante o processo do Autorretrato Nordeste os aprendizes de fotógrafos são estimulados a refletirem sobre suas culturas e a registrarem imagens do cotidiano de suas comunidades. Assim, nas fotografias captadas estão desde personagens que compartilham a vida no cotidiano (familiares, amigos, trabalhadores, lideranças comunitárias, benzedeiros, músicos, mestres de folgedos); os espaços públicos e privados (igrejas, centros comunitários, praças, ruas, casas, salas e cozinhas entre outros) que estão no cotidiano e na memória dos envolvidos; como também, se fazem presentes determinadas experiências individuais e coletivas a exemplo de rituais religiosos, festividades, brincadeiras, relações interpessoais com animais, outros seres não-humanos e tantas outras coisas que são consideradas interessantes por quem tem o poder com a câmera na mão de “congelar” o momento para apreciá-lo no futuro. Desta forma, a expressão “Autorretrato”, que faz parte da denominação do projeto sociocultural, é uma referência a representação da construção da identidade dos sujeitos envolvidos, que através do recurso fotográfico tecem evidências sobre a formação social, econômica e cultural que são marcadores de diferença de indivíduos e grupos; enquanto a expressão “Nordeste” situa os envolvidos e as produções imagéticas no espaço geográfico do nordeste brasileiro.

Neste contexto, após a produção das imagens, as fotografias passam a circular dentro e fora das comunidades em plataformas impressas e digitais que são compartilhadas por todos os atores sociais envolvidos – fotógrafos, personagens e oficinairos do *Autorretrato Nordeste* – em mostras e exposições fotográficas físicas e virtuais, páginas na internet do projeto e pessoais dos participantes, assim como, nas casas, escolas, associações de moradores, plataformas dos financiadores do *Autorretrato Nordeste* e até mesmo em cartões-postais que distribuídos gratuitamente ganham o mundo.

Assim, ao considerar que as fotografias de produção coletiva, mas, de ordem ‘privada’ produzidas durante o *Autorretrato Nordeste* ganham caráter ‘público’ – até mesmo diante da ausência de controle sobre elas, já que de posse dos arquivos fotográficos compartilhados qualquer um dos atores sociais envolvidos podem colocá-las para circular nas mais diversas plataformas e rede de relações possíveis, dando as fotografias um tom de independência diante dos inúmeros discursos visuais possíveis – a quem pertence essas imagens?

São reflexões sobre o questionamento do pertencimento da imagem e de suas implicações éticas elaboradas, construídas e compartilhadas coletivamente que este artigo trata numa perspectiva das possibilidades do uso de imagens em trabalhos científicos. Tendo, no caso específico, o arquivo do projeto *Autorretrato Nordeste* como pano de fundo para discussão ética da produção e circulação de fotografias diante das propostas e estratégias aplicadas em trabalhos de imagens e pesquisas de campo que fazem uso de métodos e conceitos da Antropologia Visual Compartilhada, termo cunhado por Jean Rouch³ que faz referência ao método que envolve a interação direta entre pesquisador e pesquisados na produção de experiências e conhecimentos estruturados através dos recursos visuais.

A Antropologia Visual Compartilhada busca através de práticas de reciprocidade promover um diálogo entre pesquisador (fotógrafo) e interlocutores (fotografado) para que a produção de conhecimento ocorra de forma simétrica, diante de uma perspectiva de poder horizontal entre os envolvidos, onde os dados gerados são produzidos em comum acordo entre as partes diante das experiências partilhadas em processos que envolvem produção, ressignificação, recepção e apropriação, mesmo que assimétricas, das imagens por todos os sujeitos envolvidos no processo de construção visual. A ideia deste método “é fazer com que os interlocutores participem em todos os processos do

trabalho, opinando sobre a representação que pretende dar a si próprio” (VALE, 2014, p. 170), dando a oportunidade “do Outro ‘falar por si mesmo’ diante de narrativas onde os sujeitos dão conta das próprias histórias” (BOUDREAULT-FOURNIER, 2016, p. 42). Processo este que exige a construção de laços entre as partes que passam a formular com as imagens, através de intenções e interações mútuas, representações que passam a compor o patrimônio etnográfico e imagético.

Diante deste processo sobre a construção e manipulação de imagens adiante que ao longo de toda discussão não será traçada uma conclusão fechada sobre a questão do pertencimento da imagem ou apresentado modelos específicos para o uso de fotografias em trabalhos científicos. Até porque, na dinâmica dos estudos das ciências sociais, cada situação possui variações de possibilidades e interpretações éticas distintas que em muitos casos são difíceis e até mesmo improváveis de prevê-las antes que o pesquisador esteja mergulhado em polêmicas ou já imerso no problema ético. Quanto ao termo Ética e suas variações [Ético] aqui abordado compreende-se como um conjunto de reflexões sobre as condutas e ações humanas que estabelecem comportamentos. Sendo então uma convenção social provisória que indica a forma do sujeito agir em sociedade. (VALLS, 2005, p. 13).

Assim, embora a ética possa ser considerada normativas de comportamento para uma vida em sociedade, sendo desta forma um conjunto de reflexões pré-definidas a partir de uma construção humana, portanto histórica, social e cultural (Resolução, Nº 510); ela é de natureza dinâmica, o que a permite sofrer mudanças mediante aos contextos culturais, históricos, cronológicos e até mesmo pessoais diante do posicionamento social e a capacidade de interpretação e ação de cada indivíduo. A Resolução Nº 510, de 7 de abril de 2016, é um documento do Conselho Nacional de Saúde que norteia a aplicação das questões éticas nas pesquisas científicas no âmbito do exercício das ciências humanas e sociais. Com base na Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948; e na Declaração Interamericana de Direitos e Deveres Humanos, de 1948; o documento utilizado como instrumento pelos Comitês de Ética em Pesquisa e da Comissão Nacional de Ética em Pesquisa rege pelo reconhecimento e a afirmação da dignidade e autonomia do ser humano.

Desta forma, ao considerar a ética como um elemento social subjetivo e nunca de ordem absoluta, tomamos o termo como um conjunto de reflexões de algo usual que está vigente em determinado tempo-espaço-contexto. Já que é sábio que os

comportamentos considerados adequados de um determinado povo ou indivíduo podem não valer para outros. Da mesma forma que ao mudar os costumes é possível que sejam alterados também o que é aceito ou não como adequado e ético para a vida em sociedade. Pois, como afirma Dallari (1994) é comum ao longo da vida social os seres humanos estabelecerem sistemas de direitos, conjuntos de regras dinâmicas, sendo algumas delas até implícitas, que servem de mecanismo para o ordenamento da vida e resolução de conflitos.

Portanto, a reflexão deste artigo segue por dois eixos que se desdobram do questionamento central do pertencimento da imagem produzida e compartilhada, e do debate sobre as implicações éticas do uso de imagens nas ciências sociais; os quais seguem entrelaçados mesmo estando aqui divididos para melhor compreensão da discussão proposta. Sendo eles:

1) A relação fotógrafo-personagem: da negociação na produção da fotografia a diferença entre o direito de imagem e direito à imagem;

2) Das possibilidades da imagem: da intenção do autor versus a interpretação do observador.

Porém, antes de avançar para discussão central é importante destacar que neste artigo os termos ‘fotografia’ e ‘imagem’ são tratados como sinônimos. Essa compreensão é importante porque muitos autores diferenciam fotografia e imagem expondo que o primeiro termo faz referência apenas as imagens produzidas por equipamentos como câmeras fotográficas ou filmadoras. E o segundo, as inúmeras outras representações visuais possíveis – desenho, ilustração, pintura, esboço – e até mesmo a fotografia. Ou seja, mesmo quando os termos são tomados em separados, ampliando as possibilidades de definição do que é imagem, não se nega que fotografia é imagem. Embora, nem toda imagem seja fotografia.

Diante disso, cabe ainda lembrar que a reflexão aqui exposta serve tanto para a abordagem do que denomino de ‘fotografia-estática’, imagens digitais e analógicas expostas em plataformas variadas; como também para o que denomino de ‘fotografia-

dinâmica’, aquelas que visualizadas de forma sequenciadas ganham movimento resultando nas imagens que podem ser vistas nos filmes.

a) A relação fotógrafo-personagem: da negociação na produção da fotografia a diferença entre o direito de imagem e direito à imagem

Moradora conhecida na comunidade quilombola Bom Despacho, que fica em Passo do Camaragibe, no litoral norte de Alagoas, pelo seu ofício de parteira e benzedeira, a agricultora Do Carmo posa na porta de casa com um ramo na mão para um grupo de crianças e adolescentes que manuseia câmeras digitais. Na imagem que hoje faz parte do acervo fotográfico do projeto Autorretrato Nordeste – Quilombos de Alagoas, produzida em 2014 pela participante da oficina de fotografia Joseline Santos Lima da Silva, que à época tinha 16 anos, os olhos de Do Carmo brilham enquanto os lábios esboçam um tímido sorriso. As marcas do rosto, a estampa da blusa e do lenço que Do Carmo usa na cabeça contrastam com o azul de uma porta marcada pela ação do tempo que está ao fundo. Já o ramo usado para bênçãos de cura contra o ‘mal olhado’ e outras desventuras combatidas pela fé e crença compõe a imagem dando informações ao observador da fotografia sobre o ofício das benzedeiças do Nordeste.



Figura 1 – Autorretrato Nordeste – Quilombos de Alagoas (2014), Benzedeira. Fonte: Joseline S. L. Silva.

Essa fotografia de Do Carmo foi uma das selecionadas pelos monitores do Autorretrato Nordeste para ser exibida em mostras e exposições fotográficas. Diante da riqueza de informação e estética visual, a fotografia foi uma das imagens da edição Quilombos de Alagoas que ilustrou catálogos fotográficos e cartões-postais, materiais gráficos que distribuídos gratuitamente ganharam o mundo de forma física e digital. Milhares de pessoas em todo o mundo tiveram acesso às imagens do Autorretrato Nordeste. Entre elas, pessoas que possuem relações sociais próximas de Do Carmo, a exemplo dos moradores da comunidade onde vive, familiares e amigos; como também, pessoas distantes que nunca sequer souberam, antes de ter acesso a imagem da personagem, da existência da mulher agricultora que se divide no papel de benzedeira e parteira do povoado onde vive.

Em uma das postagens na rede social *Facebook* do Autorretrato Nordeste, uma, entre tantas mensagens de pessoas que tiveram acesso às imagens do projeto, chama atenção. Publicada do outro lado do mundo, mais precisamente do continente africano, a postagem do marroquino Momo Ben, que vive em Marrakesh, no Marrocos, expõe mais que os agradecimentos pelos cartões-postais recebidos de presente de amigos brasileiros. Entre os postais presenteados um possui a imagem de Do Carmo. A preferida do marroquino, que se identificou com a fotografia da mulher negra de olhar e traços marcantes mesmo sem compreender com exatidão o contexto das benzedeiças do Nordeste do Brasil. Momo Ben toma a imagem para si e como qualquer outro observador incorpora a fotografia a suas memórias e sentidos. Antes de guardá-la como objeto de memória dos laços afetivos com os brasileiros, ele a compõe com adereços de decoração típicos do Marrocos e produz uma nova foto. Na imagem produzida é possível observar o postal com a fotografia de Do Carmo perfilada entre outras em uma espécie de estante com a parede marcada por traçados e outros elementos da cultura marroquina.

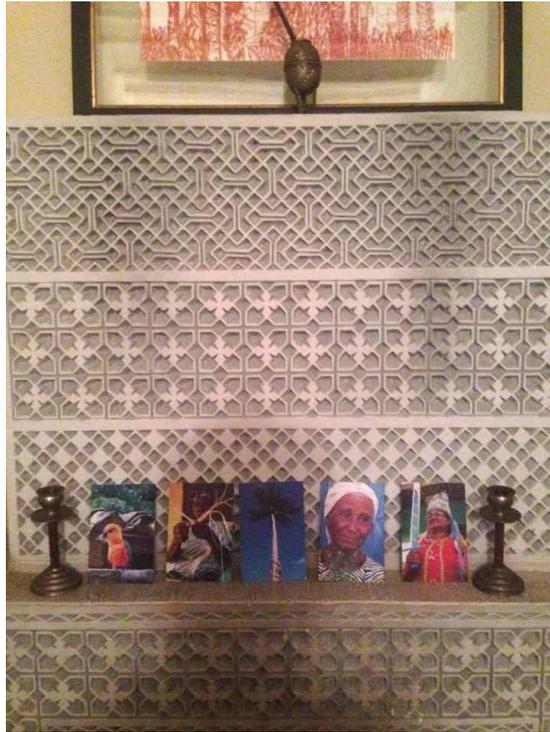


Figura 2 – Composição Fotográfica – Reprodução. Fonte: Arquivo do autor / Momo Ben – Marrakesh.

Ao olhar a imagem produzida pelo marroquino não resta dúvida que assim como todos os outros objetos que estão naquela sala, a fotografia de Do Carmo, ao menos uma cópia dela impressa em postal, pertence a Momo Ben. Portanto, diante da rede gerada na produção e circulação da fotografia: *Autor*, *Personagem*, *Projeto* (ou produção científica) e *Observador*, a quem pertence a imagem?

Não erra quem afirmar que a imagem em questão pertence a todos os envolvidos diante das respectivas proporções. Pois bem! Para compreender a parte que compete a cada um dos relacionados na rede é importante saber o que diz, no caso específico desta fotografia, a legislação brasileira sobre os direitos à imagem (permissão de uso) e o direito de imagem (produção autoral). Como também, diante da expectativa da produção e uso de imagens atendendo critérios éticos em trabalhos científicos, é interessante tomar conhecimento sobre as resoluções que falam sobre ética nas pesquisas científicas. E, por se tratar de um artigo que busca discutir a ética dentro da Antropologia Visual, trago para a discussão os termos do Código de Ética do Antropólogo e da Antropóloga, estruturados pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA).

Dos direitos jurídicos aos sociais do autor

Conforme a Lei Nº 9.610, de 19 de fevereiro de 1998, que rege sobre os direitos autorais, a qual está inserida a fotografia como bem móvel intelectual, sob a perspectiva de obra artística ou científica, o autor da imagem, aquele que a produz, tem assegurado seus direitos morais e patrimoniais em qualquer plataforma de exibição. Tendo somente este o direito de utilizar e dispor; cabendo assim a terceiros o direito de usufruto limitado, sendo necessário ainda a autorização do autor. E, em casos de reprodução da obra intelectual, em nosso caso a fotografia, a mesma deve ser exposta sempre na íntegra, sem modificações, com as informações sobre a autoria (menção do autor); sendo vedado ainda o uso da obra por terceiros para fins comerciais sem a prévia autorização do autor (Lei Nº 9.610, de 19 de fevereiro de 1998).

No entanto, a lei permite a confecção de contratos para cessão parcial ou total da transferência do uso da imagem do autor para terceiros. É aqui que está uma, entre tantas chaves, para resolução de parte do problema ético do Autorretrato Nordeste, e, por conseguinte, de algumas das pesquisas científicas que pretendem trabalhar com imagens a partir de métodos da Antropologia Visual Compartilhada. Pois bem, em uma estratégia para evitar possíveis problemas gerados pelo uso indevido de imagens produzidas pelos fotógrafos-aprendizes que participam das oficinas de fotografia do *Autorretrato*, e atender questões de ordem ética, o projeto solicita dos responsáveis pelos participantes a assinatura de um Termo de Autorização de Uso de Imagem. O documento em questão expõe a finalidade da atividade cultural fotográfica e as formas de uso das fotografias produzidas, assim como, assegura que toda imagem reproduzida pelo projeto contará com a menção do autor e que em nenhuma hipótese os documentos imagéticos serão usados para fins lucrativos; mas sim, apenas em atividades de finalidades culturais de fins gratuitos.

Porém, se a questão jurídica encontra-se parcialmente resolvida, diante da compreensão do conjunto de leis que é reconhecido pelo Estado, um outro problema de ordem ética humana-social continua persistindo. Até porque, como afirma Schuch e Fleischer (2010), são inúmeros os processos que implicam na regulação das pesquisas, estando incluso neles tanto as regras estatais-jurídicas, como as normas estabelecidas pelos interlocutores. Eis a segunda chave, e talvez a mais importante, para quem pretende adotar as estratégias da Antropologia Visual Compartilhada ao realizar pesquisas de campo: fazer com que o interlocutor compreenda que o trabalho em questão atende a critérios éticos e que os direitos humanos, sociais e jurídicos serão

respeitados. Um dos problemas é que muitos dos interlocutores (participantes) do Autorretrato Nordeste não possuem nenhuma noção sobre direitos autorais ou de imagens. Atraídos pelo poder da fotografia, ainda mais em uma época onde a tecnologia democratizou o acesso da produção e compartilhamento de imagens, a eles interessa, em muitos casos, apenas o resultado final: a fotografia, sem que ocorra preocupações com os processos de pertencimento, circulação e interpretação dessas imagens.

O outro problema é que em muitas comunidades onde as atividades do projeto foram realizadas havia um grande número de moradores analfabetos ou com baixa capacidade de leitura, interpretação e escrita. Assim, a negociação de consentimento formal para que crianças e adolescentes participassem das atividades e para liberação do uso das fotografias passaram a ser mais delicadas. Sendo necessário em muitos casos a conversa porta a porta com os responsáveis pelos menores e a identificação de algum adulto da família que pudesse compreender o objetivo do projeto, e, assim, ‘assinar’ – ora por escrito, ora por marca digital do polegar – o documento formalizando o consentimento. No entanto, como explica Horn (2013), a autorização formal dos adultos para que os menores participem das atividades e que para suas fotografias circulem vinculadas a projetos como o *Autorretrato* ou pesquisas científicas ainda é de caráter parcial. Pois, a outra parte de aquiescência precisou ser construída com as crianças e adolescentes através do relacionamento de respeito, confiança, cumplicidade e amizade estabelecida (HORN, 2013, p. 6) entre os fotógrafos-aprendizes e monitores do projeto.

E neste momento que trazemos para a discussão as normativas da Resolução Nº 510, de 7 abril de 2016, do Conselho Nacional de Saúde, que rege sobre as especificidades nas pesquisas em ciências humanas e sociais, ao enfatizar que todo trabalho científico deve prezar pelo respeito, dignidade humana e a proteção dos participantes. E inserimos a reflexão de Luís Roberto Cardoso de Oliveira que chama atenção para a diferenciação da produção de pesquisas *em* e *com* seres humanos, o que nos faz lembrar que nas ciências sociais, diferentes dos estudos das ciências da saúde, “o sujeito da pesquisa deixa a condição de cobaia (ou objeto de intervenção) para assumir o papel de autor (ou sujeito de interlocução)” (OLIVEIRA, 2004, p. 33). Contexto que deve ser considerado pelo pesquisador que tem a responsabilidade de informar aos interlocutores sobre as intenções do trabalho e possíveis consequências. Situação que deve permitir aos envolvidos o direito de optar pela participação ou não do trabalho proposto. Com isso, ao defender metodologias coletivas de produção de imagens uma das primeiras iniciativas dos monitores do Autorretrato Nordeste, que deve ser aplicada também por quem pretende adotar o uso de imagens em pesquisas, é explicar de forma

didática e acessível para todos os envolvidos no processo – fotógrafos-aprendizes e personagens-fotografados –, o objetivo do trabalho e suas possíveis repercussões: circulação das imagens dentro e fora da comunidade, as possíveis interpretações e os direitos assegurados de cada parte.

Desta forma, o Autorretrato Nordeste busca atender o que determina o Código de Ética do Antropólogo e Antropóloga (ABA 2011/2012) diante do direito das pessoas envolvidas no projeto. A exemplo de oferecer aos interlocutores: o direito de ser informado sobre a natureza do trabalho; o direito de recusar-se a participar do projeto; o direito de preservação da intimidade, de acordo com os seus padrões culturais; o direito a autoria e coautoria das imagens produzidas e do trabalho fotográfico conjunto; assim como, o direito aos resultados e a certeza de que terão todos os direitos respeitados e que as imagens não serão utilizadas com finalidades que possam prejudicar de qualquer maneira algum indivíduo ou o grupo.

Tanto que durante as atividades do Autorretrato os fotógrafos-aprendizes são informados que como autores das imagens eles detêm totais direitos sobre as fotografias. Sendo eles os donos de forma irrestrita das imagens produzidas por cada um. Estando o projeto apenas como replicador e moderador dessas imagens. E como moderador e integrante da rede com mais conhecimento sobre legislação jurídica, o responsável pelo monitoramento para evitar qualquer uso indevido das imagens. Situação que já foi vivenciada pelos integrantes do projeto, que em 2012 teve que reivindicar a autoria de uma imagem que foi indevidamente apropriada pela equipe de campanha de um dos candidatos ao governo de Alagoas. Na ocasião, publicitários fizeram uso, sem qualquer autorização, de uma imagem produzida dentro de uma comunidade quilombola. A fotografia de uma mãe com o filho no colo estampava uma postagem nas redes sociais do candidato, desvirtuando por completo a finalidade da imagem que não poderia estar ali associada a um cunho político-partidário. Ao tomar conhecimento a equipe do Autorretrato Nordeste entrou em contato com os publicitários da campanha para que fosse feita a supressão da imagem. Na ocasião, a equipe de campanha disse que retirou a imagem de uma página da internet. Informados sobre a ilegalidade do ato e os danos causados, a publicação foi retirada da rede social do candidato e encaminhado um pedido de desculpas ao projeto. O ato caberia ação judicial, mas os monitores do *Autorretrato* entenderam que judicializar a questão poderia resultar em mais danos porque envolveria a necessidade de exposição do autor da imagem, assim como dos personagens, em audiências judiciais. Ou seja, a um ambiente e situação ao qual eles não estão habituados. Fato que poderia gerar mais constrangimento, desconforto e até

mesmo uma quebra de confiança entre os realizadores do projeto e os interlocutores. Mesmo assim, todo o ocorrido, assim como, a decisão de não judicializar a causa foi comunicada à liderança do grupo quilombola.

Dos direitos jurídicos aos sociais do personagem

Quanto às pessoas retratadas nas fotografias do Autorretrato Nordeste cabe a elas todos os direitos a imagem. O direito de personalidade, aquele que é inerente a todos os seres humanos e que faculta a todos os indivíduos o controle de uso de sua imagem. Diferente do direito de imagem, aquele atrelado a autoria, o direito à imagem, assegurado pelo Artigo 20 do Código Civil, expõe que cabe ao cidadão escolher em função da própria vontade, e isento de qualquer condicionamento, o controle de sua imagem. Podendo assim definir em quais condições, formatos e contextos sua fotografia pode ser exibida, veiculada ou propagada por terceiros.

Aqui encontra-se mais uma chave para as implicações éticas que se apresentam diante do trabalho do Autorretrato Nordeste, e que pode se assemelhar a diversos problemas enfrentados em pesquisas no campo das ciências sociais. Assim como é necessário um Termo de Autorização de Uso de Imagem para utilização das fotografias dos autores, também é necessário um Termo de Assentimento Livre e Esclarecido, que permita o uso das imagens dos personagens/interlocutores fotografados. Mas, e quando um destes documentos por questões diversas não é possível de ser adquirido?

Diante da realidade já exposta sobre a maior parte dos autores das imagens – dificuldade de compreensão, escrita e falta de interesse sobre as questões jurídicas que envolvem a circulação das fotografias –, que se assemelham a dos retratados, a estratégia encontrada pelo Autorretrato Nordeste é assegurar um consentimento voluntário e informal dos personagens a partir da relação de confiança que eles têm com os fotógrafos-aprendizes; gerando assim uma ‘autorização por afeição e intimidade’.

Portanto, embora os personagens não assinem nenhum documento autorizando o uso de suas imagens pessoais, eles as autorizam a partir do momento que são informados e compreendem os objetivos, usos e prováveis repercussões do trabalho de fotografia. Podendo inclusive, como determina códigos de ética e resoluções já citados, se negar a participar do trabalho. Porém, a negativa é uma situação que no contexto do Autorretrato Nordeste dificilmente ocorre porque há entre os envolvidos uma relação estreita de confiança, intimidade e equidade de poder. Foi o que aconteceu com a dona

Do Carmo quando ela foi fotografada durante as atividades do projeto. Entre os fotógrafos-aprendizes estavam crianças e adolescentes que são vizinhas da benzedeira. Pessoas que dividem com ela o dia a dia na comunidade, que frequentam a casa da benzedeira com os pais em busca de orações e curas; ou, até mesmo, chegaram ao mundo pelas mãos da Do Carmo parteira.

Além disso, coube a Do Carmo e ao grupo a construção coletiva da imagem. Entre os tantos ofícios que ela exerce – agricultora, benzedeira e parteira – e as possibilidades que sua imagem pode refletir – mulher, negra, nordestina, brasileira – a representação escolhida naquele momento por ela e os fotógrafos foi a de benzedeira. Consentimento realizado mediante o controle de informação que a retratada decidiu passar na imagem. Antes de ser fotografada, Do Carmo trocou de roupa e arrumou o ramo usado nas rezas e benções, enquanto o grupo definia o melhor cenário para compor o fundo da fotografia. O assentimento de Do Carmo também é concretizado em outro momento. Quando ela se depara com sua imagem em escala gigante exposta na exposição principal do Autorretrato Nordeste que foi montada em Maceió (AL). Ao ser reconhecida pelos visitantes ela não esconde o orgulho e mesmo tímida diz que não esperava que a fotografia ficasse tão bonita, como também, não esperava que a imagem feita na porta de casa em uma manhã de domingo fosse ter tanto destaque entre tantas fotografias presentes na mostra. “Essa foto diz pra todo mundo quem eu sou. Agora todo mundo sabe que sou rezadeira. A menina [Joseline] acertou, fez uma foto tão bonita, dessa nunca tive [risos]” (Do Carmo, 20 de novembro de 2014).

Este tipo de assentimento dado mediante a ‘autorização por afeição e intimidade’ pode em muitos casos não ser suficiente para suprir a linear compreensão jurídica, que na maioria dos casos considera apenas termos acordados a partir exigência de documentos assinados. Porém, atende a compreensão ética sugerida pelo método da Antropologia Visual Compartilhada, onde se estabelece pela relação de confiança entre o fotógrafo e o fotografado diante de uma certeza subjetiva de que a imagem construída e compartilhada não resultará em um instrumento de constrangimento ou conflito. Questão de extrema atenção que passa a ser destrinchada no segundo ponto de nossa discussão sobre fotografia e ética.

b) Das possibilidades da imagem: da intenção do autor a interpretação do observador

É importante reconhecer que toda fotografia é resultado de uma reflexão coletiva. Esteja nela contida elementos objetivos ou subjetivos, a imagem só passa a ter sentido a partir do momento que ela ganha interpretações ou ressignificações. Sentidos estes que podem divergir ou se modificarem do ato do momento da captura da imagem ao ponto de vista do observador. Como ruídos podem acontecer nos processos de mensagens dificultando a comunicação entre emissor e receptor, fenômeno que não é diferente no trabalho com imagens, cabem aos mediadores (no caso do Autorretrato Nordeste, os monitores; e das pesquisas científicas, os pesquisadores) buscarem estratégias para frear esses ruídos e suas implicações.

Toda imagem produzida possui uma intenção. Ao apontar a câmera fotográfica para uma pessoa, objeto ou contexto, o fotógrafo faz escolhas e estabelece de forma intencional a construção de uma narrativa visual onde está exposta uma mensagem. Independente de critérios técnicos e estéticos cabe a fotografia contar histórias, registrar memórias e estabelecer diálogos. Porém, é nesta linha tênue entre a intencionalidade, interpretação e circulação da imagem que os ruídos ocorrem, e, atrelados a eles, as implicações éticas. Casos que envolvem essas questões de conflitos diante das possibilidades da imagem entre a intenção do autor e a interpretação dos observadores são mais comuns de ocorrerem ao longo destes trabalhos de construção de fotografias coletivas do que possamos imaginar. E, portanto, é preciso que o mediador destes trabalhos estejam preparados para lidar com os problemas, embora muitos deles, envolvidos em dinâmicas próprias que necessitam ser avaliados caso a caso, não possam ser percebidos ou mensurados previamente.

Durante os trabalhos do Autorretrato Nordeste inúmeras questões de implicações éticas distintas vieram à tona exigindo intervenções diferentes. Trazemos aqui duas experiências que se destacaram pelo desafio e habilidade da busca de resoluções capazes de amenizar ou até mesmo dirimir os problemas éticos. O primeiro caso trata-se das imagens de crianças indígenas da tribo Wakonã Xucuri-Kariri, de Palmeira dos Índios (AL), fumando ‘poá’ (espécie de cachimbo artesanal). As fotografias com as crianças fumando, uma série delas feitas pelos participantes das oficinas de fotografias e monitores do projeto, foram captadas durante as atividades na comunidade. O comportamento em questão, normalizado pelo grupo e que se trata de uma conduta comum compartilhada por integrantes de variadas idades, renderam dezenas de imagens

com excelentes apelos estéticos e místicos. Tanto que duas delas, uma onde estava um menino indígena de 12 anos com o cachimbo na mão imerso a fumaça e outra que mostra dois meninos repassando um poá chegaram a ser selecionadas para compor a exposição final do Autorretrato Nordeste, material que é projetado nas comunidades e fora delas. Ou seja, em ambientes de diversos contextos onde ocorre a circulação e visualização de pessoas com capacidade de apreensão e interpretações distintas das narrativas fotográficas.

No entanto, foi ainda durante o trabalho de curadoria da equipe de monitores do Autorretrato Nordeste que o sinal de alerta para questões de implicações éticas se acendeu. Como apresentar imagens – em exposições e material gráfico – com crianças fumando em uma época onde o principal discurso e esforço dos organismos de saúde envolvem o combate ao tabagismo? Diante da polêmica gerada no debate interno ficou decidido que as imagens das crianças fumando seriam suprimidas das exposições e dos materiais gráficos, ficando apenas no blog do projeto ao qual não evidencia de forma direta a prática do tabagismo e nem identificação das crianças. A decisão foi tomada em conjunto pelo grupo após a declaração de um dos integrantes que evidenciou que:

se nós, que compreendemos um pouco do contexto de misticismo e rituais do grupo indígena fotografado, passamos horas debatendo se as fotografias deveriam estar em evidência ou não; que interpretação esperar de quem visualizar a imagem uma única vez sem a preparação e contextualização adequada?

Ainda sobre a questão, levamos a discussão até as lideranças da comunidade indígena para saber deles qual a interpretação do grupo diante das imagens produzidas e suas possíveis circulações e implicações. A preocupação ainda se fazia presente por conta das imagens de arquivo que estavam resguardadas de forma compartilhada com a coordenação do Autorretrato Nordeste, lideranças da comunidade e participantes do projeto. Ou seja, mesmo embora a equipe do projeto se comprometesse a não compartilhar as imagens, isso não impediria a circulação, já que todos os participantes do projeto possuíam as fotografias. Nesta discussão, as lideranças indígenas disseram que tudo o que foi mostrado e ensaiado para as fotografias poderia ser exibido porque fazia parte da cultura do grupo e estava autorizado pelas lideranças e divindades.

Mesmo assim, por questão de precaução e defesa do grupo, os monitores do Autorretrato Nordeste mantiveram a decisão de deixar de fora estas imagens que estão

resguardadas em arquivos digitais por acreditar que exibi-las em contextos diferentes (não-indígenas) poderia gerar interpretações conflituosas e desconfortáveis desnecessárias que refletiriam no grupo indígena. Porém, o grupo permaneceu com a autonomia de fazer uso das imagens em questão da forma e nos espaços que considerar conveniente. Muito embora já se tenha completado mais de dez anos destes registros e diversas fotografias tenham sido partilhadas massivamente pelo grupo em eventos nacionais e internacionais, as imagens das crianças com os cachimbos indígenas raramente chegaram a circular para públicos de espaços abertos não-indígenas. Uma das poucas, ou a única fotografia, deste conjunto de imagem que foi a público é uma que mostra dois meninos indígenas de costas dividindo um cachimbo, que foi captada pelo aprendiz-fotógrafo indígena Ianowã Celestino Gomes da Silva Rocha, que na época tinha 10 anos. No entanto, a imagem circulou apenas por espaços de públicos restritos como a exposição montada dentro da própria comunidade, na página do projeto Autorretrato Nordeste de forma contextualizada, e, agora, neste artigo, que diante desta discussão inibe as possibilidades de interpretações equivocadas.



Figura 3 – Autorretrato Nordeste (2009) – Meninos Wakonã. Fonte: Ianowã Celestino Gomes Rocha.

Em outra situação, onde não foi possível prever antecipadamente a possibilidade de constrangimento provocada por uma das fotografias produzida durante o trabalho do Autorretrato Nordeste, a mediação do problema precisou ser feita após a abertura da mostra do projeto em uma edição da Bienal Internacional do Livro de Alagoas, quando o público passou a interpretar de forma equivocada a imagem de um senhor da comunidade quilombola Jussarinha, que fica em Santana do Mundaú (AL).

A imagem em questão, feita pelo fotógrafo-aprendiz Carlos André, que à época tinha 9 anos, mostrava um dos senhores da comunidade com uma relíquia pessoal: uma moeda histórica da coroa portuguesa datada de 1600. Na fotografia, o senhor de cabelos grisalhos foi enquadrado dentro de uma janela sem camisa e com a mão estendida exibindo a moeda histórica. A imagem foi exposta na comunidade e dentro daquele espaço a interpretação de todos os moradores que conheciam a história do velho colecionador de relíquias e histórias não divergia da contextualização da mensagem do retrato. Porém, quando a mesma fotografia seguiu para outro espaço além dos limites da comunidade a interpretação de muitos que viam a fotografia era de que se tratava de um homem pobre, um pedinte. Imagem que diante das demais causava tamanha repulsa que impedia a leitura e observação mais detalhada da fotografia. Até mesmo aqueles que conseguiram fazer a leitura adequada da imagem relataram que a primeira vista imaginou que se tratava da fotografia de um homem que pedia dinheiro, e, só ao estranhar a descontextualização da imagem do discurso cultural das demais expostas e que se deu conta que o retrato fazia alusão muito mais a relíquia do que ao seu detentor.

Assim, ao perceber que a foto em questão apresentava interpretações variadas que exigia um esforço muito maior para sua compreensão adequada, a equipe do Autorretrato Nordeste decidiu a partir daquele momento titular as fotografias, as nomeando-as de determinada maneira contribuindo para sua contextualização. Desta forma, evita-se não só a dispersão de entendimento, mas também, situações que possam levar os envolvidos na construção da imagem a constrangimentos.



Figura 4 – Autorretrato Nordeste (2009) – Colecionador de Moedas. Fonte: Carlos André.

Observar essas questões de implicações éticas ao trabalhar com fotografias construídas coletivamente é um desafio que precisa sempre ser considerado. Pois, muito embora as pessoas e grupos dêem suas anuências para determinadas situações, no caso de narrativas visuais, cabe ao mediador-pesquisador fazer a leitura de contextos e avaliar possíveis desconfortos ou problemas que determinadas imagens podem gerar nos mais variados espaços e públicos, evitando assim expor de forma desnecessária interlocutores e grupos que às vezes não possuem a dimensão que uma exposição inadequada pode gerar. Nestes casos, recomendam-se avaliações que vão além do simples bom-senso ou critérios jurídicos (autorizações impressas e assinadas), já que no campo das práticas das ciências sociais os contratos éticos e de confiança firmados ao longo dos trabalhos de pesquisas valem tanto quanto o papel escrito formalizado.

Conclusão

Diante desta reflexão que nos mostra as possibilidade de variedades de pertencimentos das imagens e suas implicações éticas, ao perceber que toda a fotografia

é resultado de uma coprodução de processos compartilhados (com sentidos de significados estruturados pelos elos envolvidos – auto, personagem e público –, entendemos que a imagem pode pertencer a partir de contextos e leituras distintas a diferentes sujeitos sociais, que ao incorporá-las em suas memórias e experiências asseguram sentidos que a validam na sociedade.

Desta forma, podemos considerar que mesmo que uma fotografia seja assinada, na maioria das vezes, diante de compreensão técnica por um só sujeito – o autor, dono da imagem por ser o responsável por enquadrar, focar e apertar a tecla de captação do que é ilustrado – essa imagem pertence também ao personagem/interlocutor que ao mesmo tempo que ‘autoriza’ a confecção da fotografia também é responsável por conduzir a narrativa visual. Assim como, a imagem também pode pertencer ao expectador (público), e até mesmo ao portador, que, ao ser ou não detentor de uma cópia desta imagem, jamais passa incólume a qualquer fotografia sem que a interprete ao incorporá-la a sua leitura e experiência de vida.

Assim, nestes contextos de particularidades em meio a uma compreensão que não ignora a universalidade, o pertencimento da imagem ganha notoriedade múltipla e diversa que exige abordagens diferentes para cada caso, que em suas especificidades, exige conduções adequadas diante dos conflitos sociais e éticos que sempre estarão presentes. Cabendo assim aos pesquisadores, que recorrem às imagens como dados de campos, a função de mediadores atentos que precisam compreender os critérios sociais, éticos e jurídicos. Para que possam flexibilizar com habilidade as regras impostas pelas convenções existentes e assim lidem com as implicações associadas sem as amarras dos problemas de engessamento que podem comprometer as abordagens necessárias aos trabalhos produzidos a partir de metodologias visuais compartilhadas.

E que nestes contextos, na dúvida a qual caminho seguir diante das variadas interseções éticas que os trabalhos/pesquisas com imagens os levam, que façam valer a premissa defendida por Cardoso (2004) que enfatiza que quando a ética do outro é diferente da nossa, diante das distinções de problemas e realidades, nos cabe sempre seguir pela via dos princípios básicos de respeito à pessoa e às comunidades no momento da produção e compartilhamento dos dados e imagens.

Notas

1. O Autorretrato Nordeste é um projeto de arte visual que envolve fotografia, cultura e novas tecnologias. Através de oficinas e exposições de fotografia destinadas a crianças e adolescentes de comunidades ribeirinhas, pesqueiras, indígenas e quilombolas que ficam no interior de Alagoas. A equipe do projeto visa estimular a percepção das artes visuais, valorizar as manifestações e identidades culturais e democratizar os meios tecnológicos. Parte do acervo do projeto está disponível em www.retratonordeste.blogspot.com.
2. Expressão utilizada pelo autor em referência aos modelos de autorizações informais. Aqueles negociados a partir de processos de convivência e confiança com os interlocutores.
3. Responsável pela criação do subgênero denominado por Etnoficção o etnólogo e cineasta francês Jean Rouch desenvolveu, a partir da linguagem do cinema e da antropologia, uma nova forma de narrativa visual que envolve aspectos documental e ficcional permitindo exercícios de produções visuais onde os interlocutores – documentaristas e documentado – constroem diante da Antropologia Visual Compartilhada histórias conjuntas e compartilhadas.

Referências

AUTORRETRATO NORDESTE. Disponível em: www.retratonordeste.blogspot.com. Acesso em: 04 de jan. 2019.

AREAL, Leonor. *Ética e anti-ética*. Disponível http://doc.ubi.pt/07/analise_leonor_areal.pdf Lisboa: Doc. On-line, nº 07, Dezembro 2009. www.doc.ubi.pt, p. 108-115. Acesso em: 16 mar. 2017.

BOUDREAULT-FOURNIER, Alexandrine e col. *Fabriquer le Funk à la Cidade Tiradentes, São Paulo: performance en ethnoficcion*. In: *L'Ethnologie, no prelo*. Disponível: https://www.researchgate.net/publication/318348373_Fabriquer_le_funk_a_Cidade_Tiradentes_Sao_Paulo_la_performance_d%27une_ethnoficcion_Fabricao_o_Funk_em_Cidade_Tiradentes_Sao_Paulo_performance_em_etnoficcao. Acesso: 09 de fev. 2019.

BOUDREAULT-FOURNIER, Alexandrine ; CAIUBY NOVAES Sylvia et HIJIKI, Rose Satiko Gitirana . *Fabricar o Funk em Cidade Tiradentes, São Paulo: performance em etnoficção*», Cultures-Kairós [En ligne], paru dans Théma, mis à jour le : 25/01/2017, URL :

<https://revues.mshparisnord.fr:443/cultureskairos/index.php?id=1441>.

BRASIL. Lei Nº 9.610, de 19 de fevereiro de 1998. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9610.htm> Acesso em: 12 de mar. 2017.

BRASIL. Conselho Nacional de Saúde. Resolução Nº 510, de 7 de abril de 2016. Disponível em: <<http://conselho.saude.gov.br/resolucoes/2016/Reso510.pdf>> Acesso em: 12 de mar. 2017.

BRASIL. *Código Civil*. 46. Ed. São Paulo, Saraiva, 1995.

BRASIL. RESOLUCÃO Nº 510, DE 07 DE ABRIL DE 2016, Diário Oficial da União.

CAROSO, Carlos. A imagem e a ética na encruzilhada das ciências. In: VÍCTORA, Ceres; OLIVEN, Ruben G.; MACIEL, Maria E. e ORO, Ari P. (Org.). *Antropologia e Ética: o debate atual no Brasil*. Editora da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004. Disponível em: <http://www.aba.abant.org.br/administrator/product/files/7_0012267.pdf> Acesso em: 06 de jan. 2019.

DALLARI, Dalmo de A. Argumento antropológico e linguagem jurídica. In: Orlando S; LUZ, Lídia e HELM, Cecília M.V. (org). *A perícia antropológica em processos judiciais*. Florianópolis: ABA:EFSC, 1994.

HORN, Cláudia Inês. Pesquisa etnográfica com crianças: algumas possibilidades de investigação. *Revista Enfoque*, vol. 13, Rio de Janeiro, 2013. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/enfoques/article/view/12624>> Acesso em 23 de jan. 2019.

NOVAES, Sylvia Caiuby. Imagens em Foco nas Ciências Sociais. In: HIKIJI, Rose Satiko. (Org.). *Escrituras da Imagem*. Fapesp. São Paulo: Edusp, 2004, p. 11-18.

OLIVEIRA, Luís Roberto Cardoso. Pesquisa em versus Pesquisa com seres humanos. In: VÍCTORA, Ceres; OLIVEN, Ruben G.; MACIEL, Maria E. e ORO, Ari P. (Org.). *Antropologia e Ética: o debate atual no Brasil*. Editora da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004.

ROUCH, Jean. O comentário improvisado “na imagem”- Entrevista

com Jean Rouch a Jane Guéronnet e Philippe Lourdon. In: France, Claudiene de (org.). *Do filme etnográfico à antropologia filmica*. Ed. Unicamp. Campinas, SP, 2000.

SCHUCH, Patrice e FLEISCHER, Soraya (Org). Apresentação: Antropologia, Ética e regulamentação. In: *Ética e regulamentação na pesquisa antropológica*. Ed. Letras Livres, Universidade de Brasília (UNB), Brasília, 2010.

VALE. Alexandre Fleming Câmara. Por uma estética da restituição: notas sobre o uso do vídeo na pesquisa antropológica. *Revista Tessituras*, Vol. 2, n. 2, p. 162-200, Pelotas, RS, 2014. Disponível em: <<https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/tessituras/article/view/4859/3765>>

VALLS, Álvaro L. M. *O que é Ética*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2005.

Recebido em 02 de 09 de 2020

Aceito em 09 de 12 de 2020

Uma crise permanente: reflexões sobre a política de saúde indígena a partir do caso do Alto Tapajós (PA)

Cristina Dias da Silva

Professora no Departamento de Ciências Sociais da
Universidade Federal de Juiz de Fora

RESUMO

Este artigo propõe uma análise da política de saúde indígena brasileira, a partir do caso do Alto Tapajós (PA). As referências teóricas utilizadas são as publicações da área nos últimos vinte anos, sobretudo as etnografias e artigos que pensaram o contexto de criação dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas no Brasil implantados e a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas. Dois eixos analíticos são discutidos: 1) a noção de articulação de saberes na saúde indígena como estratégia ambígua como política de afirmação de direitos, 2) A *crise permanente* na saúde indígena como símbolo de uma gestão de precariedades que reproduz desigualdades históricas.

Palavras-chave: Política de saúde indígena; Articulação de saberes; Alto Tapajós; Crise; Desigualdades.

A permanent crisis: reflections on the indigenous health policy based on the case of the Alto Tapajós (PA)

ABSTRACT

This article proposes an analysis of the Brazilian indigenous health policy, based on the case of Alto Tapajós (PA). The theoretical references used are the publications of the area over the last twenty years, especially the ethnographies and articles that discuss the context of creation of Special Indigenous Health Districts in Brazil and the National Policy of Attention to the Health of Indigenous Peoples. Two analytical axes are presented: 1) the notion of articulation of knowledge in indigenous health as an ambiguous strategy for a policy of affirming rights, 2) The *permanent crisis* in indigenous health as a symbol of precarious management that reproduces historical inequalities.

Keywords: Indigenous health policy; Articulation of knowledge; Alto Tapajós; Crisis; Inequalities.

Una crisis permanente: reflexiones sobre la política de salud indígena a partir del caso del alto Tapajós (PA)

RESUMEN

Este artículo propone un análisis de la política de salud indígena brasileña, basado en el caso de Alto Tapajós (PA). Las referencias teóricas utilizadas son las publicaciones del área en los últimos veinte años, especialmente las etnografías y artículos que reflexionaron sobre el contexto de la creación de los Distritos Sanitarios Indígenas Especiales en Brasil y la Política Nacional de Atención a la Salud de los Pueblos Indígenas. Se discuten dos ejes analíticos: 1) la noción de articulación del conocimiento en salud indígena como estrategia ambigua para una política de afirmación de derechos, 2) la *crisis permanente* en salud indígena como símbolo de gestión precaria que reproduce desigualdades históricas.

Palabras clave: Política de salud indígena; Articulación del conocimiento; Alto Tapajós; Crisis; Desigualdades.

Introdução

Desde os anos 1990, o entrelaçamento entre saúde e política compõe importantes trabalhos antropológicos sobre povos indígenas e as políticas de saúde que os assistem (RAMOS, 1993; FRANKENBERG, 1993; GALLOIS, 1991; BUCHILLET, 1991 e 1995). Naquela década, o principal destaque da literatura foi a desconstrução de premissas epidemiológicas que apontavam para universalidades controversas, como a noção de corpo da biomedicina, a etiologia das doenças, entre outros exemplos. Era importante apontar que as tecnologias e conhecimentos biomédicos se conectavam a um papel político em torno das epidemias, pois estas eram, via de regra, geradas pelo contato interétnico num sentido amplo: tanto devido ao contato físico em si, quanto pelo caráter conflituoso e precário da assistência prestada. Modelos etiológicos indígenas eram sistematicamente desconsiderados na relação estabelecida como o modelo biomédico vigente e tal situação foi amplamente discutida na literatura. Na década seguinte, já no cenário de implantação dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas, esse debate se expandiu em algumas direções, ainda que o confronto de perspectivas estivesse presente, as questões da gestão da saúde indígena assumiram maior relevância com o debate mais explícito dos dilemas em torno da construção dos distritos sanitários (GARNELO e WRIGHT, 2001; MAGALHÃES, 2001; MARQUES, 2003; GARNELO, 2003 e 2004; LANGDON e GARNELO, 2004; ARAÚJO, 2012). O debate, portanto, se expandiu, pois ao mesmo tempo em que os embates de ordem cosmológica conformavam os trabalhos de campo dos antropólogos, o problema político-epistemológico da governança, através das etnografias sobre as políticas públicas de saúde, adensou a perspectiva do contato interétnico para além do conflito sobre processos saúde-doença, estrito senso. Assim, para refletir sobre as descontinuidades e desigualdades embutidas nos cenários da assistência, os autores supracitados se voltaram para os processos da gestão e da administração das políticas públicas de saúde indígena, com especial interesse no processo de construção dos Distritos Sanitários e na relação entre itinerários terapêuticos e burocráticos no interior do subsistema de saúde indígena.

Aproximadamente a partir de 2010, uma nova leva de trabalhos continuou a elaborar os problemas de gestão na saúde indígena, desta vez com mais ênfase no papel dos agentes indígenas de saúde (NOVO, 2010; TEIXEIRA, 2014; LANGDON, DIEHL e DIAS-SCOPEL, 2014; MOURA-PONTES e GARNELO, 2014; SCOPEL, DIAS-SCOPEL E LANGDON, 2015; SILVA, 2017) e sua relevância no seio das estratégias políticas para a promoção da saúde indígena. O Agente Indígena de Saúde (AIS) e Agente

Indígena de Saneamento (AISAN) se tornaram não apenas mediadores políticos das relações entre povos indígenas e agentes governamentais, mas, também, mediadores acadêmico, no sentido de que a literatura da área os elegeu como uma possibilidade de refletir e debater a articulação entre saberes e de promover uma atenção diferenciada. Mais ainda, os AIS e AISAN foram pensados como uma possibilidade de apoderamento das estruturas governamentais por parte dos povos indígenas, ainda que de forma incipiente e não necessariamente em busca de uma autonomia plena na gestão da saúde (TEIXEIRA, 2010).

Para as reflexões do presente artigo, proponho rever alguns dados de trabalho de campo em consonância com a literatura antropológica produzida mais recentemente, a fim de revisitar distintas facetas de pesquisas que, assim como a minha, foram produzidas a partir de 2010, e discutiram os diversos gargalos e problemas estruturais da gestão cotidiana, considerando os marcos da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígena (PNASPI) e suas premissas da atenção diferenciada. Para os fins deste artigo, elegi dois eixos principais de análise: 1) a articulação de saberes na saúde indígena como estratégia ambígua para uma política de afirmação de direitos, 2) a *crise permanente* na saúde indígena como símbolo de uma gestão das desigualdades históricas que estruturam o campo de relações interétnicas no Brasil.

As políticas de saúde indígena se tornaram um campo de lutas com suas próprias estratégias, cujos significados de termos como “articulação de saberes” e “atenção diferenciada” adquiriram sentidos específicos que não necessariamente estimularam a horizontalidade da interculturalidade, desafiando o compromisso pela equanimidade e justiça social na saúde indígena (GARNELO, 2003; GARNELO e SAMPAIO, 2005; LANGDON e GARNELO, 2004; TEIXEIRA, 2017). O cenário do Alto Tapajós, no qual empreendi pesquisa de campo por oito meses, entre 2008 e 2009, pouco mudou em relação à precariedade da assistência oferecida pelo Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) Rio Tapajós¹.

Este trabalho de campo foi realizado para a tese de doutorado em uma aldeia Munduruku e na cidade mais próxima, que abrigava a Casa de Saúde indígena e a sede administrativa local do DSEI Rio Tapajós. Dentre as principais estratégias da pesquisa estava a de conviver com os profissionais de saúde alocados nas aldeias, assim como realizar uma extensa interlocução com os agentes indígenas de saúde. Durante os oito meses de convívio, destacou-se o manejo político da categoria atenção diferenciada e a perspectiva de uma escassez estruturante das próprias identidades profissionais na saúde

indígena: “se virar nos trinta” era o símbolo daqueles que atuavam na saúde indígena. Assim, embora haja muitas outras questões suscitadas e outros dados coletados de igual valor para uma análise, como as contradições explícitas entre etiologias indígenas e não-indígenas (SILVA, 2017), optou-se neste artigo por reaver dados que elaboram as relações de manejo político da categoria atenção diferenciada, pela sua explícita referência à disputa por legitimidade enfrentada pelos povos indígenas no tocante a uma política específica de atenção à saúde.

Atualmente, o DSEI Rio Tapajós atende a mais de doze mil indígenas, em 141 aldeias, envolvendo, ao todo, quatro etnias – Apiaká, Munduruku, Kaiapó e Kaiabi. A prestação dos serviços é realizada por intermédio da organização social de saúde HMTJ (Hospital Maternidade Therezinha de Jesus), responsável por articular as demandas de contratação de pessoal (sob convênio nº 878448/2018). Em 2008 e 2009, a responsável era a Fundação Esperança, organização com as mesmas características organizacionais e administrativas da HMTJ, isto é, pessoa jurídica de direito privado sem fins lucrativos. Em relação à estrutura permanente do Distrito Sanitário Especial Indígena Rio Tapajós, havia uma sede administrativa em Itaituba e outra em Jacareacanga, cidades localizadas no sudoeste do Estado do Pará, médio e alto rio Tapajós, respectivamente. O hospital local não contava com Unidades de Tratamento Intensivo, sendo apenas referência de média complexidade. A estrada que ligava Itaituba à Jacareacanga, trecho da BR 230, praticamente não era asfaltada e o transporte muito precário. A única forma eficaz de realizar atendimentos emergenciais de alta complexidade continuava sendo em Belém, capital do estado do Pará, o que ocorria por via aérea, a uma distância de quase 1.700 quilômetros. Assim, embora o distrito sanitário seja pensado para além das fronteiras estaduais, no caso do DSEI Rio Tapajós, a referência do atendimento para os habitantes do Alto Tapajós é a capital do estado – mesmo que existam outras capitais mais próximas de Jacareacanga (como é de caso de Manaus, que dista 1.360 quilômetros, ou Porto Velho, que dista 880 quilômetros). Não houve intervenção com ações de infraestrutura de impacto significativo nos últimos anos, seja para melhoria dos recursos humanos e materiais em saúde, como hospitais de média e alta complexidade nas cidades mais próximas do DSEI, seja para contratação de pessoal médico e de enfermagem permanentes, tampouco os equipamentos são suficientes e adequados às demandas. Estes dados foram atualizados não apenas pelo sítio virtual da HMTJ², mas também por uma das etapas regionais da 6ª Conferência Nacional de Saúde Indígena, referente ao DSEI Rio Tapajós, realizada na Aldeia Karapanatuba, em Jacareacanga, durante os dias 17, 18 e 19 de dezembro de 2018, e durante os quais se discutiram os eixos da conferência, rumo a

sua etapa nacional que seria realizada em 2019, dentre os quais destaco: (1) a articulação dos sistemas tradicionais indígenas de saúde; (2) o modelo de atenção e organização dos serviços de saúde; (3) os recursos humanos e gestão de pessoal em contexto intercultural, infraestrutura e saneamento.³

Entre as maiores preocupações destacadas pelos Munduruku estão a ação ilegal do garimpo em suas terras, a construção da hidrelétrica do Tapajós, a alta rotatividade de profissionais de saúde e a descontinuidade da prestação de serviços odontológicos e psicológicos, dentre outros serviços previstos nas equipes multidisciplinares de saúde indígena. No entanto, há iniciativas locais que fazem parte do processo de fortalecimento da saúde indígena como um todo. Por exemplo, a formação de técnicos em enfermagem pelo projeto educacional *Ibaorebu*, de coordenação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), cujo resultado foi a formação de turmas profissionalizantes em 2016 (técnicos em enfermagem, em agroecologia e em magistério intercultural, após quase dez anos de esforços continuados por parte da instituição). O projeto reforçou a possibilidade de incrementar a mediação exercida pelos Agentes Indígenas de Saúde, através da formação de técnicos em enfermagem dentro das próprias aldeias. Destaca-se, contudo, a inconstância de tais iniciativas – ou aquilo que Pareschi (2002) oportunamente chamou de *projetismo*, ao analisar a relação entre projetos de desenvolvimento e pequenas comunidades. Frente aos enormes e desafiadores problemas estruturais, como no caso do Alto Tapajós, e para os quais projetos pontuais não possibilitam mudanças profundas, independente da qualidade de sua elaboração e execução, perguntamo-nos se não seria o caso de pensar que estamos diante de uma faceta do projetismo. Segundo a autora, o termo:

[J]á foi utilizado por Fayerweather (1959 apud Pitt, 1976b: 11) para designar uma situação em que o plano é a única sagrada e inviolável realidade. Os projetos são construídos sob uma ideologia de sucesso inevitável, mesmo antes de qualquer implementação. (...) O foco de avaliação permaneceu nos projetos em si e não em seu contexto mais amplo, seja o modo de vida dos grupos sociais ou entidades que o apresentaram, seja o das estruturas que condicionam e moldam de alguma forma a situação em que estes grupos e entidades se encontram. (...) A ênfase na “mudança” implícita na noção de “projeto” – especialmente aqueles projetos que visam a transformação da sociedade a longo prazo – contrasta com as limitações operacionais e estruturais (inclusive das relações de poder) destes mesmos projetos, trazendo à luz sua natureza paradoxal. (PARESCHI, 2002, p. 103).

A forma de gestão da saúde indígena se ampliou enormemente (distritos sanitários, equipes multidisciplinares, polos-base, sedes administrativas locais, conselhos distritais de saúde, comissões bipartite, instâncias de controle social, entre outros). Mas, no contexto do Alto Tapajós, a assistência à saúde ainda vive uma experiência de pouca flexibilidade quanto ao deslocamento de pacientes, que ocorre sempre para Belém, além da alta rotatividade de profissionais de saúde e, também, da rotatividade implicada nas fundações e organizações que operam a logística de cada distrito. A instabilidade da assistência ocorre em vários níveis, e talvez, iniciativas locais bem-sucedidas no Brasil, como foram as iniciativas do parque do Xingu (BARUZZI e JUNQUEIRA, 2005) e de São Gabriel da Cachoeira (BRANDÃO, PAULA e ATHIAS, 2002) representem exceções à luz de outras situações regionais.

Tratar-se-ia, ainda que considerando as mudanças ocorridas em todo o território nacional desde o início da década de 2000, de um mecanismo de gestão de precariedades, capaz de expandir o sistema até o ponto em que se criam postos de trabalho locais, novos gestores que se espalham em funções administrativas nos polo-bases, distribuídos na área imaginada dos distritos sanitários, mas cuja capacidade resolutiva é marcada por uma precariedade similar ao longo de várias décadas. A ambiguidade desse tipo de governança, na qual a principal técnica de gestão consiste em transformar o sujeito dos direitos em cogestor, bem como o de tornar identidades políticas em funções administrativas, como discutido por Teixeira (2017), se aproxima do contexto de assistência à saúde indígena.

A articulação de saberes e a aposta dialógica da PNASPI

Meu caderno de campo sempre foi uma fonte de conflito entre mim e os profissionais de saúde que comigo partilhavam o espaço do posto de saúde em aldeia. Certa vez ouvi que uma das técnicas de enfermagem havia trocado a mesa de lugar para se afastar da presença pretensamente “fiscalizadora” da antropóloga. Assim como toda lógica da saúde/doença no Alto Tapajós, o posto de saúde era um lugar muito vulnerável aos feitiços. O posto de saúde fazia este papel de receptor de feitiços, um papel perigoso e complicado de se lidar no dia a dia. Era um problema político importante. Além disso, podia-se ouvir sons estranhos no posto de saúde à noite, palavra de uma das enfermeiras mais antigas e respeitadas da região. *Os profissionais de saúde não-indígenas sabiam reproduzir a fala institucional da biomedicina e da epidemiologia, mas não podiam explicar suas próprias experiências*, os sons estranhos, a autoridade dos xamãs e nem suas dúvidas a respeito da eficácia de seus próprios métodos. *O olhar clínico, conforme tão bem descreveu Foucault para refletir sobre o nascimento da clínica no ocidente, não tinha o mesmo poder na aldeia. E os profissionais de saúde não sabiam explicar o porquê.* Emergências

médicas na aldeia, à noite sobretudo, davam o tom do conflito que misturava o poder dos xamãs, a lógica de atendimento aos índios e a fragilidade da estrutura do subsistema de saúde indígena. (Diários de campo, 2009, Alto Tapajós, Pará).

Neste relato de campo encontramos uma dupla acepção em torno dos profissionais de saúde: tanto aquela descrita e consagrada na literatura, de evitação e conflito, quanto outra, menos debatida, mas igualmente presente: o fato das explicações epidemiológicas desafiarem o cotidiano dos próprios agentes de saúde, que começavam a estabelecer diálogos com os feitiços, mau olhado e outras premissas não ocidentais. Não obstante, a relação com a antropóloga era sempre tensa, num constante desafio de como ser olhado, de como se apresentar diante de uma presença percebida como fiscalizadora. Muitos viam a minha presença como uma oportunidade de reclamar da má gestão dos serviços e que desembocavam em suas mãos: estar só na aldeia, sem medicamentos, não ter ninguém para ajudar a fazer uma sutura de emergência, não receber treinamento adequado para preenchimento dos consolidados do mês, e, finalmente, o medo de que alguém morresse “em suas mãos”. Por outro lado, havia também a perspectiva de que os povos nativos eram teimosos, não gostavam de seguir prescrições e acreditavam em superstições, mesmo que estas fossem compartilhadas entre os agentes não-indígenas. O interessante dessa triangulação entre agentes governamentais da saúde, povos nativos e pesquisadores é que as falas possuem uma circunstância específica: diante da pesquisadora, diante da chefia local da enfermagem, diante das pessoas atendidas no posto de saúde. Cada enquadramento desse (GOFFMAN, 1981) configura uma faceta importante da gestão cotidiana da saúde indígena.

Contiguamente, nos interessa ponderar sobre um momento da produção antropológica, na primeira década do século XXI, que concentrou suas apostas de análise na perspectiva de um diálogo entre saberes. Essa aposta, cujos fundamentos estão bem elucidados no texto da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (BRASIL, 2002), buscava “sensibilizar” os profissionais de saúde para uma demanda própria à saúde indígena, qual seja, as múltiplas referências dos povos nativos aos seus conhecimentos tradicionais. As raízes desses conhecimentos estavam localizadas em várias pessoas, lugares e situações; tanto na figura dos xamãs, nas cachoeiras e locais sagrados como nos itinerários terapêuticos indígenas. A perspectiva de produzir diálogos entre estes conhecimentos e os conhecimentos biomédicos não era um ato de boa-fé: deveria ser acompanhada de uma estrutura organizacional que produzisse ativamente tal articulação. Assim, uma logística distrital foi pensada em torno das aldeias e das cidades próximas, um

sistema que tentava deixar de lado o modelo emergencial e desenvolver uma assistência primária estruturada, com postos de saúde localizados em algumas aldeias, e referenciados a polos-base de municípios próximos.

Inicialmente, merece destaque a circunstância do posto de saúde em aldeia, cujas interações estabeleciam uma dinâmica singular entre técnicos e auxiliares de enfermagem e os agentes indígenas de saúde. Ambos aprendiam com as enfermeiras processos de cuidado essenciais para o dia a dia do posto de saúde. As pessoas que cotidianamente ocupavam o posto de saúde eram, em sua maioria, técnicas, auxiliares, agentes indígenas de saúde, crianças, mães e idosos. Os postos de saúde em aldeias constituem uma das principais mudanças implantadas pelos distritos sanitários, uma vez que anteriormente havia apenas os postos da FUNAI para gerir a assistência primária em saúde (COSTA, 1987). O que gostaria de sugerir é que, embora este novo cenário seja mais adequado às demandas dos povos indígenas, distribuídos em pequenas aldeias ao longo do rio e nos interiores do território, a articulação de saberes – desde o início – não se desenrolou como uma proposta de encontro entre distintas epistemologias. Como argumenta Teixeira, no Brasil, à diferença de outras realidades latino-americanas, a noção de interculturalidade não é a principal referência dos debates das Conferências Nacionais de Saúde Indígena, pois a noção de atenção diferenciada é muito mais acionada (TEIXEIRA, 2017).

Por um lado, o espaço do posto de saúde em aldeia seria uma extensão físico-administrativa das funções do estado promotor da saúde pública e simbolizaria uma luta histórica por atendimento médico primário. Por outro lado, o cotidiano dos postos de saúde em aldeia estaria, a rigor, muito mais próximo do que entendemos por atenção diferenciada, categoria que explicita muito mais a disputa dos sentidos políticos da participação social do que uma articulação de saberes ou interculturalidade, estrito senso. Assim, a garantia de saúde, um dever do estado brasileiro, simbolizaria, na mesma medida em que é acionada como direito e garantia, o fracasso de um diálogo intercultural que nunca se estabeleceu de maneira estruturada e/ou continuada.

Os postos de saúde em aldeias deslocaram, mas reproduziram, portanto, uma gestão de desigualdades históricas em permanente reinvenção: a precariedade dos postos de saúde raramente mencionada nos consolidados das equipes de saúde em detrimento dos comportamentos desse ou daquele paciente. Embora houvesse mais acesso a medicamentos básicos, como antitérmicos e analgésicos, estes remédios eram sempre alvo de negociação e nunca podiam ser administrados pelas famílias indígenas, implicando numa rotina diária de administração de remédios que acontecia no interior do posto de

saúde. Argumentava-se que os índios não sabiam usar os remédios dos brancos. Mais do que um itinerário terapêutico, temos nas aldeias a reprodução de um itinerário burocrático, homóloga a própria relação entre povos indígenas e governos no Brasil. A perspectiva de troca de saberes se tornava secundária no cotidiano da saúde indígena, isto é, naquilo que compete a uma gestão cotidiana de procedimentos, rotinas e desempenhos. Embora o texto da PNASPI seja repleto das referências conceituais à diversidade cultural, estas referências em sua maioria acontecem na forma de apostos, isto é, de forma complementar, e nada ou muito pouco se diz sobre a gestão implícita no interior do processo de articular de saberes.

O texto da PNASPI, por exemplo, apresenta variadas inserções do termo *articulação* em sentido administrativo e político, e apenas uma vez o caráter de articulação entre saberes é explicitado (BRASIL, 2002, p. 13): “articulação dos sistemas tradicionais de saúde indígena”. Assim, temos na página 14 as comissões bipartite como espaços importantes de articulação, na página 18 aparece a noção de que é preciso haver uma articulação entre saberes e práticas. Na página 19, é citada a articulação com instituições nacionais para controle de agravos à saúde indígena, na página 21, o conselho local de saúde é mencionado como espaço de articulação para os gestores locais encaminharem demandas, na mesma página também é citada a articulação entre a “população regional e a população indígena” através do trabalho a ser realizado pelo Conselho Distrital de Saúde, garantindo-lhes assento nos conselhos municipais de saúde, e, por fim, uma “ampla articulação” entre os níveis Inter e Intrasetorial do subsistema encerra a enorme cadeia de articulações do subsistema de saúde indígena. Ao fim do documento, na página 38, a Portaria nº 1.163/GM (de 14 de setembro de 1999), ainda cita a necessária articulação “com municípios, estados, outros órgãos governamentais e organizações não governamentais a fim de garantir o desenvolvimento das ações de atenção à saúde indígena”.

É interessante notar que, em consonância com o entendimento refletido no texto da PNASPI, os conflitos diários narrados nas etnografias da última década enfatizam mais as articulações políticas necessárias à produção de uma atenção diferenciada, com especial ênfase para os Agentes Indígenas de Saúde como mediadores e para os conflitos entre pesquisadores e profissionais da saúde indígena (SMILJANIC, 2008; NOVO, 2010; SILVA, 2011; FERREIRA, 2013) do que um diálogo intercultural – pois, nesse sentido, o diálogo intercultural aparece como um dever ser. Na verdade, a ausência de tal diálogo constitui uma crítica frequente dos pesquisadores, o que reforça o contorno ainda prescritivo da noção de interculturalidade na saúde indígena brasileira. Por um lado, há

que se equacionar o quão grave é a precariedade da prestação de serviços em torno de uma instabilidade e de iniciativas que nunca se prolongam, por outro há que se reconhecer que os conflitos entre pesquisadores e profissionais de saúde indígena fazem, em si mesmos, parte de uma estrutura política de relações implicadas na ambiguidade da categoria atenção diferenciada no contexto nacional do subsistema de saúde indígena.

A PNASPI e sua aposta dialógica, quase vinte anos depois, nos enseja a pensar que os conflitos na saúde indígena remetem a discussões anteriores, isto é, que não basta apontarmos falhas de execução da política de saúde, nem tampouco nos atermos à produção de estratégias a serem aplicadas ou à produção de ajustes constantes, como se fosse um problema de ordem prática simplesmente (ou da articulação entre saberes e práticas). É preciso desnaturalizar tal conceito de gestão e o inserir em um contexto de produção de indiferenças sociais profundas, que nos permite enxergar a continuidade entre gerir, saber e poder (SOUZA LIMA, 2002a e 2002b; TEIXEIRA, 2009; TEIXEIRA e SILVA, 2019) no contexto da política de saúde indígena brasileira.

Por tais razões, seria interessante refletir sobre uma agenda de pesquisa capaz de lidar com as desigualdades sistemáticas e concretas de acesso a bens e serviços em saúde para os povos indígenas, considerando que a principal característica da produção de desigualdades seria: (a) gerir precariedades como se estas fossem problemas de ordem prática e de mau uso das instituições e, no interior deste processo, (b) manejar a própria noção antropológica de cultura como meio de legitimar as hierarquias historicamente constituídas no seio das relações interétnicas (a cultura como obstáculo). Se para nós, antropólogos, a noção de atenção diferenciada se refere à cultura, ao outro, às dimensões da experiência da alteridade, não devemos por isso supor que essa noção seja utilizada pelos profissionais da saúde indígenas da mesma forma. Os deslizamentos de sentido que a noção de atenção diferenciada agrega são importantes para compreender os modos de gestão de precariedades permanentes na saúde indígena.

Emergências e urgências de sentido: crises permanentes são crises?

Era um dia comum, quase nove horas da noite, quando um dos Agentes Indígenas de Saúde subiu o morro que separava as casas do rio, aproximando-se do posto e gritando o nome da plantonista técnica de enfermagem. *A senhora ficou pálida ao descobrir que estaria sozinha naquela emergência.* Uma grávida e seu marido desciam o rio de barco a remo desde as sete horas da noite em busca de um motor que pudesse levá-los a cidade. A situação era grave, um parto que se

complicou havia terminado na morte do feto dentro do útero. Após um rápido atendimento para verificar a pressão arterial da senhora, um motor de popa foi trazido e o casal seguiu viagem por mais meia hora até o município vizinho. No dia seguinte, a enfermeira chefe voltou rapidamente à aldeia para averiguar a história e dar sua versão dos fatos que poderiam ter evitado aquela emergência e o óbito do feto. Não sei se por tal atitude ou não, mas ninguém a culpou diretamente pelo ocorrido. *A falta de estrutura de barcos e motores ou sua escassez é que irritaram profundamente o casal.* (Diários de campo, 2008, Alto Tapajós, Pará).

A dor, o sofrimento e a angústia presentes na situação narrada fazem parte de uma estrutura histórica de longo prazo, isto é, possuem continuidade com os relatos anteriores de desassistência e desconsideração pela logística necessária para rápidas intervenções no contexto das aldeias, sua forma de distribuição e suas peculiaridades geográficas. Ainda que o subsistema de saúde indígena seja uma forma de acesso ao Sistema Único de Saúde, garantindo mais acessibilidade por meio da implantação dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas, a realidade da saúde indígena nunca superou tal precariedade material e logística. Ainda assim, o que aparece discursivamente como obstáculo é justamente a cultura. Emergem dos textos etnográficos dos últimos anos uma série de relatos sobre como os profissionais de saúde tendem a associar a precariedade material e assistencial às próprias culturas indígenas (NOVO, 2010; SILVA, 2011; FERREIRA, 2013; SCOPEL, 2013), efetuando um perverso e eficaz manejo política da diversidade cultural (TEIXEIRA, 2012; SILVA, 2014).

Carregada de sentidos históricos, a situação vivida nestes trabalhos de campo nos permite refletir sobre a forma de atuação do estado em sua relação com os povos indígenas: ao mesmo tempo em que fornece alguma estrutura, inviabiliza investimentos de longo prazo, pois o modelo cuja eficácia é atestada discursivamente para “lidar com os indígenas” é aquele em que a saúde é compreendida de forma emergencial, a partir das demandas já instaladas. Mesmo no contexto dos distritos sanitários, há uma permanente situação de improvisos e um corre-corre típico de uma gestão de precariedades anunciadas, e que constituem a própria visão de mundo de muitos profissionais da saúde indígena com quem convivi no Alto Tapajós, para quem a saúde indígena era “diferenciada” por essa mesma razão: antes da diferença cultural, isto é, antes do outro, o próprio eu do profissional da saúde indígena se colocava. Em geral, tratava-se de alguém com formação técnica e desassistido. No entendimento desses profissionais, era preciso ser diferenciado para trabalhar com saúde indígena, pois como muitas das minhas interlocutoras costumavam repetir, era preciso “se virar nos trinta” ou “saber lidar com eles”. A fama das profissionais da saúde indígena, constituída pelos rumores que circulavam no

município próximo, reforçava esses aspectos de suas identidades como verdadeiras gestoras da precariedade, constituindo-se em certo elogio social à elas.

Não obstante, esta situação inclui também os próprios pesquisadores que, ao colidirem em perspectiva e prática com os profissionais da saúde indígena, ao discordarem veementemente da forma como os conflitos cotidianos eram geridos, ao se indignarem com a ausência da propalada articulação de saberes, integram, em parte, o processo da gestão para e pela desigualdade, uma vez que aderimos ao projeto político da saúde indígena na função de sensibilizadores dos profissionais de saúde – dificultando um aspecto fundamental da prática antropológica, que é a de pensar os manejos políticos que toda situação interétnica produz (OLIVEIRA FILHO, 2001 e 2012). Como pesquisadores devemos, sim, estar atentos a este jogo de interesses, o que constitui uma reflexão ética complexa na qual nossa própria identidade deve ser considerada e problematizada (DEBERT, 2004).

Por tais razões, a situação de improviso não deve ser pensada apenas como aspecto intrínseco da precariedade ou da escassez, mas como uma tecnologia governamental de gestão desta precariedade que envolve a tríade povos indígenas, profissionais de saúde e pesquisadores. Precisamos estar atentos todas as vezes em que o debate em torno das dificuldades de implantar um sistema de articulação de saberes produz seu foco na “sensibilização” dos profissionais de saúde. Pois, ao elegermos o problema da saúde indígena como ausência de articulação, isto é, como um problema de “execução”, e não de planejamento do que seria articulação de saberes e de todas as instâncias citadas na PNASPI, aderimos ao projeto político de gestão das precariedades. Afinal, o que dizer para profissionais, com formação técnica em enfermagem, que permanecem em aldeia, sem qualquer assistência imediata, sobre articulação de saberes? Como os relatos de campo que destaquei acima, tais pessoas não representam o núcleo duro da biomedicina. Não parece, portanto, que o problema sejam os profissionais de saúde incautos ou insensíveis, mas o próprio processo social e político que desloca e reduz a categoria de interculturalidade, enquanto modos de negociação das diferenças e estratégia de legitimação da alteridade, à categoria de atenção diferenciada, enquanto estratégia endógena do sistema de saúde e seus itinerários burocráticos.

Esta ambiguidade constitutiva das políticas de saúde indígena no Brasil seria, ao menos, uma das pautas de uma agenda de pesquisa cara à antropologia brasileira. Ao pensarmos nos profissionais de saúde como obstáculos, produzimos um jogo de espelhos, reproduzindo um dos aspectos mais criticados pelos textos antropológicos: de como e

quando os profissionais pensam na cultura como um obstáculo a ser superado. Ao aprofundarmos o nosso olhar antropológico para a “ponta” do subsistema de saúde indígena, jargão informal para designar os postos de saúde em aldeia e seus profissionais, efetivamente lutamos contra a invisibilidade de certo discurso político-institucional que enxerga neles uma pretensa articulação que falhou em sua execução. Do ponto de vista das pesquisas antropológicas, este seria um interessante caminho metodológico para relacionar a política das grandes conferências nacionais com o cotidiano dos postos de saúde em aldeia e, assim, refletir mais especificamente sobre as formas de gestão da saúde indígena *vis-à-vis* os itinerários terapêuticos indígenas.

O uso recorrente do termo crise para designar a saúde indígena brasileira começa a se tornar mais claro. Ele parece nos apontar para uma ambiguidade sistemática: a escassez permanece como elemento constitutivo, embora seja narrada como elemento circunstancial, isto é, muitas vezes é tomada como um problema da execução da política. Ao considerar os aspectos contraditórios e, ao mesmo tempo, eficazes que atuam como forças opostas e complementares, começa a fazer sentido, no interior deste universo de ambiguidades, que a crise seja *permanente*, pois ela opera os valores de um campo de atuação política no qual emergem relações interétnicas marcadas por profundas desigualdades históricas (SOUZA LIMA, 1995; GARNELO, 2003; TEIXEIRA e SILVA, 2019).

Considerações finais

As etnografias consultadas são hábeis em mostrar a correlação pormenorizada entre dinâmicas indígenas do adoecimento e o modo como os agentes governamentais atuam, o que resulta em um complexo sistema de gestão de desigualdades duradouras. Por um lado, é preciso reconhecer que houve significativas mudanças nos últimos vinte anos, com a criação dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas, uma luta política por expansão que teve início, ao menos, desde a primeira Conferência para Saúde dos Povos Indígenas, em 1986 (TEIXEIRA e SILVA, 2013). O sistema de referências e contrarreferências organizados através dos polos-base é fundamental para a construção de um sistema de informações, bem como a produção de consolidados por aldeias é uma conquista histórica, muito embora as informações não estejam plenamente organizadas e disponíveis (SOUSA, SCATENA e SANTOS, 2007). Por outro lado, como disse, há uma perene improvisação em torno de dinâmicas cotidianas de atendimentos: desde os medicamentos básicos dos postos de saúde em aldeias, até o combustível responsável pelo deslocamento das aldeias para a cidade. A contratação de pessoal continua obedecendo ao “padrão” da

alta rotatividade, por meio de contratos que o governo federal estabelece com associações e fundações, o que dificulta o desenvolvimento de projetos de longo prazo, tudo está por conta de múltiplas articulações intra e intersetoriais cuja definição é essencialmente ambígua no texto da PNASPI e dá margem a múltiplas interpretações.⁴

A aposta dialógica contida na Política Nacional de Assistência à Saúde Indígena parece espelhar a ambiguidade que sustenta a gestão das precariedades na saúde indígena: se, por um lado, opera com valores da diferença cultural, tendendo a valorizar os modos de vida indígenas, por outro lado, reforça as hierarquias sociais que submetem tais valores a uma odisséia burocrática de articulações complexas, envolvendo uma grande diversidade de atores (pessoas físicas e jurídicas) e a uma escassez e precariedades que, juntas, reproduzem uma *crise permanente*. Tal estado perene de crise configura um modo de governança, no qual a alteridade é tratada como obstáculo *per se*, mesmo na sua versão positiva, “diversidade cultural”, e na qual os profissionais de saúde deveriam ser “sensibilizados”. Não seria esta sensibilização apenas outro modo de enunciar algo que minhas interlocutoras faziam com frequência, isto é, um “saber lidar com eles”? Não seria isto uma faceta da gestão das precariedades?

Embora a produção antropológica brasileira recente persista, de maneira acertada, em remeter a noção de cultura à dinâmica histórica de toda e qualquer sociedade, os aspectos discursivos que estruturam este campo de atuação, qual seja, o da política de saúde indígena, continua sendo conformado pela retórica da cultura coisificada e genérica. Vale destacar, portanto, que não se trata de fazer uma crítica à execução da política simplesmente, mas à própria configuração dos valores e ideias deste campo: o texto da PNASPI trata a cultura como elemento complementar e dissociado do debate sobre a gestão dos recursos e dos meios. A profusão de termos como “especificidades étnicas e culturais”, “comunidade culturalmente diferenciadas”, “diversidade cultural”, “especificidade da cultura dos povos indígenas” (BRASIL, 2002), mas sem nenhuma referência a uma prestação de contas específicas sobre este processo genérico de respeito à diferença, demonstra que há uma dissociação entre o que se refere à cultura e os mecanismos capazes de integrar estas diferenças anunciadas. A atenção diferenciada é uma diretriz que sofre múltiplas refrações ao longo do subsistema, a depender dos enquadramentos dos atores envolvidos: técnicos em enfermagem, agentes indígenas de saúde, enfermeiros, pesquisadores, entre outros.

A cultura se torna, assim, algo a ser preservado e, inevitavelmente, uma especificidade apartada e isolada do debate sobre a forma de gestão dos processos saúde-

doença na saúde indígena. Por isso, a noção de atenção diferenciada ou de articulação de saberes vem experimentado um esvaziamento de sentido nos últimos anos. É preciso voltar nossa atenção aos processos políticos de construção das conferências nacionais de saúde indígena e seu modo de inserção de demandas, cujo mecanismo de produção das etapas regionais em uma grande etapa nacional parece escamotear aspectos importantes das distintas realidades regionais.

Para desconstruir estas ambiguidades arraigadas, ao menos no âmbito das pesquisas antropológicas, seria interessante produzir uma agenda de pesquisa que mobilize, ao mesmo tempo, as categorias de cultura, política e cotidiano em um mesmo nível de análise. Isto é, pensar os processos de adoecimento e cura por dentro dos processos burocráticos e das disputas de sentido em torno dos termos articulação de saberes e atenção diferenciada, produzindo uma associação entre itinerários terapêuticos e político-administrativos. Essa seria uma compreensão de que certas lógicas de articulação da alteridade se repetem em função de dinâmicas de poder específicas que precisam ser pensadas juntos aos itinerários terapêuticos para que sejamos capazes de discutir, a um só tempo, ações de cuidado e de governança.

Notas:

1. Os Distritos Sanitários Especiais Indígenas são zonas imaginadas, cujas fronteiras delimitam o atendimento a um certo número de etnias, borrando, por vezes, fronteiras estaduais. A noção de distrito sanitário, portanto, tenta seguir a lógica da distribuição das etnias no território brasileiro. Entretanto, o distrito não engendra poderes administrativos autônomos, como gestão de recursos. De fato, quem gere os recursos são, na maior parte das vezes, entidades sem fins lucrativos, que são contratadas pelo governo Federal para execução das ações. Assim se delinea o Subsistema de Saúde Indígena. Esse subsistema é integrado ao Sistema Único de Saúde, e apenas responde pelo atendimento local em aldeias e municípios próximos, relativos à baixa complexidade. Quando há casos mais graves e complexos, os povos indígenas acessam o SUS, sendo devidamente referenciados – no caso dos Munduruku – por meio de transporte aéreo de Jacareacanga ou Itaituba, para os hospitais públicos de Belém.
2. Acesso em 29 de julho de 2020, <https://www.osshmtj.org.br/dsei-tapajos.php>.
3. A 6ª Conferência Nacional de Saúde Indígena foi, desde meados de 2019, quando deveria ter sido realizada, sucessivamente adiada. Acusações de desvio de verba foram utilizadas pelo governo federal para impedir sua realização no ano de 2019. A última previsão de realização divulgada pelos órgãos oficiais foi de 1 e 4 de julho de 2020, segundo o site <https://6cnsi.wordpress.com/>, mas a atual pandemia por COVID-19 deixou a situação sem resolução até o momento de submissão deste artigo.

4. “Articulação Intersetorial: Deverão ser definidos mecanismos de articulação intersetorial que possam fazer frente aos diferentes determinantes envolvidos nos processos de saúde e doença que afetam essas populações. O órgão executor das ações de atenção à saúde dos povos indígenas buscará, em conjunto com o órgão indigenista oficial, parcerias para a condução desta política, principalmente no que diz respeito a alternativas voltadas para a melhoria do nível de saúde dos povos indígenas.

Articulação intrasetorial: Do ponto de vista da articulação intrasetorial, é necessário um envolvimento harmônico dos gestores nacional, estaduais e municipais do Sistema Único de Saúde - SUS, por meio de um planejamento pactuado nos Distritos Sanitários Indígenas que resguarde o princípio da responsabilidade final da esfera federal e um efetivo Controle Social exercido pelas comunidades indígenas.” (BRASIL, 2002, p.22).

Referências:

ARAÚJO, Reginaldo S. *Política Nacional de Atenção à Saúde Indígena no Brasil: dilemas, conflitos e alianças a partir da experiência do Distrito Sanitário Especial do Xingu*. 2012. 260f. Tese. (Doutorado em Antropologia Social) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2012.

BARUZZI, Roberto G.; JUNQUEIRA, Carmen. *Parque indígena do Xingu*. Saúde, cultura e história. São Paulo: Terra Virgem Editora, 2005.

BRANDÃO, Maria C.; PAULA, Nilton C.; ATHIAS, Renato. *Saúde indígena em São Gabriel da Cachoeira*. Uma abordagem antropológica. Recife: Liber gráfica e editora, 2002.

BRASIL, Fundação Nacional de Saúde. *Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas*. 2. ed. Brasília: Ministério da Saúde. Fundação Nacional de Saúde, 40p., 2002.

BUCHILLET, Dominique. “A antropologia da doença e os sistemas oficiais de saúde”. In: BUCHILLET, D. (org.). *Medicinas Tradicionais e Medicina Ocidental na Amazônia*. Belém: Edições CEJUP, 1991.

BUCHILLET, Dominique. *Contas de Vidro, Enfeites de Branco e Potes de Malária: Epidemiologia e representações de doenças infecciosas entre os Desana*. Brasília: DAN/UNB, 1995. (Série Antropologia. v. 187)

COSTA, Dina C. Política Indigenista e assistência à saúde. Noel Nutels e o Serviço de Unidades Sanitárias Aéreas. *Cadernos de Saúde Pública* 4(3): 388-401, 1987.

DEBERT, Guita. Ética e as novas perspectivas da pesquisa antropológica. In: VÍCTORA, C.; OLIVEN, R. G.; MACIEL, M.E.; ORO, A.P. (Orgs.) *Antropologia e Ética. O debate atual no Brasil*. Niterói: EdUFF, 2004., p 45-54.

FERREIRA, Luciane. *O. Medicinas Indígenas e as Políticas da Tradição - Entre discursos oficiais e vozes indígenas*. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2013.

FRANKENBERG, Ronald. Risk: Anthropological and epidemiological narratives of prevention In: LINDENBAUM, S.; LOCK, M. (Eds.). *Knowledge, power and practice. The Anthropology of medicine and everyday life*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1993, p. 219-244.

GALLOIS, Dominique. A categoria “doença de branco”: ruptura ou adaptação de um modelo etiológico indígena? In BUCHILLET, D. (Org.) *Medicinas Tradicionais e medicina ocidental na Amazônia*. Belém: Edições CEJUP, 1991, p. 175-206.

GARNELO, Maria Luiza; WRIGHT, R. “Doença, cura e serviços de saúde. Representações, práticas e demandas Baniwa”. *Cad. Saúde Pública*, Rio de Janeiro, 17(2): 273-284, 2001.

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

GARNELO, Maria Luiza. *Política de saúde dos povos indígenas no Brasil: análise situacional do período 1990 a 2004*. Porto Velho: UFRO/Rio de Janeiro: Fundação Oswaldo Cruz. 2004.

GARNELO, Maria Luiza.; SAMPAIO, Sully. “Organizações indígenas e distritalização sanitária: os riscos de “fazer ver” e “fazer crer” nas políticas de saúde”. *Cad. Saúde Pública*, Rio de Janeiro, 21(4): 1217-1223, 2005.

GOFFMAN, Erving. Footing. In: *Forms of Talk*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1981.

LANGDON, Esther. J.; GARNELO, L. (Orgs.) *Saúde dos povos indígenas. Reflexões sobre Antropologia participativa*. Rio de Janeiro: Contra Capa/ABA, 2004.

LANGDON, Esther J. ; DIEHL, Eliane E.; DIAS-SCOPEL, Raquel. O Papel e a Formação dos Agentes Indígenas de Saúde na Atenção Diferenciada à Saúde dos Povos Indígenas Brasileiros. In: TEIXEIRA, Carla.; GARNELO, Maria Luiza. (Orgs.) *Saúde indígena em perspectiva: explorando suas matrizes históricas e ideológicas*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2014, p. 213-240.

MAGALHÃES, Eduardo. D. *O Estado e a saúde indígena: a experiência do Distrito Sanitário Yanomami*. 2001, 203 pp. Dissertação (Mestrado em Serviço Social). Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2001.

MARQUES, Irânia. S. F. *A política de atenção à saúde indígena: a implantação do Dsei de Cuiabá-MT*. Dissertação. (Mestrado em Saúde Pública) Programa de Pós-Graduação em Saúde Pública. Escola Nacional de Saúde Pública, Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2003.

MOURA-PONTES, Ana Lúcia.; GARNELO, Maria Luiza. La formación y ele tabago del agente indígena de salud en ele Subsistema de Salud Indígena en Brasil. *Salud pública Méx* [online]. vol.56, n.4, pp.386-392, 2014.

NOVO, Marina. P. *Os Agentes Indígenas de Saúde do Alto Xingu*. Brasília: ABA/Paralelo 15, 2010.

OLIVEIRA FILHO, João. P. Políticas indígenas contemporâneas na Amazônia brasileira: território, modos de dominação e iniciativas indígenas. In: D'INCAO, M.A. (Org.). *O Brasil não é mais aquele ... Mudanças sociais após a redemocratização*. São Paulo: ed. Cortez, 2001, p. 217-236.

OLIVEIRA FILHO, João. P. Mensurando alteridade, estabelecendo direitos: práticas e saberes governamentais na criação de fronteiras étnicas. *Revista Dados – revista de Ciências Sociais*, v.55, p. 105-108, 2012.

PARESCHI, Ana Carolina. *Desenvolvimento sustentável e pequenos projetos: Entre o projetismo, a ideologia e as dinâmicas sociais*. 2002. 380f. Tese. (Doutorado em Antropologia Social) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2002.

RAMOS, Alcida. R. O Papel Político das Epidemias: o caso Yanomami. *Série Antropologia*, vol. 153. Brasília: DAN/UNB, 1993.

SCOPEL, Daniel. *Uma etnografia sobre a pluralidade de modelos de atenção à saúde entre os índios Munduruku na terra indígena Kwatá Laranjal, Borba, Amazonas: práticas de automação, xamanismo e biomedicina*. 262f. Tese. (Doutorado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2013.

SCOPEL, Daniel. DIAS-SCOPEL, Raquel.; LANGDON, Esther J. Intermedicalidade e protagonismo: a atuação dos agentes indígenas de saúde Munduruku da Terra Indígena Kwatá-Laranjal, Amazonas, Brasil. *Cad. Saúde Pública* 31 (12), 2015.

SILVA, Cristina D. *Cotidiano, saúde e política: uma etnografia dos profissionais da saúde indígena*. 276f. Tese. (Doutorado em Antropologia Social) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2011.

SILVA, Cristina D. Como terceiros: reflexões entre agentes indígenas de saúde no alto Tapajós (PA).. In: Carla Teixeira, Carlos Guilherme do Valle, Rita de Cássia Neves. (Org.). *Saúde, mediações e mediadores*. 1 ed. Brasília: ABA Publicações, v. 1, p. 221-248, 2017.

SILVA, Cristina D. De improvisos e cuidados: a saúde indígena e o campo da enfermagem. In: Carla Teixeira; Luiza Garnelo. (Org.). *Saúde indígena em perspectiva: explorando suas matrizes históricas e ideológicas*. 1ed. Rio de Janeiro: Fiocruz Editora, 2014.

SMILJANIC, Maria I. *Da observação à participação: Reflexões sobre o ofício do Antropólogo no contexto do Distrito Sanitário Yanomami*. Brasília: DAN/UNB, 2008. (Série Antropologia, v. 417)

SOUSA, Maria da Conceição.; SCATENA, João H.G.; SANTOS, Ricardo V. O Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena (SIASI): criação, estrutura e funcionamento. *Cad. Saúde Pública*. Rio de Janeiro 23(4):853-861, 2007.

SOUZA LIMA, Antonio C. *Um grande cerco de paz. Poder tutelar, indianidade e formação do estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.

SOUZA LIMA, Antonio C. Tradições de conhecimento para gestão colonial da desigualdade: reflexões a partir da administração indigenista no Brasil. In: BASTOS, C.; ALMEIDA, M. V.; FELDMAN-BIANCO, B. (Orgs.) *Trânsitos coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2002a, p. 151-172.

SOUZA LIMA, Antonio C. Sobre gestar e gerir a desigualdade: pontos de investigação e dialogo. In: SOUZA LIMA, Antonio C. *Gestar e Gerir: estudos para uma antropologia da administração pública no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará. 316 pp. (Coleção Antropologia da Política), p.11-22, 2002b.

TEIXEIRA, Carla C. Políticas de saúde indígena no Brasil em perspectiva. In: SILVA, C. T.; SOUZA LIMA, A. C.; BAINES, S. (Org.). *Problemáticas Sociais para Sociedade Plurais: Políticas Indigenistas, Sociais e de Desenvolvimento em Perspectiva Comparada*. São Paulo: Edit. AnnaBlume, p. 129-146, 2009.

TEIXEIRA, Carla C. Autonomia em saúde indígena: sobre o que estamos falando? *Anuário Antropológico* 2009/I. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2010.

TEIXEIRA, Carla C. A produção política da repulsa e os manejos da diversidade na saúde indígena brasileira. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 55(2), 2012.

TEIXEIRA, Carla C. Do Museu aos Manuais: reflexões sobre o agente indígena de saneamento. In: Teixeira, C.C.; Garnelo, L. (Org.). *Saúde indígena em perspectiva: explorando suas matrizes históricas e ideológicas*. 1ed. Rio de Janeiro: Fiocruz, v. 1, 2014, p. 145-180.

TEIXEIRA, Carla C. Participação social na saúde indígena: a aposta contra a assimetria no Brasil? *Amazônica - Rev. Antropol. (Online)* 9 (2): 716 - 733, 2017.

TEIXEIRA, Carla C.; SILVA, Cristina D. Antropologia e saúde indígena: mapeando marcos de reflexão e interfaces de ação. *Anuário Antropológico*, v. I, p. 35-57, 2013.

TEIXEIRA, Carla C.; SILVA, Cristina D. Indigenous health in Brazil: Reflections on forms of violence. *Vibrant* (Florianópolis), v. 16, p. 1-22, 2019.

Recebido em 30 de julho de 2020

Aceito em 20 de fevereiro de 2020

Corpos dissidentes no espaço universitário: temporalidade, perspectivas e necessidades de mulheres mães universitárias¹

Natália Yolanda de Carvalho Araújo

Graduanda de Ciências Sociais – Licenciatura/UFRN

RESUMO

O artigo discute as maternagens sob a luz das intersecções de raça, classe e geração para problematizar a (r)existência de mulheres mães universitárias e os seus direitos enquanto corpos ocupantes na universidade pública. A ordem social é problematizada numa análise geracional através de entrevistas com cinco mulheres mães que apresentam diferentes recortes interseccionais e experimentam/ram maternagens distintas na Universidade Federal do Rio Grande do Norte, *campus* Natal. Apesar de específicas e repletas de interseccionalidades que apontam para experiências únicas e diversas, as respectivas histórias de vida encontram similitudes no que se refere a vivências transpassadas pelo amor, vergonha, culpa e medo, trazendo à tona a necessidade da construção de uma universidade cuidadora.

Palavras-chave: Antropologia urbana; Maternagens; Mães universitárias; Corporalidades; Direitos.

Dissident bodies in the college environment: temporality, perspectives and needs of college mothers

ABSTRACT

This paper discusses the motherings under the light of the intersections between race, class and generation to question the (r)existence of college mother women and their rights as bodies who occupy the public universities. The social order is questioned in a generational analysis through interviews with five mothers who present different intersectional indentures and experience or have experiences different motherings in the Federal University of Rio Grande do Norte, *campus* Natal. Although specific and full of intersectionalities that point to unique and diverse experiences, the respective life stories have similarities regarding experiences transpassed with love, shame, blame and fear, bringing the need of a caring university to the surface.

Keywords: Urban anthropology; Motherings; college mothers; Corporeality; Rights.

Cuerpos disidentes em el espacio universitario: temporalidad, perspectivas y necesidades de mujeres madres universitarias

RESUMEN

El presente artículo discute las maternidades bajo la luz de las intersecciones de raza, clase y generación para problematizar la (r)existencia de mujeres madres universitarias y sus derechos como cuerpos ocupantes en la universidad pública. El orden social es cuestionado en un análisis generacional a través de entrevistas con cinco mujeres madres que presentan distintos recortes interseccionales y experimentan/experimentaron maternidades distintas en la Universidad Federal de Rio Grande do Norte, *campus* Natal. Aunque específicas y llenas de interseccionalidades que apuntan experiencias únicas y diversas, las respectivas historias de vida encuentran similitudes en lo que toca lo vivido transpasado por el amor, la vergüenza, la culpa y el miedo, develando la necesidad de la construcción de una universidad cuidadora.

Palabras clave: Antropología urbana; Maternidades; Madres universitarias; Corporalidades; Derechos.

Introdução

A partir de demandas vindas da problematização em antropologia e da abordagem teórica interseccional, o artigo debate a democratização do contexto universitário numa perspectiva geracional de ascensão das classes populares e rompimento com a ordem social hegemônica que era característica desse ambiente, numa (r)existência de mulheres mães universitárias, as quais rompem com essa homogeneidade, possuindo vivências e afetividades que proporcionam o debate sobre cuidados, espaço público e direitos de sujeitas universitárias que são mães.

O caminhar rumo a uma antropologia que considere afetividades, na respectiva pesquisa, é uma via de mão dupla: essas mulheres discutem corporalidades e experimentações afetivas, assim como foram acessadas por mim com base nelas. Não compartilho o lugar social de mulher-mãe universitária, mas possuo a especificidade de filha de uma discente a qual lidou com esse contexto de vida, nesse sentido, pude me conectar com essas sujeitas em diversos níveis e construir um diálogo com elas. Abordar essas narrativas busca contribuir com o seu não apagamento universitário e social, assim como com um balanço antropológico que se atente às similitudes e especificidades nas experimentações desses corpos no espaço da Universidade Federal do Rio Grande do Norte através do recorte geracional.

A problemática objetiva interpretar narrativas de mulheres urbanas que tenham sido mães universitárias no período anterior ao crescimento de políticas públicas na UFRN (antes de 2010) e estudantes no período vigente (a partir do ano de 2015) na cidade de Natal. Com foco em como cada ciclo temporal experimenta corporalidades particulares e barreiras no acesso às universidades, discute-se, a partir da utilização metodológica de entrevistas semiestruturadas com 5 sujeitas-guia e de uma etnografia para estudar o campo, quais corpos ocupam/ocuparam esse espaço, assim como as formas pelas quais essas experimentações se deram. O trabalho objetiva contribuir com a compreensão dessas vivências, como também com a formação de um horizonte de políticas públicas que considere sua imprescindibilidade de forma abrangente.

Essas experiências apontam para as interseccionalidades como essenciais para compreender marcadores sociais distintos que influenciam nas vivências das maternagens, especialmente através do recorte de raça, geração e classe. Contudo, ao acionar a categoria de temporalidade, são observadas congruências de experimentações de corporalidades das

sujeitas enquanto discentes e mulheres, tal qual no que se refere às formas de cuidados, rede de apoio e as afetividades acionadas nesse cenário: o amor, a culpa, a vergonha e o medo. Esses aspectos reverberam na necessária construção conceitual/prática de universidades cuidadoras e de pesquisas empíricas sobre a referida temática.

Referencial teórico

O conceito de maternagem ressignifica práticas de cuidados colocadas socialmente como de exclusiva responsabilidade feminina através do termo maternidade. Pautar a abordagem sob a luz dessa formulação compreende e amplia um horizonte de narrativas divergentes para além da instituição patriarcal, visando empoderar e discutir ideais e normas que fazem parte dessas formas de exercer o cuidado do outro e de si. A partir disso, a diferenciação teórica entre os conceitos de maternidade e maternagem permeia todo o trabalho. A primeira é entendida como uma concepção cunhada pelo patriarcado, o qual segundo Gayle Rubin (1993) é uma instituição social de dominação masculina e que remete ao Velho Testamento. Sobre a distinção entre esses termos, Andrea O'Reilly é tomada como base conceitual:

(...) a distinção, cunhada por Rich, entre maternagem e maternidade foi o que permitiu que as feministas reconhecessem que a maternidade não é naturalmente, necessariamente ou inevitavelmente opressiva. Em vez disso, a maternagem libertada da maternidade, poderia ser experimentada como um lugar de capacitação e de mudança social se, recorrendo às palavras de Rich, as mulheres “desobedecessem às leis da instituição da maternidade”. No entanto, na maioria dos debates do feminismo acadêmico, essa crucial diferença entre a instituição e a experiência ainda não é reconhecida, nem compreendida. Como resultado, confunde-se maternagem e maternidade, de modo que a condição materna é considerada unicamente e exclusivamente como uma entidade patriarcal. (O'REILLY, 2016, p. 92).

Nessa perspectiva, a maternidade é compreendida no artigo como parte da ordem social brasileira que visa moldar o ser mulher mãe e o cuidado em todos os ambientes sociais possíveis. Segundo Durkheim (1999), a divisão social do trabalho funciona enquanto gerador de solidariedade, mas, além disso, ela supera apenas uma utilidade econômica (especialmente no sistema capitalista), pois forma uma ordem social (a qual consiste nas normas, regras, costumes que determinam as relações sociais) e moral *sui generis*. Em complementação da abordagem teórica utilizada na pesquisa, de acordo com

Karl Marx e Engels (2002), o processo do materialismo histórico-dialético tem como suporte da formação social a sua infraestrutura, que seria determinada pelo grupo detentor da base econômica da sociedade, o que gera a chamada superestrutura, composta por instituições, cultura, etc.

Conforme a reflexão conjunta desses autores, a ordem social das instituições universitárias seria determinada historicamente pelo fator econômico citado. Cabe ressaltar que discutir a elite financeira no Brasil não é dissertar apenas sobre aspectos referente à classe, mas sobre marcadores sociais que englobam esse processo: no caso brasileiro, ela é formada principalmente por homens que se denominam *héteros*, *crístãos*, *zis* e brancos; recortes que não podem ser esquecidos em um país marcado pela escravização de indígenas e afrodescendentes, que historicamente passou por processos de opressão contra as mulheres e aos grupos que (r)existem no país ao romper com essa ordem social, os quais têm prosseguimento atualmente.

A ordem social é de que as mulheres são as responsáveis a partir de quase uma vocação pelas crianças, nesse sentido, enquanto ambiente social, a universidade se defronta com dilemas perante o fato de que mulheres mães estão nesse ambiente, não projetado para elas e suas crias. As instituições sociais, numa relação dialético-histórica, constroem e são desenvolvidas historicamente por aspectos morais que caracterizam a ordem social, a qual contribui com a formação de relações de hierarquização, poder e dominação. Em contrapartida, a resistência dos sujeitos estigmatizados por fugir da ordem presente em ambientes como o espaço universitário público, através das mulheres que maternam nas instituições de ensino superior, transforma vivências em resistências.

Boaventura Santos (2011) coloca a questão da falha na democratização do acesso às universidades, aspecto fundamentado em mérito e privilégio na maioria dos países. Abordar experimentações e vivências de mulheres mães também é pleitear a democratização do conhecimento de nível superior público e questionar a complexa estrutura que rege esses sistemas de significação. A mudança na ordem social vigente possui diversas amarrações, pois trata da reconstrução de uma *moral sui generis* que não é alterada em algumas décadas por ser embasada em aspectos históricos, os quais geram uma consciência coletiva acerca de estruturas sociais de forma inconsciente que se materializam nas formas de dominação e violências simbólicas nas universidades públicas no que se refere ao maternar.

No debate sobre a ordem social, a alteração do espaço universitário e da moral presente nele só podem ser discutidas considerando o cenário histórico que o formou e

que contribui na sua constituição atual. O recorte de gênero é aspecto fundamental a ser refletido na deliberação preliminar sobre as maternagens. Segundo Elisabeth Badinter (1985), os séculos XVIII e XIX são fundamentais para a constituição do papel da boa mãe, período em que se inicia a era de provas de amor no que tange a temática. A vida das mulheres é pautada a partir dos filhos e da responsabilidade sobre as crias, aspectos relacionados à construção de um imaginário social acerca da maternidade. Badinter examina o mito do amor materno e o seu papel:

A maternidade torna-se um papel gratificante pois está agora impregnado de ideal. O modo como se fala dessa "nobre função", com um vocabulário tomado à religião (evoca-se freqüentemente a "vocação" ou o "sacrifício" materno) indica que um novo aspecto místico   associado ao papel materno. (BADINTER, 1985, p. 223).

Badinter   autora can nica essencial no desvelamento de práticas sociais e da moral inglesa dos séculos XVIII e XIX. Contudo, as suas análises não discorrem sobre o Brasil, tampouco consideram a interseccionalidade de raça, primordial no debate brasileiro. Apesar disso, as concep es abordadas por ela sobre o ideal de boa mãe se apresentam no campo: no discurso das entrevistadas, nas idas e vindas dessas mulheres no decorrer do seu dia a dia e nas afetividades que relatam. Por isso, apesar de narrativas imersas em um contexto específico repleto de intersec es, a teórica   base conceitual importante.

Os ideais sobre ser mãe, para além de influenciar nas vivências das sujeitas pesquisadas, constituem a sociedade e adentram na din mica de intera o social da universidade, gerando conflitos entre corporalidades distintas. A concep o de corpos dissidentes surge no trabalho como característica das experimenta es das mulheres mães universitárias pesquisadas. A conceitua o da pesquisa segue o debate trazido por Judith Butler (2015), referentes aos corpos como indicadores de si, mas sobretudo, manifesta es de questões e tensionamentos. O questionar "Que corpos chegam a importar? E por qu ?" (Butler, 2015, p. 16)   aspecto fundamental na problematiza o de maternagens que rompem com a hegemonia de espaços sociais, a exemplo das universidades públicas, e das corporalidades de mulheres mães, as quais circunscritas nessa estrutura o cultural e social, são dissidentes. María Luz Esteban também possui problematiza es essenciais para essa discussão:

Nas perspectivas mais recentes, o corpo não é um objeto de estudo, nem um mero sinal, símbolo, significado ou espelho e mediador da cultura, mas o objeto central da investigação: um corpo epistemologicamente órfão, prisioneiro em um dispositivo de dominação (citando a Foucault), mas ao mesmo tempo livre dela, um corpo agente, sujeito. (ESTEBAN, 2008, p. 137, tradução da autora).

Esses corpos são dotados de sentidos essenciais para compreensão do mundo universitário, pois sofrem opressões específicas e direcionadas nesse espaço, mas são sujeitos ativos e transformadores de realidades. As questões e desigualdades que enfrentam se interligam também a partir das gerações, que segundo Parry Scott (2010) se relacionam nas famílias, mas também para além delas, em referência a um acontecimento histórico que conecte essas pessoas para além da idade ou parentesco em si.

A partir desses fatores, a pesquisa discute a experimentação desses corpos em relação aos direitos de mulheres mães universitárias, os quais vão para além de auxílios e demandas, mas permeiam as possibilidades e afetividades presentes no cuidado de si e do outro. Segundo Laura Pautassi, o cuidado é também um problema de garantia de direitos:

A rigor, o problema do cuidado e de quem o exerce (para si ou para outros) refere-se a um problema do exercício de direitos, quando estão acordados, ou em caso contrário de diminuição de desigualdades, como condição de uma política pública. Os dois casos, nos remetem a um debate no qual se cruzam direitos, desigualdades e política, em consonância com as demandas feministas clássicas e seus desenvolvimentos teóricos. (PAUTASSI, 2010, p. 31, tradução da autora).

Dessa forma, apesar da constituição da ordem social anteriormente citada no ambiente universitário e da mudança de pautas necessárias trazidas pelos corpos que o ocupam, estar em um espaço não sendo um corpo pertencente à hegemonia pautada nele não anula a sua existência, tampouco estratégias de resistência. Na pesquisa é elencada a necessidade de uma universidade que considere seus ambientes físico, cultural e social como partes ativas nas questões de cuidado e de pertencimento de mulheres mães. Mesmo não sendo maioria do número de estudantes nas universidades, principalmente antes das políticas de permanência estudantil, esse público é grupo presente nesse universo e possui pautas que questionam cada vez mais a constituição de lugar, direitos e relações nas universidades públicas do país.

A ordem social do ambiente universitário e o rompimento da hegemonia

Em 1956, as mulheres eram 26% das matriculadas no ensino superior no Brasil, no ano de 1971 o número se aproximou dos 40% (BARROSO e MELLO, 1975), contudo, segundo Moema Guedes (2009), esses números se inverteram apenas no início dos anos 2000, quando as mulheres foram 60% das concluintes. Nessa perspectiva, crescem e são criadas inúmeras bolsas e programas de auxílios, que variam de acordo com a instituição de ensino superior pública e visam atender/apoiar pelo menos de forma parcial esse público e suas demandas. Como exemplo, é possível citar o inciso VIII do artigo 3º do PNAES (Programa Nacional de Assistência Estudantil), regulamentado em 2010, no qual está a obrigatoriedade do desenvolvimento da área “creche”. O projeto de lei 7.187-A/2017 também surge na perspectiva de busca da garantia de creches nas instituições de ensino superior que futuramente venham a ser concretizadas no país.

Na UFRN, instituição campo da pesquisa, a resolução N° 169/2008, referente aos programas de auxílio estudantil, inclui diversos programas na universidade, contudo, o auxílio creche é institucionalizado apenas quatro anos depois, pelo decreto N° 027/2012. A política na instituição atualmente possui o valor mensal atual de R\$200,00 para crianças até 6 anos incompletos e conta com critérios socioeconômicos de participação avaliados pelo serviço social da universidade. O montante foi duplicado no ano de 2018 devido a diversas manifestações estudantis, principalmente no Setor de Aulas II, em repúdio à expulsão de uma estudante mãe e de sua filha numa sala de aula da UFRN no mesmo ano, caso que se tornou viral nacionalmente e fez transbordar o debate acerca da permanência e direitos das mulheres mães universitárias.

Apesar da existência de políticas públicas responsáveis pela alteração da constituição social desse ambiente, elas não foram acompanhadas por uma ressignificação do espaço universitário e das suas relações de dominação para a instituição de direitos de uma forma ampla. A tentativa de quebra nessa hierarquização das universidades brasileiras feita através das políticas públicas encontra diversas dificuldades, principalmente com a cristalização da ordem social que compõe esse ambiente na consciência coletiva, o que gera disputas pelo seu rompimento a partir de uma maior diversidade de sujeitos sociais.

Nesse contexto, surgem conflitos de ritmo diverso na apropriação das mudanças que envolvem a democratização e popularização do ensino público, ampliando a circulação e existência desses corpos. As corporalidades das mulheres mães estudantes universitárias, são lidas enquanto dissidentes, pois na mudança do âmbito de ensino superior público, precisam se reinventar e resistir diante das realidades e desafios da

maternagem nesse ambiente, que contemplam aspectos da logística de conciliar as diversas intersecções expressas através de seus corpos, lidos no trabalho como sua experimentação do mundo e base para discussão do materno.

Metodologia

A pesquisa faz uso da etnografia realizada na UFRN e de entrevistas com mulheres mães para além do método, mas como construção/compreensão dessas narrativas, ponderando o perfil delas, sua assistência por políticas, vivências de maternagem e estratégias de (r)existência na universidade. A etnografia realizada na pesquisa é feita no caminhar e observar o dia a dia da UFRN nos seus 3 turnos de funcionamento, especificamente nos ambientes dos corredores de aula e nas paradas do ônibus circular do *campus* Natal. Contudo, ao trabalhar o recorte temporal, pela impossibilidade de observação e participação da geração anterior trabalhada (antes de 2010), a metodologia etnográfica é deslocada como ferramenta de contextualização do ambiente universitário atual. Para além da observação de ambientes, ela é realizada sobretudo com as sujeitas-guia, buscando dar forma para as experimentações obtidas por elas, acerca de como vivenciam/ram suas rotinas como indivíduos sociais e mulheres mães universitárias.

A partir do conceito metodológico embasado na concepção de usuário-guia (JORGE; MOEBUS; SILVA, 2016), o qual representa um sujeito caracterizado por cuidados e vivências que proporcionam uma abordagem por vertentes sociais diferentes, a pesquisa discute sujeitas-guia com distintas experimentações das maternagens que orientam o caminhar da pesquisa na UFRN. O conceito foi abstraído e utilizado numa perspectiva mais ampla que visa contemplar diversas intersecções sociais a partir da análise das maternagens, de forma a construir narrativas embasadas pelos recortes geracionais, de classe, renda e raça. A abordagem teórica interseccional foi cunhada nos anos 80 pela advogada e feminista negra estadunidense Kimberlé Crenshaw e é uma perspectiva conceitual e metodológica que busca compreender a articulação de marcadores sociais variados, que a partir dessas diversidades, culminam em vivências sociais distintas:

[...] uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas

específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento. (CRENSHAW, 2002, p. 177).

A interseccionalidade é fator fundamental de análise para construção de uma interpretação antropológica bem embasada, mais próxima de questionamentos e que consiste em buscar significações para apreender experiências e vivências de outras pessoas (ALVES; SOUZA, 1999). Considerando essas questões, foram realizadas cinco entrevistas semiestruturadas com as contribuidoras que visam construir o passo a passo mais natural possível em uma entrevista: aquele gerado através do diálogo. A estruturação de perguntas surge como necessária, por dar centralidade teórica na discussão empírica e guiar o processo, contudo, a partir das diferentes vivências e intersecções colocadas pelas sujeitas-guia, as perguntas foram adaptadas, assim como outras foram acrescentadas ou eliminadas, de forma a afrouxar tensões presentes pela própria temática.

A presença desses corpos e de suas crias nesse espaço, resistindo e reinventando o cuidado de si e do outro, é aspecto fundamental para apreensão da abordagem metodológica, pois ela é baseada nos corpos enquanto aspectos metodológicos: dotados de vivências, sensações e afetos fundamentais para se pensar a ética da pesquisa e o desenrolar desses mecanismos com base numa ética do cuidado, conceito discutido por Carol Gilligan:

A ética do cuidado nos guia para atuar com cuidado no mundo humano e enfatiza o preço que supõe a falta de cuidado: não prestar atenção, não escutar, estar ausente em vez de presente, não responder com integridade e respeito. (GILLIGAN, 2013, p. 34, tradução da autora).

Nas entrevistas, o cuidado ético se inicia pela utilização de termos de consentimento livres e esclarecidos (TCLE) com as sujeitas-guia. Para além do respectivo termo, é tomada como pauta uma problematização que compreenda as maternagens como fenômenos de estudo social, mas que considere a existência do caráter subjetivo e afetivo como essencial para construção de uma abordagem que não constranja ou seja um gatilho psicológico nas mulheres. O anonimato, garantido no TCLE, é utilizado para resguardar a privacidade das discentes e garantir a sua não identificação, sendo escolha metodológica afirmada diante do fato de intimidades, afetividades e debates institucionais serem retratados. Dessa forma,

são utilizados nomes fictícios elencados por mim, que a partir da minha análise representam uma alusão às suas vivências e (r)existências.

Resultados e discussões

Para compreender as narrativas das maternagens de mulheres mães universitárias a partir da temporalidade, foram selecionadas 5 sujeitas-guia que foram entrevistadas: 3 dessas estudantes mães atualmente da UFRN (duas da graduação e uma doutoranda) e 2 que foram discentes na instituição (uma graduanda e outra mestranda). Cabe ressaltar que todas as discentes são/foram estudantes de cursos nas áreas das ciências humanas, contudo, as suas formações específicas serão resguardadas como parte da afirmação metodológica da ética do cuidado: que dê características e recortes essenciais para a pesquisa, mas que não revele identidades ou abra margem para causar constrangimentos presentes e/ou futuros.

As sujeitas constroem maternagens urbanas conflituosas socialmente, na medida em que a competitividade do capital entra em conflito com o altruísmo presente na lógica do maternar (HAYS, 1996, citada por MENDONÇA, 2014). As narrativas se encontram em diversos aspectos e afetividades, mas assim como as complexidades e experimentações das maternagens, são diversas entre si e por isso são discorridas de forma individual. Citar trechos das entrevistas e discutir de forma teórica dinâmica com essas histórias visa dar visibilidade a essas experimentações, o que move a estruturação do trabalho.

Lélia: “Eu fui mãe quando eu achava que tava preparada”

Uma mulher negra de 58 anos, militante de movimento negro do Estado, mãe de dois filhos e casada, Lélia tinha as crias respectivamente nas idades de 6 e 1 ano no seu período de mestrado da UFRN na década de 90 do século XXI, quando cursou a pós-graduação na instituição. Ao entrar no mestrado, Lélia foi liberada do emprego de professora da rede estadual na época, nesse período, ela morava nas proximidades da UFRN.

A entrevista foi realizada no dia da Consciência Negra, logo, a intersecção representada por uma mulher negra ocupando o espaço universitário surge de forma enfática e transborda a semelhança com Lélia Gonzalez: acadêmica, professora e uma das

fundadoras do MNU (Movimento Negro Unificado) no Brasil. Sobre suas vivências raciais, Lélia coloca:

Então, na verdade minha querida, eu acho que a gente avançou muito com as lutas e etc, mas a cada dia a gente mata um leão, e não é só... é nos ambientes como esse aqui que é extremamente elitista. Embora as pessoas tenham um ponto de vista de conhecimento e elas têm um discurso, mas você vai vendo nas práticas cotidianas como isso vai sendo revelado de diversas formas. É no olhar, é inclusive no jeito, no “neguinha”, porque neguinha é carinhoso, mas de certa maneira ele é extremamente discriminatório. (Lélia, entrevista, 20/11/2019, Natal).

Na sua vivência de maternar, ela afirma na entrevista que foi mãe quando quis e achava que daria conta desse papel. A colaboradora aponta que se direcionou para o aborto duas vezes quando engravidou anteriormente, uma medida relativamente comum entre mulheres, especialmente pardas e pretas, que optam por abortar por diversas motivações, mesmo que queiram ser mães futuramente. Aproximadamente 1 em cada 5 mulheres de 40 anos de idade e moradoras de áreas urbanas já fizeram um aborto de forma ilegal no Brasil (DINIZ, 2010), dados que possuem uma persistência também 6 anos depois (DINIZ, 2016).

Diversas mulheres que abortam no Brasil morrem nesse processo. Aqui, a morte não é entendida apenas no seu aspecto físico e material, mas como estado afetivo, moral, espiritual e psicológico que oprime essas mulheres. Se sobrevivem, lidam com as consequências de fazer um aborto criminalizado em um país que religiosamente também o condena. Nesse contexto, o aborto possui característica de um tabu e identificar mulheres que já passaram por isso exige esforço (VALPASSOS, 2013).

Na medida em que teve filhos e que começou a exercer sua maternagem de forma contínua, tal qual de modo concomitante a outros papéis e obrigações, Lélia aponta que seu cotidiano sofreu diversas alterações. Acerca da rotina no que se refere ao conciliar o maternar no contexto universitário com outros aspectos da vida, a colaboradora discorre que os cuidados se exerceram de forma intensa:

É tipo assim: você passa o dia inteiro praticamente fora, você vai em casa, você ia, você volta, você não... aí você tem que preservar alguns momentos intensos, que é diferente da mãe que se dedica assim a casa né, ou seja, que tem um tempo todo disponível para casa, mas eu não tive essa experiência, a minha vida foi o tempo inteiro e casa e a rua, a casa e a rua. (Lélia, entrevista, 20/11/2019, Natal).

Ainda sobre o ser mulher mãe e universitária, a interlocutora coloca a sua visão sobre a união dos papéis de mulher, mãe e estudante, sendo essencial na sua perspectiva a existência da sua rede de apoio, Lélia aponta que ainda enfrentou diversas dificuldades mesmo a possuindo:

É um sofrimento na verdade assim, porque você não tinha essa estrutura, e aí eu contei com apoio, com essa rede, a mãe, sogra, deixava na casa de amigos, e como eu morava perto eu vinha e era essa confusão de momentos, mas inclusive eu tinha uma colega que era professora minha ela disse assim ‘eu não sei como que você consegue fazer as coisas’. (Lélia, entrevista, 20/11/2019, Natal).

A sujeita expõe que sua rede era composta apenas da parte feminina da sua família, o que afirma os aspectos de cuidado e responsabilidade das crias referente às mulheres: “Eu tenho uma família bem extensa assim, extensa de homens, mas só seria minha mãe e minha irmã, e muitas vezes eu fui deixar na casa delas e depois eu ia pegar, tudo de busão né.” (Lélia, entrevista, 20/11/2019, Natal). Além disso, por ser membra do movimento estudantil na época, ela apresenta a importância de rodas e cirandas para sua participação em atividades e o fato de o marido fazer parte do cuidado de forma ativa.

Lélia narra que sua rotina com a filha mais velha ocorria dentro do ambiente universitário e para além dele, nos locais ofertados pela cidade que incluíam espaços infantis: “Tudo quanto tinha colônia de férias que existia aqui, o que existia em Natal ela tava, ela vivia aqui dentro porque não tinha com quem deixar, morava perto e aí arrancava ela” (Lélia, entrevista, 20/11/2019, Natal). Apesar do objetivo inicial de compreensão acerca das mulheres mães especificamente, a discussão acerca dos filhos permeia a narrativa. Nessa entrevista, Lélia apresenta também sobre a vivência das crias no contexto em que viviam, assim como a reação deles perante isso:

‘Aí mãe, porque você abandonou, porque não sei o que’, mas é meio uma chantagem sabe, porque ele sempre foi assim, aí não sei se é porquê é mais velho, aí eu digo ‘eu devia ter ficado mais tempo com eles’ porque assim, quando eu tava nesse processo de formação, batalhando por trabalho e etc, mas eu sempre disse assim ‘eu tô batalhando por eles também’, então o tempo com eles né, eles crescem muito rápido, então foi nesse... que eu não vi... quando eu vi já tavam crescidos. (Lélia, 20/11/2019, entrevista, Natal).

Nesse sentido, ela aponta para semelhanças da sua experiência de maternagem com mulheres mães que são universitárias atualmente, desde dificuldades até recortes de classe: “Você tinha que dispor de grana, quem não tem, não tem como, tem que carregar (o filho)” (Lélia, entrevista, 20/11/2019, Natal). Lélia, que posicionou que nunca recebeu reações negativas ou teve problemas quando levou os filhos para universidade (apesar de trazê-los de forma esporádica) dissertou sobre semelhanças entre o ser mãe universitária hoje e naquela época, principalmente no que tange às dificuldades:

Eu acho assim, eu acho... vamo pensar que as dificuldades que a gente tinha de não ter creche, não ter isso era a mesma, embora isso tenha (na minha época) um pouco mais... mas as dificuldades são as mesmas, principalmente para as mães de origem popular que elas acabam de ter que contar com essa rede de solidariedade, o serviço de creche se você for pensar é durante o dia, e mãe que estuda a noite faz o quê? Porque grande parte dos nossos estudantes de origem popular tão aqui nos cursos noturnos, você faz o quê? (Lélia, entrevista, 20/11/2019, Natal).

A antiga discente da UFRN direcionou possíveis alternativas para um melhor auxílio às maternagens na universidade, como ter uma creche ou criar espaço para mães que encontram dificuldades para ter um local onde deixar seus filhos, o que poderia servir de complementação na formação de profissionais relacionados às áreas educacionais infantis:

Então tem que se criar a creche que é importante, mas se você não tem, tem que criar nos ambientes formas, espaços. Imagina se aqui tivesse um espaço pra que por exemplo aquelas que estão nessa dificuldade e etc, pudesse deixar a sua criança e imagina, contando com os profissionais que estão no processo de formação, porque o pessoal de pedagogia, psicologia, podia ter os momentos de formação com essa criança, como se fosse um estágio ou algo dessa natureza. (Lélia, entrevista, 20/11/2019, Natal).

Quando a entrevista se encerrou, ao me despedir dela, continuamos conversando de forma mais informal enquanto organizava meu material para ir embora. Apesar de assuntos que ainda tratavam sobre experimentações de maternagens, opto eticamente por não discorrer sobre essas questões de forma aprofundada. Elas reforçaram sobretudo as afetividades de culpa e medo ao ir para a universidade com as crias ou ao deixá-las em casa.

Camila: “Eu me sentia mal porque eu tinha medo”

Atualmente com 43 anos, a sujeita-guia tem o nome inspirado na música “Camila, Camila” da banda “Nenhum de Nós”, que narra o enxergar do outro perante uma mulher que sofre violência. Na pesquisa, Camila é uma mulher que se declara como não negra, a qual já tinha a pretensão de se casar com seu companheiro na época que, ao engravidar do primeiro filho, foi morar na casa da mãe. Ela teve 2 filhos antes de entrar numa graduação em 2004 na UFRN: um filho aos 21 anos e a segunda com 23, imersa nesse contexto de cuidados, entrou no ensino superior público. A interlocutora afirmou que nenhuma das suas gestações foram planejadas, mas que desejava ser mãe, principalmente depois de se sentir culpada por realizar dois abortos, que segundo ela, a desestruturaram psicologicamente:

Não, não foi planejada, nenhuma das duas. Mas eu queria muito ter um filho, na verdade eu tive 2 abortos provocados e isso me desestruturou muito psicologicamente. No primeiro aborto a minha família sabia e me apoiou, no segundo eles não sabiam e nem o pai da criança também não sabia. Aí isso me abalou muito e eu queria muito ter um filho, mas não foi planejado, na época eu só usava camisinha, a camisinha estourou e eu engravidei do meu primeiro filho. (Camila, entrevista, 25/11/2019, Natal).

Camila colocou emocionada no decorrer da entrevista que ser mãe para ela foi um projeto de vida, formação de família e uma forma de consolidar um amor que ela tinha pelo ex-marido, o que se relaciona a aspetos religiosos: “Ser mãe pra mim era... ser mãe pra mim foi um sonho que eu pedi a Deus que me concedesse até porque eu tinha feito esses dois abortos e me sentia muito culpada e ser mãe... eu precisava ser mãe pra tirar essa culpa da minha frente” (Camila, entrevista, 25/11/2019, Natal). Nesse momento, a entrevista foi pausada, ofereci um copo de água, parei o gravador e questionei se ela desejava continuar. Após alguns minutos, ela insistiu que continuássemos, logo, seguimos em diálogo.

O ideal de família colocado por Maria Kehl (2008, *apud* MENDONÇA, 2014) é relacionado ao sentimento de busca seguido pela mãe-guia, aumentado pela sensação de culpa por ter feito abortos em um país que criminaliza e marginaliza a temática. Ao ter tido seus filhos, ela traz à tona que se transformou numa nova mulher, mais protetora:

Quando eu fui mãe, foi como se eu tivesse me deixado um pouco a parte e tivesse me transformado numa nova mulher, a mulher protetora, aquela que tinha que proteger os filhos e que pra essa proteção eu tinha que perder... eu costumo dizer brincando que quando eu tive filho eu perdi a vergonha, porque eles dependiam de mim, então eu tinha que defender eles, tinha que cuidar, então eu fiz de tudo e me transformei. (Camila, entrevista, 25/11/2019, Natal).

A sujeita trabalhava num hotel da cidade quando engravidou do primeiro filho, decidindo em conjunto com o companheiro que pararia de trabalhar para cuidar da família. Ao ser questionada sobre como se deu esse processo de mudança de decisão, primeiro pelo trabalho doméstico e depois por fazer uma faculdade, a colaboradora narrou essa passagem e apontou para as dificuldades financeiras que viveu na época enquanto mãe de classe popular:

Quando se é mãe a gente pensa muito nos filhos, então eu pensava muito. Eu já não tinha uma relação muito boa com meu antigo marido, então eu pensava assim o que seria do meu futuro, e quem geralmente fica com os filhos e cuida, e tem responsabilidade é a mãe. Então eu sabia que eu tinha capacidade e que queria algo melhor confesso, não pra mim, mas pra dar uma melhor qualidade de vida pra eles [...]. Nós morávamos num local em que só tinha 2 vãos, não tinha água, não tinha banheiro, não tinha pia, não tinha água, não tinha infraestrutura. Eram apenas 2 vãos, 2 quartos e claro que eu não queria passar o resto da minha vida naquela situação. E meu antigo marido trabalhava muito, mas com 2 filhos, complicado né? Pras questões básicas, leite, *neston*, fralda, era tudo muito caro, então não dava, então por isso que eu comecei a tentar estudar. (Camila, entrevista, 25/11/2019, Natal).

Ela afirmou que quando os filhos não iam para escola ou havia algum imprevisto ela faltava no estágio remunerado em que trabalhava. O marido, por ser empregado em regime de escala (dias e horários de trabalhos alternados), ficava com as crias, ou ela levava os filhos para faculdade. A colaboradora apontou, nesse sentido, para existência do medo ao levar as crianças para esse espaço:

Eu confesso que me sentia mal, não sei se vai perguntar isso... eu me sentia mal porque eu tinha medo, eu tinha medo primeiro da reação das professoras de imediato, de ver uma criança em sala. E em segundo eu tinha medo que eu geralmente levava minha filha, que ela atrapalhasse. Quando eu levava eu sentava lá atrás pra procurar atrapalhar o menos possível e como ela já era mocinha, acho que ela tinha uns 4 anos, eu levava material escolar, papel, lápis de cor, então assim, ela até que gostava, ela ficava prestando atenção da aula. (Camila, entrevista, 25/11/2019, Natal).

Camila apresentou ainda na entrevista a sua experiência de maternagem em paralelo à de mães atualmente e na sua época, narrando a existência de uma rede de apoio na sua família, condições de pagar uma escola para ambos os filhos pelo fato de o marido trabalhar muito e o cenário de apoio dos seus pais, questões que segundo ela, não são universais para todas as mulheres mães estudantes:

Se eu não tivesse tido esse apoio seria muito complicado eu ter dado continuidade ao curso uma vez que na UFRN não dá esse apoio. Então assim, eu acredito que muitas mulheres passaram muita dificuldade além do que eu passei e eu me solidarizo com elas nesse sentido e faço votos que algum dia tenha um equipamento pra receber os filhos das estudantes da UFRN. (Camila, entrevista, 25/11/2019, Natal).

No período discente, ela apontou que estudava nas madrugadas para as disciplinas da universidade, apesar de hoje pontuar não aguentar mais fazer isso, afirmou que a maternagem não foi fácil nessa época, mas que lutou mais na graduação até mesmo para sua turma se orgulhar dela: “Então foi muito difícil, não é fácil ser mãe e buscar qualificação” (Camila, entrevista, 25/11/2019, Natal).

Sobre os cuidados com os filhos antes e depois de entrar na faculdade, ela elencou que acredita ter cuidado bem das crias antes de entrar na universidade e por isso não sentiu culpa nesse sentido, mas narra que tinha medo de acontecer algo ao deixá-los com o pai ou a avó materna. Camila colocou que sentia o fato de as crianças ficarem na escola o dia inteiro, mas que reconhecia que estava fazendo isso por eles:

Eu me sentia mal, mas eu não me torturava por isso [...] Uma coisa assim que eu tenho um nózinho até hoje é que eu queria ter brincado mais com eles, mas eu não podia porque eu tinha que estudar, eu tinha que fazer as coisas, eu tinha que fazer comida, é isso. (Camila, entrevista, 25/11/2019, Natal).

Nesse sentido, existe uma conciliação de papéis: mulher, mãe, estudante, dona de casa e uma das provedoras da família. Além de suprir economicamente a unidade familiar, foi apresentado por ela o processo de ser detentora de orgulho para colegas e para si ao compor essas obrigações. Em relação ao contexto de fomento às políticas públicas e semelhanças e diferenças com relação ao que foi ser mulher, mãe e universitária na sua época e o que é exercer esses papéis atualmente, ela afirmou:

Eu acho que com a questão das cotas principalmente as mulheres tiveram mais oportunidade de ingresso, o problema é que eu não sei quais são os índices de permanência e de conclusão de curso [...] eu acho que com a criação das políticas e de toda a estrutura que oportunizou mais acesso às universidades foi um ganho muito grande pras mulheres e pra fazer diferente, e a consequência disso eu vejo como mais autonomia, menos violência contra a mulher porque elas vão se empoderando, vão tendo mais conhecimento, vão sabendo seus direitos. Então pra mim houve mudança sim e significativa com essas políticas, com a divulgação dessas políticas, com o acesso dessas mulheres mães à universidade. (Camila, entrevista, 25/11/2019, Natal).

Segundo ela, a universidade poderia contribuir de forma diferente para auxiliar as mulheres mães estudantes, como fazer uma residência ou direcionar vagas exclusivas para mães que têm filhos dependentes só delas e que não tivessem mais alguém para cuidar. Além disso, ela citou como possibilidade a construção de uma creche escola em que a estudante pudesse deixar seu filho até a idade em que ele poderia frequentar uma escola comum. No decorrer de toda a entrevista Camila narrou sobre afetividades, mas também às demonstrou no seu desenrolar, em um nítido processo de retorno ao passado.

Marielle: “Tinham muitas coisas que podiam ser feitas com pouca grana, só bastava ter vontade, só bastava enxergar que a gente tá aqui”

Nascida no Rio de Janeiro, mas morando no Rio Grande do Norte há 12 anos, a sujeita-guia tem nome inspirado na vereadora do Rio de Janeiro Marielle Franco, socióloga e política assassinada em 2018 em um caso envolto de mistérios e milícias. A estudante da UFRN que denomino de forma fictícia de Marielle tem 25 anos e vem para aulas da sua graduação de ônibus ou de *uber* por pagar disciplinas a noite, que segundo ela, são mais difíceis para voltar de transporte público pelo fato de companheiro chegar tarde para ficar com a filha e ela não poder deixar a menina de 7 anos sozinha depois de chegar da escola particular em que essa estuda.

A sujeita se declarou como uma mulher negra e mora junto com o companheiro há quase 2 anos, tem como fonte de renda uma bolsa de pesquisa na UFRN, o auxílio alimentação ofertado pela faculdade e a pensão que o pai da filha manda no valor de 250 reais, que segundo ela, só paga a escola da criança. A renda que ela recebia por meio do auxílio creche, foi cortada pelo fato de a filha não entrar mais nos critérios de idade do programa, na medida em que completou 6 anos. O pai de Marielle também contribui com

um valor mensal de forma esporádica e segundo ela “Quando está de bom humor” (Marielle, entrevista, 18/11/2019, Natal).

A colaboradora narrou que nunca quis ser mãe, aspecto influenciado pelo fato de ter criado sua irmã mais nova até sair de casa, mas engravidou aos 18 anos não tendo ninguém para apoiá-la e vivenciando uma gravidez extremamente difícil:

Eu literalmente estava sozinha, não tinha ninguém pra me apoiar, minha mãe quando descobriu que eu tava grávida ofereceu até chá pra eu perder o bebê, meu pai me rejeitou durante muito tempo depois que eu tive ela e eu fiquei sozinha pra construir tudo de tipo assim, de construir a casa, as coisas que eu ia ter que ter pra uma criança, pra receber uma criança, e construir esse psicológico pra receber uma pessoa que ia depender de mim. Eu passei fome durante a gravidez, de tipo realmente não ter nada pra comer, e comer na casa dos outros [...] então eu pegava, comprava as coisas do enxoval e meio que ficava sem dinheiro nenhum para comer. (Marielle, entrevista, 18/11/2019, Natal).

Ela apresentou na entrevista que na sua experiência de maternagem passou por uma depressão, influenciada também pelo racismo que sofria na cidade “Eu tive depressão, eu já tinha tido depressão antes e voltou, eu passei por umas situações barra de racismo na cidade [...] e aí eu fiquei muito deprimida” (Marielle, entrevista, 18/11/2019, Natal).

A interlocutora apontou que teve profundas mudanças ao se tornar mãe, desde corporais até ter que pensar e repensar antes de fazer algo, assim como ter diversas preocupações a mais: “Nossa, é difícil. É muito complicado porque a maternidade não é uma coisa linear, tipo sempre é assim, e eu digo que não é linear, não é só pra pessoas diferentes, mas ela não é linear durante a vida do seu filho” (Marielle, entrevista, 18/11/2019, Natal). Além disso, ela narrou também a sua descoberta da gravidez e a sensação desse momento: “Quando descobri que tava grávida e aí foi um baque na sensação de que eu pensei ‘porr*, eu não vou poder fazer essas coisas que eu queria fazer” (Marielle, entrevista, 18/11/2019, Natal).

Nessa perspectiva linear, afirmou que agora, devido à idade da filha, a maternagem é mais bem equilibrada: “Agora é a fase que tá mais tranquilo sabe, mas sempre foi muito difícil, e era situação de que ‘porr* eu amo, mas ao mesmo tempo eu queria só ter uma folga, tá ligado?” (Marielle, entrevista, 18/11/2019, Natal). Segundo ela, atualmente a filha por dialogar mais, faz mais contestações e precisa de mais atenção nesse sentido:

Me dói muito às vezes não poder dar essa atenção, vem a questão da culpa, sempre existiu a culpa de não poder dar uma coisinha melhor, a culpa de enfim, não poder estar presente nos momentos iniciais de tudo, de ouvir todas as coisas, de ver todas as coisas, porque eu trabalhava muito e agora eu me sinto culpada, culpada de não poder dar essa atenção que ela me cobra que não é toda hora. (Marielle, entrevista, 18/11/2019, Natal).

No que se refere aos cuidados com a cria, colocou: “Todas as mães com quem eu converso têm problemas, assim com relação a logística dos filhos, porque por mais que você seja casada, o marido nunca faz do mesmo jeito [...] muito raro um pai ter uma responsabilidade com o filho do mesmo jeito de uma mãe” (Marielle, entrevista, 18/11/2019, Natal). Esses aspectos reforçam a construção da responsabilização do cuidado por parte da mãe e do ideal da mãe propagado pelo patriarcado que reverbera atualmente.

Marielle trouxe a cria para a UFRN muitas vezes, assim como para a faculdade que cursava no interior. Contudo, deixou de trazê-la para a instituição após uma discriminação sofrida por elas pela presença de ambas em sala. Quanto a relação com os professores, ela narrou que existem docentes que: “Você sente que não curte muito [...] você vê que as caras não são muito legais” (Marielle, entrevista, 18/11/2019, Natal), mas que é majoritariamente bem recebida por colegas de turma e educadores.

Ela expôs a dificuldade na sua rotina e sobre a injustiça, na sua opinião, de medir pessoas que cursam universidades e possuem diferentes rotinas sob os mesmo parâmetros: “É isso que muitas vezes os professores falam, é que tipo ‘você precisa se dedicar, isso não pode ser um problema na sua vida’, como se eu pudesse pegar meu filho e jogar no lixo, pegar meu marido e jogar no lixo, não é assim que as coisas funcionam” (Marielle, entrevista, 18/11/2019, Natal).

Marielle apontou as especificidades de ser uma mulher mãe universitária em gerações distintas, que na sua perspectiva continuam as mesmas independente da temporalidade. Ela afirmou que não vê tantas mudanças no âmbito universitário, na medida em que hoje ganham um auxílio creche que tem um valor desproporcional aos gastos de uma mãe, o que faz com que a instituição não cumpra o papel de acolher esse público da forma necessária:

Então eu acho que não mudou muita coisa pras mães de antes pra hoje, o que mudou é que hoje tem uma bolsa que dão pra gente e que não paga nada, porque com 200 [...] era 100 conto, com 100 conto eu não pago nada, eu não pago uma

pessoa, eu não pago uma creche, eu não pago nada, com 100 conto eu pago a merenda pra ela ir pra creche. 200 conto ajuda ok, tem creche que você paga com 200 conto, mas mesmo assim, e aí a universidade se exime totalmente de todo o resto [...] eles dão uma bolsa que pra mim é um tapa boca ‘eu tô te dando isso aqui, cala a boca, você não pode reclamar mais, eu já tô te dando isso aqui’ e aí você não pode reivindicar outras coisas de ter tipo uma coisa mais atenciosa pras mães, de ter um espaço para essas crianças ficarem, um acompanhamento diferente. (Marielle, entrevista, 18/11/2019, Natal).

A graduanda discorreu também sobre obstáculos de ser mãe e universitária, como o de fazer viagens acadêmicas, tanto de campo quanto apresentação de trabalhos em eventos com as crias, que não podem ser transportadas mesmo que essas mães já tenham absoluta e total responsabilidade pelos filhos. Como alternativas, ela pontuou a necessidade de o NEI (Núcleo de Ensino Infantil), que é uma escola infantil de referência em Natal localizada dentro do *campus* e que tem suas vagas destinadas por sorteio, ser prioritário para mães universitárias, por ser um espaço facilitador e já dentro da universidade, podendo ter um horário a noite com estagiários da própria instituição.

Além disso, colocou medidas mais simples no sentido de utilização do espaço da universidade: “A UFRN tem um espaço enorme arborizado, custava botar um balanço? botar um escorrega? Armar uma rede, aquelas redinha assim normal pra uma mãe poder sentar pra amamentar o filho? São coisas muito pequenas que não exigiriam tanto recurso público” (Marielle, entrevista, 18/11/2019, Natal). Complementou ainda nesse sentido que existe a possibilidade de melhorar o espaço universitário para as mães, mas que é preciso vê-las e enxergar suas demandas:

Tinham muitas coisas que podiam ser feitas com pouca grana só bastava ter vontade, só bastava enxergar que a gente tá aqui, enxergar para além das polêmicas, enxergar que são pessoas que elas não precisam só estar aqui, elas precisam permanecer, que entrar é fácil, passar é fácil, difícil é você ficar e passar por essa realidade durante 4, 5 anos passando por isso e não ter vontade de desistir ou não desistir no meio do caminho. (Marielle, entrevista, 18/11/2019, Natal).

Aspectos físicos identificados na etnografia de identificação do campo foram percorridos por Marielle como essenciais para a construção da sensação de pertencimento de mulheres mães que estudam. Na observação, a universidade é um espaço que de cara não aparenta possuir a existência de crianças, na medida em que carece de trocadores infantis nos banheiros e a estrutura física é pensada para seu público principal: jovens e

adultos. Porém, quando me deparei nos corredores de aulas com crianças, notei que elas reinventam esse espaço à sua própria maneira, na medida em que brincam em espaços com pedras em campos abertos, trazendo alguns brinquedos ou brincando no chão. Espaços próprios de troca, direcionados ao lazer ou ao apoio delas não foram identificados de forma ampla.

Lilia: “Nasce um bebê, nasce uma mãe, nasce um eterno senso de culpa”

Uma mulher de 29 anos, Lilia é bolsista em um doutorado iniciado em 2019 na instituição, já tendo experiência na sua área em projetos e como professora federal. Seu nome é inspirado em Lilia Schwarcz, antropóloga e historiadora brasileira branca que discute temáticas como gênero e raça no Brasil. A colaboradora é casada, declara-se como uma mulher não negra e possui uma filha de 2 anos que nunca chegou a trazer para universidade por ela frequentar creche desde os 7 meses. Atualmente a filha fica meio período num grande colégio particular de Natal e meio período na casa da sogra.

Pelo fato de não trazer seus filhos para a universidade, a sujeita traz o recorte de mulheres mães que não levam suas crias para esse espaço, mas continuam existindo com suas particularidades. Ela colocou que acredita que a maternagem no doutorado é mais leve do que no mestrado e, especialmente, em relação à graduação, período em que não sabe se daria conta disso.

Ela narrou que apesar da maternagem e do ideal de formar a família com o marido ser um sonho, sempre pensou em ter filhos só depois da pós-graduação, ideia que mudou após uma doença dele, culminando numa gravidez planejada. Lilia enxerga o ser mãe numa relação com aspectos biológicos e praticamente como um chamado natural/primitivo para a maternagem, apesar de realizar brevemente um contraponto das mulheres que não desejam ter filhos, ela colocou que crê no ser mãe como uma questão biológica:

Eu acho que ser mãe pra mim é uma... é uma realização, eu enxergo quase que como um chamado natural, assim uma coisa biológica, eu respeito, mas eu confesso que eu não entendo quando a mulher diz que pelo menos biológico... eu entendo quando ela faz aquela decisão social de pensar ‘eu não quero ter filhos’, mas eu acho que existe uma demanda biológica assim... dessa coisa bem primitiva mesmo, eu enxergo como isso. Pra mim é uma realização, uma necessidade biologicamente falando, é uma responsabilidade, um desafio. (Lilia, entrevista, 31/10/2019, Natal).

Apesar disso, ela apresentou na entrevista o sentimento de perda porque não é a mesma pessoa de antes, tendo que se reinventar com a maternagem perante uma crise de identidade ao ter que conciliar seu lado profissional, estudante, esposa e mãe, o que fez ela se sentir afogada por tudo isso no doutorado. Sobre a maternagem ela desenvolveu:

Então assim eu acho que a maternidade foi um furacão que passou assim na minha vida, jogou tudo pra cima e depois eu tive que arrumar e aí quando você vai arrumar, as coisas não se encaixam mais como elas se encaixavam antes e aí por mais que eu tivesse planejado, eu tivesse lido, [...] nada te prepara pro real assim, é bem complicado, é bem louco. (Lília, entrevista, 31/10/2019, Natal).

No que se refere às suas afetividades, ela colocou ainda o sentimento de culpa: “Eu acho até que nasce um bebê, nasce uma mãe, nasce um eterno senso de culpa” (Lília, entrevista, 31/10/2019, Natal), a culpa de ser uma mãe negligente por separar um tempo para si. Ela apontou para o questionamento constante acerca da sua motivação na carreira e da preocupação em ser egoísta:

Eu acho que é uma coisa bem louca assim, é um misto de emoções, ao mesmo tempo que é uma felicidade, eu descobri que é uma perda muito grande, porque eu não sou quem eu era antes, então... assim... aquela pessoa que eu era antes não existe mais no sentido de que ela precisou se reinventar e aí eu fui pra terapia justamente um pouco com essa crise de identidade, porque eu não tava conseguindo conciliar o meu lado profissional, meu lado estudantil, meu lado esposa, meu lado mãe, eu tava me sentindo engolida por tudo isso e até que ponto eu me valorizava? Fazia coisas que eu gostava? por exemplo... um exemplo pra você entender: atividade física sempre foi muito importante pra mim principalmente por uma questão de saúde, porque eu tenho fibromialgia e eu não tomo remédio, então eu sempre controlei essas minhas dores musculares com atividade física, e aí chegou um ponto que eu me sentia culpada por deixar a minha filha mais tempo com a minha sogra quando eu saía do trabalho pra poder ir pra academia, então eu fui protelando isso, porque eu achava que eu ia tá sendo tipo uma mãe negligente porque eu tava separando um tempo pra mim [...] então eu acho que eu sofri um pouco com essa síndrome de mulher maravilha de querer dar conta de tudo. (Lília, entrevista, 31/10/2019, Natal).

Lília narrou que apesar das suas realidades social e cultural, as quais influenciaram desde aspectos de renda que a permitem pagar uma escola particular para filha desde bebê, até na presença de uma rede de apoio e de um marido com um horário mais flexível e que assume as suas responsabilidades nos cuidados do dia a dia com a mulher, mesmo assim

atravessou diversas dificuldades em relação a sua maternagem, o que a faz repensar esses aspectos:

Eu reconheço que eu tenho uma realidade muito privilegiada, desde o fato do meu esposo me apoiar, de eu ter uma rede de apoio, de eu ter uma condição financeira boa, então eu sei que tudo isso influencia, mas eu fico imaginando que se mesmo com tudo isso, a maternidade mexeu tanto comigo, principalmente do ponto de vista psicológico, quer dizer, as condições materiais não são suficientes pra garantir uma maternidade tranquila, óbvio que elas pesam muito, mas imagine pra quem né... vivencia isso sem ter. (Líliá, entrevista, 31/10/2019, Natal).

A sujeita-guia foi a única que afirmou realizar um acompanhamento direto com terapia psicológica por um longo período, e colocou que com o referido profissional discutiu a questão da identidade de forma ampla. Na entrevista a problemática foi discutida profundamente por ela, em contexto pessoal referente ao indivíduo, e social, na medida em que narra especificidades de pessoas que possuem essas afetividades, mas que não fazem o respectivo acompanhamento.

Malía: “Eu não queria sentir o amor de uma mãe por um filho, porque é um amor que eu acho que causa muita dependência”

Malía, de nome que alude à cantora negra brasileira Malía, é uma mulher que se declara negra graduanda da UFRN, tem 29 anos e está concluindo o curso. Ela trabalha atualmente numa escola estadual no horário da tarde, atividade exercida enquanto bolsista do Programa Residência Pedagógica. É alagoana, mas mora em Natal há cerca de 19 anos e reside atualmente na Zona Sul de Natal, próximo a uma divisa com o município de Parnamirim. Ela possui um filho de 1 ano e 4 meses e se separou do pai da criança há 9 meses. A sujeita-guia colocou que o filho vai para a universidade com ela de forma recorrente: “Assim que ele nasceu, toda amamentação, o período de amamentação exclusiva foi todo dentro de sala de aula, porque eu tinha aulas todos os dias e todos os dias eu trazia, porque ele só ficou comigo” (Malía, entrevista, 19/11/2019, Natal).

Tendo uma rede de apoio composta principalmente por familiares, Malía apontou que apesar de ficar bem com familiares, o filho não fica muito com o pai. A entrevistada narrou que conseguiu sair sozinha apenas 2 vezes depois que o filho nasceu: “Como eu me separei ele tinha 6 meses, aí que ficou sobrecarregado pra mim, se não fosse minha

mãe pra cuidar dele... eu não sei nem o que fazia, eu acho que nem conseguia vim pra aula nem nada” (Malía, entrevista, 19/11/2019, Natal). A sujeita teve uma gravidez não planejada, na medida em que por saúde pessoal parou de tomar o anticoncepcional:

Eu não tinha vontade nenhuma de ser mãe, eu era aquela pessoa que dizia ‘eu não quero ter filho’, porque eu não queria sentir o amor de uma mãe por um filho. [...] Eu sempre dizia isso: já basta os amores que eu tenho na vida, eu não quero sentir o amor de uma mãe por um filho, porque é um amor que eu acho que causa muita dependência e eu não me vejo tão dependente de um filho por exemplo, eu quero fazer outras coisas, não quero ser mãe. (Malía, entrevista, 19/11/2019, Natal).

Antes de engravidar, em busca de outros métodos contraceptivos e se recusando a tomar anticoncepcional novamente, ela expôs ainda que sua médica não quis colocar o Dispositivo Intrauterino (DIU). Esse último aspecto direciona para a autoridade médica, falta de assistência e respeito à decisão de mulheres que não querem ter filhos por parte de profissionais da saúde, não restando opções amplas de métodos contraceptivos que ampliem a proteção sexual.

Malía passou o processo de gravidez, amamentação e o período atual (no qual o filho possui mais de 1 ano) cuidando da cria na UFRN, que não frequenta creche ou escola. Ela apontou na entrevista que a maternagem é uma transformação de si desde o processo construído na gestação, no qual ela vai se tornando outra mulher, além de surgir a responsabilidade de deixar um legado ao mundo. A interlocutora narrou a vergonha como sentimento presente na sua vivência universitária enquanto mulher mãe, pela reação dos professores à atenção dada por colegas de classe ao seu filho, mas segundo a colaboradora, no geral ela sempre foi bem recebida por docentes e colegas de sala.

A discente da universidade discorre que sua vida se transformou muito ao se tornar mãe, tanto que se refere aos aspectos de rotina, que mudaram completamente, até planos de fazer mestrado em outro país, e para além disso:

Agora eu vivo, pelo menos enquanto ele tá nessa fase que depende totalmente de mim, eu vivo pra ele. Aí de corpo mesmo depois da gravidez o corpo muda, eu não engordei, aliás eu emagreci 8kg depois da minha gestação, fiquei bem magrinha, nem engordei muito depois. O corpo muda, muda, não sei, sei que muda muito, eu me acho muito diferente do que eu era corporal mesmo. E a rotina mudou completamente do que era, acordo pra cuidar dele, quando eu

volto, volto pra cuidar dele, Ave Maria, tanta coisa. (Malía, entrevista, 19/11/2019, Natal).

A sujeita-guia colocou que ser uma mulher mãe universitária é muito desafiador, já que exercer esses papéis e trabalhar traz um peso/desgaste na maternagem e na própria vida estudantil, na medida em que ela, por exemplo, não consegue se dedicar da forma que gostaria enquanto estudante mesmo com o apoio que tem da família (essencialmente exercido por mulheres). No que tange a possíveis medidas de auxílio à sua vivência e de discentes como ela, colocou:

Sabe o que seria bom? Curso pra gestante, eu tentei fazer aqui na universidade, mas era só pra servidor, eu queria muito ter feito [...] uma mulher pegou meu número e falou comigo e fez ‘você é servidora?’, aí eu fiz ‘não, sou aluna’, e ela disse que era só pra servidora. Eu acho muito bom [...] atividades pra gestantes, eu quis fazer aquele da bola... esqueci o nome, pilates, acho que é pilates, e é super caro e aqui a gente tem cursos que podia abrir por exemplo, estar voltado pra esse público porque é muita gente, e pra aluno né? que só servidor só servidor... mães gestantes que têm matrícula ativa, até pra comunidade. (Malía, entrevista, 19/11/2019, Natal).

Malía foi a única entrevistada que amamentou durante todo o período na UFRN, e se adentra no tabu social da amamentação em ambientes públicos em alguns momentos da entrevista. Por ter vivenciado o período de vida do filho como mulher mãe universitária, ela fez uso ativo do único trocador presente no seu bloco de aulas e de um pessoal, e narrou também a necessidade de ampliação dele para mais banheiros/setores da universidade. Nesse momento da entrevista Malía pediu alguns minutos para pensar, aparentemente refletindo sobre suas próprias necessidades.

A discussão das narrativas de mulheres mães universitárias

A análise de cinco sujeitas-guia revela aspectos próprios em cada uma das narrativas: o recorte temporal presente em Lélia e Camila reflete uma maternagem diferente das de Marielle, Lilia e Malía; a especificidade do nível de especialização cursado por elas enquanto eram mães na UFRN também é diverso, na medida em que Lélia e Lilia como estudantes da pós-graduação enfrentam uma rotina universitária com menos disciplinas em comparação às outras mães-guia, estudantes de graduação.

As entrevistas buscaram apreender aspectos relativos a afetividades que essas sujeitas têm/tiveram como universitárias que são mães. Temáticas a exemplo do aborto, da autoridade médica e as afetividades dos filhos nesse processo não foram citadas de forma direta, mas era preciso abertura para que as sujeitas se sentissem à vontade para expressar histórias de vida caso quisessem. Cada momento trouxe aspectos diversos, e em Lélia o aborto emergiu pela primeira vez. Cabe ressaltar que nenhuma pergunta se referia à temática e que apesar do caráter dinâmico da entrevista semiestruturada, não me adentrei nele. Na busca pelo dialogar, o tema surgiu e foi citado como uma das partes que permeiam as maternagens: o não ser mãe aparece presente em mulheres da geração passada trabalhadas na pesquisa. Elencar esses aspectos e manter o cuidado como primordial na entrevista é um desafio, contudo, essa chuva de afetividades, questões, necessidades e problemáticas buscam refletir sobre as complexidades das maternagens.

Com exceção de Lília, as demais sujeitas colocaram que exercem/ram praticamente toda a responsabilidade com as crias enquanto universitárias, fato que gerou uma crise de identidade nessas mulheres. Nesse sentido, a sobrecarga de papéis é aspecto colocado por elas em todas as entrevistas. Segundo Elisabeth Badinter: “A mulher se apaga em favor da boa mãe que, doravante, terá suas responsabilidades cada vez mais ampliadas” (BADINTER, 1985, p. 205). O acúmulo de papéis e interseccionalidades sociais geram dificuldades de permanência no âmbito universitário na medida em que elas têm que tomar posse de diversos sentidos do “eu”.

No sentido da natureza e identidade do que é ser mãe, Adrienne Rich aponta: “Primeiro, essa mãe “natural” é uma pessoa sem identidade adicional, uma pessoa que pode encontrar sua principal gratificação em estar o dia todo com crianças pequenas, vivendo em um ritmo sintonizado com o delas” (RICH, 1986, p. 22, tradução da autora). As entrevistas apontam, nessa perspectiva, para a existência de aspectos afetivos experimentados de formas não lineares nas maternagens, já que elas são distintas, os quais corroboram também para existência da culpa por falhar a esse ideal social. É justamente na distinção e na fuga a esse modelo existente no imaginário social, mas inexistente nas práticas de cuidado, que as maternagens se encontram e dialogam entre si: o ideal de mãe na prática não cabe nas realidades dessas mulheres, pois elas são dotadas de interseccionalidades e afetividades que constroem as suas formas de cuidado.

Lélia, Marielle e Malía apresentam também uma intersecção de raça que influencia as suas vivências. A primeira citada e Camila possuem de forma mais nítida o recorte de pobreza e dificuldades no cuidado com os filhos em virtude das condições econômicas,

que divergem principalmente de Lília. Em todas as sujeitas-guia, mesmo com o recorte de geração que é interseccionalidade central na pesquisa, é possível perceber que existem sentimentos e dificuldades compartilhadas nas maternagens universitárias: a culpa, o acúmulo de funções, a vergonha e o medo nas suas experimentações de maternagens na UFRN.

A pluralidade dessas afetividades e a importância de uma rede de apoio podem ser entendidas a partir do recorte de gênero. Esse representa diversas consequências para experimentação da vida universitária por mulheres de forma desigual em comparação aos homens e entre as próprias mulheres entre si, que possuem lugares sociais diferentes considerando-se outras intersecções. A vivência com um companheiro traz a todas um recorte específico, seja ele marido ou não, que colabore mais ou menos com as tarefas de casa e cuidados com a cria, ou que no caso de Malía, tenha deixado o lar e a vivência desses aspectos de forma diária. Laura Pautassi, também nessa perspectiva, narra a relação entre cuidado, gênero e desigualdade:

Recuperando a noção de que nem toda desigualdade implica uma discriminação, torna-se extremamente complexo organizar uma casuística em que as discriminações do mundo público se referem a uma desigualdade prévia no mundo privado. É feita uma tentativa de esclarecer situações discriminatórias e de desigualdade, além de transcender o debate para propor direitos integrais e não um reconhecimento do direito ao cuidado como um direito particularíssimo -e, portanto, atribuível às mulheres-. (PAUTASSI, 2010, p. 28, tradução da autora).

Essas narrativas reafirmam os aspectos etnográficos colhidos acerca do despreparo das universidades no auxílio a mulheres mães que ocupam esse espaço, já que as políticas públicas apesar de serem essenciais para manutenção de mulheres de classes menos favorecidas economicamente, não são suficientes para gerar permanência, entendida aqui não apenas como continuidade da presença física em um espaço, mas no que se refere às experimentações de ambientes, que se não forem acolhedores e não geradores de violência, são espaços em que ocorrem cerceamentos, nos quais os corpos precisam resistir para existir.

Nesse sentido, a partir do conceito de cidades cuidadoras, emerge no trabalho um dos conceitos teorizados essenciais para a pesquisa: o de universidades cuidadoras. Essas seriam instituições de ensino superior públicas que assumem a sua parcela de cuidado com mulheres mães e suas crias, especialmente ao levar em consideração as narrativas daquelas

que não possuem uma rede de apoio ampla. Reconhecer e escutar os grupos que rompem diariamente com a ordem social é o primeiro passo para uma existência realmente democrática e plural na universidade, por isso, é preciso caracterizar de forma ampla esses corpos como pertencentes. Segundo María Nieves Rico e Olga Segovia, na discussão sobre cidades cuidadoras:

Isso implica considerar a situação de mulheres e homens, seus distintos interesses, necessidades e demandas, assim como os efeitos que determinadas ações dos governos locais podem ter sobre o fechamento das lacunas ou na reprodução da desigualdade socioeconômica e da cultura de privilégios na cidade. (RICO; SEGOVIA, 2017, p. 195, tradução da autora).

Nesse contexto, a universidade, enquanto agente social possivelmente cuidador, precisa se incluir na rede de apoio dessas estudantes. Isso sinaliza para desafios de diversos níveis, que apesar de complexos, cabe citação: direcionam-se ao que tange os aspectos físicos como espaços adequados; possibilidade de transporte das crias; na redefinição dos valores e formas de auxiliar essas mães; e apontam para o passo inicial fundamental que é a propagação da discussão dos aspectos dessas vivências para gerar uma consciência coletiva sobre essas (r)existências, além de um debate de pautas das intersecções citadas e que contemple outros marcadores sociais da diferença.

Considerações finais

Gerações distintas, imersas em um contexto caracterizado por problemáticas diferentes enfrentam especificidades. Diante das suas trajetórias/vivências, essas mulheres mães também apresentam questões diversas. Contudo, frente à problemática das maternagens, elas possuem pontos de convergência nas experimentações dos seus corpos na medida em que estes são dissidentes e estão imersos nas instituições de ensino superior públicas. Apesar do recorte temporal e da injeção de novas políticas públicas de auxílio, a ordem social ainda apresenta equações comuns que moldam as histórias e afetividades narradas, constituindo desafios passados e presentes para o debate da democratização do ensino superior público.

Ofertar auxílios na universidade é fundamental para permanências dos estudantes e a existência de um auxílio creche é essencial para renda de diversas mães universitárias vindas das classes populares, esses aspectos devem ter a sua importância fundamental

reconhecida e precisam ter uma abrangência equivalente a necessidade desses sujeitos sociais. Contudo, a permanência digna dessas mulheres mães é repleta de outros valores e morais para além do valor monetário que são preponderantes para geração da forma pela qual se dará vivência delas no espaço do ensino superior público. Nesse sentido, a existência de uma universidade cuidadora é essencial e carece de realização por parte das instituições de ensino e do corpo de pessoas que fazem parte delas.

Apesar de fazer diversos recortes, não foram discutidas as maternagens presentes em mulheres mães universitárias que são indígenas, quilombolas, pertencentes a religiões de matrizes africanas, de cidades do interior, moradoras de zonas mais periféricas na cidade, maternagens LGBTQ+ e diversas outras interseccionalidades essenciais para discorrer sobre a complexidade das maternagens perante as mudanças no ambiente universitário. Reafirmo, por fim, a sua existência dissidente e a necessidade de discorrer sobre essas narrativas de forma contínua em seus distintos recortes sociais, para um debate acadêmico que problematize e contribua em instâncias sociais para construção de maternagens plurais e que sejam acolhidas em todos os espaços.

Notas:

1. Trabalho desenvolvido no projeto de pesquisa 16691-2019 da Universidade Federal do Rio Grande do Norte: “Itinerários de mulheres mães e pessoas que cuidam de crianças dentro e fora da universidade: o acesso a direitos desde um olhar interseccional”.

Referências:

ALVES, Paulo César B; SOUZA, Iara Maria A. Escolha e Avaliação de Tratamento para Problemas de Saúde: considerações sobre o itinerário terapêutico. In: *Experiência de doença e narrativa* [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1999.

ARQUIVOS UFRN. *Resolução N° 027/2012-CONSEPE*, de 17 de abril de 2012. Disponível em: http://arquivos.info.ufrn.br/arquivos/2016135181d2573009123b858d071cd4b/Res_027_2012_-_Aprova_Modificacoes_na_Resolucao_n_169_2008.pdf. Acesso em 12 dez. 2019.

ARQUIVOS UFRN. *Resolução N° 169/2008-CONSEPE*, de 02 de dezembro de 2008. Disponível em: http://arquivos.info.ufrn.br/arquivos/2015109006e17826902809c45593fc82c/Resolucao_169_de_20081_1.pdf. Acesso em 12 dez. de 2019.

BADINTER, Elisabeth. *Um Amor conquistado: o mito do amor materno*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

BARROSO, Carmen Lúcia de Melo; MELLO, Guiomar Namó de. O acesso da mulher ao ensino superior brasileiro. *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, n.15, 1975, p. 47-77, dez. 1975.

BUTLER, Judith. *Corpos que importam*. Tradução de Magda Guadalupe dos Santos e Sérgio Murilo Rodrigues. *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v.6, n.11, p. 12-16, 1. sem. 2015.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. *Projeto de Lei Nº 7.187-A*, de 2017. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra;jsessionid=77871CF8121E2249AC29ADF29222BE64.proposicoesWebExterno2?codteor=1627896&filena me=Avulso+-PL+7187/2017. Acesso em 12 dez. de 2019.

CAMILA. Entrevista. Realizada pela autora. [nov.2019]. (58m22s). Natal, 2019.

CRENSHAW, K. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 10, n. 1, p. 171-188, jan. 2002.

DINIZ, Débora; MEDEIROS, Marcelo. Aborto no Brasil: uma pesquisa domiciliar com técnica de urna. *Revista Ciência e Saúde Coletiva para a Sociedade*, p. 959-966, maio 2010. Disponível em: <https://www.cienciaesaudecoletiva.com.br/artigos/aborto-no-brasil-uma-pesquisa-domiciliar-com-tecnica-de-urna/5593?id=5593>.

DINIZ, Débora; MEDEIROS, Marcelo; MADEIRO, Alberto. Pesquisa Nacional de Aborto. *Ciência & Saúde Coletiva*, 22(2), p. 653-660, 2017.

DURKHEIM, Émile. *Da divisão social do trabalho*. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ESTEBAN, Maria Luz. Etnografía, itinerário corporales y cambio social: apuntes teóricos y metodológicos. In: Miren Martínez (Coord.) *La materialidad de la identidad*. Donostia: Hariadna Editorial, 2008.

GILLIGAN, Carol. El daño moral y la ética del cuidado. In: Cuadernos de la Fundació Victor Grífols i Lucas. *La ética del cuidado*, n. 30, Barcelona, 2013.

GUEDES, Moema de Castro. *Na medida do (im)possível: família e trabalho entre as mulheres de nível universitário*. Tese de doutorado. UNICAMP. São Paulo, 2009.

HAYS, Sharon. *The Cultural Contradictions of Motherhood*. New Haven & London: Yale University Press, 1996.

JORGE, Alzira; MOEBUS, Ricardo; SILVA, Rosania. Nas trilhas da usuária Gil. In: *Avaliação Compartilhada do cuidado de si em saúde: surpreendendo o instituto nas redes/organização*: Laura Camargo M. Feuerwerker, Débora C. Bertussi, Emerson E. Merhy. Rio de Janeiro: Hexis, 2016.

KEHL, Maria Rita. *Deslocamentos do Feminismo*. Rio de Janeiro: Imago, 2008.

LÉLIA. Entrevista. Realizada pela autora. [nov.2019]. (49m58s). Natal, 2019.

LILIA. Entrevista. Realizada pela autora. [nov.2019]. (52m39s). Natal, 2019.

MALÍA. Entrevista. Realizada pela autora. [nov.2019]. (50m43s). Natal, 2019.

MARIELLE. Entrevista. Realizada pela autora. [nov.2019]. (1h02m43s). Natal, 2019.

MARX, K; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. Trad. Castro e Costa, L.C. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

MENDONÇA, Maria Collier de. *A Maternidade na Publicidade: uma análise qualitativa e semiótica em São Paulo e Toronto*. Tese de Doutorado em Comunicação e Semiótica - PUC/SP, 2014.

O'REILLY, Andrea. *Matricentric Feminism: Theory, Activism, and Practice*. Paperback, Bradford, ON: Demeter Press, 2016.

PAUTASSI, Laura. *Cuidado y derechos: la nueva custión social*. In: Cuadernos de la CEPAL, n. 94, 2010.

PLANALTO. *Decreto N° 7.234*, de 19 de Julho de 2010: Dispõe sobre o PNAES. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2007-2010/2010/decreto/d7234.htm. Acesso em 12 dez. 2019.

RICH, Adrienne. *Of woman born*. Norton & Company Ltd, London. Norton paperback edition published 1986; reissued 1995.

RICO, María Nieves; SEGOVIA, Olga. *Hacia ciudades cuidadoras*. In: *¿Quién cuida em la ciudad?: aportes para políticas urbanas de igualdad*. CEPAL, 2017.

RUBIN, Gayle. *O tráfico de mulheres: notas sobre a “economia política” do sexo*. Tradução: Christine Rufino Dabat; Edileusa Oliveira da Rocha; Sonia Corrêa. Recife: Editora SOS Corpo, 1993.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A universidade no século XXI: para uma reforma democrática e emancipatória da universidade*. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2011.

SCOTT, Parry. *Gerações e famílias: Polissemia, mudanças históricas e mobilidade*. *Revista Sociedade e Estado*, Brasília. 25, n. 2, maio/ago. 2010.

VALPASSOS, Carlos Abraão Moura. *Narrativas sobre abortos: uma pesquisa sobre segredos*. *Revista Interseções*, Rio de Janeiro. 15, n. 2, p. 463-477, dez. 2013.

Recebido em 31 de julho de 2020

Aceito em 04 de fevereiro de 2021

O *pedaço*: o Alto do Louvor sob a perspectiva de suas usuárias

Arícia Bezerra Monteiro

Bacharel em Ciências Sociais (UERN)

Cyntia Carolina Beserra Brasileiro

Professora Doutora em Ciências Sociais e Política (UERN)

Terezinha Cabral de Albuquerque Neta Barros

Professora Doutora em Ciências Sociais e Política (UERN)

RESUMO

O presente artigo objetiva discutir a categoria *pedaço* a partir da percepção das usuárias do Alto do Louvor, na cidade de Mossoró/RN, historicamente referenciado como espaço para a realização de programa e consumo de drogas. Optou-se como procedimento metodológico pelo método qualitativo, que consistiu na pesquisa de campo, observação participante e realização de entrevistas. Como resultados, identificamos algumas formas de organização hierárquica, estabelecida para a manutenção da ordem no lugar, de modo que as atividades nele desenvolvidas continuem funcionando. Constatamos que as representações das usuárias apresentam o *pedaço* como um “um lugar bom e que permite a socialização”, pois, nele se negocia e se compartilha os mais diversos interesses.

Palavras-chave: Antropologia social; Alto do Louvor; Pedaço; Prostituição; Representações.

The piece: Alto do Louvor from the perspective of its users

ABSTRACT

This article aims to discuss the piece category from the perception of users of Alto do Louvor, in the city of Mossoró/RN, historically referred to as a space for carrying out a program and taking drugs. The qualitative method was chosen as the methodological procedure, which consisted of field research, participant observation and interviews. As a result, we identified some forms of hierarchical organization, established to maintain order in place, so that the activities developed in it continue to function. We found that the users' representations present the piece as a “a good place that allows socialization”, as it negotiates and shares the most diverse interests.

Keywords: Social anthropology; Alto do Louvor; Piece; Prostitution; Representations.

La pieza: Alto do Louvor desde la perspectiva de sus usuarios

RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo discutir la categoría de pieza desde la percepción de los usuarios de Alto do Louvor, en la ciudad de Mossoró / RN, históricamente referida como un espacio para realizar un programa y consumir drogas. Se eligió como procedimiento metodológico el método cualitativo, que consistió en investigación de campo, observación participante y entrevistas. Como resultado, identificamos algunas formas de organización jerárquica, establecidas para mantener el orden en el lugar, para que las actividades desarrolladas en él sigan funcionando. Descubrimos que las representaciones de los usuarios presentan la pieza como un “buen lugar que permite la socialización”, ya que negocia y comparte los intereses más diversos.

Palabras clave: Antropología social; Alto do Louvor; Pieza; Prostitución; Representaciones.

Introdução

Este artigo é fruto de uma pesquisa de campo realizada no Alto do Louvor, em Mossoró, cidade do estado do Rio Grande do Norte. Partimos da seguinte problemática: quais representações são elaboradas pelas mulheres que praticam a prostituição no Alto do Louvor? O objetivo desse exercício foi analisar as percepções concebidas pelas mulheres que frequentam o Alto do Louvor a partir do relato de suas vivências no lugar.

O Alto do Louvor faz parte do Bairro Bom Jardim, conhecido pelas suas noites de boemia entre os anos de 1950 e 1960 e por abranger os ambientes de diversão da cidade para um público que era em sua maioria de trabalhadores. Atualmente, ainda frequentam esse espaço pessoas de várias partes da cidade, que não necessariamente se conhecem ou têm relação de parentesco, trabalho etc. Entretanto, a localidade mantém como característica as mais diversas formas de socialização (BARRETO, 2011).

O local possui na sua construção histórica elementos considerados marginais, e por isso é marcado por preconceitos e estigmas (GOFFMAN, 2004). Entre esses elementos, a prostituição aparece enquanto atividade predominante no local, ocorrendo por meio da troca de favores sexuais realizados após um acordo de pagamento pela execução do serviço (BENTO, 2017). O cenário atual diversifica muito, fisicamente, do de outrora, no entanto as mulheres continuam a fazer uso do lugar para o desenvolvimento de suas práticas no ambiente da rua, a exemplo das mulheres que participam desta pesquisa.

Diante do exposto, delineamos a categoria analítica *pedaço* como representativa do bairro. O *pedaço* diz respeito a um determinado espaço onde são desenvolvidas interações e sociabilidades que atravessam as esferas do ambiente doméstico, pode ter contornos geográficos e institucionais, mas é, antes de tudo, um ambiente de trocas simbólicas (MAGNANI, 1996). Logo, a categoria é utilizada para apresentar o local onde a pesquisa é desenvolvida, junto às mulheres interlocutoras que são as ocupantes do espaço. A prática da prostituição é o que demarca o eixo de discussão, apesar de ser tratada em temporalidades distintas.

O procedimento metodológico faz uma abordagem qualitativa. Partimos de um recorte bibliográfico que enfatizou o tema da prostituição em jornais locais (como O Mossoroense), periódicos, dissertações e teses, ao buscar um aprofundamento que nos oportunizou compreender melhor a prática da prostituição, os aspectos que giram em torno dela e de como as mulheres em questão pensam suas vivências no Alto do Louvor (GOLDEMBERG, 2002).

As falas das interlocutoras foram essenciais para captar o que não é visto e o que não é dito, auxiliando no processo de compreensão e de interpretação das ações desenvolvidas no local (OLIVEIRA, 1996). As entrevistas narrativas foram embasadas num roteiro semiestruturado, e somente três mulheres frequentadoras da rua Nilo Peçanha, que praticam a prostituição e a venda de drogas, consentiram com a gravação, cientes do uso do gravador de voz e da garantia do anonimato. Os nomes presentes no texto foram adotados pelas interlocutoras e mantidos nas narrativas, com a devida autorização.

A categoria território, explorada por Perlongher (2008) auxiliou-nos como recurso analítico e metodológico. Embora a análise da obra referida trate da prostituição masculina, a sugestão dos mapas e reflexões sobre a região moral são de grande valia na nossa análise, o território é o lugar da apropriação simbólica e afetiva.

A análise das narrativas orais dessas mulheres permitiu ouvir as vozes das interlocutoras e adentrar em suas intimidades, possibilitando reconhecer as ressonâncias que são mais amplas do que as vozes dos discursos oficiais. A forma oral da comunicação ressignifica o tempo, ajudando-nos a melhor compreender como se deu a construção histórica das vivências e as transformações da realidade (MUYLAERT et al, 2014).

Considerando os preconceitos que permeiam o Alto do Louvor, o trabalho se justifica pela necessidade do debate acerca da prostituição, da legalização desta como profissão, atentando para as experiências dessas mulheres em espaços tidos como marginais, mas que são antes de tudo lugares simbólicos. Chama-nos a atenção o fato de que essas mulheres, produtoras de vivências, têm seus direitos relegados e que elas não são beneficiadas por políticas públicas.

O texto se dispõe em três seções: a primeira traz o Alto do Louvor, mediante a categoria *pedaço*, apresentando sua configuração histórica e simbólica a partir da literatura e de jornais, num contínuo com os dias atuais; a segunda trata sobre a prostituição no recorte socioantropológico, os desafios das práticas e o tabu que permeia sobre ela e, por fim, delineamos a etnografia com as narrativas das mulheres que fazem seu trabalho nas ruas, enfatizando seus relatos e organização social.

O cenário: o pedaço e o estigma

A Rua Nilo Peçanha, localizada no Alto do Louvor, no bairro Bom Jardim, em Mossoró, foi, em meados dos anos 1950 e 1960, uma rua de pedregulhos e com pouca luminosidade, composta por bares, bordéis, casas de shows, como também por lanchonetes e vendedores ambulantes que ali vendiam as suas mercadorias. A existência desses ambientes e a grande movimentação na rua fizeram-na conhecida como um ponto de encontro e de prostituição na cidade (BARRETO, 2011).

O lugar, antes chamado *Art Nouveau*, foi fundado no ano de 1928 por um cidadão chamado Eduardo Santos, detentor de um estabelecimento onde se comercializava lanches cujo nome era *Art Nouveau* — nome francês que significa Arte Nova. Com o passar do tempo, e com a criação de casas que abrigavam as mulheres consideradas livres, foram se instalando no ambiente bordéis que nos anos de 1950 e 1960 foram acolhendo a prostituição mais ligada ao luxo. Brito (2010) relata sobre:

Naquele tempo a diversão principal aqui (Mossoró) era se fazer uma perninha pelos bares da cidade, tomar umas e outras e depois **subir**. Vamos subir? Todo mundo já sabia que o convite estava feito para se ir à zona — o ambiente noturno, alegre e único da cidade. Ali no **Art Nouveau** que a gente popularmente falando dizia Alto do Louvor, *se encontrava de tudo para saciar os desejos da carne: música, jogo de baralho, roletas, bebidas e mulheres. Sobretudo mulheres...* (BRITO, 2010, p.51).

O nome do espaço antes chamado de *Art Nouveau* foi aporuguesado após a venda da lanchonete, tornando-se um bar agora conhecido como Alto do Louvor. Acredita-se que a transformação do estabelecimento em bar foi o que abriu as portas para que o espaço ficasse conhecido como ambiente meretrício (BARRETO, 2011).

O *pedaço* em questão abrigava em sua totalidade quatorze espaços, entre eles: boates, bares e bordéis, onde as pessoas se divertiam e muitas mulheres comercializavam seus corpos na prática da prostituição. Barreto (2011) observa que existiam diferenciações entre alto e baixo meretrício. O alto, por causa de sua associação ao status de glamour, era constituído pelos bordéis: *Copacabana, Crhistal, O Casarão, Coimbra, Cassino Las Vegas, Ideal, Casablanca, Arpege, Pernambucana, Esplanada*. Já os baixos meretrícios eram o *Caí Pedaço* e o *Rasga*. Estes lugares possuíam diferentes proprietários e, às vezes, alguns deles gerenciavam mais de um desses estabelecimentos.

Ilustração 01-Fotografia Bar Copacabana no Alto do Louvor



Fonte: O Mossoroense. 2017.

A diferença entre os chamados *cabarés* e as casas de família se dava por meio da iluminação existente em cada propriedade. As casas que portavam uma iluminação da cor verde indicavam ali funcionar um *cabaré*, já as que possuíam uma luz vermelha se resguardavam as casas de família, traçando o tempo inteiro o limiar de sistemas de oposição entre o moral e o não moral.

A expansão de bordéis e boates, como também da prostituição, se deu pela sua expressividade econômica, já que noites de boemia, de álcool e sexo era o que agregava pessoas nestes locais, gerando lucro. E o que contribuiu bastante neste expressivo ganho foi a presença ferroviária, que transportava os trabalhadores das salineiras dos portos de Areia Branca e Grossos. A chegada deles melhorou economicamente não só o comércio em Mossoró, mas as atividades provenientes da boemia. Muitos eram os bordéis, mas a concorrência não era alta, devido à rotatividade e circulação de pessoas (BARRETO, 2011).

Por ter se tornado um ambiente conhecido pelas práticas que eram realizadas nos bordéis e casas de shows, criou-se uma imagem que perdura até os dias atuais. Isso fica evidente quando percebemos a relação do Alto do Louvor com a prostituição, muitas vezes presente nos noticiários de Mossoró, a exemplo das publicações do *Jornal Mossoroense*, “buscava ligar à Rua Nilo Peçanha à zona, cuja denominação se justificava pela presença de bordéis e prostitutas.” (BARRETO, 2011, p.36).

Aliada a estas práticas, a rua também se tornou referência de aglomeração e incidências de brigas e discussões, resultando por vezes na morte de alguém. O preconceito que rondava o Alto, conhecido pela prostituição e pela violência, tornou ele zona limítrofe a não ser atravessada ou frequentada por moças de família, “pode-se dizer, então, que as normas de identidade engendram tanto desvios como conformidade” (GOFFMAN, 2004, p.110).

Essas delimitações espaciais foram modificadas, já que o cenário de bares, bordéis e casas de show não mais existe, possibilitando a abertura de novas estruturas que hoje fazem parte da Rua Nilo Peçanha. A decadência dos cabarés ocorreu devido ao efeito da mecanização das salinas que transferiu os trabalhadores ferroviários, ocasionando a queda de lucros, já que muitos desses trabalhadores frequentavam o lugar: “Alguns historiadores até atribuem ao fim dos cabarés e casas de espetáculos da cidade, que estavam concentrados no Alto do Louvor numa relação direta com a mecanização das salinas” (ROCHA, 2005, p.72).

Nos termos de Magnani (2003), o *Cenário* se caracteriza como um conjunto de elementos que não devem ser somente físicos, mas um produto de práticas sociais que estão em constante diálogo ao longo do tempo. Desse modo, a prostituição é uma prática que se desvela neste contínuo no espaço do Alto do Louvor, mesmo com as mudanças ocorridas na estrutura do espaço, antes realizada nos cabarés e agora na rua.

O Alto do Louvor, e especificamente a rua Nilo Peçanha, continua a constituir a *mancha* (MAGNANI, 2003) isto é, o ponto de referência para a prática de determinadas atividades, sustentando uma rede de sociabilidades. Entretanto, em vez de ser formado por essa *mancha* dos bares e boates de outrora, hoje é composto por casas de famílias e prédios ligados a instituições religiosas: um centro espírita, uma filial da Assembleia de Deus e uma igreja católica.

Ilustração 2 – Fotografias da elevação do Alto do Louvor/ Condomínio Maria Vigília/ Assembleia de Deus Alto dos Louvores



Fonte: As autoras. 2019.

Atualmente ainda existem estruturas de prédios que funcionavam e produziam a noite do Alto do Louvor, mas que permanecem só em seus velhos formatos e na história da cidade, já que não mais funcionam. Nas palavras de Rocha e Eckert ([2003] 2015, p. 01) a “cidade é estrutura e relações sociais, economia e mercado; é política, estética e poesia. A cidade é igualmente tensão, anonimato, indiferença, desprezo, agonia, crise e violência”.

Essa manutenção das estruturas físicas contribui para fortalecer a permanência de um imagético e representações do lugar como estigmatizado, nas palavras de Barreto (2011, p.79) “o discurso jornalístico sobre o espaço onde se aglutinava os bordéis em Mossoró é emblemático para percebermos como as representações criadas a partir desses discursos forjaram para o Alto do Louvor, uma espacialidade maldita, o associando e identificando-o como um mau lugar”.

O Casarão é um exemplo, bordel conhecido durante as noitadas no Alto do Louvor, hoje ainda funciona como motel, onde as mulheres da rua vão para realizar os seus programas. De maneira que podemos dizer que aparece na *mancha* como este ponto de referência das práticas.

Ilustração 3 – Fotografia do Casarão no Alto do Louvor



Fonte: As autoras. 2019.

São estas marcas que engendram narrativas de exclusão, e assim tanto o *pedaço* possui uma imagem negativa quanto as pessoas que o frequentam. Pudemos depreender isso nas conversas com as mulheres, quando elas reforçam que é assim desde os tempos em que o Alto do Louvor era visto como um lugar de boemia. Faz todo sentido a afirmação de Goffman (2004), quando nos orienta que o *estigma* aparece enquanto um

atributo depreciativo, uma rotulação que coloca como inferior e mal visto uma pessoa ou um lugar.

Hoje, o espaço é dividido pelas mulheres e pelos outros usuários, sejam eles moradores ou donos de estabelecimentos. Dividem com elas as vivências, mas estabelecem uma delimitação simbólica junto ao imaginário criado sobre o Alto do Louvor:

Um aspecto interessante a ser observado na Rua Nilo Peçanha consiste na presença de casas de família, uma vez que o Bairro Bom Jardim e a própria rua não estavam tão separados geograficamente das outras artérias como Av. Alberto Maranhão e a Av. Rio Branco. Contudo, essa relativa proximidade física estava longe de aproximar as prostitutas da sociedade ou visibilizar uma aceitação por parte desta para aceitação da existência de bordeis em Mossoró. Esses espaços eram evitados no duplo sentido: o das práticas e o da enunciação, pois não era prudente que mulheres que desejassem preservar sua honra transitassem pelo Alto do Louvor. (BARRETO, 2011, p. 93).

Sobre esse limite, Hannerz (1997) observa que as fronteiras são lugares de continuidades e discontinuidades. Existe um fluxo e uma distribuição plural de significados, mas nem todos são compartilhados. Neste sentido, falamos de um limite cultural, mesmo a aproximação geográfica do Alto do Louvor com outras ruas conhecidas da cidade e de casas de família não resulta numa aceitação sobre as práticas realizadas no espaço.

As práticas: a prostituição e o tabu do sexo

No Brasil, a prática da prostituição não se configura como crime e nem é ilegal, salvo quando a mulher esteja sendo aliciada. De acordo como o Art. 230 do Código Penal, configura-se crime “tirar proveito da prostituição alheia, participando diretamente de seus lucros ou fazendo-se sustentar, no todo ou em parte, por quem a exerça” (BRASIL, 2009b). Portanto, não se caracteriza como crime se ela estiver comercializando o seu corpo por conta própria, mas é crime se a comercialização estiver ocorrendo por meio de terceiros que obterão lucro.

De modo que ilegais também são as casas que oportunizam cadeias de exploração sexual. Como disposto no Art. 229 do Código Penal: “Manter, por conta própria ou de terceiros, estabelecimento em que ocorra exploração sexual, haja ou não intuito de lucro ou mediação direta do proprietário ou gerente” (BRASIL, 2009a). Os espaços que

ambientam a venda de sexo podem ser penalizados com multas e prisão de seus responsáveis.

Bento (2017) trabalha a perspectiva das mulheres prostitutas sobre a regulamentação da profissão e das lutas realizadas. A autora relaciona as percepções dessas mulheres com os sistemas capitalista, patriarcal e a noção de que a negação dos direitos facilita a violência para com elas. A definição dessa autora contribui para este exercício por compartilhar uma nova perspectiva sobre o tema, quando diz ser a prostituição um

[...] fenômeno social extremamente complexo atravessado por profundos traços da sociedade com múltiplas derivações, incluindo economia, trabalho, sexualidade, família, relações patriarcais, entre outras. Ademais, a prostituição feminina é algo que mexe/provoca elementos da esfera mais íntima do ser humano. (BENTO, 2017, p. 53).

A literatura socioantropológica – Giddens (2005), Vasconcelos e Santos (2011), Santos e Oliveira (2016) e Bento (2017) – traz diversas acepções sobre a prostituição. Todavia, existe uma convergência nestas perspectivas quando afirmam ser a prostituição uma atividade que apresenta a concessão de favores sexuais em troca de ganhos, sobretudo monetário.

Giddens (2005) faz um apontamento importante sobre a prostituição moderna. Segundo o autor, na modernidade, as mulheres e seus clientes não se conhecem, não estabelecem vínculos pessoais, o que não acontecia noutros tempos. Nas áreas urbanas de grande e acelerado porte, as pessoas não constituem vínculos sólidos, e a relação das mulheres com seus clientes, dessa forma, acontece por meio do anonimato, para manter em segurança a verdadeira identidade de ambos.

A perspectiva de Giddens relaciona-se com a de Vasconcelos e Santos (2011, p.2), que estudam a prática da prostituição de acordo com o cotidiano das mulheres e descrevem-na sob um ponto de vista que não envolve a afetividade: “a prostituição pode ser definida como a troca consciente de favores sexuais por interesses não sentimentais ou afetivos. Esses interesses podem ser dos mais diversos, porém o mais habitual é o dinheiro”.

Outro aspecto convergente dessas análises trata a prostituição como uma prática que se modifica com os avanços da modernidade, refazendo-se para que, de acordo com as novas estruturas e valores, possam acompanhar as mudanças nos contextos sociais, nos

costumes e nas relações sociais. Sobretudo, considerando o estigma que ainda permeia a prática, pondera sobre a instauração de novas relações e cuidado pessoal.

Neste sentido, Santos e Oliveira (2016) retomam a discussão da prostituição como forma de dominação masculina e a necessidade de garantir direito às prostitutas, enfatizando a estigmatização e a afronta à dignidade humana quando submetidas aos diversos tipos de marginalização.

A prostituição como exploração não faz com que julguemos as mulheres prostituídas como indignas. Essas pessoas são despercebidas como sujeitos de direitos e são consideradas culpadas de qualquer violência contra si, além de não serem destinatárias de políticas públicas no que tange acesso à saúde, à justiça, à segurança, ao direito do trabalho e, principalmente, à dignidade humana (SANTOS E OLIVEIRA, 2016, p. 1).

A prostituição é uma prática que enfrenta o que chamamos de *tabu*, ou seja, revela “o caráter impuro de pessoas e objetos; natureza da proibição; a santidade/purificação. Os tabus podem ser naturais provenientes de uma força misteriosa (Mana, inerente a uma pessoa ou coisa) ou transmitidos indiretamente, adquiridos, transferidos e intermediados” (PONTES, 2004, p.7). A proibição imposta pelo tabu está para as relações sociais como uma forma de controle, para que não existam grandes conflitos na sociedade. O cumprimento dessas regras é um construtor ético-moral para controlar os comportamentos entre os sujeitos.

Isto posto, podemos afirmar que até mesmo o sexo é um elemento social, em que cada cultura estabelece as suas formas de desenvolvimento, o que é apropriado no ato da prática e o que não é, assim como e quando deve acontecer. Então, a prostituição se classifica aqui como um *tabu* porque não segue as regras acordadas nos pactos coletivos, cria as suas próprias condutas, é uma condição transgressora, assim como as mulheres que a exercem. E isso se deve ao fato de que:

[...] a prostituição faz desse corpo misticado sua profissão, causando impacto em como a prostituta é entendida e como ela se coloca diante desse contexto. Ao mesmo tempo que é desqualificada popularmente, é explorada e alimentada por esta mesma sociedade (ABREU; RIBEIRO, 2019, p. 1).

Ao transgredir as expectativas sociais, que agem como controladoras do corpo, principalmente do feminino, e que delimitam o papel da mulher na sociedade, as

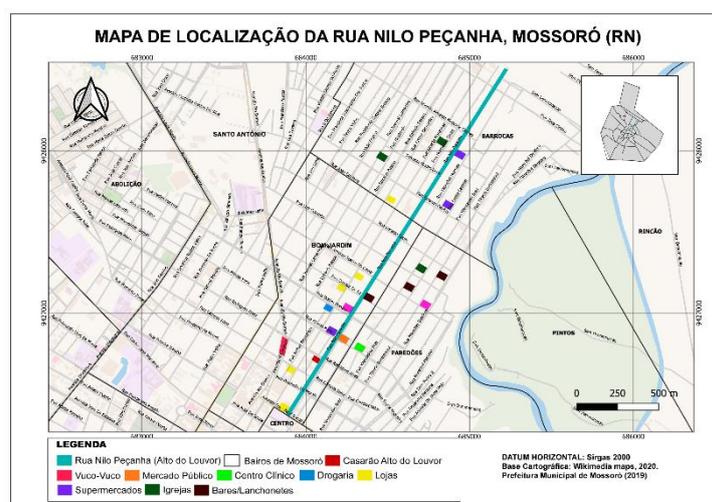
prostitutas, ao não corresponderem a esses atributos, usam os seus corpos da forma como querem, sem inibir a sua sexualidade, utilizando-se dele como forma de ganhar dinheiro. Mas ao mesmo tempo em que essas mulheres se tornam desviantes por não seguirem as regras, sendo com isso marginalizadas, elas são procuradas, pela mesma sociedade que as condena.

As personagens: mulheres do pedaço – um recorte etnográfico das percepções sobre a prostituição no Alto do Louvor

O Alto do Louvor está em um bairro localizado bem próximo ao centro da cidade, a dez minutos de distância, e que é cruzado por duas avenidas movimentadas, a Av. Alberto Maranhão e a Av. Prudente de Moraes, conhecidas por abranger uma boa parte do comércio da cidade. A Prostituição neste espaço ocorre à luz do dia, o *pedaço* não é frequentado à noite.

Todavia, este acontecimento não se dá somente no espaço da pesquisa. Bem no centro da cidade, onde ocorre grande parte de sua movimentação econômica, pode-se encontrar o Hotel Caraúbas, que fica na Rua Meira e Sá e é frequentado majoritariamente por homens trabalhadores e por senhores de idade, lugar onde a prostituição também é uma prática corriqueira e, diferente do Alto do Louvor, funciona durante o dia e se estende até a noite.

Ilustração 4 – Mapa de localização da rua Nilo Peçanha, Mossoró (RN)



Fonte: As autoras. 2020.

Observamos durante alguns dias como se deu a movimentação no lugar e constatamos o que acontecia durante toda a semana, começando por volta das 7h30 até

as 17h30. Diariamente podia se encontrar as mulheres de manhã ou à tarde consumindo drogas, conversando ou marcando algum programa, estavam sempre permeando o *pedaço*.

Os dias mais fracos de movimentação eram os finais de semana, quando vimos que por vezes poucas delas estavam presentes. A não presença delas também se verificou quando ocorria batida policial, isso fazia com que elas se dispersassem da área, como ordenado pelos policiais. No período em que observamos, as batidas não foram frequentes, quando aconteceram foram por denúncia ou por ronda. O comércio de drogas não pode deixar de ser mencionado, uma vez que configura sempre nas ações destas mulheres e está na expectativa de ganhos, junto à prática da prostituição.

Entre os horários das 10h00 até 15h00 foi verificado o maior fluxo no lugar: transitam na rua os funcionários da Companhia de Águas e Esgotos (CAERN), os moradores, os usuários de drogas, pessoas em busca de programa e alcoolizados que chegam para conversar com as mulheres. Este é um campo transitório, não se tem uma regularidade das mesmas mulheres diariamente. Entretanto, duas delas sempre permeiam o espaço, fazendo o fornecimento das drogas para quem vai ao local, e uma delas faz o controle do território. Notou-se também que embora algumas delas passem tempos sem aparecer na rua, quando retornam, as que continuavam presentes as recebem da mesma forma e sem diferenciações na relação. O fluxo é o elemento deste cotidiano que traz a dimensão do processo nas relações existentes com estas mulheres (HANNERZ, 1997).

Ocorreram, em algumas situações, atritos das mulheres com os seus clientes e também entre elas, por diferentes razões. E alguns desses motivos são: dinheiro, cigarro, isqueiro, cachimbo, por dividirem muitas vezes esses utensílios são eles que acabam causando os desentendimentos entre elas. Conflitos que são, muitas vezes, atenuados, como veremos nas narrativas.

Com efeito, o campo de nossa pesquisa foi composto por cinco mulheres. Destas, conseguimos fazer entrevistas com três, já que duas se mostraram mais reticentes ao diálogo. Logo, não houve uma classificação ou critérios desenhados por nós para a realização das entrevistas, considerando que contávamos com a disponibilidade das interlocutoras. A primeira tentativa de entrevista ocorreu no mês de abril de 2019, pela manhã, com uma das mulheres usuárias do espaço, ela veio ao nosso encontro dando bom dia e perguntando como estávamos e, logo em seguida, ela nos contou que encontrou uma mulher que vende água a 1 real, e logo respondemos de forma interessada a fim de prolongar a conversa.

Havia somente nós duas sentadas na calçada, enquanto conversávamos, quando chegou um homem em uma moto que se demonstrava interessado em contratar um programa. Quando ele parou a moto, antes que ele falasse alguma coisa, ela logo disse: *Eu não faço programa, seu Zé*. O homem desceu a rua, deu a volta e novamente, quando ele estava chegando perto de onde estávamos sentadas, ela disse a ele que não fazia programa, e ele perguntou se fazíamos. Nesse momento a entrevista já tinha acabado, quando em sua volta para casa o homem passa e nos fala: *me desculpe, mas quando a gente vê uma pessoa nova e diferente já queremos, porque pensamos que faz programa*. Respondemos que estava tudo bem e seguimos nosso caminho.

Perlongher (2008), em suas análises sobre a prostituição masculina, traz a territorialidade como aspecto de análise que envolve categorias de representações sexuais demarcadas dentro de redes. O código território atribui classificações e valores a corpos para atividade do sexo. Neste caso, a área é associada ao território da promiscuidade, ao olhar para as mulheres o transeunte logo as tipifica.

Achamos relevante trazer esse acontecimento para se ter uma ideia da realidade de como a prática ainda é característica da rua e, também, pelo motivo de que só o fato de alguém estar ao lado de uma prostituta e no local onde comumente são marcados os programas, as pessoas associam logo à figura de prostituta. O que nos leva a perceber como a imagem criada sobre o Alto do Louvor será associada a qualquer mulher que circule na rua, mesmo que não seja uma residente ou garota que vende serviços.

E estas mulheres? O que elas têm a dizer? É relevante fazer a problematização e a comparação dessas duas diferentes concepções: de um lado a imprensa e a população que observa cotidianamente a movimentação e, do outro, as mulheres que ocupam este espaço. Conseguimos entrevistar a mulher que entre elas é considerada a *chefona*. E ela se autodenomina Maria de Lourdes, que não é o seu nome verdadeiro, assim se repetiu com as demais interlocutoras. Tem 38 anos e é natural de Mossoró. Mora no bairro Bom Jardim, onde fica localizado o *Alto do Louvor*. Mora em uma casa com a mãe e os irmãos. Maria não trabalha e nem estuda, mas já estudou, como ela disse na entrevista: “Sei ler, não sou analfabeta”, mas não chegou a concluir os estudos, cursou até alguns anos do ensino fundamental. E disse que não trabalha, mas que já trabalhou. Ela nem sempre morou em Mossoró, já morou no Rio de Janeiro e quando voltou para Mossoró passou a frequentar o *Alto do Louvor*. Revelando uma adesão temporária às normas, condutas e expectativas sociais.

Maria nos contou que, desde os 12 anos de idade é usuária desse espaço. Como relata: “Sempre fui muito danada com essas coisas de vender pedra, essas coisas assim, sabe? Dos cabarés, desde os onze, doze anos, aí fiquei por aqui”. Maria de Lourdes também passou em lugares fronteiriços à região, tais como: Aracati e Icapuí, Canoa Quebrada e sempre vendendo as suas mercadorias (drogas). A família, segundo ela, a mãe e os irmãos, também sempre foram envolvidos com *essas coisas*. Por frequentar o Alto do Louvor há mais tempo que as outras meninas com quem ela divide o espaço, e pela família dela também ser envolvida com as mesmas práticas, é ela a considerada pelas outras garotas como a *chefona*, a *Rainha do Tráfico*. Mas ela não se considera nessa posição.

Dessa forma, Maria conta que frequentava o Alto do Louvor desde a época dos cabarés e boates e, que nesse tempo já vendia a sua mercadoria, não só neles, mas em outros bairros como Santo Antônio e Paredões. E ela diz: “Por aqui conheço tudo”. Ela também conta que já passou 5 anos presa, já tem mais três, além dos outros 44 pra tirar no domiciliar. “É *complicado*”. O *complicado* que a entrevistada menciona se refere às práticas que desenvolve, por colocá-la na contravenção.

Ao perguntar a Maria o que pensa sobre o Alto do Louvor, ela respondeu da seguinte forma: “Mulher, o Alto do Louvor pra mim é tudo. Porque é daqui de onde tiramos o dinheiro da gente, né? Sem o Alto do Louvor eu acho que não sou ninguém.” De acordo com o relato, percebemos como é importante o papel que o lugar assume na vida dela. Não é um lugar qualquer, como pode ser considerado por outra pessoa, para ela tem um significado e mais do que isso, esse lugar possibilita que ela ganhe o seu sustento.

Antes de começar a frequentar o lugar, Maria relatou que já ouviu falar sobre as boates e as festanças que aconteciam à noite, mas que *não frequentava porque era casada*. Ela relatou que casou cedo, e teve um filho aos 12 anos de idade e outro aos 13, o que no começo não permitia que saísse de casa, pois tinha que cuidar dos filhos. Mas disse que logo se separou, “caiu no mundo e acabou vindo pra cá”. Maria teve três filhos, dois foram mortos e um está preso, chamou a atenção para o fato de que um foi morto no Alto do Louvor.

Ela narrou como a sua relação era estabelecida com as outras meninas “que é boa”, mas que a reclamação dela para com as outras é de que “elas são folgadas e não querem tomar banho e trocar de roupa”. Mas que não brigam muito porque elas a obedecem. Segundo Maria, “elas têm medo de mim porque eu sou danada, porque daqui acolá eu dava uma facada, nas antigas, antes de eu levar as cadeias, mas que com o passar do tempo

e devido à fama da minha família, do meu filho com o negócio de facção, elas têm medo de mim, mesmo brincando, sem nem querer fazer mal a elas”.

Podemos trazer aqui, a ideia de *campo social* de Bourdieu (2010),

um espaço multidimensional de posições tal que qualquer posição actual pode ser definida em função de um sistema multidimensional de coordenadas cujos valores correspondem aos valores das diferentes variáveis pertinentes: os agentes se distribuem-se assim nele, na primeira dimensão, segundo o volume global do capital que possuem e, na segunda dimensão, segundo a composição do seu capital – quer dizer, segundo o peso relativo das diferentes espécies no conjunto de suas posses (BOURDIEU, 2010, p. 135).

Maria deixa implícita que a sua posição entre as outras seria de um nível mais elevado. Ao que nos parece, coexiste entre elas uma hierarquia e Maria nessa hierarquia estaria no topo, já que é por elas considerada como “a chefona”. Porém, para ela isso não existe, mas ela entende o porquê das meninas a considerarem líder, pela fama da família, pela sua imposição e por ela ser a fornecedora dos produtos. “Eu não sou a patroa, mas eu digo a elas, mulher eu sou igual a vocês, ninguém é melhor do que ninguém aqui não”. Na fala, é perceptível a existência de hierarquias, e ela faz parecer consensual, assim como a busca pela atenção e respeito do outro, na verdade estes elementos compõem um ritual de sedução na construção de papéis sociais (ROCHA e ECKERT, [2003] 2015, p. 06).

E ela concluiu a entrevista dizendo que não se vê sem o Alto, que *já acorda doída pra ir, que acorda bem cedinho pra isso*. Maria disse que vai todos os dias para o Alto do Louvor, que passa o dia todo e que quando é hora de ir embora já fica triste. Ela disse que gosta do lugar porque nele conversa com outras pessoas e faz o dinheiro dela. “É arriscado, tá ligado, tem as urgências, a polícia, nesse mundo já morreu um bucado de gente”.

A contravenção e os aspectos morais são retratados de maneira mais acentuada pela interlocutora Liana, de 40 anos, natural de Pernambuco. Ela reside em Mossoró há muitos anos, mas não lembra especificamente quantos. Morando no bairro Paredões, com uma mulher, uma tia e com os dois filhos “e um bucado de gente”. Liana tem dois filhos. *Não estuda e nem trabalha*. Não tem ocupação. Logo, é importante observar que não trata a prostituição como algo que pertence à esfera ocupacional.

Quando perguntamos a Liana sobre como ela conheceu o Alto do Louvor, ela afirmou: “trouxeram eu pra cá”, tendo sido justamente a tia com quem ela reside que a levou, fazendo já alguns anos que frequenta o lugar. Quando chegou, o espaço já era

ocupado por outras pessoas, ela disse não conhecer o Alto do Louvor quando existia ainda os bares e cabarés, sabia apenas do Casarão, “que é onde as pessoas vão para ter relações sexuais”. Já que não é da cidade, disse só ter ouvido falar sobre festas que aconteciam no lugar, mas não sabia da veracidade do que lhe era dito.

Parker (1995), observando essas zonas morais no ambiente da cidade, ressalta que a sexualidade pode ser pensada mediante um espaço, numa organização social que revela distinção entre os mais diversos ambientes. A prática da prostituição na rua, certamente distingue este espaço dos demais e consolida a perspectiva do *pedaço* dentro de um circuito conhecido e circunscrito de aspectos morais, como fica claro na referência ao Casarão.

Sobre as práticas que Liana desenvolve no local, ela não quis falar, preferiu apenas responder “não sei”. Além de sofrer as batidas policiais, em busca das substâncias. Neste caso, o território da prostituição se expande ou se fragmenta em decorrência dos eventos, a exemplo das batidas policiais que dispersam as garotas.

A fala de Liana evidencia que mesmo as personagens estando imersas na rotina e movimento da rua, sentem-se constrangidas em falar sobre suas vivências no espaço.

No território da perversão, os movimentos de desterritorialização e reterritorialização são relativos. Há, permanentemente, mobilizações nos dois sentidos. Assim, desterritorialização a respeito da ordem familiar e do bairro, mas reterritorialização no circuito do mercado sexual; desterritorialização na abertura do corpo à perversão, mas reterritorialização na interdição do ânus e da boca, etc. A partir desta fluidez de base, o sistema é altamente instável. De alguma maneira, a proliferação e complexificação, especialização e “localismo” das nomenclaturas classificatórias, podem estar dando conta dessa dificuldade de “organizar a desordem” ou “sistematizar o acaso” (PERLONGHER, 2008, p. 250).

E em relação ao lugar e à sua relação com as outras meninas e pessoas que frequentam o mesmo espaço, Liana julga ser boa: “é boa nunca briguei com ninguém, às vezes tem umas birras, mas sempre respeitei todo mundo”. Ela disse adorar o lugar e que está todos os dias presente nele.

Por fim, falamos com Adriana, 35 anos de idade, natural de Mossoró e que morava no bairro Barrocas. Mas, que agora mora na rua, é “do meio do mundo”. Ela nos disse que passa a noite, às vezes, no Alto ou em outros lugares. Sobre a sua ocupação, ela falou que “faz programa” e que chegou ao Alto do Louvor justamente porque outras pessoas

tinham falado para ela que o lugar era bom para práticas, “que era um bom *galinheiro*”, termo que por ela foi usado, e que por isso resolveu começar a frequentar o lugar.

Ela informou não fazer muito tempo que frequenta o lugar e também não saber como ele foi ocupado, pois, quando chegou, já era frequentado por outras pessoas. Ela relatou não saber também sobre a real existência dos cabarés. Sabia apenas sobre o Casarão, já que é um dos lugares utilizados por ela para a realização de seus programas. Mas que já tinha ouvido falar que no passado havia na rua inúmeros cabarés, embora ela nunca os tenha visto, pois, quando chegou ao lugar, eles já não existiam. Ela falou ainda do bom lugar que é o Alto do Louvor para o desempenho da sua prática, o que lhe induziu para a escolha dele.

Adriana relata gostar do Alto do Louvor, que acha bom e que ama o lugar. Que gosta das pessoas que frequenta e por ser um espaço onde consegue realizar os seus programas e “conseguir uma grana”. Além disso, diz que tem uma boa relação com as outras meninas, que brigam, mas que gosta de todas elas e que todas são amigas e colegas. E essa é a mesma visão que ela diz passar do Alto do Louvor para outras pessoas, que é um lugar bom.

É notório esta relação com a memória das interlocutoras que transitam no *pedaço*, ora lembram das práticas e dos elementos simbólicos que representam o lugar, ora afastam para um lugar distante estas representações, tal como afirmam Rocha e Eckert ([2003] 2015, p.01) “em que se reconhece ou se constrange nas ruas que perambula, lugares que conhece ou desconhece, espaços que gosta ou desgosta, contextos que lhe atraem ou passam despercebidos.

Em relação à vizinhança, ela diz não ter tido, nunca, nenhum problema, “muitos falam com elas, outros passam e nem olham para elas.” Mas que nunca teve nenhum problema, que sempre respeitaram o seu espaço e que sempre respeitou o espaço dos outros. E quando perguntamos mais sobre a prática da prostituição, diz resoluta gostar do que faz, o que permite a ela o ganho de dinheiro, diz que no Alto consegue “descolar uma clientela, que não é todos os dias”. Mas está lá todos os dias.

O *pedaço* é enfatizado nas falas das interlocutoras como espaço de memória, de afetos, de relações econômicas e sociabilidade. A ideia de *sociação* pode ser evocada, uma vez que é realizada na medida em que o indivíduo abre-se em razão dos seus interesses para relacionar-se aos demais, diante das mais diversas possibilidades. Logo, a sociabilidade no Alto revela-se uma vez que estão convergindo para busca de interesses

específicos, que é o ganho de dinheiro, aliado a um sentimento que efetiva uma relação nestes momentos de interação jocosa entre elas (SIMMEL, 2006).

Os momentos das conversas, somente, não permitiram uma análise das vivências das mulheres que usam a rua para exercício da prostituição. A experiência no campo é de que elas utilizam o espaço do Alto do Louvor para realização de práticas como prostituição e venda de drogas, são mulheres que estão de cara para a rua, sem disfarces, sob os perigos que as envolvem. Evidenciando o ambiente complexo que mistura afetos, violências, desigualdades, medo, contravenção e carência.

Mediante as falas, podemos analisar alguns aspectos: vimos correlação nas faixas etárias das mulheres, entre 30 e 40 anos de idade, já são mulheres maduras; a escolaridade também sinaliza para o fato de não avançarem nos estudos e que têm a variável maternidade presente em suas vidas. Como essas mulheres têm uma ligação com a família, moram juntas, talvez o motivo pelo qual elas utilizem o Alto seja para ajudar no sustento da família, considerando o fato de serem mães e levando em conta que não praticam outras atividades, já que passam a maior parte do tempo no *pedaço*.

Todas mencionam um núcleo familiar que vivencia e desempenha as práticas que elas reproduzem. Como, por exemplo, Maria de Lourdes que já tinha a mãe envolvida com a venda de drogas e que frequentava os bares e os cabarés. A filha seguiu os passos da mãe na realização das atividades.

O mesmo ocorre com Liana, que mesmo não tendo muito conhecimento sobre Alto do Louvor, foi levada pela tia, e Adriana que também chegou por meio dos relatos de outras pessoas. Podemos constatar, então, que as mulheres foram levadas ao lugar a partir de terceiros ou a partir do que ouviam falar sobre ele. Por enxergar nele um meio no qual poderiam obter dinheiro, trabalhando nos bares, fazendo programas ou vendendo drogas.

Com essa observação, pudemos depreender que esse *pedaço* é um grande produtor de interações sociais, já que durante o dia essas mulheres estabelecem diferentes relações sociais com várias pessoas, de diferentes faixas etárias, funções e que provavelmente moram em bairros diferentes, e conseguem no Alto do Louvor, assim, compartilhar os mais diversos interesses, seja entre elas, seja com os moradores e/ou os clientes.

Cabe observar que a noção “nativa” de *pedaço*, inicialmente incorporada ao sistema de oposições construído para ordenar a multiplicidade de formas de lazer, mostrou-se de mais proveito, revelando-se “boa para pensar” a dinâmica no bairro. Assim, de mero termo no interior de um sistema de classificação

terminou assumindo o papel de categoria que descreve uma particular forma de sociabilidade e apropriação do espaço. (MAGNANI, 1996, p.14).

Simmel (2005, p.71, *grifos do autor*) afirma que “a sociabilidade demanda o tipo mais puro, claro e atraente de interação, aquela que se dá *entre iguais*”. A abrangência de círculos sociais no bairro sinaliza uma maneira de interação singular que permite aos indivíduos extrapolar relações, negociar sentidos e desejos de acordo com a sua satisfação e a do outro.

Assim, os interesses compartilhados pelos frequentadores do Alto do Louvor para a realização de um programa ou para o consumo de alguma droga, proporciona que ocorra entre eles, de forma conjunta, uma interação que busca a realização de tais interesses. E assim o *pedaço* é utilizado como palco dessas relações sociais de jogos e negociações, no qual as pessoas têm a possibilidade de satisfazerem os seus interesses individuais e coletivos, por isso buscam manter o local sobre controle para evitar maiores desavenças.

As mulheres que fazem uso do lugar tentam ter entre elas uma boa relação, apesar de já termos presenciado ao longo das observações alguns conflitos, observamos entre elas que algumas, principalmente as entrevistadas, se abstêm e procuram não se meter em confusões das outras meninas. Quando é causado o alarde, devido ao intenso movimento delas nas ruas, a polícia chega para acabar e dispersá-las, o que seria ruim para os negócios, elas teriam que parar com as vendas, podendo correr o risco de serem pegadas com o porte de drogas.

Como as usuárias mantêm a ordem no “pedaço” diante de um campo transitório como esse? A forma utilizada por elas é através de uma hierarquia. Apesar de compartilharem praticamente as mesmas atividades, com a finalidade de ganhar dinheiro, existe a necessidade de uma forma de controle e de ordem, assim a *chefe* do grupo promove o bom funcionamento do lugar, possibilitando o ganho de lucros e evitando as presenças indesejáveis.

Desse modo, a referida líder estabelece uma relação com as outras meninas de forma muito amigável, utilizando da boa relação para fundamentar o seu papel dentro do grupo. As meninas também a chamam de *mãe*, como ouvimos diversas vezes. A noção de códigos de conduta proposta por Goffman (2004, p.95) compreende que se “fornecem ao indivíduo estigmatizado não só uma plataforma e uma política e não só instruções sobre como tratar os outros, mas também receitas para uma atitude apropriada em relação a seu ‘eu’”.

Neste campo existem disputas por diversos fatores, no caso das narrativas, pela hierarquia, embora essa seja apresentada de maneira desinteressada, assim os integrantes determinam ou são determinados pelas lutas por poder no campo. Quem define a chefia é quem dispõe de estratégias para dominar o campo, neste caso Maria de Lourdes, responsável por organizar o que ocorre na rua, como forma de diminuir os conflitos e gerar uma melhor convivência, e assim o seu lugar no poder é mantido. Estabelecendo as relações por meio dessa amizade, de confiança, ao tentar manter o cuidado sobre as meninas, consolida seu poder como alguém que fornece os meios para que elas consigam ganhar dinheiro naquele espaço, em resposta a isso elas a obedecem.

Bôas (2004) afirma que as interações ocorrem de acordo com o cotidiano por elas vivenciado, revelando a importância dos contextos. Este grupo de mulheres que ocupam o Alto do Louvor, que experienciam e interagem compartilhando os seus interesses com outras pessoas, elabora, de acordo com esse contexto, suas relações e práticas, as suas representações.

Uma vez que a construção [das representações] se dá na relação do sujeito com outro sujeito e com objetos. Neste processo, se desconstrói uma realidade que não é única nem específica, mas que é compartilhada pela comunicação de indivíduos interagentes. (BÔAS, 2004, p. 1).

A construção das *representações sociais* é um processo social que desvela como as pessoas se pensam e se representam dentro de uma dada realidade, ou seja, quais das suas práticas, símbolos e rituais utilizam para dar forma e sentido à sua vida em sociedade. E essa interação é que gera o significado do lugar e das práticas realizadas, são elas que constroem a imagem do espaço.

Observamos que as mulheres tentam manter uma boa relação entre elas justamente para que se possa evitar a presença das autoridades policiais no local. Como, por exemplo, brigas e confusões. Mesmo ocorrendo às vezes, elas tentam ao máximo evitar, como pudemos ouvir de uma delas enquanto acontecia uma discussão entre outras meninas: pediu que elas parassem para que as pessoas não chamassem a polícia.

Durante as observações, foi possível presenciar ocorrências policiais. A situação faz com que o lugar seja momentaneamente desocupado pelas mulheres, já que os policiais mandam-nas embora. Aqui novamente repousa a atmosfera da contravenção, do tabu e as estratégias de manutenção dessas práticas. Compreendemos isso como uma forma de manter o espaço organizado e sob o controle.

As usuárias ocupam um lugar no imaginário das pessoas, pois quando se fala no Alto do Louvor, o lugar é logo associado à presença delas e às práticas que realizam. O que faz com que exista um estigma tanto sobre elas, que são usuárias ocupantes do espaço, quanto sobre o lugar, devido às práticas nele realizadas, que são socialmente mal vistas.

Consideradas como transgressoras da moral e das leis dos bons costumes, não seguindo o que é considerado um *bom* comportamento socialmente estabelecido para as mulheres, elas têm dificuldades de integrar algumas instituições sociais, como igreja, escola, entre outras e até mesmo oportunizar espaços de trabalho. Elas ganham uma marca, “estigmatizam-se as prostitutas como as vilãs que atentam contra a família estruturada; são acusadas de colocar em risco a honra e os valores da sociedade” (ALVAREZ E RODRIGUES, 2001 p.187). Reforçando a concepção do preconceito e estigma que recai sobre essas mulheres, especialmente estas que estão nas ruas, revelando todos os dias as suas faces e práticas.

Podemos confirmar que isso ocorre ao reportar-nos aos relatos que as prostitutas não poderiam frequentar lugares como igrejas, cinemas e nem clubes de festa da cidade, a presença delas nesses ambientes públicos não era aceitável. Além disso, na sociedade mossoroense esse seria o ponto mais reprovável: o das prostitutas frequentando outros ambientes (BARRETO, 2011).

A questão que vale destacar é que a prostituição não está desconectada de diversas problemáticas sociais, a exemplo da educação, saúde e assistência social. Ressalta-se a importância de políticas públicas de amparo para estas mulheres, uma vez que são cidadãs e detentoras de direitos sociais.

Concluimos que as representações do *pedaço*, apresentadas de acordo com a perspectiva do jornal, fogem do “modelo bom” idealizado pela sociedade. Entretanto, as percepções elaboradas pelas usuárias em torno do lugar mostram o espaço como aprazível e é onde passam os dias, se relacionam com outras pessoas, conversam e ganham o seu dinheiro. É onde a vida delas acontece, e como uma delas relatou: “Mulher, o Alto do Louvor pra mim é tudo. Porque é daqui de onde tiramos o dinheiro da gente, né? Sem o Alto do Louvor eu acho que não sou ninguém”.

Considerações finais

As narrativas apresentadas neste artigo são formas de desvelar as histórias de vida dessas mulheres que atuam no Alto do Louvor, relacionando-as ao contexto histórico do

espaço, pois o lugar conhecido pela existência de comércios, como bares, boates e cabarés, em uma determinada época, hoje é conhecido pela presença das mulheres que o compõem. Elas representam o Alto do Louvor desde a época da boemia, circulando pelos estabelecimentos, atraindo os clientes, da mesma forma como acontece hoje, só que em um cenário diferente: a rua.

A presença delas fez e faz de alguma forma parte da história do Alto do Louvor, principalmente quando se procuram informações sobre a localidade via internet e jornais, esses elementos são sempre apresentados compondo a imagem e a narrativa reproduzida sobre o *pedaço*. Por trás dessa questão também existe o tabu que está envolvido na prática da prostituição e na sexualidade das mulheres que a praticam, pelo fato de a sociedade ter sobre as mulheres expectativas dos papéis de gênero que devem ser correspondidas socialmente. Ao não seguirem regras que são utilizadas como meio de controle sobre os seus corpos; são consideradas como desviantes. Dessa forma, o estigma existente sobre elas inviabiliza em alguns meios a discussão sobre este tema.

Identificamos algumas formas de organização hierárquicas existente entre as entrevistadas como forma de manter em ordem o lugar. Diante desse cenário, as representações elaboradas pelas usuárias têm o Alto do Louvor como um bom lugar, um espaço socializador, onde podem conseguir dinheiro, já que encontram pessoas com quem compartilham os mesmos interesses pelas suas atividades. Dessa forma, não se preocupam com o imaginário criado sobre elas e suas práticas, apenas preocupam-se em obter lucro.

Estudos como este propõem um olhar diferenciado para as pessoas que vivenciam a prostituição, não querendo romantizar e colocar estas mulheres como vítimas, mas mostrando que as questões socioeconômicas acabam interferindo sobre suas escolhas. E, assim, perceber que estas mulheres vão além de rótulos impostos socialmente, uma vez que estão imersas em cenários complexos. Além dos corpos que estão à venda, existem neles uma pessoa; a sociedade julgadora é paradoxal, exclui estas mulheres por suas práticas, mas as procura e faz reproduzirem o que julga errado.

Referências

ABREU, Fabiana Rodrigues de; RIBEIRO, Déborah Éllen de Matos. A imagem da mulher prostituta: uma constituição social histórica. *Teresina, Piauí: [s. n.]*, 2019. Disponível em: <<https://www.uespi.br/site/wp-content/uploads/A-IMAGEM-DA-MULHER-PROSTITUTA-UMA-CONSTITUI%C3%87%C3%83O-SOCIALHIST%C3%93RICA.pdf>> Acesso em: 19. Jul. 2020.

ALVAREZ, Gabriel Omar; RODRIGUES, Marlene Teixeira. Prostitutas cidadãs: movimentos sociais e políticas de saúde na área de HIV/Aids. *Revista Ser Social*, Brasília, v. 1, n. 8, p. 97-127, 2001.

BARRETO, Sonni Lemos. *Espaços (mal)ditos: representações dos bordéis mossoroenses nas décadas de 1950 e 1960*. Natal: [s.n.], 2011. 36-146 p. Disponível em: <https://repositorio.ufrn.br/jspui/bitstream/123456789/16948/1/SonniLB_DISSERT.pdf>. Acesso em: 15. jul. 2019.

BENTO, Elbênia Neris DA SILVA. *E se a puta fosse você? O debate da prostituição feminina no brasil - entre autonomia e violência*. Mossoró: [s.n.], 2017. 15-138 p. Disponível em:<<http://propeg.uern.br/ppgssd/default.asp?item=ppgssd-dissertacoes>>. Acesso em: 18. Jul.2020.

BRASIL. Código Penal. *Artigo 229 do Decreto-lei no 2.848, de 7 de dezembro de 1940*. 2009a.

BRASIL. Código Penal. *Artigo 230 do Decreto-lei no 2.848, de 7 de dezembro de 1940*. 2009b.

BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. DF: Senado Federal: Centro de Documentação e Informação, 23 ed.2004.

BRITO, Raimundo Soares de. Páginas Arrancadas (memórias). *Fundação Vingt-un Rosado*, Coleção Mossoroense, Série C, Volume 1588, abril de 2010; Origem do arquivo fotográfico. Acesso em 10/01/2019.

BÔAS, Lúcia Pintor Santiso Villas. *Teoria das representações sociais e o conceito de emoção: diálogos possíveis entre Serge Moscovici e Humberto Maturana*. São Paulo: [s. n.], 2004. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-69752004000200008>. Acesso em: 17. jul. 2020.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico/ Pierre Bourdieu: tradução Fernando Tomaz (português de Portugal)*. 13.^a ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

GIDDENS, Anhony. *Sociologia*. 4.^o ed. Porto Alegre: Artmed, 2005.

GOFFMAN, Erving. *Estigma - notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Tradução: Mathias Lambert. 2004.

GOLDEMBERG, Mirian. *A arte de pesquisar*. Como fazer pesquisa qualitativa em ciências sociais. 6. ed. Rio de Janeiro: Record, 2002.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana*. Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 7-39, Abr. 1997. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131997000100001>>. Acesso em: 15. Maio. 2020.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. Quando o campo é a cidade: fazendo antropologia nas metrópoles. In: *Na metrópole: textos de antropologia urbana*. José Guilherme Cantor Magnani e Lílian de Lucca Torres (orgs.). São Paulo: Edusp/Fapesp, 1996.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *A antropologia urbana e os desafios da metrópole*. São Paulo: [s.n.], 2003. 1 p. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-20702003000100005>. Acesso em: 10 jul. 2020.

MUYLAERT, C., SARUBBI Jr, V., GALLO, P., NETO, M., e Reis, A. (2014). Entrevistas narrativas: um importante recurso em pesquisa qualitativa. *Revista Da Escola De Enfermagem Da USP*, 48 (spe2), 184-189. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0080-623420140000800027>>. Acesso em: 19.jul. 2020

O MOSSOROENSE. Alto do Louvor em Mossoró. *Para uma historiografia da zona Mossoroense*. 11. Ago. 2017. Disponível: <<https://www.omossoense.com.br/alto-do-louvor-em-mossoro-para-uma-historiografia-da-zona-mossoense/>> Acesso em : 17. Jun.2020.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O Trabalho Do Antropólogo: Olhar, Ouvir, Escrever. *Revista De Antropologia* 39 (1), 13-37. 1996. Disponível em: <<https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.1996.111579>>. Acesso em: 17. jul. 2020.

PARKER, Richard. *Corpos, prazeres e paixões*. A cultura sexual no Brasil contemporâneo. São Paulo: Editora Best Seller. 1995.

PERLONGHER, Nestor. *O negócio do michê*. 2ªed. São Paulo, Editora Fundação Perseu Abramo, 2008.

PONTES, Andrea Mello. O tabu do incesto e os olhares de Freud e Lévi-Strauss. *Universidad Complutense de Madrid – Espanha*. 2004. 1-8p. Disponível em: <http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/dezembro2013/sociologia_artigos/pontes_artigo.pdf>. Acesso em: 01 mar. 2019.

ROCHA, A. L. C. da; ECKERT, C. Etnografia de rua: estudo de antropologia urbana. *RUA*, Campinas, SP, v. 9, n. 1, p. 101-127, [2003] 2015. DOI: 10.20396/rua.v9i1.8640752. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/rua/article/view/8640752>. Acesso em: 15 nov. 2020.

ROCHA, Aristotelina. P. B. *Expansão urbana de Mossoró (1980 a 2004): geografia dinâmica e expansão do território*. Natal: EDUFRN, 2005.

SANTOS, Gabriel dos; OLIVEIRA, Adriana Vidal de. *Regulamentação da prostituição no brasil: analisando o problema da prostituição como forma de dominação masculina e a necessidade de garantir direitos às prostitutas*. [S.l.: s.n.], 2016. 1-15 p. Disponível em: <http://www.puc-rio.br/pibic/relatorio_resumo2016/relatorios_pdf/ccs/DIR/DIR-Gabriel_Santos.pdf>. Acesso em: 19 jul. 2020.

SIMMEL, G. As grandes cidades e a vida do espírito (1903). *Mana* [online]. Vol.11, n.2, pp. 577-591. ISSN 0104-9313. 2005.

SIMMEL, G. *Questões fundamentais da sociologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2006.

VASCONCELOS, José Gerardo; SANTOS, Verônica Gomes dos. *O corpo da prostituta: entre o discurso, a vida cotidiana e a educação*. Universidade Federal do Ceará: [s.n.], 2011. Disponível: <<http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/24899>> Acesso em: 17. jul. 2020.

Recebido em 31 de julho de 2020

Aceito em 01 de fevereiro de 2021

A festa das primícias na comunidade amazônica de Vila Verde/Pará

Wanessa Pires Lott

Professora Adjunta
Universidade Federal do Pará

Solange da Cruz Pereira Oliveira

Graduada em Artes Visuais
Universidade Federal do Pará

RESUMO

O presente trabalho ressalta a importância da Festa das Primícias (ou a festa de *Shavuot* ou Pentecostes) na comunidade de Vila Verde localizada no estado do Pará. A festa ultrapassa o significado religioso pertinente aos membros da Assembleia de Deus e se coloca como um importante evento cultural para comunidade local. Optou-se por perceber a festa pelo recurso metodológico da observação participante, mas sem ter o intuito de fazer uma etnografia. Assim, a fala de membros da comunidade local e a observação da festa no ano de 2019 foram as fontes principais deste estudo, somado ao estudo bibliográfico sobre o tema.

Palavras-chave: Festa das Primícias; Assembleia de Deus; cultura local; Antropologia da festa.

The “*Primícias*” feast in the Amazon community of Vila Verde/Pará

ABSTRACT

The present work emphasizes the importance of the “*Primícias*” festival (or the festival of *Shavuot* or Pentecost) in the community of Vila Verde located in the state of Pará. The festival goes beyond the religious meaning pertinent to the members of the Assembly of God and is an important cultural event for the local community. We chose to perceive the festival through the methodological resource of participant observation, but without the intention of making an ethnography. Thus, the speech of members of the local community and the observation of the festival in 2019 were the main sources of this study, as well as the bibliographic study on the theme.

Keywords: *Primícias* feast; Assembly of God; local culture; Anthropology of festivals.

La fiesta de las *Primícias* en la comunidad amazónica de Vila Verde/Pará

RESUMEN

El presente trabajo enfatiza la importancia de la fiesta de las *Primícias* (o la fiesta de *Shavuot* o Pentecostés) en la comunidad de Vila Verde ubicada en el Estado de Pará. La fiesta va más allá del significado religioso pertinente para los miembros de la Asamblea de Dios y es un evento cultural importante para la comunidad local. Elegimos percibir el evento por el recurso metodológico de observación participante, pero sin la intención de hacer una etnografía. Por lo tanto, el discurso de los miembros de la comunidad local y la observación de la fiesta en 2019 fueron las principales fuentes de este estudio, junto con el estudio bibliográfico sobre el tema.

Palabras clave: fiesta de las *Primícias*; Asamblea de Dios; cultura local; Antropología de la fiesta.

Introdução

A Vila Verde é uma comunidade do estado do Pará na região Norte do Brasil. Está localizada às margens da BR 308, que liga os municípios de Bragança-Viseu, entre a Vila da Travessa do Dez e Emboraí Grande (fig. 1). Pertence ao município de Augusto Corrêa, que tem cerca de 40 mil habitantes distribuídos em quatro distritos: a sede, Aturiaí, Emboraí e Itapixuna, além das demais vilas (IBGE, 2020a). A maioria das pessoas mora na zona rural e seguem a religião católica, no entanto, em Vila Verde, a Igreja Assembleia de Deus detém o maior número de fiéis¹.

Dentre as celebrações proferidas pela Assembleia de Deus, destaca-se, neste estudo, a festa de origem rabínica denominada como Festa de *Shavuot* ou Pentecostes ou das Primícias², sendo esta última designação a utilizada na comunidade. Cabe ressaltar que a palavra *Shavuot* significa em hebraico “semanas”, pois a festa é historicamente celebrada sete semanas após a Páscoa, mas no decorrer dos tempos, as igrejas deslocaram suas celebrações de acordo com a necessidade local. A festa, que tem bases em livros bíblicos³, é realizada para agradecer a Deus pela safra oriunda do plantio. Com ocorrência anual em Vila Verde desde 2001, a celebração inicialmente era feita no mês de setembro, no entanto, com a mudança da colheita local, passou a ser realizada no penúltimo final de semana do mês de outubro.

Assim sendo, este artigo tem como objetivo apresentar a referida festa, tendo como base principal o trabalho de campo feito no ano de 2019. No decorrer da apresentação da celebração, os conceitos antropológicos que tangem os temas de festa e de religião servirão como suporte teórico para a percepção do objeto de estudo. O texto é dividido em quatro partes, para além desta introdução. Na primeira a Assembleia de Deus será brevemente apresentada e, em seguida, a igreja da localidade. No terceiro momento, a festa será o foco principal e, por fim, haverá uma consideração final sobre o tema.

O pentecostalismo e a formação da Assembleia de Deus

No senso comum brasileiro, são denominados os cristãos não pertencentes à Igreja Católica como “crentes” ou “evangélicos”, no entanto há diferenças significativas nesta convenção cotidiana (MAFRA, 2001). Os pentecostais fazem parte do movimento que surgiu do processo histórico iniciado ainda na Reforma Protestante do século XVI e o termo é utilizado para designar aqueles “que acreditam e aceitam a promessa do

derramamento do Espírito Santo” (MACHADO, 1997, p. 38). Este derramamento, ou “primeiras chuvas”, está descrito no Novo Testamento e no pentecostalismo moderno estas bênçãos são designadas como as “últimas chuvas” do Espírito Santo, que por sua vez, restauram os dons divinos com intuito de esperar o retorno do dito Salvador (MATOS, 2006). No Brasil, o surgimento do pentecostalismo iniciou no século XX, em contraposição à hegemonia e ao fortalecimento da Igreja Católica⁴ e pode ser apresentado em três grandes ondas. A primeira designada como “clássica”, com a criação da Congregação Cristã do Brasil em São Paulo (1910) e da Assembleia de Deus em Belém (1911).

Os primeiros lugares no Pará que receberam a mensagem pentecostal foram: Soure e Mosqueiro, na Ilha de Marajó (Daniel Berg, 1911); Bragança (Daniel Berg, 1912); Xarapucu e Catipuru (Daniel Berg, 1913); Estrada de Ferro Belém-Bragança, Igarapé-Assu, Benevides, Capanema, Timboteua, Peixe-Boi e Bragança (Clímaco Bueno Aza, 1913); Ilha Caviana (Daniel Berg, 1914); Afuá, Ilha de Marajó (Gunnar Vingren e Daniel Berg, 1914); São Luís do Pará (1915); Assaisal (Bonito) (Joaquim Amaro do Nascimento, Francisco Santos Carneiro e João Paraense, 1919); e vários outros lugares foram sendo visitados pelos primeiros missionários e crentes da AD de Belém. (ADNB, 2019, s/p).

A segunda onda ocorreu nas décadas de 1950 e 1960 com a Igreja do Evangelho Quadrangular (1951), a Igreja Brasil para Cristo (1955) e a Igreja Deus é Amor (1962). A última onda aconteceu com a Igreja Universal do Reino de Deus (1977) e a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980) (FRESTON, 1994)⁵. Na primeira onda, principalmente a partir da década de 1930, a colaboração das Assembleias de Deus dos Estados Unidos se deu de forma significativa por meio dos missionários enviados ao país. Estes se envolveram de forma mais direta com a estrutura teológica da doutrina e o movimento cresceu principalmente entre as pessoas de origem humilde e desfavorecida no Brasil.

Os primeiros pentecostais no Brasil historicamente ministram entre as classes mais carentes. Suas igrejas foram plantadas em comunidades pobres, nas periferias e nos vilarejos, pelo Brasil todo. Durante os primeiros 40 e 50 anos após o início do Movimento Pentecostal no país, as classes média e alta deixaram de ser alcançadas pelo pentecostalismo (MOURA, 2010, p. 87).

Posteriormente, a Assembleia de Deus voltou para as classes sociais mais altas, se estabelecendo principalmente nas regiões metropolitanas e nos grandes centros. Com a expansão da igreja, ocorreram algumas fragmentações internas levando a uma nova disposição voltada para uma administração mais autônoma. Ou seja, as Assembleias de Deus brasileiras se organizam em um episcopado não territorial, pois cada ministério é constituído por sua igreja sede com suas respectivas filiadas. Os sistemas de administração são um misto entre o sistema episcopado e o sistema congregacional, onde os assuntos são primeiro tratados pelo ministério – com forte influência da liderança pastoral – e em seguida são levados às assembleias para serem apenas referendados. Desta maneira, os pastores das Assembleias de Deus podem estar ligados ou não às convenções estaduais.

Neste contexto, as igrejas possuem maior liberdade de se adaptarem às realidades locais e, atualmente, têm-se mostrado mais flexíveis em termos de diálogo com outras igrejas cristãs. Esta atitude é pertinente na comunidade de Vila Verde, principalmente nos dias de celebrações religiosas locais. Católicos participam das festas da Assembleia de Deus – principalmente da Festa das Primícias – e assembleianos participam das celebrações católicas.

A Assembleia de Deus de Vila Verde

“A Assembleia de Deus é sem dúvida a denominação mais presente na região Norte do Brasil” (PANTOJA, 2011, p. 67) e, como dito, cada uma das igrejas tem suas especificidades, que por sua vez são pertinentes à realidade local. Assim sendo, apesar de alguns exemplos de outras comunidades no decorrer do texto, é importante ressaltar que este estudo tem como fonte principal a percepção da Assembleia de Deus da Vila Verde e neste ponto do texto iremos apresentar a visão desta igreja, tendo como base principal a fala do pastor responsável, que se mostra extremamente orgulhoso de fazer parte da comunidade assembleiana. Tal postura é também verificada em outros locais do Pará. Na região do Marajó, ser membro da igreja traz “um status diferenciado, sobretudo para as famílias mais humildes” (PANTOJA, 2011, p. 67), e este lugar social é marcado no cotidiano principalmente pelas roupas utilizadas.

No pensamento dominante local as vestes de uma pessoa estão diretamente relacionadas ao seu prestígio e, em alguns casos, ao seu caráter, sobretudo no caso de mulheres. Assim, é muito comum que as pessoas façam questão de

manter muito rigor e zelo por sua aparência, é necessário não apenas ser evangélico, mas, sobretudo parecer um evangélico. (PANTOJA, 2011, p. 67).

Esta necessidade de afirmação de pertencimento à Assembleia de Deus também comum em Vila Verde. A conversão geralmente acontece não só pela questão supracitada do *status*, como também pelo acreditar que, ao se converterem ao pentecostalismo e, por conseguinte, ao alterar seu modo de viver, acarretará na solução dos problemas diários além da salvação após a morte (BOYER, 1996; NOVAES, 1985). Desta maneira, a conversão pode ser entendida como uma ruptura da vida antiga a favor de uma nova vida motivada pelos desígnios divinos (ROBBINS, 2011)⁶, fato este que ocorreu com o atual sacerdote da Assembleia de Deus da Vila Verde, o pastor Antônio Lisboa Batista.

Nascido no ano de 1958, na cidade de Itaituba/Pará, o pastor iniciou seus estudos nesta cidade, mas concluiu o ensino médio na capital do Estado, Belém. Em 1979 estudou por quatro anos teologia e na sequência pastoreou por sete anos em uma igreja. Sua conversão na Assembleia de Deus ocorreu da seguinte forma:

Desde o ano de 1980... 1980, a minha conversão foi algo assim impressionante, eu era um jovem que tinha uma boa rentabilidade, trabalhava, ganhava bastante dinheiro, eu tinha aquele lado social, gostava de estar junto daquela juventude, não era aquele jovem que gostava de estar no canto das esquinas, mas tinha aquele momento específico com os meus colegas. Um dia nós estávamos em um bar brincando uma sinuca e eu tive um desentendimento com um dos meus colegas, eu saí um pouco contrariado daquele bar e passando em frente a uma Igreja Evangélica Assembleia de Deus na cidade de Itaituba, eu ouvia como se uma voz dissesse pra mim “entra”, eu tentei resistir, mas a voz ela falou mais forte comigo dizendo “entra”, eu entrei naquele templo da Assembleia de Deus, ouvi um pastor por nome Alexandre Pinheiro de Brito que pregava a palavra de Deus, e no momento que ele fez o convite, veio um moço até mim e disse assim: “Você quer aceitar Jesus meu jovem”, eu disse “não, eu não quero aceitar Jesus”. Quando aquele moço saiu, eu ouvi uma outra vez a voz dizer, “covarde, vai”, e eu me levantei e fui até o altar aonde estava lotado o templo, dobrei meus joelhos e o pastor perguntou, “você quer aceitar Jesus?”. E eu disse: “eu quero”. Aceitei Jesus, e eu lembro que uma jovem naquele dia, ela olhou pra mim e disse assim: “você não vai permanecer”. Eu disse, “por que?”. Disse ela, “porque você tem um tipo de vida diferente, você é um jovem que tem dinheiro, e que vive uma vida assim, junto com os outros jovens, que eu acho que você não vai permanecer”. No entanto, isso tudo aconteceu, e desde esse ano pra cá, eu venho conduzindo a minha vida cristã diante de Deus, e Deus tem me dado graça e vitória. (BATISTA, entrevista, 09/09/2019, Vila Verde 2019).

O pastor conheceu a comunidade da Vila Verde em 2005, quando era o vice-presidente da Assembleia de Deus da cidade Bragança/Pará. Sua ida para a cidade foi em função de representar o presidente da Assembleia de Deus na Festa das Primícias. Anos mais tarde, em 2013 ele foi deslocado para ser o pastor da igreja de Vila Verde.

A Vila Verde tem um povo bem pacato, mas é um povo que nós não poderíamos nem dizer que eles têm um lazer, porque o lazer da população de Vila Verde é algumas vezes que eles saem para os igarapés, a praia daqui da Vila Verde fica a quase cem quilômetros, que seria a praia de Ajuruteua. E é um povo que trabalha noite e dia, nós poderíamos ter um exemplo muito positivo desta população daqui de Vila Verde, porque a atividade deles é incansável. Eu sempre digo que eu nunca vi por onde já passei, já estive na região do Sul do Pará, Baixo Amazonas, mas eu nunca vi um povo pra trabalhar tão sério como este povo daqui de Vila Verde. (BATISTA, entrevista, 09/09/2019, Vila Verde 2019).

Como destacado anteriormente sobre a flexibilidade da Assembleia de Deus a partir da terceira onda do pentecostalismo brasileiro, a igreja de Vila Verde tem forte afinidade entre a Igreja Católica local, principalmente nos momentos de festividade.

Inclusive em nossas principais festas que nos colocaríamos aqui como o Congresso Unificado, que é onde nós unificamos crianças, jovens, adolescentes, senhores e senhoras, é [quando] acontece este evento que se transforma numa cultura do povo. Segundo evento que acontece muito importante é no mês de julho quando chega a época das férias, nós temos um evento aqui intitulado Escola Bíblica de Férias, aonde nós unificamos todas as crianças daqui da Vila Verde, esta redondeza aqui. Trabalham tanto as senhoras evangélicas quanto as senhoras católicas, trabalham pra fazer acontecer esse trabalho com as nossas crianças. São três dias que eles recebem ensinamentos, brincadeiras, eles recebem oficinas de fazer algumas atividades, então todo este trabalho é feito, e eu percebo que quarenta por cento das crianças que participam conosco elas fazem parte da Igreja Católica, são filhos de pessoas católicas e tem uma fé católica, então, isso é muito importante. A terceira festa que acontece aqui na nossa região, é o maior evento, não só falando de Vila Verde, mas falando de Região Bragantina, é uma das maiores festividades que acontece, é a Festa das Primícias. (BATISTA, entrevista, 09/09/2019, Vila Verde 2019).

Neste ponto da fala do pastor, ele destaca a Festa das Primícias, que será explicada posteriormente neste artigo. No entanto, é importante trazer a fala de outro importante membro da comunidade local, que nos mostra esta relação próxima entre as duas igrejas da vila: a Assembleia de Deus e a Igreja Católica. A entrevista foi feita com uma professora aposentada da rede estadual de 50 anos de idade, Silveira. Ela é católica e foi

catequizada por sua mãe e em seguida por sua madrinha. Hoje ela vive “apenas de contribuir com a comunidade na parte religiosa e com os agricultores lutando com o sindicato dos trabalhadores rurais” (SILVEIRA, entrevista, 15/09/2019, Vila Verde). Ela descreve a Vila Verde e também destaca as festividades locais.

A Vila Verde também é uma comunidade agrícola onde a comunidade vive da agricultura e tem seus lazeres como futebol, festas tradicionais que eles ainda usam. E tem a festividade, que o padroeiro de lá é São José, né, e a festividade de lá acontece no mês de março, e aqui – como nós somos vizinhos, né, Emboraí Grande e Vila Verde –, também no Emboraí Grande a festividade é no mês de dezembro, que é a festa de Nossa Senhora da Conceição. E a gente se relaciona muito bem com as outras denominações religiosas, como acontece na Vila Verde a grande Festa das Primícias, muitas pessoas da Igreja Católica contribuem com os seus, com os seus dízimos né, levam seus dízimos de produção pra lá pra igreja e muitos participam. (SILVEIRA, entrevista, 15/09/2019, Vila Verde).

A entrevistada afirma que, além da Festa das Primícias, na comunidade há outras festividades que se destacam nesse contexto cultural de festividades religiosas. No entanto, a que mais se destaca é a Festa das Primícias. Apesar de a entrevistada não ser uma participante frequente, ela também tem a sua percepção da festa.

Tenho conhecimento, sei como é que acontece, é uma festa grandiosa que acomoda uma grande multidão de pessoas que vêm de toda região e trazem missionários de outros estados, de São Paulo, de outros estados, vêm missionários que fazem acontecer essa grande festa da Primícia aqui na Vila Verde e que hoje já se expande, né, por várias outras localidades vizinhas daqui também. (SILVEIRA, entrevista, 15/09/2019, Vila Verde).

Esta convivência, apresentada como pacífica pelos membros da comunidade, talvez encontra justificativa na pouca presença dos católicos devido de um padre no cotidiano dos habitantes, tornando sua voz diminuta em relação aos assembleianos. Apesar de haver uma pequena igreja católica em Vila Verde, esta oferece missas e/ou outras atividades de forma esporádica.

A festa das Primícias

Como dito, a festa das Primícias é realizada na Vila Verde que fica a cerca de 300 km da capital do Estado do Pará, Belém.

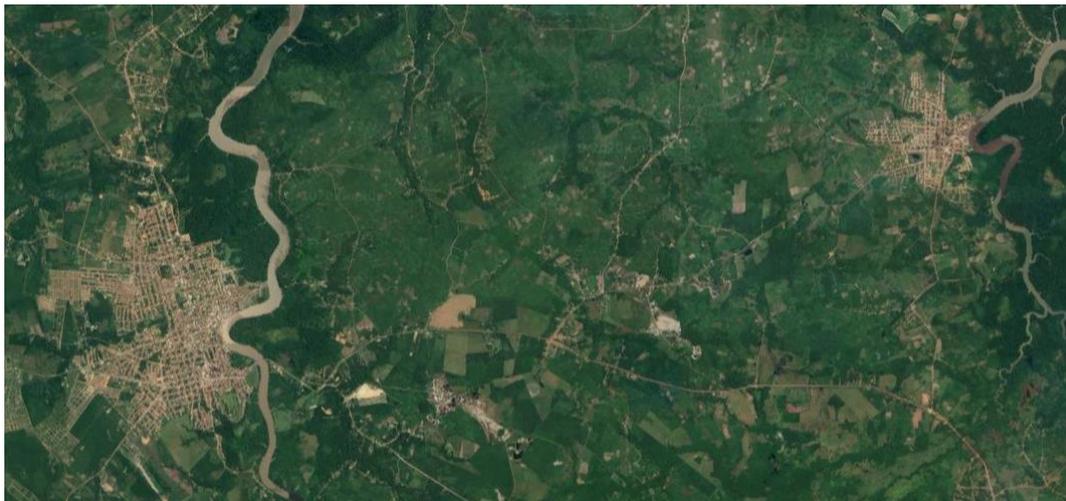


Figura 1 – Mapa de Localização de Vila Verde. Fonte: Google maps, 2019.



Figura 2: Vista aérea de Vila Verde com destaque para a Assembleia de Deus. Fonte: Acervo das autoras, 2019

Além da relevância para a comunidade local, a festa é um objeto privilegiado de estudo, principalmente no âmbito da Antropologia. Esta coloca a festa como destaque

nos estudos da religião, uma vez que as festas religiosas pertencem ao espaço/tempo do sagrado, onde há um corte com o cotidiano, com suas limitações ordinárias, possibilitando um retorno ao espaço/tempo da origem, da criação, do caos inicial. Na festa, o indivíduo e o grupo rompem com as pequenas preocupações cotidianas, vivenciando um tempo de intensas emoções, retornando aos primeiros tempos da criação para que haja uma revigoração do ser, um reencontro com a plenitude da vida para enfrentar o ciclo rotineiro (DURKHEIM, 2003). A festa institui uma abertura para o Grande Tempo, o momento em que os homens abandonam o devir para alcançar o reservatório das forças todo-poderosas que o paraíso primordial aciona (CALLOIS, 1988), e estes movimentos são identificados na Festa das Primícias de Vila Verde.

A festa das Primícias é também conhecida como a festa de *Shavuot* ou a festa de Pentecostes, e trata-se da segunda das três grandes festas de Israel, no entanto, esta festa passou no decorrer dos tempos “a celebrar a memória da Aliança do Sinai, com o ‘dom’ da Torá, sem nunca perder o seu caráter agrícola, chegando ao universo cristão celebrando (...) os ‘dons’ do Espírito Santo”. Esta modificação ao longo da história, permitiu que “o caráter agrícola se sobressai ao contexto histórico, sendo este assumido a partir da influência cristã, ao transpor a solenidade judaica para o universo cristão vinculando e concluindo o período pascal” (ARAÚJO, 2015, p. 01). A referência agrícola se mostra como um foco importante para a comunidade de Vila Verde, não só pela agricultura ser a maior fonte da economia local, mas, sobretudo, pelo forte simbolismo que é epifanizado na festa das Primícias. Parte da colheita é efetivamente e simbolicamente entregue à Assembleia de Deus em retribuição às orações proferidas pelo pastor na época do plantio. Assim sendo, a natureza dos alimentos produzidos pela comunidade não pode ser tida apenas no sentido material, mas também em sua dimensão simbólica, como destacado nos estudos sobre a dádiva (MAUSS, 2003).

Ademais, por se tratar de um ritual cíclico e agrícola a festa das Primícias pode ser analisada também na ótica do sacrifício. Os sacrifícios aos deuses demonstram as relações de trocas entre os seres profanos e os seres sagrados por meio da vítima, que intermedia os dois mundos. Nesta festa, a vítima sacrificada é o alimento, que ao ser doado aos deuses evidencia o fenômeno religioso. Desta maneira, por intermédio do sacrifício e do altruísmo do indivíduo, as forças coletivas são reiteradas (MAUSS e HUBERT, 2017).

A primeira festa das Primícias na localidade data de setembro de 2001 e sua justificativa se aproxima da ideia de que os rituais devem ser realizados nos momentos

de crise para que haja o reestabelecimento do equilíbrio na comunidade (TURNER, 1974). O pastor Isaias Rodrigues Ribeiro⁷ observou o dia a dia dos trabalhadores da comunidade e identificou que no período de plantação todos ficavam muito ansiosos. Assim, os fiéis pediam constantemente orações em prol de uma boa safra e ao final da colheita os fiéis entregavam parte dos alimentos para a igreja em agradecimento a Deus pelas suas safras.

Fiquei imaginando o que fazer pra que essa comunidade tivesse um momento de regozijo e pudesse agradecer a Deus de outra maneira em forma de jubilo, e que essas ofertas fossem revestidas para a igreja em forma de construção porque na época estávamos precisando de um templo para maior comodidade dos fiéis. Foi então que estávamos estudando uma revista da Escola Bíblica Dominical que comentava sobre as Festas que Deus instruiu ao seu povo pra fazerem no início e final de suas colheitas, então fui buscar bases bíblicas e me deparei com muitos textos que falavam das festas, inclusive Festa das Primícias, desde então muito nos empenhamos para realizá-la e conseguimos com muito esforço. (RIBEIRO, entrevista, 05/08/2019, Vila Verde).

Segundo os assembleianos, essa alegria contagia até mesmo quem não é da Assembleia de Deus. Na fala da entrevistada católica, ela conta que vê a comunidade de maneira geral envolvida com a festa, onde nesse momento de festividade não há, aparentemente, nenhuma desavença religiosa.

A boa vontade do povo. Todos se dedicam é, se oferecem mesmo pra trabalhar, porque é um trabalho muito grande e quantos católicos vão e se interessam entram lá mesmo no trabalho, ficam lá todos os dias ajudando na alimentação, fazendo a confecção do alimento, na limpeza, na organização lá e participam muito bem. Acho isso muito bonito, porque quando nós também precisamos de ajuda dos nossos irmãos evangélicos eles também são solidários conosco, a gente tá numa luta, numa batalha, numa busca de uma, de um céu que nós buscamos pra nós. E a gente quer ir assim, todos juntos de mãos dadas, né, pra chegarmos ao nosso objetivo que é a nossa salvação de viver com o nosso Senhor no céu, todos juntos. (SILVEIRA, 2019: informação oral).

Assim, percebe-se nas falas dos membros da comunidade que a festividade traz momentos de alegria e comunhão. Durante o trabalho de campo realizado, não foi identificado nenhum dizer negativo e/ou postura contrária sobre a festa. Por ser uma comunidade pequena e com pouquíssimas atividades que propiciam o encontro, a festa anual é o grande momento de interligação ente os pares (fig. 2). Ademais, a figura do

pastor é tida como uma autoridade respeitável, e sua fala é, possivelmente, a grande referência para os demais.

A festa das Primícias começou no dia 17 de setembro do ano de 2001, pelo pastor então, naquela época presidente da igreja aqui, que era o pastor Isaias Ribeiro. Ele foi o mentor e o executor da primeira Festa de Primícias, logo depois veio o pastor Nadilson. Pastor Isaias realizou cinco dessas festas, veio o pastor Nadilson e realizou mais sete dessas festas, sete e cinco: doze, doze festas foram realizadas e já em 2013, que foi a décima terceira, foi aonde eu assumi, e nós estamos realizando agora neste ano de 2019 a décima nona festa das Primícias. É aonde a gente percebe a união, a unidade do povo, toda a população da região. Eu sempre costumo dizer que a festa das Primícias ela não é realizada pela Assembleia de Deus unicamente Assembleia, ela é realizada pela população de Vila Verde, todos os moradores católicos aqui desta região eles se unificam a festa das Primícias que se transformou numa cultura pra o povo, e acontece que se não existir festa de Primícias, o povo... eles exigem, eles cobram. Uma coisa que eu acho interessante, é que algumas pessoas, mesmo sendo elas católicas ou evangélicas, elas se prontificam para contribuir para fazer suas doações, para dar seus donativos, suas criações, tudo quanto é enviado aqui para a festa das Primícias e colocada no nosso celeiro e que depois é vendido para as pessoas que vêm comprar. Logo depois estes valores são repassado para atividades da própria igreja investindo na própria igreja. Então isso é muito importante este elo, esta comunhão que existe entre a Assembleia de Deus, igreja católica que são as únicas duas religiões que têm aqui nesta região de Vila Verde, nós não temos uma outra igreja aqui, não tem Batista, não tem Adventista... é só Assembleia de Deus e Igreja Católica, o nosso elo é muito bom. (BATISTA, entrevista, 09/09/2019, Vila Verde 2019).

Não obstante a pronunciada felicidade da comunidade, tal sentimento pode ser analisado – para além da superficial percepção de fé e devoção pentecostal – sobre duas categorias antropológicas: a dádiva e a festa. Ao identificar a dádiva como “um crescimento da consciência de ser, a um incremento de autoridade e de fama para o doador”, já que, “dar não é mais oferecer algo de si, mas adquirir esse si”, ao doar alimentos para a Assembleia de Deus há, reciprocamente, o desenvolvimento do prestígio do indivíduo na comunidade, e por conseguinte uma felicidade resultante do reconhecimento individual pela sociedade (MAUSS, 2003, p. 258).

Ademais, o processo de dar, receber e retribuir se faz durante um ritual festivo, e como “toda festa [...] tem por efeito aproximar os indivíduos, pôr em movimento as massas e suscitar, assim, um estado de efervescência, às vezes delírio”, muitas vezes tais ações são confundidas ou melhor dizendo, misturadas com o sentimento de felicidade (DURKHEIM, 2003, p. 417). Este grande envolvimento dos moradores da Vila Verde

provoca uma ampliação da festa para além dos limites da religião pentecostal, sendo a festa tomada como um elemento da cultura local, que funciona como um período momentâneo de integração da sociedade (LOTT, 2009).

Nos arrebatava a alma de tanta alegria, porque podemos ver o agir de Deus de maneira sobrenatural. Quando iniciamos a coleta na sexta-feira às 7 horas da manhã vemos o celeiro, o curral, o galinheiro vazios e logo saem os caminhões, os carros, os tratores, as motos para pegarem as primícias dos nossos primicistas que estão longe e não tem como trazerem e nós mandamos pegar. E às 11 horas começam a chegar todos cheios dos animais como o boi, o cavalo, o porco, a galinha, o pato, o peru e as frutas de todas as espécies. Isso nos arrebatava a alma, porque vemos que é uma questão de fé e Deus agindo e abençoando todos aqueles que creem. Com a saída desses caminhões para pegar as primícias nas localidades, nosso coração se enche de esperança em saber que voltarão cheios. A satisfação de chegar ao final da tarde e ver nossos espaços cheios nos alegra que não temos palavras expressar de tanta alegria, não tem explicação, é fé mesmo. (RIBEIRO, entrevista, 05/08/2019, Vila Verde).

Nas imagens abaixo, percebemos a movimentação da comunidade em torno dos preparativos da festa.



Figura 3: O celeiro onde guardam as primícias para a festa. Fonte: Acervo das autoras, 2019

A celebração ritual tem várias atrações, como a doação de alimentos, cerimônia de abertura, consagração das primícias, venda das primícias⁸ e pregação da palavra de Deus, com convidados e cantores de outras localidades. Na primeira noite de festividade, sempre uma sexta-feira, há uma solenidade de abertura com louvores e cânticos pentecostais. Neste dia, os devotos são caracterizados com roupas que expressam as

vestimentas do povo israelita, confeccionadas com base nas roupas judaicas de tradição rabínica (fig. 4). Todos trazem um cesto com seus frutos na hora da celebração representando as pessoas que doaram no decorrer do dia os alimentos.

Ressalta-se que a organização para a festa remete às simbologias e às representações características de um ritual, que são associadas à cosmogonia da Assembleia de Deus e dos aspectos ligados ao cotidiano agrário de Vila Verde. Assim sendo, tais representações simbólicas epifanizadas por meio das primícias e das vestimentas, estabelecem uma atmosfera ritual diferente da vida cotidiana da comunidade, levando os participantes a um momento e/ou uma característica limiar (TURNER, 1974).



Figura 4: A solenidade de abertura. Fonte: Acervo das autoras, 2019

O sacerdote, que sempre é representado pelo pastor que preside a igreja, também participa da celebração com indumentárias que servem para dar maior veracidade à dramatização bíblica. Durante o ato, o sacerdote se posta atrás de uma mesa com os alimentos e na sequência, um diácono ou presbítero da igreja convida a todos os presentes para ficarem de pé para que a cerimônia aconteça com a leitura Livro de Deuteronômio capítulo 26, versículos de 3 a 10 (BATISTA, entrevista, 09/09/2019, Vila Verde 2019). À medida que a leitura acontece, as primícias são entregues ao sacerdote que ergue aos céus e depois coloca dobre a mesa. Ao término da leitura, o pastor faz uma oração em agradecimento a Deus pelas bênçãos e pelos frutos doados. Após esta primeira encenação, os personagens saem de seus postos e entra um outro grupo encenando uma coreografia e uma peça teatral (fig. 5). Aqui, os participantes se colocam em um atributo, um tempo e um espaço diferente de seu dia a dia. São assim despidos de

suas atribuições mundanas e imbuídos da atmosfera ritual. Este momento limiar provoca o fortalecendo o sentimento de grupo, que é observado nas falas de união, fraternidade e comunhão da comunidade, quando questionadas sobre a festa das Primícias (TURNER, 1974).



Figura 5: O teatro. Fonte: Acervo das autoras, 2019

A festa continua no sábado e a partir das 8h acontece a cerimônia de consagração das primícias que foram doadas. O ritual inicia com oração e, em seguida, começam os louvores chamados de “avivamento espiritual” para que um pastor de outra cidade realize a sua pregação. Ao meio dia, encerra-se o momento de adoração e à tarde realiza-se a venda das primícias que ficam depositadas em um local denominado celeiro (fig. 3). Às 19h acontece um grande culto de encerramento do evento, no qual há a presença de vários devotos de outros municípios. Muitos dizem que fizeram votos e receberam os seus pedidos, por isso estão agradecendo a Deus pela benção alcançada. Os testemunhos são de pessoas que não tinham onde plantar, mas conseguiram comprar um pedaço de terra após pedirem a Deus em festas anteriores. Hoje eles têm onde fazer seus plantios e criar seus animais. É relevante ressaltar que estas promessas não são feitas apenas pelos membros da Assembleia de Deus, mas também por fiéis de outras igrejas da região.

Considerações finais

O presente artigo teve como objetivo principal apresentar a festa das Primícias celebrada na comunidade de Vila Verde localizada no estado do Pará. Para tal, o texto

permeou questões relacionadas à Assembleia de Deus, promotora da festa e neste estudo optou-se por descrever a festa da referida localidade, tendo como base um trabalho de campo, realizado no ano de 2019. Por meio da apresentação da festa das Primícias, foi possível perceber questões relativas às análises antropológicas das festas, principalmente pela ótica dos estudos sobre a religião e sobre o ritual. Não obstante a grande relevância de autores contemporâneos, a base teórica pautou-se em autores da dita Antropologia Clássica, como Durkheim (2003), Mauss (2003) e Turner (1974). Ademais, a fala de participantes, nos trouxe a percepção que este festejo assembleiano ultrapassa sua função religiosa e se mostra como um importante elemento cultural que mobiliza a comunidade de Vila Verde/PA.

Notas:

1. No último censo realizado no município de Augusto Correa em 2010, os habitantes declararam: 33.489 católicos apostólicos romanos, 15 católicos ortodoxos, 11 espíritas, 825 evangélicos sem determinação específica, 126 evangélicos missionários, 28 evangélicos adventista, 98 evangélicos batistas, 4.322 evangélicos pentecostais da Assembleia de Deus, 13 evangélicos pentecostais da Congregação do Brasil, 225 evangélicos pentecostais do Evangelho Quadrangular, 10 evangélicos pentecostais do Brasil para Cristo, 13 evangélicos pentecostais da Universal do Reino de Deus, 289 evangélicos pentecostais de outras igrejas, 218 testemunhas de Jeová, 10 de múltiplo pertencimento ou de religiosidade não determinada, 10 de religiosidade mal determinada e 930 pessoas declararam não ter religião (IBGE, 2020b). Apesar de não haver separação da religiosidade por distritos e vilas, na observação da pesquisa de campo realizada em 2019 em Vila Verde, a grande maioria frequenta a Assembleia de Deus.
2. A Festa de *Shavuot*, Pentecostes ou das Primícias é a segunda das três grandes festas judaicas. Ao longo dos tempos, a festa incluiu a realização da celebração da Aliança do Sinai, com o “dom” da Torá. No entanto, a sua característica agrícola nunca deixou de ser celebrada e é destacada pelo termo “primícias”, que significa os primeiros frutos colhidos ou os primeiros animais nascidos de um rebanho. No contexto cristão, a festa incorporou comemoração do “dom” do Espírito Santo. Apesar de ter uma raiz única, a festa das Primícias ganhou particularidades singulares em cada região, sendo relevante destacar que este artigo trata da festa realizada na comunidade de Vila Verde/PA.
3. Os livros de base para a celebração são: Jeremias capítulo 5, versículos 25; Êxodo capítulo 23, versículos 16; Êxodo capítulo 34 versículos 22 e Levíticos (BATISTA, entrevista, 09/09/2019, Vila Verde 2019).
4. É relevante destacar que o processo de Romanização ou Ultramontanismo proferido pela Igreja Católica no período de 1850 a 1870. A segunda metade do século XIX no Brasil foi marcada por profundas mudanças sociais e políticas e o trânsito das ideias de modernidade,

modernização, laicidade e abolicionismo foram, aos poucos, cativando parte da sociedade brasileira. Nesse sentido, a Igreja Católica, antes estritamente vinculada ao Estado, passou a receber duras críticas dos grupos propagadores dos novos ideais e, como contraponto, promoveu no Brasil as ações reformistas com intuito do fortalecimento interno e da manutenção de seu poder. (LOTT, 2017). Na Amazônia, houve a efetiva preocupação não só de uma reforma interna da Igreja como também da evangelização da população (AZZI, 1983).

5. Há outras formas de apresentar a inserção do movimento pentecostal no Brasil. Brandão (1980 *apud* MARIANO, 1999) separa o movimento em dois grandes blocos: as Igrejas de Mediação, de cunho mais eruditos e as Pequenas Seitas, de cunho mais popular. Já Mariano (1999) segue a mesma divisão de Freston (1994), mas designa as ondas como: Pentecostalismo Clássico, Deuteropentecostalismo e Neopentecostalismo, respectivamente.
6. Não obstante Joel Robbins (2011) – um dos representantes da Antropologia do Cristianismo – trabalhar com a conversão dos Urapmin de Papua Nova Guiné e todas as complexidades que o tema apresenta, o ponto de sua teoria que entende a conversão religiosa como uma ruptura no antigo modo de viver é pertinente para este trabalho.
7. Isaias Rodrigues Ribeiro liderou a igreja durante seis anos e foi sucedido por Nadilson Gouveia, que também liderou por mais seis anos, saindo em janeiro de 2013. Na sequência assumiu Antônio Lisboa Batista que permanece até hoje como o pastor responsável.
8. Os alimentos doados para a Assembleia de Deus são vendidos para que haja um recolhimento de dinheiro que é revertido para a igreja e para a comunidade.

Referências:

ARAÚJO, Gilvan Leite de. *A Festa de Shavuot - Pentecostes A Teo*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 50, p. 310-329, mai./ago, 2015. Disponível em <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/25503/25503.PDF> acesso dia 05 de fevereiro de 2020.

ADNB – ASSEMBLEIA DE DEUS NO BRASIL. *História*. Disponível em: <http://adnb.com.br/historia-da-assembleia-de-deus/> Acesso dia 11 de junho de 2019.

AZZI, Riolando. A reforma Católica na Amazônia 1850\1870. In *Religião e Sociedade* nº 10. Rio de Janeiro, 1983, p. 21-30.

BATISTA, Antônio Lisboa. *Assembleia de Deus*. Entrevista concedida à autora em 09 de Setembro de 2019, Vila Verde/PA.

BOYER, Véronique. Trajetórias sociais e pertencimento religioso: três exemplos pentecostais. In: *XX Reunião Brasileira de Antropologia*. Salvador, abril de 1996.

CALLOIS, Roger *O homem e o sagrado* Lisboa: Edições 70, 1988.

DURKHEIM, Émile *As formas elementares da vida religiosa* São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In ANTONIAZZI et, al. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994.

IBGE – Instituto Brasileira de Estatística e Geografia. *Panorama*. <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pa/augusto-correa/panorama> Acesso dia 12 de novembro de 2020a.

IBGE – Instituto Brasileira de Estatística e Geografia. *Pesquisa – religião*. <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pa/augusto-correa/pesquisa/23/22107?detalhes=true> Acesso dia 12 de novembro de 2020b.

LOTT, Wanessa Pires *Cenas festivas da/na cidade de Belo Horizonte:1897-1922*. 2009 Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Belo Horizonte, 2009. Programa de Pós-Graduação em Antropologia.

LOTT, Wanessa Pires *Tem festa de negro na República branca: o reinado em Belo Horizonte na Primeira República*. 2017. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Belo Horizonte, 2017. Programa de Pós-Graduação em História.

MACHADO, Mônica Sampaio. A territorialidade pentecostal: uma contribuição à dimensão territorial da religião. *Revista Espaço e Cultura* Rio de Janeiro, nº 4, jun 1997. Disponível em <https://www.e-publicacoes.uerj.br/ojs/index.php/espacoecultura/article/view/6773> Acesso dia 02 de fevereiro de 2020.

MAFRA, Clara. *Os pentecostais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MAPS, Google. *Vila Verde*. Disponível em <https://www.google.com/maps/place/Vila+Verde/@-1.3249806,-46.2262004,17z/data=!3m1!4b1!4m5!3m4!1s0x92ae7fe17a58b365:0x60b07559c60dfc19!8m2!3d-1.3249806!4d-46.2240117> Acesso dia 26 de outubro de 2019.

MARIANO. Ricardo. *Os pentecostais*. São Paulo: Loyola, 1999.

MATOS, Alderi Souza de. O movimento pentecostal: reflexões a propósito do seu primeiro centenário *Fides Reformata* XI, nº 2, 2006. Disponível em <https://cpaj.mackenzie.br/wp-content/uploads/2018/11/2-O-movimento-pentecostal->

reflex%C3%B5es-a-prop%C3%B3sito-do-seu-primeiro-centen%C3%A1rio-Alderisouza-de-Matos.pdf Acesso dia 11 de fevereiro 2020.

MATOS, Alderi Souza de. Breve história do protestantismo no Brasil *Vox Faifae: Revista de Teologia da Faculdade FASSEB* vol. 3, nº 1, 2011. Disponível em <http://www.faifa.edu.br/revista/index.php/voxfaifae/article/view/27> Acesso dia 11 de fevereiro 2020.

MAUSS, Marcel *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. *Sobre o sacrifício* São Paulo: Ubu editora, 2017.

MOURA, Luana Cristina Baracho de Igreja Pentecostal Assembleia de Deus: uma apreciação de sua espacialidade no Brasil *Espaço e Cultura*, n. 28, 2010. Disponível em <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/article/view/8084> Acesso dia 12 de fevereiro de 2020.

NOVAES, Regina. Os escolhidos de Deus *Cadernos do ISER*, nº 19, 1985.

PANTOJA, Vanda. *Santos e Espírito Santo, ou católicos e evangélicos na Amazônia marajoara*. 2011. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Belém, 2011. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais.

RIBEIRO, Isaias Rodrigues. *Assembleia de Deus*. Entrevista concedida à autora em 05 de agosto de 2019, Vila Verde/PA.

ROBBINS, Joel. Transcendência e antropologia do cristianismo: linguagem, mudança e individualismo *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 31(1): 11-31, 2011. Disponível em <https://www.scielo.br/pdf/rs/v31n1/a02v31n1> Acesso dia 10 de novembro de 2020.

SILVEIRA. *Assembleia de Deus*. Entrevista concedida à autora em 15 de setembro de 2019, Vila Verde/PA.

TURNER, Victor. *O Processo Ritual Estrutura e Anti Estrutura*. São Paulo: Vozes, 1974.

Recebido em 07 de maio de 2020

Aceito em 05 de março de 2021

Discurso sobre o colonialismo de Aimé Césaire: uma chave de leitura feminista latino-americana descolonial¹

Discurso sobre el Colonialismo de Aime Césaire: una lectura
em clave de feminismo latinoamericano descolonial

Mara Viveros Vigoya

Coordenadora da Escuela de Estudios de Género
Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Humanas
Universidad Nacional de Colombia

Tradução:

Angela Facundo Navia

Professora do Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Revisão Técnica:

Luis Meza Álvarez

Pós-doutorando do Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Agradecimentos e palavras iniciais

É uma grande honra e um imenso prazer estar hoje com vocês graças ao convite feito pela minha colega e amiga, a professora Angela Facundo, no contexto da Aula Inaugural do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Me sinto muito feliz de me vincular ao seu novo âmbito de

trabalho e às tarefas que constroem esse Programa e de fazê-lo com essa reflexão sobre um dos textos inaugurais do que hoje chamamos de giro descolonial: *O Discurso sobre o Colonialismo*, de Aimé Césaire.

Hoje vou falar para vocês sobre esse Discurso e sobre Aimé Césaire, uma pessoa cujo pensamento e criação literária tornaram-se um emblema da consciência antirracista e anticolonial no mundo; um pensador caribenho, nascido na Martinica, uma ilha que faz parte das Antilhas Menores e está localizada a menos de mil milhas da Colômbia. Porém, por ter sido colonizada por uma potência europeia diferente da espanhola ou portuguesa, a Martinica parece distante de nossas realidades. Essas são as separações criadas pelo colonialismo. Ciente disso, tenho procurado contribuir para que o pensamento de Césaire ganhe terreno na América Latina traduzindo para o espanhol suas obras políticas. Hoje farei referência a uma delas, intitulada *Discurso sobre o Colonialismo*, a sua relevância para o mundo afro-latino-americano e a sua potencial contribuição para os projetos feministas descoloniais latino-americanos contemporâneos.

Essa apresentação está organizada em três partes: a primeira oferece um relato do trabalho de Césaire onde salienta que sua resposta em nome dos povos colonizados ao projeto de civilização europeu é ao mesmo tempo uma réplica situada em termos históricos e uma proposta pertinente e profética para a sociedade contemporânea. A segunda examina as tensões e dilemas colocados por suas demandas por uma igualdade que reconheça as diferenças. Ao mesmo tempo que identifica algumas das contribuições do *Discurso sobre o Colonialismo*, reconhece sua omissão das questões que hoje em dia chamaríamos de gênero – como parte das reclamações das vozes colonizadas e como uma das diferenças que é preciso aceitar e incluir nelas. Uma terceira parte aponta o que os movimentos feministas latino-americanos, especialmente os feminismos descoloniais e antirracistas, poderiam aprender de sua proposta teórico-política e a forma em que poderiam trabalhar com o pensamento de Aimé Césaire, e para além dele.

Introdução

O dia 26 de junho de 2013 marcou o centenário do nascimento de Aimé Césaire, o escritor e líder político martinicano que nunca parou de lembrar ao mundo quanta coragem é necessária para se fazer respeitar a dignidade de uma pessoa e a de todo um povo. Sua prolífica obra, traduzida para muitas línguas, e sua ampla influência literária e política em distintos contextos são, paradoxalmente, o fruto de um ferrenho compromisso

com seu “país natal”, como ele mesmo o chamou. Embora se fale muito de Césaire como intelectual, poeta e escritor, seu pensamento político é menos conhecido. Não obstante, Aimé Césaire foi um dos principais promotores do movimento da negritude desde meados da década de 1930 e o lutador de uma vida contra o colonialismo. *Discurso sobre o colonialismo* foi publicado em 1950 almejando questionar o futuro da humanidade, após o horror absoluto da Segunda Guerra Mundial.

A publicação da tradução para o espanhol em 2006, pela editora Akal de Madri, permitiu ao público hispanofalante se familiarizar com a produção intelectual de um autor que antecipou muitas das críticas que mais tarde foram formuladas pelas teorias pós-coloniais e descoloniais. De fato, nesse livro Césaire desvelou os primeiros pressupostos epistemológicos do universalismo ocidental e formulou uma das críticas mais devastadoras da Era do Iluminismo e suas formas de exclusão e hierarquia. Escrito pouco depois da Segunda Guerra Mundial, *Discurso sobre o colonialismo* é um dos mais fortes questionamentos ao colonialismo e ao racismo como vetores consubstanciais ao capitalismo e à modernidade ocidental; inclusive, poderia ser considerado como um precursor das críticas ao pensamento e às práticas internacionais de desenvolvimento.

Este trabalho de Césaire, à luz do presente, oferece uma profundidade histórica e uma genealogia teórico-política necessárias para a compreensão dos debates atuais sobre colonialismo e colonialidade, identidade e alteridade. Meu objetivo hoje não é propor uma leitura reverente e nostálgica do seu trabalho, mas tentar restituir sua riqueza, em todas suas contradições; como um dos testemunhos mais lúcidos dos grandes acontecimentos do século XX e como fruto de uma das trajetórias biográficas e intelectuais mais ricas desse período. Césaire escreveu *Discurso sobre o Colonialismo* em um momento crucial e sua perspicaz leitura do momento lhe permitiu antecipar a forma que iria tomar essa nova ordem mundial, marcada pela queda da Europa e a emergência da hegemonia estadunidense.

Antes de continuar, vale a pena colocar alguns elementos da sua trajetória biográfica e intelectual. Aimé Césaire nasceu em 1913 em um pequeno município da Martinica, pequena ilha do Caribe que durante vários séculos foi uma colônia francesa. Depois de terminar o ensino médio em *Fort-de France*, Césaire viajou para Paris em 1931, com 18 anos, onde estudou em alguns dos “templos do saber” mais prestigiosos da França – como era considerado o *Lycée Louis-Le-Grande* de Paris – onde conheceu Léopold Sedar Senghor, que seria o primeiro presidente do Senegal após a independência. No Liceu, forjaram uma forte amizade ao redor das lutas comuns em torno da Negritude, conceito ideado por

Césaire para se opor ao projeto francês da assimilação cultural e fomentar a cultura africana, desprestigiada pelo racismo surgido da ideologia colonialista. Enquanto fazia seus estudos na *Ecole Normale Supérieure*, virou membro muito ativo da intensa e vibrante vida artística e intelectual pela qual Paris era conhecida na época.

De volta na Martinica, Césaire escreveu em 1939 uma das suas obras mais conhecidas, o poema *Caderno de um retorno ao país natal*, considerado por André Breton como “o maior monumento lírico do seu tempo” (LOUIS, 2004). Como professor de ensino médio, exerceu uma grande influência na juventude da sua ilha e teve estudantes tão destacados como Frantz Fanon. Voltou a Paris no final de 1945, eleito como deputado do Partido Comunista Francês. Nesse cargo se destacou como fervoroso defensor da departamentalização da Martinica e outras três colônias francesas: Guadalupe, Guiana e Ilha da Reunião, conseguindo a aprovação da lei que sancionou o fato em março de 1946. Entre 1946 e 1950 publicou quatro livros, entre eles, um se destaca pelo seu posterior impacto e pela força e singularidade do tom utilizado, veemente e mordaz: vocês já terão adivinhado, trata-se do *Discurso sobre o colonialismo*. Até o momento de sua morte em 2008 não deixou de escrever teatro, poesia, ensaios e de participar na vida política da sua ilha natal.

Césaire sempre utilizou a cultura para combater o colonialismo, dirigiu e modelou a língua francesa como poucos escritores fizeram, resgatando e ressignificando arcaísmos, criando neologismos e explorando um vocabulário rico e extenso proveniente de diversas paisagens culturais, assim como poéticas histórias europeias, africanas e antilhanas, em função do que precisava expressar ou impugnar. Pelos desafios que encontrei como tradutora desse texto, posso entender por que se afirma que os elementos do estilo literário de Césaire não são apenas uma forma de conhecimento emocional, mas também uma epistemologia alternativa que busca “criticar a razão abstrata e a racionalidade instrumental, [sem] rejeitar a razão como tal” (WILDER, 2013).

Três pilares do *Discurso sobre o colonialismo*

Há três aspectos presentes no *Discurso sobre o Colonialismo* que me parecem fundamentais como contribuições de Césaire ao pensamento sobre o que hoje é chamado de colonialidade. O primeiro é a crítica ao eurocentrismo, expressada na sua análise e interpretação da história europeia da metade do século XX. O segundo é a proposta teórico-política da descolonização, como uma terceira via que se abre no pós-guerra,

formulada a partir do ponto de vista dos grupos sociais que foram excluídos da Modernidade. O terceiro é a pertinência de seus questionamentos sobre as tensões e dilemas sempre atuais em torno das demandas de igualdade e de reconhecimento das diferenças.

Uma leitura não eurocêntrica da história europeia

Discurso sobre o Colonialismo começa com um diagnóstico descarnado dos efeitos devastadores do colonialismo sobre os colonizadores: “Uma civilização que se mostra incapaz de resolver os problemas que provoca seu funcionamento é uma civilização decadente”. Alguns parágrafos mais adiante Césaire escreve com paixão: “Europa é indefensável”. E continua:

Teria que ser estudado, em primeiro lugar, como a colonização trabalha para descivilizar ao colonizador, para abrutalhá-lo no sentido literal da palavra, para degradá-lo, para despertar seus recônditos instintos em prol da cobiça, a violência e o ódio racial, o relativismo moral (CÉSAIRE, 2006a, p. 15).

A partir dessas premissas, Césaire aponta os estreitos vínculos que unem o nazismo e o projeto da modernidade ocidental, construído ao redor da expansão moderna/colonial europeia. Fazendo isso, “coloca no centro da interpretação do nazismo o assunto da colonialidade inerente ao sistema capitalista mundial” (GROSFUGUEL, 2006, p. 148). Como analisado por Césaire, o nazismo não é uma excrescência, nem uma exceção da história europeia, mas o efeito último de uma civilização que justifica a colonização sem perceber os perigos do asselvajamento que traz consigo. As hierarquias estabelecidas entre europeus e não europeus, vigentes desde finais do século XV, permitiram e autorizaram o desprezo ou a absolvição dos procedimentos racistas coloniais. A colonização, como realidade longínqua, permitiu ocultar simbolicamente a violência exercida sobre os povos não europeus, percebidos como menos humanos.

Contudo, Césaire conseguiu enxergar a continuidade entre os métodos utilizados pelo nazismo: genocídio, racismo, exploração coercitiva do trabalho, massacres, torturas, e as técnicas legitimadas e aplicadas aos indígenas da América, os escravos africanos e os povos colonizados. Césaire, da mesma forma que outros pensadores negros americanos e caribenhos antes dele como W. E. Dubois e C. L. R. James, percebeu o fascismo e o

nazismo como aplicações das técnicas de poder coloniais às populações europeias e pensou o racismo como um traço constitutivo do sistema capitalista.

Ramón Grosfoguel (2006) observa que Césaire soube enxergar e fazer ouvir os processos que permaneceram invisíveis e imperceptíveis aos intelectuais europeus, porque seu pensamento vinha “do outro lado da diferença colonial” (nas palavras de MIGNOLO, 2002) e da clareza com que o sujeito colonizado percebe a ideia europeia de civilização. Assim, para esses pensadores negros, o que a Europa descreveu como nazismo não era mais do que o efeito bumerangue do colonialismo.

A análise de Césaire evidencia que a produção de conhecimento não está desligada da localização geográfica e corporal do sujeito que enuncia, e que essa ancoragem é a que permite questionar o mito universalista que oculta quem fala e qual é a localização epistêmica nas estruturas de poder a partir da qual esse sujeito fala. A ocultação desse lugar de enunciação é o que possibilita a expansão colonial, a dominação e a construção de hierarquias entre civilizações. Nesse sentido, Césaire abonou o terreno do que depois constituiria “a epistemologia do ponto de vista feminista negro”. Como argumenta Patrícia Hill Collins (1989), não há pensamentos sem experiência e são essas experiências particulares das mulheres negras que estimulam uma consciência feminista negra, quer dizer, uma forma particular de interpretar as realidades vividas.

Para Césaire, a única redenção possível para Europa como civilização moribunda é se revitalizar por meio de suas interações com o “Terceiro Mundo”. Além disso, como aponta, os desastres provocados pela colonização já estão incorporados e inclusive estendidos, e a Europa está afogada no *modus operandi* do neoimperialismo e do capitalismo estadunidense. Da perspectiva atual, em muitos sentidos, o que temia Césaire se tornou uma realidade, nesse contexto e a partir de um lugar como a América Latina, tem muito sentido voltar-se à obra de Césaire. Uma lição entre as muitas que podemos tirar do *Discurso sobre o Colonialismo* é entender que muitos dos efeitos das crises do capitalismo que hoje sofre a região, os assuntos financeiros, ecológicos e de soberania alimentar, assim como o modelo energético depredador, foram forjados no período descrito por Césaire.

Uma terceira via para além da polarização depois da guerra: a descolonização

Depois do horror da Segunda Guerra Mundial, da perspectiva de Césaire, tinha chegado a oportunidade de que a Europa aprendesse lições valiosas e começasse a trabalhar em prol de sua redenção, pelo seu próprio bem, mas também em prol dos povos

colonizados. Porém, a dinâmica global do pós-guerra enfrentou desafios particulares que não deram prioridade à visão de Césaire e à difícil situação dos povos colonizados que ele representava.

A Doutrina Zhdanov de 1947 definiu o mundo como dividido em dois campos: o mundo capitalista – que representava a guerra e o expansionismo militar, econômico e político dos Estados Unidos, que não apenas foi considerado o defensor da Europa, mas que a substituiu como o novo poder hegemônico – e o mundo socialista – que representava a paz e as forças democráticas progressistas do mundo, reunidas ao redor da União Soviética. Essa análise entendeu o comunismo como uma forma viável de construir um futuro diferente, fora de uma Europa fascista ou liberal. Não obstante, o comunismo ignorou uma contradição que atravessava o campo do capitalismo, qual seja, a oposição entre os povos colonizados da Ásia e da África e as nações imperialistas, protegidas pelos Estados Unidos.

O reproche que formulou Césaire, em resposta a essa análise, foi que não foram priorizadas as demandas dos povos colonizados (AMIN, 2006). A proposta de descolonização como plano implícito no *Discurso sobre o Colonialismo* representa um método alternativo às opções geopolíticas surgidas depois da Segunda Guerra Mundial. Essa escolha é o que Nelson Maldonado-Torres (2004), seguindo a Frantz Fanon, chamou de “a porta dos condenados da terra”.

O julgamento de Césaire sobre uma Europa que oculta de si mesma a verdade da realidade e que permanece indiferente à violência enquanto não seja exercida em casa é drástico. Para Césaire, o conhecimento que possuem as populações escravizadas e colonizadas pela Europa pode abrir uma terceira via, a da descolonização, e a de um novo tipo de raciocínio crítico sobre as mentiras e os enganos do projeto civilizatório europeu. A tomada de consciência dessa singularidade por parte dos colonizados é o que impede que a questão colonial possa ser tratada como parte de uma luta mais importante, como formulava o comunismo. A esse respeito, é muito significativa e elucidativa a carta que Césaire dirigiu em 1956 ao então secretário do Partido Comunista francês, Maurice Thorez, apresentando sua desfiliação do partido e apontando alguns dos bem visíveis defeitos de seus membros:

Seu assimilacionismo inveterado; seu chauvinismo inconsciente; sua convicção apenas primária – que compartilham com os burgueses europeus – da superioridade onilateral de Ocidente; sua crença em que a evolução, tal como desenvolvida na Europa, é a única possível; a única desejável; aquela pela qual o

mundo inteiro deverá passar; para dizê-lo com toda clareza, sua crença ocasionalmente confessa, mas não menos real, na Civilização com maiúscula; no Progresso com maiúscula. (CÉSAIRE, 2006b)

Nessa carta, Césaire explica sua decisão nos seguintes termos:

Creio ter dito o suficiente para que se compreenda que não é nem do marxismo, nem do comunismo do que renego, que o que reprovo é o uso que alguns têm feito do marxismo e do comunismo [...]. Que quero que marxismo e comunismo sejam colocados ao serviço dos povos negros e não os povos negros ao serviço do marxismo e do comunismo. Que a doutrina e o movimento sejam feitos para os seres humanos e não os seres humanos para a doutrina e para o movimento. A alternativa que abre a proposta descolonizadora nasce da constatação de que “não é possível outorgar a ninguém a delegação para pensar pelos povos colonizados”. Que nenhuma doutrina é legítima se não é repensada por nós, repensada para nós, transformada por nós. (CÉSAIRE, 2006b)

Universalismo abstrato, universalismo concreto: igualdade e diferença

O terceiro aspecto que desejo destacar da proposta de Césaire é a pertinência de suas perguntas sobre as tensões e dilemas ao redor das demandas de igualdade e de reconhecimento das diferenças. Um dos primeiros atos políticos importantes de Césaire foi a exigência da departamentalização da Martinica em 1946. Em entrevista realizada em 2003, Césaire justifica essa petição da seguinte forma: “Pedi a departamentalização da Martinica porque essa ideia era mais social do que política. O que queriam os martinicanos em seu conjunto, que então explodiam literalmente de fome, era obter salários equivalentes aos dos franceses da França. Eram as leis sociais aplicadas na França, votadas, mas não aplicadas na Martinica. Era todo esse pacote social a que aspiravam os martinicanos...” (LOUIS, 2004, p. 51).

Não obstante, a lei de março de 1946 que findava o estatuto colonial da Martinica, Guadalupe, Guiana e a Ilha da Reunião, as transformando em departamentos foi rapidamente esvaziada do seu sentido. Por um lado, porque a aplicação da lei e das melhorias sociais associadas foram adiadas em múltiplas ocasiões. A igualdade de direitos sociais, por exemplo, só foi adquirida plenamente no final dos anos noventa e a grande greve geral de 2009 em Guadalupe destacou as persistentes desigualdades e divisões sociais e econômicas entre o continente e os territórios ultra-periféricos (BONILLA, 2009; BONILLA, 2013). Mas também porque as políticas de assimilação cultural praticadas pela

República Francesa desconhecera a especificidade da história e da cultura próprias dessas localidades. O descumprimento da lei de 1946 remete ao lado oculto da democracia, às dificuldades que experimenta a República Francesa perante a diversidade de sua população. Dar visibilidade a sua presença significava revelar uma diversidade e uma alteridade que colocava em xeque um nacionalismo étnico-racial.

Para toda uma geração, porém, a lei de 1946 permanece na memória como um acontecimento vergonhoso. Alguns intelectuais martinicanos, como o escritor Raphaël Confiant, a descrevem como a encarnação de uma traição às promessas e expectativas que gerou sua promulgação. Para Confiant, essa lei pesa como um “pecado original” sobre as Antilhas (CONFIANT, 1994, p. 32). Essa recriminação estava acompanhada de um desapontamento e de uma frustração; as de ter que viver num país submetido permanentemente a uma lógica sobre a qual se tem pouco controle porque ela é determinada em outro lugar (VERGÉS, 2005). Entretanto, independentemente dessas críticas, é importante esclarecer que a proposta de Césaire não era assimilacionista. Césaire tentou prosseguir o que Gary Wilder (2015) chama de “visão precoce” da autodeterminação sem soberania estatal. Esse projeto, que ele chamou de “abolição via integração”, foi se transformando ao longo do tempo e passou da busca da assimilação política por meio da departamentalização para a busca da autonomia política por meio do federalismo cooperativo.

Contudo, a cada ocasião, seus objetivos políticos predominantes foram os mesmos: a emancipação dos antilhanos na nova ordem da Guerra Fria, baseada na autogestão, a autonomia política e a autossuficiência econômica, assim como a plena cidadania francesa. Por razões pragmáticas e de princípios, determinou que um estado nacional territorial não era a melhor forma de atingir esses objetivos naquele período. Como ele disse inúmeras vezes: “Não pedíamos para nos transformarmos em outros, pedíamos para ser seus iguais, adquirir seus mesmos direitos cidadãos”. Ao formular essa demanda, Césaire apontou as contradições inerentes ao modelo republicano francês e as dificuldades produzidas ao tentar traduzir em medidas concretas esse universalismo abstrato. Para Césaire, um verdadeiro universalismo teria que ser um universalismo concreto ou situado, ancorado na “experiência vivida” dos antilhanos.

A lei de 1946 e sua aplicação quase impossível deixaram ao descoberto toda a dificuldade da República Francesa para conjugar igualdade e alteridade e toda a ambiguidade do projeto colonial no pós-guerra. As perguntas formuladas pela lei de 1946 conservam grande atualidade: É possível ser iguais e diferentes em um mesmo território?

Pode a República Francesa aceitar como iguais aquelas e aqueles que foram por ela colonizados? Essas são também as perguntas que numerosos pesquisadores e ativistas lhe formulam atualmente à República Francesa, a propósito dos recentes debates sobre a memória da escravidão, as reparações e o colonialismo.

Relendo o *Discurso sobre o Colonialismo* hoje

Reler *Discurso sobre o Colonialismo* hoje é participar de uma tarefa genealógica do pensamento anticolonial e decolonial. Esse texto já anunciava o debate formulado atualmente em torno de um mundo mais justo e sem racismo; propunha o que hoje é conhecido como o giro decolonial e a decolonialidade, entendidos como “o desmonte das relações de poder e de concepções de conhecimento que fomentam a reprodução de hierarquias raciais, geopolíticas e de gênero que foram criadas ou que enunciaram novas formas de expressão no mundo moderno/colonial” (MALDONADO TORRES, 2006, p. 175).

Não obstante, como todo texto político conjuntural, *Discurso sobre o Colonialismo* tem algumas afirmações que perderam atualidade. É verdade, por exemplo, que Césaire cedeu à ilusão de descrever com certo angelismo a descolonização como possibilidade de um porvir paradisíaco em que o mal encarnado pelo poder colonial seria derrotado pelo bem encarnado pelos povos colonizados. Na obra, ele opôs de forma sistemática a inocência e grandeza dos povos colonizados à brutalidade criminal dos colonizadores.

Também é verdade que, embora Césaire, à diferença de muitos do seu tempo, tenha sido crítico do viés eurocêntrico da hegemonia da episteme “ocidental”, não conseguiu achar um nome, como muitos homens do seu tempo, para o caráter androcêntrico do pensamento europeu, nem para as hierarquias de gênero existentes dentro das comunidades negras. Inclusive, na sua própria obra, não reconheceu as contribuições realizadas pela sua companheira, Suzanne Roussi Césaire, a seu pensamento descolonial e a seu trabalho sobre a Negritude.

Suzanne Roussi Césaire foi uma intelectual engajada, uma militante convicta da identidade antilhana e uma talentosa escritora. Foi a maior inspiradora de Aimé Césaire e a sutil mediadora de estimulantes e profundas trocas e encontros políticos e intelectuais como os que aconteceram naquele período com André Breton, Michel Leiris, Wilfredo Lam. O tempo que ela passou no Haiti exerceu uma grande influência em seu modo de

examinar a relação colonial entre a Martinica e a França, não mais como um fato singular, mas como parte de uma mesma relação com as ilhas do Caribe em seu conjunto.

Essa viagem lhe permitiu, igualmente, compreender seu potencial para gerar um renascimento cultural e político antilhano, a partir de um posicionamento mais interessado nas Antilhas como espaço de convergência de influências complexas e multiculturais do que em um retorno a um passado africano idealizado, como propunham outros escritores da Negritude (JOSEPH-GABRIEL, 2016, p. 3). Fica evidente a influência que pode ter exercido sua própria trajetória no pensamento de Césaire.

O lugar da “mulher negra” na criação e desenvolvimento da Negritude

Pessoalmente, senti falta no *Discurso sobre a negritude* de um reconhecimento explícito à contribuição das mulheres a quem Césaire considera em sua poesia como “a memória da espécie” e como as colunas centrais da cultura. Césaire não reconheceu em seus textos políticos o lugar de mulheres como Jeanne e Paulette Nardal na criação e desenvolvimento do movimento da Negritude. Não se deve ignorar o papel central que desempenhou Paulette Nardal como intermediária entre os intelectuais negros estadunidenses, em particular os do movimento conhecido como o Renascimento de Harlem, e o movimento francófono, e seu papel na divulgação das ideias em ambas as direções. Césaire desestimou o papel que teve o salão literário das irmãs Nardal nessa dinâmica, descrevendo-o somente como “algo mundano, um tanto quanto superficial e esnobe” (LOUIS, 2003).

Por outro lado, não pode ser ignorado que a perspectiva crítica do *Discurso sobre a negritude* não incluiu as particularidades de gênero como fonte de diferenças de poder e desigualdades sociais. Esse texto, que aponta que a negritude pode ser definida, em primeiro lugar, como “tomada de consciência da diferença, como memória, como fidelidade e como solidariedade” (CÉSAIRE, 2006c [1987], 87), não questiona a ideia de que o olhar masculino pretende ser universal e representar toda a humanidade, ignorando e ocultando as diferenças de gênero, sua memória particular. Em 1932, sete anos antes do uso que Césaire faz do termo “Negritude” no *Diário de um retorno ao país natal*, Paulette Nardal tinha publicado na *La Revue du Monde Noir* um artigo intitulado “Despertar da consciência racial” no qual ela já sublinhava a necessidade de criar um sentimento de solidariedade para fortalecer a consciência e a identidade racial.

As irmãs Nardal, por suas especificidades e suas circunstâncias de vida em Paris, exiliadas, solitárias e sem dúvida confrontadas com as teorias e práticas sexistas da época,

compreenderam a necessidade de trabalhar de forma concreta pelo princípio e sentimento de solidariedade entre os diferentes grupos negros espalhados pelo mundo e pela reabilitação subjetiva das pessoas negras, afetadas pela visão do Negro como o Outro. Porém, como outros pensadores da sua época, Césaire não soube perceber a profundidade do seu pensamento, nem a forma em que as lógicas de opressão de gênero se imbricavam na consciência e na identidade racial e só fez referência a uma delas, a opressão colonial.

Contudo, esse ponto cego da sua visão não pode nos dissuadir de ler sua obra, pelo contrário, nos convidar a refletir mais profundamente sobre a noção de colonialidade (do poder, do conhecimento e do ser) e a nos interrogarmos sobre o lugar e as modalidades que o racismo epistêmico tem adotado nas sociedades contemporâneas.

Uma compreensão latino-americana do pensamento político de Césaire

A partir de América Latina, a Colômbia ou o Brasil, ler Aimé Césaire é tomar consciência das propostas originais e criativas que podem oferecer os povos colonizados e os grupos subalternos (grupos racializados, mulheres, LGBTQ+) por seu privilégio epistêmico de poder observar elementos de realidade que os grupos dominantes se resistem a enxergar, mostrando os pontos cegos de sua visão. Desde o começo, o pensamento descolonial latino-americano acolheu o convite de Césaire para pensar no colonialismo e no racismo como vetores consubstanciais de opressão, tanto do capitalismo quanto da modernidade ocidental. Da mesma forma, os movimentos de mulheres indígenas e negras têm desenvolvido uma convergência promissora entre as agendas de políticas feministas e as do campo dos estudos de descolonialidade. Essa perspectiva tem se desenvolvido na América Latina toda, reinterpretando a história a partir de um posicionamento crítico da modernidade, não apenas por seu androcentrismo e misoginia – como tem feito a epistemologia feminista clássica –, mas também pelo seu caráter intrinsecamente racista e eurocêntrico (ESPINOSA; GÓMEZ; OCHOA, 2014).

Todavia, o potencial contra-hegemônico dessa convergência pode dar mais um passo na sua expansão simbólica e prática de, pelo menos, quatro maneiras: recolhendo as contribuições do conhecimento comunitário que têm surgido à margem das epistemologias ocidentais modernas e do eurocentrismo; considerando o tipo de ato político que realizam essas mulheres a partir de círculos “resistentes ao poder” em todos os níveis de opressão – raça, sexo e classe; potencializando as identidades de coalizão, por meio de diálogos criativos que reconstruem a tessitura de pensamentos, fazeres e sentimentos coletivos que o colonialismo destruiu (LUGONES, 2005, p.70); finalmente,

incluindo a crítica que têm formulado contra o antropocentrismo por ter ignorado a eco-dependência dos seres vivos e ter afirmado a centralidade do humano como ideologia que legitima a exploração da natureza (MELLOR, 2000).

O projeto feminista descolonial

O projeto feminista descolonial na América Latina exige que as dimensões culturais, linguísticas, de espiritualidade e cosmovisão dos grupos indígenas e afrodescendentes sejam incorporadas como processos de enriquecimento e expansão da luta pelos direitos de todas e todos, que a crítica às políticas neoliberais, ao novo extrativismo capitalista, e a defesa do território e a biodiversidade se entrelacem com as lutas pela proteção dos direitos culturais e os saberes ancestrais (MINA et al., 2015).

As mulheres indígenas e afrodescendentes “estão desenvolvendo suas próprias teorias sobre os direitos coletivos de seus povos e os direitos das mulheres, assim como a construção de novos imaginários sobre as formas de expressar o que é a justiça social. Estes [...] servem como bússola para orientar novos caminhos de resistência e rebelião” (RED DE FEMINISMOS DESCOLONIALES, 2014, p. 456). Movimentos e propostas feministas descoloniais estão desestabilizando tanto o eurocentrismo prevalente no feminismo acadêmico canônico quanto as hierarquias raciais e de classe que têm sustentado seu lugar hegemônico.

No caso colombiano, o conflito armado e a depredação capitalista impuseram às mulheres indígenas, afrodescendentes e empobrecidas custos muito altos, em termos de deslocamento forçado, violência sexual, assassinatos seletivos e perseguição política, em razão de sua participação ativa na defesa das suas terras ancestrais. Igualmente, todos os atores armados do conflito colombiano, sem exceção, transformaram seus corpos em territórios em disputa. A reflexão de Césaire sobre as formas da barbárie, subalternização e apropriação sofridas pelos corpos e pelos povos colonizados durante os séculos de constituição do mundo ocidental, pode nos ajudar a compreender os vínculos históricos entre o colonialismo, a discriminação e a violência generalizada infligida às mulheres a partir dessas formas de apropriação social de seus corpos.

Aliás, o problema contemporâneo do extrativismo na América Latina e em outras partes do Sul global é exatamente o que Césaire temia que surgisse após a Segunda Guerra Mundial, afirmação que foi recebida naquele momento como uma simples enunciação militante sem fundamento teórico. Isso obedece, em parte, a que Aimé Césaire levou os

sujeitos colonizados para o campo da teoria, o que não era aceito então. Também não o foi quando, quarenta anos depois, a feminista materialista francesa Colette Guillaumin (1995) teorizou seu conceito de classe de sexo a partir da analogia existente entre mulheres, escravos e sujeitos colonizados, como indivíduos intercambiáveis.

Enfoques como os de Césaire e Guillaumin enfatizaram o caráter material-corpóreo da colonização e a forma pela qual ela se manifesta em apropriação dos corpos, do trabalho e seus produtos, e dos territórios dos seus súbditos colonizados, homens e mulheres. Atualmente, os feminismos descoloniais latino-americanos estendem o alcance desses enfoques ao desvendar o funcionamento da colonialidade do poder em torno de uma matriz de poder, dominação e exploração que, mesmo tendo sua origem no sistema político colonial, assume novas formas para continuar existindo e se reproduzindo no mundo contemporâneo.

A modo de conclusão

Com essa conferência busquei oferecer uma leitura de temas chaves no pensamento político de Césaire sobre as relações entre colonialismo e racismo e formular novas maneiras de abordar e trabalhar com o pensamento de Césaire hoje, dada sua vitalidade política. O reconhecimento de sua falta de atenção às relações entre sexo e raça e às teorias produzidas por mulheres negras surge de um compromisso contemporâneo com uma compreensão mais complexa da opressão e da dominação. A abordagem desse tema, além disso, tem a intenção de gerar um diálogo franco entre a teorização do colonialismo de pensadores visionários como Césaire e a teorização feminista descolonial atual. Uma conversa na qual a especificidade da subalternização vivida pelas mulheres e pessoas racializadas não conformes com o gênero não fique silenciada pela voz do sujeito masculino das lutas descolonizadoras.

A partir desta Abya Yala / América Ladina podemos escutar o chamado que faz *Discurso sobre o Colonialismo* para transformar o universal abstrato em pluriversal concreto, que descolonize a modernidade eurocentrada e possibilite que todas as identidades coletivas particulares, sem exceção, possam aprofundar suas singularidades, “não para afundar em uma sorte de solipsismo comunitário ou no ressentimento” como afirma Césaire, mas para desdobrar todas suas possibilidades vitais e “avançar na conquista de uma nova e mais ampla relacionalidade que dê lugar a todos os *outros* mundos possíveis.

Nota:

1. O conteúdo deste texto se originou na palestra ministrada em castelhano em 15 de outubro de 2020 no contexto da Aula Inaugural do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (Brasil). A palestra foi baseada no meu artigo "The political vitality and vital politics of Césaire's *Discourse on Colonialism*: A reading in light of contemporary racism" publicado em *The Sociological Review*, v. 68, n.3, p. 476-491, em agosto de 2019. Introduzi variações relacionadas à adequação do texto para o formato oral e ao objeto de sua apresentação, focada numa leitura do *Discurso sobre o colonialismo*, de Aimé Césaire na chave do feminismo latino-americano descolonial.

Referências:

AMIN, Samir. De la crítica del racialismo a la crítica del euroccidentalismo culturalista. In: CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid, España: Akal, 2006.

BONILLA, Yarimar. Guadeloupe, labor protest. In: NESS, I. (Ed.). *International encyclopedia of revolution and protest*. Oxford, UK: Blackwell, 2009.

BONILLA, Yarimar. Césairean transcripts. Counter-response by Yarimar Bonilla [Prompt: Whither or whether postcolonial sovereignty?]. 2013. Disponível em: <http://cesairelegacies.cdrs.columbia.edu/political-legacy/thinking-with-aime-cesaire>. Acesso em 25 jul. 2019.

CÉSAIRE, Aimé. Discurso sobre el colonialismo. In:_____. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid, Spain: Akal, 2006a.

CÉSAIRE, Aimé. Carta a Maurice Thorez. In:_____. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid, España: Akal, 2006b.

CÉSAIRE, Aimé. Discurso sobre la negritud. Negritud, etnicidad y culturas afroamericanas. In:_____. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid, Spain: Akal, 2006c.

CONFIANT, Raphael. *Aimé Césaire. Une traversée paradoxale du siècle*. Paris, France: Stock, 1994.

ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys; GÓMEZ CORREAL, Diana; OCHOA MUÑOZ, Karina. (Eds.). Introducción. In:_____. *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca, 2014.

GROSGOUEL, Ramón. Actualidad del pensamiento de Césaire. Redefinición del sistema-mundo y producción de utopía desde la diferencia colonial. In: CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid, Spain: Akal, 2006.

GUILLAUMIN, Colette. *Racism, sexism, power, and ideology*. London, UK: Routledge, 1995.

HILL COLLINS, Patricia. The social construction of black feminist thought. *Signs*, n. 14, p. 745–773, 1989.

JOSEPH-GABRIEL, Annette. K. Beyond the great camouflage: Haiti in Suzanne Césaire's politics and poetics of liberation. *Small Axe*, n. 20, p. 1–13, 2016.

LOUIS, Patrice. *A, B, C.ésaire*. Aimé Césaire de A à Z. Martinique: Ibis Rouge Editions, 2003.

LOUIS, Patrice. *Aimé Césaire: Rencontre avec un nègre fondamental*. Paris, France: Arléa, 2004.

LUGONES, María. Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color. *Revista Internacional de Filosofía Política*, n. 25, p. 61–75, 2005.

MALDONADO-TORRES, Nelson. The topology of being and the geopolitics of knowledge: Modernity, empire, coloniality. *City*, n. 8, p. 29–56, 2004.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Aimé Césaire y la crisis del hombre europeo. In: CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid, Spain: Akal, 2006.

MELLOR, Mary. *Feminismo y ecología*. Ciudad de México, México: Siglo XXI Editores, 2000.

MIGNOLO, Water. The geopolitics of knowledge and the colonial difference. *The South Atlantic Quarterly*, n. 101, p. 57–96, 2002.

MINA, Charo; MACHADO, Marilyn; BOTERO, Patricia; ESCOBAR, Arturo. Luchas del buen vivir por las mujeres negras del Alto Cauca. *Nómadas*, n. 43, p. 167–185, 2015.

RED DE FEMINISMOS DESCOLONIALES. Descolonizando nuestros feminismos, abriendo la mirada. Presentación de la red de feminismos descoloniales. In: ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys; GÓMEZ CORREAL, Diana; OCHOA MUÑOZ, Karina (Eds.) *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca, 2014.

VERGÈS, F. *Aimé Césaire: Nègre je suis, nègre je resterai*. Entretiens avec Françoise Vergès. Paris, France: Albin Michel, 2005.

WILDER, Gary. Thinking with Aimé Césaire. Response by Gary Wilder. 2013. Disponível em: <http://cesairelegacies.cdrs.columbia.edu/political-legacy/thinking-with-aime-cesaire/>. Acesso em 25 jul. 2019.

WILDER, Gary. *Freedom time: Négritude, decolonization and the future of the world*. Durham, NC: Duke University Press, 2015.



Endereçados, com fogo, do fim do mundo: manancial de memória e tinta nos muros de Ushuaia e Río Grande, Argentina

Addressed, with fire, from the end of the
world: fountain of memory and ink on the
walls of Ushuaia and Río Grande, Argentina

Abordado, con fuego, desde el fin del mundo:
fuente de memoria y tinta en los muros de
Ushuaia y Río Grande, Argentina

Natalia Negretti
Doutoranda em Ciências Sociais – Unicamp

Apresentação

*[...] corre sobre corrientes
bombardeo de imágenes
sobre el asfalto
se invoca ternura
para no morir [...]
- Gabriela Rivero*

Este ensaio visual, ao tomar certos muros como anúncios de evocações, se propõe como diálogo entre índices de memória argentina. Atenta-se a um conjunto de manifestações artísticas e culturais (DIOGENES, 2020) como parte de um campo de linguagem e visibilidade relacionados a apropriação de espaço público (CAMPOS, 2012). Transcorreu de um processo de pesquisa¹ que se emaranhou a um índice de significação comum (BOSI, 2012) com o próprio percurso deste ensaio: aproximar-se de lugares e de uma discussão sobre memória.

A contar dessas capturas no mesmo período da realização de uma etnografia no Museu Penitenciário de Ushuaia, grande parte do meu olhar naquela ocasião se dava frente aos diálogos e embates em torno de memória, esquecimento e visibilidades consecutivas. No que tange aos índices trazidos aqui via muros registrados, minha indagação orbitava em como o termo desaparecimento carregava significado político em seu silêncio e nas formas dos efeitos do adendo “político” ao status de prisão. Tal qualitativo, ao mesmo tempo que revela desigualdades e diferenças no processamento social frente às instituições penitenciárias, organiza tempos específicos e ecoa a força memorial das ditaduras militares na América Latina. Foi caminhando pelas cidades que outra questão surgiu a essa consecutibilidade: diferentes menções, nos muros, ao visível e ao invisível.

Os muros das duas cidades apresentavam, assim, possibilidade de assistir às impressões nos muros e relacioná-las. As enunciações (CAMPOS, 2012) dos muros – com rosto, sem rosto, anonimato, homenagem, símbolos de movimentos sociais, símbolos de natureza – quando juntas formam uma menção mais larga. No evocar destes muros, podemos encontrar um diálogo entre aparecimento e desaparecimento e sua densidade política. Deste modo, as imagens trazidas a este ensaio, como fontes de insistência na memória (COCCIA, 2010), se aproximam politicamente de um *manancial*, atentado por Ecléa Bosi em uma entrevista para Mozahir Salomão Bruck (2012, p. 198) como aquele em que “a memória deixa de ter aqui um caráter de restauração do passado e passa a ser a memória geradora do futuro: memória social, memória histórica e coletiva”.

Ainda nesse sentido, as conexões do *manancial* também se deram, na perspectiva de tais capturas imagéticas, ao que a autora atentou como um “discurso tateante, as suas pausas, as suas franjas” (BRUCK, 2012, p. 197). Esta seleção de fotografias dialoga, deste modo, também com arte, representação e composição de imaginários. A busca por memória, entrelaçada à observação dos muros e à captura de imagens, feita com câmera de smartphone, marcou a relação entre estranho e familiar e contou com uma outra presença: “Perceber é selecionar” (ULM, 2014, p. 83).

Localizadas na Terra do Fogo – conhecida também como Fim do Mundo –, Ushuaia e Río Grande têm uma circulação significativa no que se refere ao turismo. Olhar os muros destas cidades e registrar imagens possibilitou apreender processos de Estado-Nação, memória, história argentina e território fueguino como conteúdos em paisagem reflexiva. Nesse sentido, se legendar estas imagens já reduz tal movimento, explicar as legendas não é uma possibilidade que escolho teoricamente.

Pierre Nora (2012), ao apontar a memória como múltipla, nos dá uma perspectiva desta como a que “[...] se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto” (NORA, 2012, p. 9). Os muros, pinturas-chave de fazer memória, trazidos a este ensaio endereçam narrativas em torno de processos de violência e questionam desaparecimentos políticos, jogando incessantemente com aparecer como um fazer. Se a primeira fotografia dessa representação fotográfica (KOSSOY, 1989) é uma caixa de correio, as imagens seguintes tratam, num fluxo de abertura entre passado e presente (BOSI, 2003), muros que evocam populações indígenas da região (Alacaluf, Haush, Selk’nam, Yámanas) e o período da ditadura militar argentina.



1. Caixa de correio em Ushuaia.



2. Mão próxima ao fogo e parte do fogo na mão. Ushuaia.



3. Olhos fechados. Ushuaia.



4. Muro do Museu Virginia Choquintel. R o Grande.



5. Olhos abertos e direcionados a quem vê a cena e continuidade homicida.
Ushuaia.



6. Olhos abertos e fechados. Ushuaia.



7. Encontro de corpos não identificados em cerâmica com fotos de rosto.
Río Grande.



8. Mães de Maio – Ushuaia.



9. Homenagem a vítimas da ditadura militar argentina. Río Grande.



10. Mira identificada, identificador não identificado. Ushuaia.



11. Rosto em montanha e corpos indefinidos. Ríó Grande.



12. Poema de Julio J. Leite.

Notas:

1. Atividade realizada durante a vigência de bolsa concedida pela Red de Macro Universidades de América Latina y el Caribe (Redmacro), 2019.

Referências

BOSI, Ecléa. *O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

BRUCK, M. S. Profa. Eclea Bosi - Memória: enraizar-se é um direito fundamental do ser humano. *Dispositiva*, Belo Horizonte, v. 1, n. 2, p. 196 - 199, nov. 2012. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/dispositiva/article/view/4301>. Acesso em: 24. set. 2020.

CAMPOS, Ricardo. Paredes comunicantes. Foto-ensaio sobre espaço público e comunicação ilegal. *Cadernos de Arte e Antropologia [Online]*, v. 1, n. 1, p. 73-76, 2012. Disponível em: <http://journals.openedition.org/cadernosaa/746>. Acesso em 11 out. 2020.

COCCIA, Emanuele. *A vida sensível*. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, 2010.

DIOGENES, GLÓRIA. Cidade, arte e criação social: novos diagramas de culturas juvenis da periferia. *Estudos avançados*, São Paulo, v. 34, n. 99, p. 373-390, ago. 2020. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142020000200373&lng=pt&nrm=iso. Acessos em 11 out. 2020.

KOSSOY, Boris. *Fotografia e História*. São Paulo, Ática, 1989.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História*, [S.l.], v. 10, out. 2012. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/revph/article/view/12101>. Acesso em: 15 fev. 2020.

RIVERO, Gabriela. *El ojo de mi agua*. La Ciudad insalvable. Matínez: Textos Intrusoa, 2017.

ULM, Hernán Rodolfo. *A fenda incomensurável: Literatura e cinema*. Tese de Doutorado. Programa de Pós- graduação em Estudos da Literatura. Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2014.

Recebido em 03 de julho de 2020

Aceito em 13 de outubro de 2020



Na luta: uma universidade pública em tempos de crise

In the struggle: a public university in times of
crisis

En la lucha: una universidad publica en
tiempos de crisis

Guilherme Nogueira de Souza
Professor adjunto da UERJ - Universidade
do Estado do Rio de Janeiro
E-mail: voluti@gmail.com

Apresentação

Este ensaio nasce como registro fotográfico de um processo de luta política pela qual passou a Universidade do Estado do Rio de Janeiro a partir da crise política, financeira e administrativa que abateu-se sobre o Rio de Janeiro a partir de 2015. É um trabalho que, por um lado, dialoga com Valladares (2007) ao apontar os elementos centrais da observação participante, enquanto método de pesquisa antropológica, a partir do trabalho de Whyte (2005). Por outro, dialoga com DaMatta (1978) ao colocar o pesquisador diante dos desafios de estranhar o familiar. Estranhamento este que seja capaz de expressar uma perspectiva antropológica impressa em imagens. Os desafios estavam colocados para o nativo, o antropólogo e o fotógrafo, todas facetas de um mesmo sujeito ao observar processos estruturais e coletivos que incidiam sobre a vida íntima de cada indivíduo em particular daquela comunidade. Como registrar uma crise que afeta a vida pessoal do pesquisador? Como, por outro lado, construir um recorte do momento coletivo que não se restrinja apenas à vivência do eu?

Nascida ainda nos anos 50 como UDF – Universidade do Distrito Federal – a UERJ está presente em diferentes municípios do Rio de Janeiro, mas seu coração político, administrativo e simbólico encontra-se no bairro do Maracanã, em frente ao estádio de mesmo nome. Juntas, as duas construções ocupam uma área cortada por sistemas de transporte de massa que unem os bairros mais pobres das zonas oeste e norte da cidade, além dos municípios pobres da região metropolitana, ao centro da cidade do Rio de Janeiro. Essa posição privilegiada, associada à oferta de cursos noturnos desde os anos 1990, tornou a UERJ o destino prioritário de um conjunto significativo de estudantes trabalhadores. A este perfil já diferenciado de estudantes se juntaram os estudantes oriundos do sistema de cotas por origem escolar e cor, a partir de 2003. A universidade de profundo perfil popular, agora tornara-se a primeira a ter estudantes oriundos de uma política pública de reparação até então inexistente no país. A crise desta universidade, portanto, foi também a crise de uma política pública de inclusão das classes trabalhadoras e de seus filhos no ensino superior.

Neste ensaio – produzido com câmera digital profissional e câmera de smartphone –, não há fronteira estável entre observador e observado. Os atos públicos aqui presentes não são meros registros distanciados, mas são registros-vivência de uma experiência política de resistência de estudantes, pais, professores, servidores técnico-administrativos e toda uma sorte de apoiadores que tornaram a UERJ motivo de defesa política. É o

registro vivo de um ator-político que foi estudante e hoje é professor desta universidade. Registro este no qual a relação entre o olhar antropológico – ou o olhar fotográfico –, na sua técnica, se mistura com a vivência do nativo imbricado nos processos, afetado pelo pensar-viver que as dinâmicas sociais impõem. O presente ensaio, portanto, versa sobre a universidade, versa sobre a sua luta, mas uma luta encarnada em sujeitos, em corpos na rua, no confronto público. É na construção da rua, como espaço político, que este ensaio contribui para narrar um momento na história desta instituição. É sobre esta universidade, em meio à mais profunda crise de sua história, que o presente ensaio versa. Ele é um registro de um tempo ainda presente e da luta em defesa da educação pública, gratuita, socialmente referenciada, inclusiva e de qualidade.



Figura 1

Ato dos movimentos sociais de mulheres, no centro do Rio de Janeiro, pelo 08 de março e em defesa da UERJ.



Figura 2

Ato no bairro do Rio Comprido, onde se localiza o CAp-UERJ, organizado pelo Grêmio Estudantil em defesa da sua escola e da universidade.



Figura 3

Ato dos estudantes contra o atraso salarial e demissão de prestadores de serviço terceirizados.



Figura 4

Concentração para o ato público convocado por outras instituições de ensino e pesquisa do Rio de Janeiro em defesa das universidades estaduais fluminenses.



Figura 5

Assembleia convocada pela Associação de Docentes da UERJ (ASDUERJ) para discutir os rumos do movimento de trabalhadores docentes da universidade.



Figura 6

Ato conjunto dos sindicatos de trabalhadores da universidade, grêmio estudantil e Associação de Pais e Professores (APP CAP-UERJ).



Figura 7

Concentração para o ato unificado dos mais diferentes sindicatos de servidores públicos fluminenses



Figura 8

Ato da APP, com a participação de estudantes da Educação Básica, na praia de Copacabana.

Referências

DAMATTA, Roberto. O Ofício de Etnólogo, ou Como Ter “Anthropological Blues”. In NUNES, Edson de Oliveira (org.). *A Aventura Sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. pp. 23-35.

VALLADARES, Licia. Os dez mandamentos da observação participante. *Rev. bras. Ci. Soc.* [online]. 2007, vol.22, n.63, pp.153-155.

WHYTE, William Foote. *Sociedade de esquina: a estrutura social de uma área urbana pobre e degradada*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2005.

Recebido em 4 de maio de 2020

Aceito em 24 de outubro de 2020



***Awaq warmi:* Tejiendo los hilos de la cosmovisión andina**

Awaq warmi: Weaving the threads of the Andean
worldview

Awaq warmi: Tecendo os fios da cosmovisão
andina

Indira Eyzaguirre

Programa de Pós-graduação em Biologia Ambiental
Laboratório de Ecologia de Manguezal (LAMA)
Universidade Federal do Pará
E-mail: indira.eyza@gmail.com

Apresentação

Rumbo al interior del Perú profundo, pasamos por la ciudad histórica *Qosqo*¹ y específicamente a Chincheros localizado en la provincia de Urubamba al sur del Perú. En este mágico lugar existe toda una dinámica de comercio basado en los tejidos elaborados por las mujeres cusqueñas. Ellas guardan un saber heredado de sus ancestros, los Quechua, de una cosmovisión andina perteneciente al *Imperio del Tawantinsuyo* que pasa a través de generaciones. Este ensayo visual tiene el objetivo de mostrar el viaje fotográfico a través de las calles del comercio local basado en la venta de artesanías producidas por las mujeres tejedoras. Este ensayo fue producido como parte del proyecto Fotoholismo² con información capturada a partir de conversas informales con algunas vendedoras. De esta forma, las fotografías fueron capturadas bajo la observación metodológica de la foto-etnografía para narrar historias mediante la imagen (MOURA, M., et al. 2018) con una visión etnográfica sensorial (PINK, 2013). Se fotografió con una Cámara Canon PowerShot A220 y las fotos fueron editadas cuidadosamente con la aplicación Adobe *Lightroom*.

En el Centro de Producción Artesanal “Awaq Warmi³” llamado Angélica Concha Whuarhua, las mujeres son las protagonistas de la elaboración y comercialización de los tejidos (Figura 1). La historia se evidencia en la infraestructura tradicional de barro mezclándose con los colores de la *Pachamama*⁴, en un proceso de adaptación ante el clima andino (Figura 2). Esas casas son refugios comunitarios donde se concentran las mujeres, quienes con sus habilidosas reflejan la cosmovisión andina en sus coloridas ropas con formas simétricas de una visión andina (Figura 3). La transmisión de este saber construye los hilos de la identidad cultural basados en la cosmovisión andina como el diálogo intercultural de costumbres y pensamientos que son definidos como una filosofía andina (ESTERMANN, 2006) que es ancestralmente heredada para finalmente formar las telas de vida; materializando en una fusión colorida con el objetivo de mantener esa supervivencia económica y cultural. Al salir de la casa de tejidos y recorriendo esos caminos hechos de rocas construidos con una ancestral ingeniería incaica vemos las calles ocupadas por colores y texturas de estas artesanías. Esas texturas que traducen raíces históricas mantienen la actividad del tejido a través de generaciones con técnicas prehispánicas (COSTILHES, 2015). Dichos padrones son formas simbólicas no verbales, códigos del pasado, asociados a la cosmovisión andina

que traducen las relaciones (COSTILHES, 2014), por ejemplo, con la *Pachamama*⁴. Todo ese patrimonio se mantiene entre coloridos tejidos que mantienen una identidad pueblerina cusqueña que se levanta a unos 3500 msnm.

Ellas, vestidas con trajes típicos de Ñustas⁵ del antiguo Tawantinsuyo (Figura 4), muestran su conocimiento mediante sus tejidos a los visitantes que son turistas nacionales e internacionales que quedan atraídos por una serie de combinación colorida de esa lana transformada en mochilas, bolsos, pulseras, mantas, frazadas y mantos (Figura 5, 6 y 7). Las mujeres tejedoras de Chincheros fusionan sus conocimientos en una mercantilización de subsistencia, en algo llamado de moda tradicional, concepto con el cual siguen perdurando, siguen existiendo. Esos saberes adquiridos y transmitidos, por ello ese saber ambiental⁶ es la fusión de tradicionalidad, cosmovisión con los procesos físicos, biológicos y simbólicos reconducidos por la ciencia y tecnología tradicional (LEFF, 1998). Por ello, el saber ambiental de las mujeres tejedoras es holístico basado en una racionalidad cultural que es el fundamento de la identidad local (LEFF, 2004)

Ese saber se materializa en coloridas artesanías rústicas hechas con manos cusqueñas, ese saber que edifica una historia dinámica entre ese sistema económico y la fuente primaria: el sistema ancestral por las calles andinas (Figura 8). Esas complejidades finalmente se encuentran en esos trechos de identidad peruana andina en una visión holística delante de una nueva globalización en un proceso de resistencia mediante esos saberes.



1. Casa de tejidos “Awaq Warmi” de Angélica Concha Whuarhua.

Descripción: Chincheros, 2014.
(Indira Eyzaguirre, noviembre, 2014)



2. Entrando a la casa de tejidos, encontrando a las mujeres andinas.

Descripción: Chincheros, 2014.
(Indira Eyzaguirre, noviembre, 2014)



3. Mujeres cusqueñas tejiendo en la casa de tejidos “Awaq Warmi”

Descripción: Chincheros, 2014.
(Indira Eyzaguirre, noviembre, 2014)



4. Mujer andina en su puesto vendiendo sus productos tejidos a mano

Descripción: Chincheros, 2014.
(Indira Eyzaguirre, noviembre, 2014)



5. Comercializando los tejidos a los turistas nacionales e internacionales

Descripción: Chincheros, 2014.
(Indira Eyzaguirre, noviembre, 2014)



6. Hilos de la cosmovisión andina a más de 3 mil m.s.n.m.

Descripción: Chincheros, 2014.
(Indira Eyzaguirre, noviembre, 2014)



7. Colores, texturas y geometrías de una cosmovisión andina.

Descripción: Chincheros, 2014.
(Indira Eyzaguirre, noviembre, 2014)



8. Volviendo a casa después de una aventura entre hilos y colores

Descripción: Chincheros, 2014.
(Indira Eyzaguirre, noviembre, 2014)

Notas:

- 1 Proyecto de *Storytelling* fotográfico Fotoholismo (<https://linktr.ee/indieyzaguirre>)
- 2 Qosqo: En la cultura Quechua significa Cuzco, ciudad histórica del Imperio del Tahuantinsuyo también llamado Incaico que se originó en la parte sur del Perú.
- 3 Awaq warmi: En idioma Quechua significa “telar de mujer”
- 4 Pachamama: En idioma Quechua significa “tierra o madre Tierra”
- 5 Ñustas: En idioma Quechua significa “princesa, mujer o reina”, ya que según la cosmovisión andina en el Tawantinsuyo eran consideradas parte esencial de la reproducción social, cultural y biológica.
- 6 Saber ambiental basado en el conocimiento etnobiológico de todo el proceso de tejido a partir de un recurso biológico (lana).

Referências:

COSTILHES, Sandra. *Estudos andino no Brasil*. Seminário Multidisciplinar. Universidade de São Paulo, 2014.

COSTILHES, Sandra. O objeto, a arte e o artista. In: Sylvia Caiuby Novaes. (Org.). *Entre arte e ciência. A fotografia na Antropologia*. 1ed. São Paulo: EDUSP, 2015, v. , p. 21.

ESTERMANN, J. Filosofía andina, sabiduría indígena para un mundo nuevo. In. *Capítulo 2: ¿Cosmovision, mito, pensamiento o filosofía?*. 2006. pp 53.

LEFF, Enrique. *Saber ambiental: Sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*. México. Siglo XXI editores. 1998.

LEFF, Enrique. *Racionalidad ambiental: la reapropiación social de la naturaleza*. Siglo XXI editores. 2004. p 117.

MOURA, , Moacir, PEREIRA, Andréa, FERREIRA, Emanuel. Fotoetnografia: Uso e Possibilidades como Método de Pesquisa em Administração. *Discursos fotográficos*, Londrina, v.14, n.24, p.171-199, 2018.

PINK, Sara. Engaging the Senses in Ethnographic Practice. *The Senses and Society*, v. 8, n. 3, p. 261–267, 2013.

Recebido em 11 de maio de 2020

Aceito em 01 de outubro de 2020