



# Equatorial

Revista do Programa de Pós-Graduação  
em Antropologia Social

v.4 n.6 | jan/jun 2017

ISSN: 2446-5674

A Revista Equatorial é uma publicação dos discentes do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PP-GAS) 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 à difusão de artigos inéditos, entrevistas, traduções, resenhas e ensaios visuais na área de Antropologia. Também publicam-se trabalhos no campo das Ciências Humanas, desde que dialoguem com a disciplina.

# Equatorial

v.4 n.6 | jan/jun 2017

ISSN: 2446-5674

---

---

## Conselho Editorial

Prof. Dra. Angela Mercedes Facundo Navia (UFRN)  
Prof. Dr. Camilo Albuquerque de Braz (UFG)  
Prof. Dra. Carmen Silvia Rial (UFSC)  
Prof. Dra. Cláudia Lee Williams Fonseca (UFRGS)  
Prof. Dra. Elisete Schwade (UFRN)  
Prof. Dra. Francisca de Sousa Miller (UFRN)  
Prof. Dra. Jane Felipe Beltrão (UFPA)  
Prof. Dr. Jean Segata (UFRGS)  
Prof. Dr. José Glebson Vieira (UFRN)  
Prof. Dra. Julie Antoinette Cavignac (UFRN)  
Prof. Dra. Lisabete Coradini (UFRN)  
Prof. Dr. Luiz Carvalho de Assunção (UFRN)  
Prof. Dr. Mauro Guilherme Pinheiro Koury (UFPB)  
Prof. Dra. Miriam Pillar Grossi (UFSC)  
Prof. Dra. Rita de Cássia Maria Neves (UFRN)  
Prof. Dra. Rozeli Maria Porto (UFRN)  
Prof. Dra. Sonia Regina Lourenço (UFMT)  
Prof. Dra. Andréa Cláudia Miguel Marques Barbosa  
(UNIFESP)

## Comissão Editorial

Angela Facundo (Professora Doutora)  
Arthur Leonardo Costa Novo (Doutorando)  
Cristina Diógenes Souza Bezerra (Mestranda)  
Fernando Joaquim da Silva Júnior (Mestrando)  
Francisco Cleiton Vieira Silva do Rego (Doutorando)  
Josyanne Gomes Alencar (Mestranda)  
Leandro Marques Durazzo (Doutorando)  
Lívia Freire da Silva (Doutoranda)  
Lorran Lima de Almeida (Mestrando)  
Paulo Gomes de Almeida Filho (Doutorando)  
Thágila Maria dos S. de Oliveira (Mestranda)  
Wendell Marcell Alves da Costa (Mestrando)

## Expediente

### Professora Supervisora:

Dra. Angela Mercedes Facundo Navia

### Revisão Técnica:

Dina Ayara Araújo de Azevedo,  
Isabela Christina do Nascimento Sousa,  
Rita de Kássia de Aquino Gomes.

### Edição Geral:

Cristina Diógenes Souza Bezerra,  
Francisco Cleiton Vieira Silva do Rego,  
Paulo Gomes de Almeida Filho.  
Leandro Marques Durazzo.

### Projeto Gráfico:

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

### Capa e Diagramação:

Arthur Leonardo Costa Novo,  
Francisco Cleiton Vieira Silva do Rego,  
Thágila Maria dos Santos de Oliveira.

### Revisão Final:

Angela Mercedes Facundo Navia,  
Arthur Leonardo Costa Novo,  
Cristina Diógenes Souza Bezerra,  
Francisco Cleiton Vieira Silva do Rego,  
Paulo Gomes de Almeida Filho.  
Thágila Maria dos Santos de Oliveira .

### Imagem da Capa:

Grafite *in door* por Tiago Tosh  
e fotografia por Gabrielle Dal Molin

## Institucional

### Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Profª. Dra. Ângela Maria Paiva Cruz - Reitora

Prof. Dr. José Daniel Diniz Melo - Vice-Reitor

### Pró-Reitoria de Pós-Graduação

Prof. Rubens Maribondo do Nascimento

### Pró-Reitoria de Pesquisa

Prof. Jorge Tarcísio da Rocha Falcão

### Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes

Profª. Dra. Maria das Gracas Soares Rodrigues - Diretora

Prof. Dr. Sebastiao Faustino Pereira Filho - Vice-Diretor

### Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Prof. Dr. Carlos Guilherme O. do Valle - Coordenador

Profª. Dra. Julie Antoinette Cavignac - Vice-Coordenadora

### Revista Equatorial

<https://incubadora.ufrn.br/index.php/equatorial/>

<https://pt-br.facebook.com/revistaequatorial/>

[revistaequatorial@gmail.com](mailto:revistaequatorial@gmail.com)

### Indexação

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

<http://diadorim.ibict.br/handle/1/1132>

## 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 – vol. 4, n. 6 (jan./jun. 2017).  
– Natal: Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2017- .

v.  
Semestral  
ISSN 2446-5674

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

RN/BSE-CCHLA

CDU 39

## Editorial

Angela Mercedes Facundo Navia

## Apresentação

Cristina Diógenes Souza Bezerra

Francisco Cleiton Vieira Silva do Rego

## Artigos

**Praça 13 de maio: do cine Eldorado aos dias atuais, 14**

José Muniz Falcão Neto

**Perspectivas espaciais sobre a construção do imaginário de medo em bairros periféricos de Belém do Pará (1950-1980), 35**

Rudá Silva de Pinho

**Contos de assombração e catolicismo popular: aspectos da vivência religiosa em uma comunidade mineira, 53**

Marcelo Elias Bernardes

**Estética como ação política: fazendo cabeças e soltando cabelos, 83**

Amanda Raquel da Silva

**O mercado do comércio justo, 112**

Antônio Daniel Alves Carvalho

## Entrevista

**Pioneirismos, ativismos e (re)invenções: entrevista com Berenice Bento, 126**

Tarcísio Dunga Pinheiro

## Resenha

**A educação no território amazônico: compreendendo diversidades, 142**

Antonio Matheus Rosário Corrêa

## Ensaio visual

**Etnografitti: arte e ayahuasca na zona norte do Rio de Janeiro, 148**

Gabrielle Dal Molin

## Editorial

No segundo semestre de 2017 assumi o trabalho de supervisão do processo editorial da Revista Equatorial, revista dos e das discente do PPGAS da UFRN. O meu papel, mais do que de supervisão, tem sido um trabalho de acompanhamento de uma equipe séria e comprometida de estudantes que fazem do processo de edição da revista uma ferramenta que poderíamos definir como multiusos. Além de proporcionar um veículo de divulgação para a produção dos estudantes de pós-graduação na área das ciências sociais e de fortalecer o mútuo conhecimento de pesquisas, dissertações e teses, particularmente daquelas produzidas na região Norte e Nordeste, o processo de edição funciona também como uma escola para melhor entender o sistema nacional de produção, classificação e avaliação de revistas. É possível, do mesmo modo, fortalecer e ampliar as conexões do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRN com pesquisadores, docentes e doutorandos de outras instituições que atuam como pareceristas e sem os quais seria impossível manter a qualidade acadêmica da Equatorial e a sua periodicidade.

Como se não bastassem esses múltiplos aprendizados e treinamentos que vão se condensando à medida que a produção da revista avança, a característica coletiva do trabalho tem assinalado outra das virtudes formativas do processo. Mesmo com a distribuição de tarefas, que significa o treinamento diferenciado de algumas pessoas nos múltiplos passos de produção de cada número da revista – diferenciação, aliás, imprescindível em termos operativos –, a equipe defende a manutenção de relações horizontais, a discussão conjunta das decisões editoriais e a avaliação igualmente participativa dos erros e acertos individuais e coletivos de todas e todos os que integramos a equipe. Essa aposta, que sem dúvida nenhuma é uma atitude política, tem significado tempos mais longos de trabalho, mais reuniões presenciais e mais discussões



das que teriam sido necessárias se a escolha de trabalho fosse pautada sobre outra base. Esforços que valem a pena quando o grupo de trabalho valoriza as múltiplas dimensões, aqui apontadas, que se desdobram da produção de uma revista de estudantes, numa universidade pública do Nordeste do Brasil.

Ecoando parte das discussões que os discentes privilegiaram na apresentação desse número da revista, considero importante cultivar a reflexão do que significa escrever, publicar e manter um veículo de divulgação de trabalhos discentes no atual contexto social e político brasileiro. O exercício de escrever e publicar numa revista discente pode ser pensado como um treinamento profissional, muito necessário para manter uma vida acadêmica produtiva. Mas, para além dessa necessária dimensão individual, a aposta da equipe da *Equatorial* é que o exercício não se limite à soma de pontos na carreira louca de produtividade acadêmica que, não poucas vezes, mina nosso desejo de pesquisar. A ideia é que seja, pelo contrário, o exercício reflexivo de submeter nossos limites ao diálogo construtivo com outras e outros, que seja uma troca de experiências etnográficas e propostas teóricas das pesquisas. Os futuros professores das universidades públicas brasileiras estão se conhecendo agora e, ao invés de olharmos e lermos apenas a produção internacional e das geografias mais prestigiosas do Brasil, as revistas universitárias são um meio privilegiado para conhecer pesquisas, preocupações e apostas teóricas e políticas que muitas vezes ignoramos que existam e que estão sendo produzidas muito perto de nós.

Finalmente, queria salientar que a dimensão coletiva da produção da revista *Equatorial* também se faz manifesta na fundamental participação dos professores e professoras do PPGAS da UFRN. Se hoje apresentamos para vocês, com grande alegria, o Volume 4 Número 6 da revista é graças à iniciativa dos colegas que alavancaram o seu processo de criação, que acompanharam o processo de produção dos últimos anos e que apoiam, de diferentes maneiras, a manutenção de sua qualidade e periodicidade.

Fica, assim, o convite para a leitura do presente número, para a vinculação de novos discentes à equipe da *Equatorial* e para o envio de contribuições para as próximas edições que já estão em marcha.

Angela Mercedes Facundo Navia

Professora Adjunta I do Departamento de Antropologia  
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

## Apresentação

Cristina Diógenes Souza Bezerra

Mestranda em Antropologia Social  
Universidade Federal do Rio Grande do Norte  
cristina.dsb@gmail.com

Francisco Cleiton Vieira Silva do Rego

Doutorando em Antropologia Social  
Universidade Federal do Rio Grande do Norte  
cleiton.vsr@gmail.com

A experiência brasileira de acesso a publicações científicas em periódicos tem muito a ensinar em termos de divulgação. Nossa política de acesso livre, em muito aliada ao nosso sistema de educação público e gratuito, embora sob constantes ataques da iniciativa neoliberal encampada por políticos movidos pelo poderio econômico e interesses privados, proporciona aos estudantes e pesquisadores de todos os níveis de formação o acompanhamento de pesquisas realizadas dentro e fora do país. Ao pensarmos a produção científica hoje a partir dos índices de medição de qualidade e produtividade, do crescimento da pertinência da publicação periódica para as Ciências Humanas, da problemática sempre contemporânea do financiamento e da proteção dos direitos humanos e da democracia, fica evidente a centralidade que os e as estudantes detêm em todo esse universo. Não estamos sob a rubrica do futuro, necessitamos, por outro lado, encarar o nosso presente a partir do nosso passado para construir um hoje distante da desigualdade social com engajamento político quando produzimos ciência antropológica.

É dentro dessa campanha democrática pelo conhecimento livre que a Equatorial se insere, principalmente porque é na textualização da experiência sociocultural e política que a antropologia perfaz grande parte de seu

exercício profissional, de modo que é central que estudantes possam participar da editoração de revistas acadêmicas. Organizada por discentes de mestrado e doutorado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), a revista, em sua curta história, procura a disseminação do saber antropológico e doutras disciplinas que dialoguem conosco através de trabalhos de autores independentemente do nível de formação desde que aprovados pelos pareceristas *ad hoc*.

A revista apresenta um importante potencial de contribuição para o contexto de publicações científicas a partir do Rio Grande do Norte. O estado tem uma longa tradição no ensino e pesquisas em Ciências Sociais. O primeiro curso de graduação foi criado em 1966 na Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, em Mossoró, quando a instituição ainda era municipal e se chamava “Fundação Universidade Regional” atendendo às aspirações intelectuais da elite da região; apenas oito anos depois, em 1974, que é criado o curso na capital do estado na antiga Faculdade de Sociologia e Política da Fundação José Augusto, órgão de cultura e ciência do Governo do Estado – faculdade integrada à UFRN posteriormente. Desse modo, com a consolidação da Equatorial, obtemos um espaço de aglutinação para viabilizar não apenas a publicação local, mas o incremento da entrada editorial do estado no cenário regional e nacional, longamente protagonizado e universalizado a partir do Sul/Sudeste do Brasil. Essa entrada cada vez mais fortificada é importante de ser pensada porque o mercado editorial não pode ser dissociado das relações políticas e dos contextos acadêmicos aos quais está ligado. Assim, o país tem testemunhado uma diversificação da cena editorial e de publicações na antropologia e nas ciências como um todo, cenário caracterizado pela expansão recente dos programas de pós-graduação no país, e pela evidente mobilidade nacional estudantil cada vez maior no eixo de políticas de acesso e de financiamento público para a educação das últimas décadas.

Além disso, a Equatorial contribui, decididamente, para o desenvolvimento e consolidação também dos cursos de mestrado e doutorado do PPGAS/UFRN, engajando estudantes para editoração periódica ao proporcionar um espaço de publicação, bem como apresentando mais um locus de produção antropológica e de vida acadêmica. Com o trabalho coletivo que tem caracterizado o nosso trabalho construímos uma experiência muito própria com comissões nas quais nos dividimos e nos integramos. Os *editores de seção*, figurados por todos os componentes, são responsáveis pelo recebimento dos trabalhos



e seu encaminhamento para o processamento avaliativo às cegas; já os editores da *comissão de divulgação e comunicação social*, responsáveis pela divulgação da revista pela Internet e noutros meios publicitários, trabalham ainda em conjunto para produção e identidade visual da revista com a *comissão de diagramação*, responsável pela diagramação do produto final. Além disso, outro grupo de estudantes compõe a *comissão geral*, responsável pelo acompanhamento do trabalho de todas as comissões e de todo o processo de construção do número a ser publicado, observando as diretrizes da revista, os dispositivos legais e a inserção da revista no meandro editorial. Tudo isso é supervisionado por uma docente do PPGAS, atualmente a profa. Dra. Angela Mercedes Facundo Navia, engajada conosco na construção de um periódico estudantil fortemente marcado pelo trabalho coletivo e pela excelência acadêmica.

Com esse número, a Equatorial tem passado por uma reestruturação e reorganização de sua equipe, anteriormente protagonizada por alunos e alunas concluintes dos cursos do Programa que foram importantes também na transmissão de suas experiências para o novo quadro editorial. Temos aprendido fortemente, com erros e acertos, a valorizar o trabalho coletivo na construção da revista com as novidades que apresenta no âmbito da vivência acadêmica e do universo editorial. Assim, a identidade visual e a proposta editorial da Equatorial foi reformulada por Arthur Costa Novo, Fco. Cleiton Vieira do Rego e Thágila de Oliveira a partir das bases alicerçadas por Eduardo Rocha no projeto anterior, atendendo a novos recursos técnicos e à solidificação da imagem do periódico. Na nova proposta gráfica, eles e ela buscaram valorizar os espaços em branco, e, com isso, atingir uma simplicidade que seja moderna e mais próxima dum viés minimalista.

Nesse ano, pudemos também iniciar uma série de parcerias que trazem grande potencial para consolidar o nosso trabalho. Puderam participar desse número como voluntárias três revisoras técnicas em língua portuguesa e língua inglesa: a licencianda em Letras pela UFRN Dina de Azevedo, a mestra em Letras pela UFPI Isabela Souza e a mestra em Literatura Comparada pela UFRN Rita de Kássia Gomes. Além disso, a Equatorial participou do III Fórum de Revistas de Estudantes em Ciências Sociais realizado no 18º Congresso Brasileiro de Sociologia, na cidade de Brasília, DF, gerando ricas trocas e aprendizados. O Fórum teve sua primeira edição no ano de 2009 apoiado pela profa. Dra. Lígia Dabul, da Universidade Federal Fluminense, tendo sido desde então um espaço voltado à promoção do diálogo e interação entre peri-

ódicos discentes. A participação no evento proporcionou, efetivamente, uma troca de experiências concernentes à organização e às políticas editoriais, assim como promoveu a articulação política na promoção de produções científicas.

Percebemos com as discussões em Brasília algumas das dificuldades em comum enfrentadas no processo editorial estudantil, como a constante rotatividade dos estudantes, que faz com que a composição das equipes seja reiniciada a cada turma concluinte nas pós-graduações e graduações. Isso revela a necessidade de um manual de editoração e um regimento interno que possa organizar e facilitar a compreensão desse processo complexo. Outras dificuldades têm se constituído em torno do pequeno interesse ou motivação que a editoração de periódico pode deter entre discentes, e quanto a busca por pareceristas *ad hoc*. Esses, dentre outros aspectos que emergiram nesse espaço demonstraram a necessidade da continuidade do Fórum após o Congresso. Constituímos uma verdadeira rede de revistas organizadas por discentes, uma vez que percebemos a pertinência de um vínculo contínuo para alicerçar a editoração de periódicos em Ciências Sociais. A partir disso, temos planejado o lançamento, ainda para esse ano, de uma chamada pública nacional para que uma maior quantidade de revistas possa compor o Fórum. A articulação está sendo realizada por meio de reuniões virtuais nas quais demandas e dúvidas emergentes podem ser discutidas e avaliadas coletivamente.

Toda essa experiência enriquece nosso ofício e apresenta outras possibilidades de parcerias com estudantes de áreas diversas, sempre pensando na excelência da revista e no trabalho coletivo. Os desafios ainda estão à nossa frente, e os encaramos com disposição e felicidade de que estamos no caminho certo.

\*\*\*

Nesse quarto volume os trabalhos publicados abordam desde o tema da sociabilidade no contexto urbano até a estética enquanto ação política. Refletindo também sobre lendas urbanas e rurais nas regiões amazônica e mineira, além da produção artística atrelada ao uso da ayahuasca os trabalhos permitem uma ampla consideração sobre processos identitários, de socialização, da constituição de sujeitos políticos, do imaginário social, da interação entre práticas religiosas e vida cotidiana com a imbricação entre os espaços urbano e rural. Sendo a Equatorial uma revista que valoriza a produção discente, as contribuições teóricas e empíricas publicadas nos permitem conhecer os caminhos nos quais a

antropologia brasileira contemporânea tem enveredado, percebendo por outros ângulos as realidades sociais que perpassam a formação e o cotidiano brasileiros.

Abrindo a seção livre de “Artigos” apresentamos o texto de José Muniz Falcão Neto, estudante do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba, intitulado *Praça 13 de maio: do cine Eldorado aos dias atuais*, que nos leva a refletir sobre as práticas de lazer e sociabilidade na Praça 13 de Maio, na cidade de Mamanguape/PB. Se propondo a uma perspectiva comparativa e processual, o autor parte desde os anos 1960 até os dias atuais para analisar, a partir de relatos orais e fotografias, as modificações no espaço urbano, utilizando o recurso audiovisual como modo de capturar informações. Para pensar sobre os processos de sociabilidade decorrentes da inauguração do Cine Teatro Eldorado, o autor centraliza sua análise nos efeitos sobre a praça localizada em frente ao antigo cinema e se propõe a pensar as identidades e estigmas que emergem nesse cenário.

No artigo seguinte, Rudá Silva de Pinho, mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, realiza em *Perspectivas espaciais sobre a construção do imaginário de medo em bairros periféricos de Belém do Pará (1950-1980)* uma análise histórica a partir dos livros publicados sobre os personagens do folclore amazônico. Isso possibilita ao leitor ter uma outra visão sobre as lendas que formulam a memória e o imaginário social do medo na cidade de Belém/PA. Ao ponderar que essa percepção mítica não é unânime devido à pluralidade cultural presente, o autor argumenta sobre a importância dessas lendas no processo de urbanização, tendo em vista que alguns seres lendários são tidos como protetores da mata. Isso permite perceber as adaptações das narrativas, seus efeitos nos modos de vida, bem como a relevância destas no espaço urbano.

O artigo *Contos de assombração e catolicismo popular: aspectos da vivência religiosa em uma comunidade mineira*, escrito por Marcelo Elias Bernardes, mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de São Paulo, argumenta que a manutenção de uma prática campesina em concomitância com a religiosidade católica na cidade de Caldas/MG permite a perpetuação de determinados mitos e ritos da cultura popular na contemporaneidade. Levando em consideração a dinamicidade e o sincretismo com as matrizes africanas, indígenas, espíritas e recentemente evangélicas nos contos de assombração, é percebida sua presença no cotidiano e nas narrativas



das novas gerações. Notando que tais contos fazem parte da cultura local de uma forma geral, o autor revela que são atribuídos novos significados pelos jovens, que mantendo aspectos tradicionais recriam e dinamizam as histórias.

Em *Estética como ação política: fazendo cabeças e soltando cabelos*, Amanda Raquel da Silva, mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, nos leva a perceber a partir do evento Encrespa Geral como uma mudança estética, tal qual é o processo de transição capilar, se revela como uma ação afirmativa da identidade negra, transformando esse elemento estético em um elemento de ativismo político, social e cultural da negritude no Brasil. Ao fazer uma pesquisa etnográfica do evento realizado na cidade de Natal/RN, a pesquisadora analisa desde relatos advindos de entrevistas até produções audiovisuais para suscitar uma reflexão sobre o cabelo crespo como um dispositivo de contestação de uma espécie de “ditadura capilar” que promove uma emergência de sujeitos sociais e políticos.

A seção livre desta edição é finalizada com o texto *O mercado do comércio justo*, de Antônio Daniel Alves Carvalho, doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Sergipe, no qual é analisado teoricamente o conceito sociológico de mercado “de comércio justo” ao relacioná-lo com o contexto de ação social alternativo ao moldes convencionais. Com isso, o autor chega a questionar elementos centrais da acepção de um mercado internacional. Esse modelo alternativo é elencado por Carvalho como propício à constituição de uma outra relação, mais direta entre consumidor e produtor. Com a redução de “atravessadores”, essa forma comercial traz elementos de valorização social do mercado: preço justo, sustentabilidade, inclusão do produtor em escalas globais, entre outros. O trabalho, assim, gera uma importante contribuição às ciências sociais ao trazer escalas econômicas que se intersectam na produção da realidade local, demonstrando a criticidade de uma alternativa às relações que se focalizam cada vez mais no âmbito internacional.

Com *Pioneirismos, ativismos e (re)invenções: entrevista com Berenice Bento*, realizada por Tarcísio Dunga Pinheiro, doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, a seção “Entrevistas” discute a intersecção entre os espaços acadêmicos de pesquisa e o âmbito político das relações humanas que não podem ser apagados das relações e ações que dão forma à ciência. Facilmente lembrada por suas pesquisas e publicações nas áreas de gênero e sexualidade, além do campo dos feminismos, Berenice Bento

demonstra, com sua trajetória narrada e os estudos que empreende atualmente, a disposição social das relações de poder que configuram noções e práticas que marginalizam populações inteiras. Com publicações marcantes no meio brasileiro das ciências sociais, seja com sua dissertação de mestrado sobre masculinidades ou sua tese sobre as experiências transexuais, ela é figura imprescindível nos estudos sociológicos de gênero e sexualidade, os quais não limitam seu trabalho.

Na seção “Resenhas”, Antonio Matheus Rosário Corrêa, graduando em pedagogia pela Universidade Federal do Pará, apresenta-nos criticamente o livro *A educação no território amazônico: compreendendo diversidades* (2015), de autoria de Wilma de Nazaré Baía Coelho, Raquel Amorim dos Santos e Rosângela Maria de Nazaré Barbosa e Silva. A obra realiza uma interessante análise dos diferentes cenários educacionais do contexto amazônico, no qual os personagens principais são as comunidades ribeirinhas e quilombolas que têm uma série de paisagens, saberes e culturas constituintes do processo educacional. O objetivo se concentra, portanto, na apresentação de um conjunto de comunidades da região, de modo a relacionar suas realidades locais aos empreendimentos educativos que poderão e deverão contemplar as vicissitudes dispostas pelos moradores.

Na reformulada seção “Ensaio Visual” apresentamos o trabalho *Etnografitti: arte e ayahuasca na zona norte do Rio de Janeiro*, de Gabrielle Dal Molin, mestra pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Dal Molin se baseia em sua pesquisa de mestrado *Floresta Manifesta: arte e ayahuasca em contextos urbanos brasileiros*, na qual foram realizadas entrevistas com artistas visuais que desenvolviam sua arte inspirando-se na experiência ritual com o chá da ayahuasca. Tendo como cenário etnográfico o Rio de Janeiro, a pesquisadora utiliza a ideia de Etnografitti para registrar formas e personagens inspirados em representações de índios amazônicos que permitem ao leitor perceber como o símbolo é parte do mundo humano, a tal ponto que os objetos de arte podem ser vistos como pessoas.

Desse modo, buscamos nessa publicação fomentar a produção do conhecimento em antropologia, colaborando para a abrangência e propagação de pesquisas tão importantes para as ciências humanas de maneira geral. Logo, a comissão editorial agradece aos autores e as autoras, pareceristas, professores e professoras, além de todos os outros envolvidos na construção deste número. Recordamos também que a Revista Equatorial recebe contribuições originais e inéditas em fluxo contínuo.



## Praça 13 de maio: do cine Eldorado aos dias atuais

José Muniz Falcão Neto  
Mestrando em Antropologia  
Universidade Federal da Paraíba  
muniz-cobain@hotmail.com

### RESUMO

Este artigo tenta mostrar práticas de sociabilidade e lazer construídas nos tempos do cinema aos dias atuais na Praça 13 de Maio localizada na cidade de Mamanguape/PB. Partindo das observações diretas, de fotografias antigas, relatos orais e filmagens, percebeu-se como estas práticas apresentam importância dentro do nível social da cidade. Para tal, a vivência *in loco* foi fundamental para se ter uma compreensão dos processos constitutivos da praça. Portanto, o objetivo que aqui se apresenta é mostrar algumas experiências etnográficas tidas durante o tempo de vivência na praça, analisando os grupos, indivíduos, as formas de sociabilidade geradas nos tempos do cinema (Cine Teatro Eldorado) e os novos cantos e formas de lazer que se apresentam como atos de resistência.

**Palavras-chave:** Antropologia Urbana; Cinema; Sociabilidades; Lazer; Resistência.

### Introdução

Com o desenvolvimento da tecnologia e as mudanças sociais vão surgindo diversas formas de comunicação alterando as interações humanas, a pintura, a fotografia e logo após o cinema, a arte que com o passar do tempo vai mudando de expressão e se firmando sobre novos aparelhos e expressões estéticas e técnicas. No avanço da modernidade o cinema se firma como a sétima arte e vai mudando as relações e interações sociais por onde passa, em alguns lugares o novo é permitido ser conhecido graças às imagens do cinema e as pessoas vão fazendo parte do circuito promovido por este fenômeno da modernidade.

O filme, como espetáculo de massa, só pôde se generalizar depois de um período de aculturação, de transição, quando a compreensão uniforme das imagens se tornou uma prioridade e o cinema deixou de ser atividade marginal. Esta tran-

sição aconteceu, nos Estados Unidos, no período dos chamados nickelodeons, que sucede o período dos vaudevilles. Assim, de 1906 a 1915 os filmes passam a ser exibidos como atrações exclusivas devido ao seu enorme sucesso, em grandes armazéns que eram transformados em cinemas do dia para a noite, impulsionados pela altíssima lucratividade do empreendimento (COSTA, 2005, p. 59).

Sendo assim, pensando nas transformações sociais causadas por este fenômeno, teve-se como ideia tentar perceber os modos de sociabilidade construídos pelo fenômeno cinematográfico. Apoiando-se já de uma pesquisa desenvolvida, *Fotografias e memórias do cinema no vale do Mamanguape-PB*, ficaram nítidos alguns locais que foram transformados com a introdução do cinema, locais estes que até os dias atuais são frequentados por pessoas da cidade, onde se encontram e promovem um circuito de sociabilidade.

Perante a pesquisa *Fotografias e memórias do cinema no vale do Mamanguape-PB*<sup>1</sup>, que foi projeto de TCC de graduação, fez-se um recorte de alguns processos observados com a introdução do cinema na cidade de Mamanguape (Cine Teatro Eldorado), que permitiu perceber modos de sociabilidade geradas por este cinema na Praça 13 de Maio, que nos tempos de seu funcionamento na década de 60, 70 e 80 se localizava em frente a esta praça.

Neste sentido, esta pesquisa tenta mostrar numa perspectiva comparativa e processual, os modos de sociabilidade desenvolvidos na Praça 13 de Maio, localizada na cidade de Mamanguape-PB, frisando a época do cinema até os dias atuais. No entanto, o intuito aqui presente é de tentar entender os processos de sociabilidade gerados nesta praça nos anos do antigo cinema e nos dias atuais, isto é, não só ver os modos de sociabilidade nos tempos do cinema, mas, entender todo histórico de sociabilidade construído na Praça 13 de Maio em relação as mudanças no cenário político e social da cidade, pois com o passar do tempo, o cenário da praça foi mudando através do avanço econômico e social da cidade, em que nos dias atuais os frequentadores na visão da opinião pública ou “dominante” (ELIAS, 2000) são ditos como “desviantes” (OLIVEN, 2007), por fazerem uso de substâncias como a maconha.

Portanto, a finalidade deste trabalho é tentar compreender e mostrar que a Praça 13 de Maio sempre teve uma frequência de pessoas promovendo diversas maneiras de sociabilidade em um só espaço, inicialmente, com maior plenitude, na época do Cine Teatro Eldorado, inaugurado no ano de 1965.

Porém, se percebe uma grande diferença na opinião pública nas duas épocas sobre a praça, na qual fica nítida a forma que é pejorativamente marginalizada nos dias atuais. Desta forma, o real motivo deste artigo, é analisar alguns modos de sociabilidade praticados nesta praça que nos dias atuais são ditos como algo contrário e clandestino, levados à marginalidade e à repressão.

### **Praça 13 de Maio: do Eldorado aos dias atuais**

Localizada em frente ao antigo cinema e considerada patrimônio histórico da cidade, a Praça 13 de Maio desde sua construção tem uma grande frequência dos moradores da cidade. Por alguns relatos de antigos moradores a 13 de Maio era o *point* da época quando o cinema se encontrava ativo, as pessoas que não iam ao cinema ficavam na praça a conversar entre amigos, fazer seus encontros e comer o cachorro quente do doceiro<sup>2</sup>. Aglomeravam-se ainda mais pessoas quando as sessões cinematográficas terminavam, pois, com o término dos filmes elas se dirigiam a praça para conversar. Segundo Sóricri:

O cinema redirecionou as práticas de sociabilidade da sociedade mamanguapense a partir do momento em que quebrou o cotidiano interiorano da cidade. A praia; distante 30 quilômetros da cidade, a bica do sertãozinho; que com sua piscina e seu mini zoológico era destino certo de lazer dos cidadãos, a praça da igreja Matriz, foram gradativamente trocados pela Praça 13 de Maio e pelo cinema aonde a população, principalmente os jovens iam se encontrar e se divertir (SILVA, 2011, p. 21).

Tendo como relatos um dos fotógrafos antigos da cidade, Naldo, e o Walfredo David Júnior, filho do antigo dono (Walfredo David) dos Cinemas na região do vale do Mamanguape<sup>3</sup>, que frequentaram o Cine Eldorado, respectivamente, eles afirmaram:

Ali era a praça [13 de Maio], ali era cheio de gente toda a noite, até a pouco tempo tinha aula a noite já, acabou a pouco tempo já, mas naquele tempo tinha aula a noite, era aquele movimento de estudante ali e carro de som na frente do cinema anunciando filme, show, tinha muito artista ali para fazer show e era sempre movimentada aquela praça, né? (Naldo fotógrafo, entrevista).

Ali na Praça 13 de maio era ponto de encontro, namorar, quando terminava o cinema o povo ia namorar na 13 de Maio, o clima da cidade era outro, perdeu muito as cidades que não valorizaram o cinema, perderam muito as cidades que não valorizaram a área de lazer, hoje as pessoas só visam o consumismo, o capitalismo, né? é ter o dinheiro no bolso, ai vai concentra tudo numa capital [...] (Júnior da Locadora, entrevista).

Nesse sentido, foi uma praça que sempre teve uma grande movimentação

de pessoas das diversas camadas sociais da cidade. Ao constatar os moradores da cidade de Mamanguape-PB ficou perceptível que pessoas de localidades e níveis sociais distintos se encontravam no cinema e após as sessões estas iam a praça<sup>4</sup>.

Diante de sua história, a praça passou por algumas reformas, lhe deixaram mais clara, com novos modelos de bancos, piso e o corte de algumas árvores históricas até chegar na arquitetura atual.

Nos dias atuais, a 13 de Maio é um lugar considerado por alguns cidadãos mamanguapenses como uma praça histórica e uma das mais belas. No entanto, as opiniões sobre a praça se dividem, algumas pessoas da cidade a rotulam como frequentada por pessoas “desviantes” (OLIVEN, 2007; VELHO, 2003). Nesse sentido, a praça ganha uma classificação de ser mal frequentada, causando um esvaziamento comparada as outras praças da cidade.

Quero dizer que os grupos criam o desvio ao estabelecer regras cuja infração constitui desvio e ao aplicá-las particulares, marcando-as como outsiders. Sob tal ponto de vista, o desvio não é uma qualidade do ato que a pessoa faz, mas sim a consequência da aplicação por outrem de regras e sanções ao “transgressor”. “O desviante é aquele a quem tal marca foi aplicada com sucesso, o comportamento desviante é o comportamento assim definido por pessoas concretas.” (BECKER, 1966, p. 8-9) Em outros termos, certos grupos sociais realizam determinada “leitura” do sistema sociocultural. Fazem parte dele e, em função de sua própria situação, posição, experiências, interesses etc, estabelecem cuja infração cria o comportamento desviante (VELHO, 2003, p. 24).

Um detalhe importante a ser exposto é: quem são esses frequentadores? A maioria dos sujeitos que a frequentam participam da cena alternativa da cidade, ou seja, atores que não compartilham da “opinião dominante” (ELIAS, 2000) da comunidade mamanguapense.

Segundo Elias na obra *Estabelecidos e outsiders*, a opinião pública dominante seria aquela configurada por moradores já estabelecidos num determinado território, um padrão formalizado entre aqueles que compactuam de valores comuns opondo-se a determinados comportamentos que saem de suas configurações formais e vigentes, que implicam em relações de poder entre os grupos.

Nessa pequena comunidade, deparava-se com o que parece ser uma constante universal em qualquer figuração de estabelecidos-outsiders: o grupo estabelecido atribuía a seus membros características humanas superiores; excluía todos os membros do outro grupo do contato social não profissional com seus próprios membros; e o tabu em torno desses contatos era mantido através de meios de controle social como a fofoca

elogiosa [*praise gossip*], no caso dos que o observavam, e a ameaça de fofocas depreciativas [*blame gossip*] contra os suspeitos de transgressão (ELIAS, 2000, p. 14).

Sua maior movimentação se deu com a inserção do Cinema em frente a ela, para muitos moradores aquela praça era altamente frequentada pelas pessoas que iam ao Cinema. Ali era seu ponto de lazer, assim sendo, com essa interação de pessoas se construíram relações sociais que se estabeleceram, predominaram e influenciaram a visão dos moradores sobre a praça, assim como também, os “circuitos” construídos naquele espaço (MAGNANI, 1996).

Entretanto, as dinâmicas sociais estabelecidas na praça se modificam nos seus diferentes horários e contextos. A Praça 13 de Maio foi construída pela administração do prefeito José Fernandes, no dia 01 de Novembro de 1945. Décadas antes já se iniciava a modernização da cidade em 1922, “transita o primeiro automóvel na cidade de Mamanguape, adquirido pelo dono do Engenho Piabuçu, Cel. Pompeu Homem de Lira” (ANDRADE e VASCONCELOS, 2005, p. 54).

Nos tempos atuais observa-se que, na parte da manhã há um caráter mais comercial, em que os quiosques se encontram abertos, neles se vendem lanches, almoços e bebidas alcoólicas. Uns vendem especificamente bebidas, no qual sua propriedade é mais um bar, outros mais lanches, como se fossem pequenas lanchonetes. Além desses estabelecimentos, se encontram também mototaxistas, taxistas, relojoeiros e etc. Há uma grande presença de pessoas circulando na praça, ao se moverem para suas localidades, sejam para locais de trabalho ou um simples trajeto do cotidiano, faz de seu ambiente predominantemente comercial, um ponto de encontro, em que algumas pessoas param para descansar e conversar um pouco.

Na tarde, não se modificam tanto as características ditas anteriormente. Entretanto, com o baixar do sol e o término das aulas, a praça começa a ser frequentada por uma grande parcela de estudantes de escolas próximas a praça, sendo eles advindos principalmente do Instituto Moderno, da Escola Padre Geraldo e da Escola Luiz Aprígio. Começa uma maior aglomeração desses jovens ao entardecer, além deles há ainda a presença de outras pessoas advindas de diversas localidades, contextos e grupos sociais. Entretanto, o movimento diminui bastante a partir das 18h, pois, o comércio vai até aproximadamente, às 19h. Os mototaxistas e taxistas terminam seu horário de traba-



lho e as maiorias dos quiosques fecham. É raro haver outras barracas abertas a não ser a barraca da Tia, que é uma das únicas a abrir o bar na parte da noite.

Com o anoitecer e a diminuição do comércio na praça e em seu entorno, ela vai se configurando com a presença de moradores da cidade que a frequentam particularmente na parte noturna. Neste horário, temos um cenário especial na praça. Mas qual o motivo do adjetivo especial? Um deles é uma constância de pessoas consideradas, pela opinião dominante, desviantes, maconheiros, vagabundos, traficantes e, até mesmo, arrua-ceiros. No entanto, quem são essas pessoas? Quais e porque dos estigmas criados? Como os sujeitos assimilam estes estigmas? Quais os significados de seus discursos em relação à praça, o porquê de frequentá-la apesar dos estereótipos, de onde vêm essas pessoas, o sentimento de estar nela e não em outras praças, quais grupos que a frequentam e a relação entre eles?

### **Alguns relatos, observações e experiências**

Os relatos, as observações e as experiências vividas e sentidas na 13 de Maio foram essenciais para compreender as dinâmicas e as relações sociais que nela se constroem. Partindo da vivência *in loco* e do método de observação participante, me deparei com demasiadas situações, discursos e projeções dos indivíduos que nela se encontravam, permitindo-me ter uma melhor percepção social do contexto etnográfico da Praça 13 de Maio.

Com as observações, anotações no caderno de campo, registros fotográficos e videográficos, teve o início a pesquisa escrita<sup>5</sup> e fílmica<sup>6</sup>. As interações em campo foram essenciais para a reflexão das dinâmicas que ocorreram nos tempos antigos e atuais do contexto etnográfico, o trabalho de campo junto as observações participante foram momentos para compreensão das relações sociais que emergiram na praça. A seguir, esboçarei uma série de relatos a partir das observações feitas durante o tempo de pesquisa que permitiram a construção deste trabalho antropológico.

Lo que saben y hacen informante e investigador en la situación de campo aparece mediatizado por su interacción, interacción pautada en tanto está estructurada socialmente y no como una mera improvisación azarosa. De ahí que el trabajo de campo no sea sólo un medio de obtención de información, sino el momento mismo de producción de datos y elaboración de conocimientos.

Esta premisa que impregna cada técnica e instancia de la investigación empírica permite asignar al trabajo de campo y sus vicisitudes un nuevo lugar en el conocimiento: de eventualidades y anecdóticos pueden rescatarse las huellas del proceso cognitivo y las vías para su construcción (GUBER, 2005, p. 53).

Luciana é uma moradora da cidade e frequenta a praça. No dia 18 de Outubro de 2013, por volta da meia noite na praça, ocupada por jovens em sua grande maioria e pessoas mais velhas, participando de um evento intitulado *Som na Praça*, tive contato com esta interlocutora. Amiga minha há alguns anos, falamos um pouco a respeito de nossas vidas, sobre alguns acontecidos e sobre sua visão da praça.

Em nossa interação ela me falou um pouco de sua impressão, dizendo que era uma “praça maravilhosa” e que desde os tempos do cinema ela sempre foi linda. Ao tocar na palavra cinema pergunto se a mesma tinha frequentado o local e ela (Luciana) me respondeu que: “Não, eu tinha 4 anos e minha mãe não deixava eu vim para o cinema”. Falou que a praça lotava de gente quando tinha cinema e que “as pessoas vinham pra cá para namorar, é por isso que levou o nome de *praça da gala*”. Assim, perguntei se ela sempre foi “sujeira” como é vista hoje, ela me respondeu que sim. Pois disse que “para aquele tempo né, as pessoas se pegando na praça e tal”. Falou, remetendo ao conservadorismo existente na época e aos valores morais mais conservadores, em que essa prática era vista com outros olhos.

No entanto, outras pessoas<sup>7</sup> falaram que a nomeação de *praça da gala*<sup>8</sup> foi quando a feira se estabeleceu nas proximidades da 13, em que haviam bancas de feirantes que de noite não abriam e a praça era escura, daí as pessoas iam para praça para namorar e até mesmo fazer sexo explícito.

Sendo assim, pelo relato ouvido percebe-se que, a praça tem sido estigmatizada desde a ativação do cinema, cuja inserção possibilitou a socialização e a movimentação na 13 de Maio. Desta forma, defrontamos com uma mudança no cotidiano mamanguapense construído pelo movimento das pessoas que iam ao cinema, isto é, exclusivamente pelo advento da modernidade naquele contexto, o cinema Cine Eldorado.

No dia 23 de outubro de 2013 aproximadamente umas 16h, passei em frente da Praça 13 de Maio, quando chego à praça me defronto com um pessoal tirando uns instrumentos musicais de dentro de um carro, ao che-

gar mais próximo, percebi que as pessoas que carregavam os instrumentos eram os colegas da banda *Burning in the Horizon*, hoje chamada de Ponto letal.

Ao entrar em contato com um dos integrantes, o guitarrista base, perguntei-lhe o que iria acontecer naquela tarde dentro do corredor da praça, ele me relatou que eles iriam tocar no colégio, no entanto, o evento foi cancelado e eles tiveram a ideia de ir à praça realizar a apresentação. Ao escutar seu relato imediatamente fui à minha casa para pegar uma câmera e poder naquele momento registrar algo que jamais havia acontecido na praça, uma banda tocar ao ar livre, numa tarde de semana, especificamente uma quarta-feira, sendo exclusivamente uma banda de rock.

Depois de ter feito algumas filmagens, conversei com alguns presentes e integrantes da banda. Eles relataram que o real motivo de terem vindo para a praça foi que a diretora de sua escola proibiu a realização da apresentação da banda dentro do colégio. O motivo da proibição, disseram alguns, foi de que alguém havia atirado pedras no colégio, assim, chamaram a polícia, quando a polícia chegou ao local, disseram que o ato de depredação ao colégio tinha sido feito pelo o pessoal que estava de preto, indicando a banda e os jovens roqueiros que estavam de preto.

Podemos notar uma configuração acontecida na praça, uma ação que mudou o aspecto geral da praça em suas tardes semanais. Aspecto este que diz respeito a sua situação pacata, de encontros casuais e, especificamente, comercial. Vale ressaltar a escolha da praça pela banda, tendo inúmeras praças, os integrantes preferiram a 13 de Maio.

### **Som na praça**

No dia 07 de novembro de 2013, numa noite de quinta-feira, as pessoas se aglomeraram na 13 de Maio para participar do evento intitulado *Som na Praça*. Naquela noite quem se apresentou foi Danilo Wagner, Jordão e Carlos Albuquerque, todos esses frequentadores da praça. O “Som na Praça” é um evento que acontece todas as quintas-feiras, no entanto, na quinta da presente data teve algo diferente, isto é, diferente das outras “quintas”, esta do dia 07 foi efetuada com o som plugado em uma caixa amplificadora, pois todas as outras vinham sendo apenas voz e violão.

Conversei com alguns presentes, um deles Jefferson Aurélio, que me re-

latou que essa praça era a melhor de Mamanguape, pois só ali se tinha aquela “vibe massa”. Entretanto, um pouco antes de conversar com o interlocutor, a polícia esteve rondando o local. Antes disso, dias atrás, tive a oportunidade de presenciar e fazer parte de uma averiguação da PM na praça na qual eu e mais alguns amigos fomos revistados. Após a averiguação, perguntei o porquê da ação, um dos policiais me respondeu dizendo que ali (na praça) estava ocorrendo o uso de substâncias como maconha e crack, e que haviam denúncias sobre este caso. Depois da resposta, pergunto o porquê de agirem tão repressivamente naquela praça, o mesmo que deu a resposta anterior disse: “Você não acha que a polícia deve fazer a segurança da sociedade? Estamos fazendo apenas o nosso trabalho”. Após a ação foram embora. Saliento esta passagem, pois no dia 07 tivemos mais uma vez a presença da PM<sup>9</sup> rondando o local, dito pelos frequentadores como algo do cotidiano da noite da praça. Perguntando a Jefferson sobre o fato da PM estar sempre rondando o local ele me diz que é só uma forma de amedrontar as pessoas.

“Som na praça”- Evento que acontece nas quintas à noite reúne pessoas para curtir um som mais alternativo, diferente do que é divulgado pela mídia local. Sujeitos que constroem atividades artísticas na cidade apresentam-se na praça. Entretanto, nos dias atuais esse evento não acontece mais, mas, há ainda apresentações musicais de bandas a partir de outros vieses, que são os bares que dão oportunidades aos músicos locais de se apresentarem.

#### Relato sobre o evento:

Jefferson Aurélio: Com todo respeito a Quinta Universitária<sup>10</sup>, realizada em Rio Tinto, eu prefiro o “Som na Praça”, a famosa praça 13 de Maio daqui de Mama... Uma coisa que brotou aqui em Mamanguape e hoje, anima as quintas do pessoal chegado a um bom som democrático e de qualidade... Lá, todos podem levar os seus violões e tocar para a moçada curtir, ouvir e tomar aquela velha “biritinha” #DjêLeve... Cada um com seus gostos e particularmente, prefiro a calma do recinto da 13, do que a agitação de RT<sup>11</sup>. Vamos colocar essa ideia pra frente meus amigos, e nunca deixar morrer a nossa única fonte de animação aqui em nossa cidade!!! (AURÉLIO, 2013, online).

No dia 10 de novembro de 2015, ao sair da feira livre de Mamanguape local onde trabalho vou, como sempre, neste horário da manhã (aproximadamente 11h da manhã) à praça tomar um café, fumar um cigarro e passar um pouco de tempo observando a sua movimentação. Ao chegar lá, me deparo com alguns colegas que estão regularmente ali, seja no turno da manhã, tarde

ou noite, são eles C, S, G, JS<sup>12</sup>, todos aparecem no curta produzido<sup>13</sup>. Além destas pessoas, na praça havia um número grande de estudantes, todos sentados nos bancos da praça.

Ao passar o tempo de conversa, observamos duas pessoas sentadas de um lado da praça, um casal *hippie*. Querendo interagir com o casal, JS nos chama para conversarmos com ele, então, saímos eu, JS, S e G. Chegando lá, conversamos sobre tatuagens, os trabalhos artesanais deles e sobre os lugares na região de Mamanguape que possuem rios e açudes. O que quero tentar mostrar e perceber nesta nota é a interação entre estas pessoas num só espaço que é a Praça 13 de Maio, para muitos, coisas desse tipo só acontece ali, por isso, apesar de haver outras praças na cidade, o casal preferiu se instalar na 13 de Maio. Antes de irmos ao encontro do casal, falávamos de coisas que já haviam acontecido na praça, como policiais fardados bebendo nos barzinhos da praça<sup>14</sup>, dos *baculejos*, dos momentos engraçados e festas, que de alguma forma mostravam as particularidades da praça.

### **Bar Mundo da Lua: promoção da sociabilidade e também de outro lazer**

O bar Mundo da Lua é um estabelecimento montado por Ale Fernandes. O intuito do bar era de promover novas possibilidades de músicas na 13 de Maio, segundo Ale Fernandes, sua maior intenção de colocar o Bar nesta praça era por sua familiarização, pois há bastante tempo já frequentava a praça, falou que queria montar o empreendimento para poder dar um pouco mais de vida à praça, com as músicas que tocaria no botequim e apresentações de bandas locais que movimentaria o local e o estabelecimento.

Como sempre foi frequentada por malucos da cidade, isto é, pessoas da cena alternativa, as pessoas que iam à praça sentiam a falta de um bar que tocasse a música da galera. Nesse sentido, o bar Mundo da Lua veio com a finalidade de dar aos frequentadores um som e um lazer alternativo já promovido pelos seus frequentadores, mas agora com o point da galera, o bar. Além das músicas alternativas e as bebidas oferecidas, os frequentadores também jogam xadrez e dama para passar o tempo e se divertir, o bar se tornou um novo point de encontro dos frequentadores da praça. Os sons predominantes neste bar chamam a atenção de um público singular da cidade, entretanto, não



causam o esvaziamento da praça, pelo contrário, as pessoas que vão ao bar estão também na praça e monta-se um circuito de interação entre o bar e a praça, muitos que comprem bebidas no estabelecimento preferem ficar na praça.

Um detalhe importante é que a maioria dos frequentadores desse bar, como também, da Praça 13 de Maio, são pessoas que já se conheciam, alguns desde a infância. Percebe-se o encontro de até três gerações, pessoas que frequentavam quando iam ao cinema, o Cine Teatro Eldorado, como é o caso de João Cassiano. Segundo João, o cinema lotava a praça e além do cinema, havia o cachorro-quente do Doceiro que “era o melhor do vale”. Outro frequentador do cinema e que experimentou essa refeição foi Ricardo<sup>15</sup>, “assisti muito filme aqui no Eldorado, e o cachorro quente do Doceiro? Não tinha Mc Donald’s, Big Mac e essas porcarias aí não, ele fazia o cachorro quente com os restos de legumes da feira, agora, era o melhor cachorro quente que já comi na minha vida”. Temos também o relato de Naldo fotógrafo, sobre sua experiência com o cinema:

A ia, não só eu, aquela turma da minha idade na época tava ali, na general Vitorino. Aquela garotada da minha idade, 10, porque eu só passei a ir para o cinema, só depois dos dez anos de idade, né? Sozinho eu não ia, só ia se fosse com uma pessoa, no caso. Mas naquela época a gente fazia qualquer coisa, vendia picolé na rua, pegava frete, para o sábado e no domingo, né? A feira era no sábado, no domingo, aí passou para o sábado, procurava o dinheiro da gente ali pegando frete, vendendo um picolé, um negócio, para ir ao cinema e comer um cachorro-quente que tinha aqui um tal de Doceiro, que foi famoso naquele tempo (risos), era, todo mundo fazia isso, é, tinha que tá lá. Pra tu ter uma ideia, o cinema aqui era tão concorrido pra assistir, que eu e esses menino lá, uns quatro a cinco assim da rua ali, a gente ia cedo, quando a bilheteria abria a gente comprava, aí ficava todo mundo numa fila só, numa fila só, que depois o cinema enchia e chegava aqueles casais e não tinha canto pra sentar não, aí a gente vendia o canto, “eu vendo o canto” [risos], eu dizia: “eu vendo”, aí o outro “eu vendo o meu também”, aí vendia pro casal, era assim, fazia isso. [...] Era de todo canto da cidade. E na sexta feira da paixão, ave maria, era gente demais, a fila dava até na maternidade. [...] Teve o tempo que começou aqueles faroeste, essas coisas, Tarzan, vije, quando botava um filme de Tarzan aqui, homi, tinha que tá lá de seis horas se não num pegava canto não [risos] (Naldo fotógrafo, entrevista).

Os dois primeiros interlocutores frequentam a praça, João Cassiano e Ricardo, enquanto o segundo, Naldo fotógrafo, só a frequentou nos tempos do cinema. Os relatos serviram como ferramentas para análise e registro, podia interpretar situações e contextos históricos para compreender os ditos e não ditos do campo de pesquisa:

[...] o relato oral se apresentava como técnica útil, para registrar o que ainda não

se cristalizara em documentação escrita, o não conservado, o que desapareceria se não fosse anotado; servia, pois, para captar o não explícito, quem sabe mesmo o indizível (QUEIROZ, 1988, p. 15).

Os relatos foram de extrema importância para descrever as experiências passadas dos interlocutores e dos atuais frequentadores.

### **A experiência da festa e vários grupos num só espaço**

No dia 14 de novembro de 2015, houve uma festa no bar que trouxe várias pessoas da cidade, como sempre vem acontecendo nos finais de semana. O que pudemos perceber foi a diversidade de pessoas ocupando os diferentes espaços da praça. Apesar de ter tido uma grande afluência de pessoas, notamos que os grupos formados ficaram em diferentes locais, como disse um dos presentes, chamado DC, “cada um no seu espaço e já era.” Um detalhe importante dessas festas é que estão trazendo pessoas de outros locais, principalmente da Universidade Federal da Paraíba, do campus IV (Litoral Norte), e dando oportunidade às bandas e músicos locais para fazerem o som na praça, em destaque a banda D’gradê, Danilo Wagner e os Almaz, Samuel Avelar, Los Wagas e alguns Djs. Alguns deles são da universidade, como Breno, estudante do curso de graduação em Design.

Através desses relatos e experiências percebemos que a praça vem mudando constantemente, algo normal para um local situado em uma cidade em desenvolvimento econômico. Hoje ela está mais movimentada, seja na parte da manhã, tarde ou noite, isso graças à abertura dos bares ao redor, em especial, o Bar Mundo da Lua que é o mais frequentado pelos jovens da praça, funcionando com plenitude no turno da noite.

Outro bar foi aberto recentemente na praça após o fechamento do bar da Tia. Depois de alguns meses outro morador da cidade alugou o estabelecimento e o abriu especificamente na parte da noite, dando outra dinâmica à praça, pois neste tocam músicas variadas, desde forró a rock, aglutinando outro público na 13 de Maio. Concomitantemente, em frente à praça foi aberta uma escola de enfermagem, Escola de Enfermagem Rosa Mística, que influencia a movimentação na praça e nos bares noturnos com seus estudantes.

O novo bar instalado foi aberto ainda este ano, enquanto a Escola de Enfermagem Rosa Mística foi aberta ano passado, antes se lo-

calizava em frente à Praça do Rosário. Com esta nova inserção os bares e a praça tomam outra configuração pelos novos indivíduos que a frequentam, dinamizando ainda mais o local e promovendo maior interação por pessoas de diferentes características no turno da noite.

Algo a ser descrito e observado é os circuitos de turnos entre aqueles que especificamente circulavam mais na parte da noite que agora circulam na parte da manhã e tarde, fazendo uso da maconha em qualquer horário. Segundo JS: “é a resistência aqui na 13, é maconha e num tem isso não”. JS é um dos que frequentam em vários turnos a praça, essa sua frase é reflexo do uso constante de maconha na praça mesmo com a repressão da Polícia Militar. O relato foi feito quando estávamos na praça na parte da tarde, no momento portava uma câmera para fazer algumas filmagens e fotografias, na hora em que filmava o interlocutor se expressou dessa forma, de maneira a deixar claro que independente do horário e da repressão policial ele iria fazer o uso da maconha naquele local e naquele horário, reafirmando a resistência em relação às repressões policiais.

Em relação a este psicoativo, o uso dele se torna cada vez mais frequente independente de horário. Como frequentador da praça e pesquisador, parto do ponto de vista que nos tempos atuais a maconha na praça não é tão vista vulgarmente como antes. Os motivos são os pequenos passos que a justiça brasileira dá em relação aos usuários e os diversos usos deixando a população brasileira mais informada sobre a *cannabis*. Outro motivo seria que o uso frequente nos diferentes horários possivelmente acostumou as pessoas com o cheiro e a movimentação das pessoas que fazem o uso dela na praça.

Isto fez com que os indivíduos que não fazem uso dessa planta tivessem outro olhar sobre ela. Como sabemos e ouvimos relatos sobre a maconha, muitos se enganam quanto aos seus efeitos, e, ao verem que se faz o uso livremente e ainda se promovem sociabilidades na cidade e na praça. As pessoas veem que o uso não transforma os usuários, nem mesmo os induzem a fazer algo violento e transgressor, como divulgam os meios de comunicação da cidade, mas ao contrário, faz-se uso, e promovem-se sociabilidades, sejam em rodas de conversas após os becks, ou através de criações artísticas como pixo, grafite, cinema e música.

Contudo, relato esta percepção sobre o psicoativo a algumas pessoas que especificamente trabalham ao redor da Praça, especialmente nos bares,

que estão diariamente em contato com estas dinâmicas e não a visão da cidade de modo geral e de outras pessoas que também tem estabelecimentos que se encontram entorno do contexto etnográfico, as quais são totalmente contrárias ao uso do psicoativo e aos usuários. Os estigmas e comentários depreciativos sobre o local e seus frequentadores continuam, seja pela população ou pelos meios de comunicação da cidade que diversas vezes anuncia algum tipo de denúncia contra os usuários na praça, como também, as diversas presenças da Polícia Militar nos baculejos habituais sobre os frequentadores, especialmente na parte da noite, reafirmam o caráter criminalizador dos discursos pejorativos sobre a 13 de Maio e seus frequentadores.

No percurso da pesquisa foram feitas várias filmagens para compor um curta metragem sobre as sociabilidades e vivências promovidas pela praça. Nestas imagens estão os principais atores que a frequentam. Algo de relevante sobre as filmagens é que ao falar que iria fazer um curta da praça muitos se sentiram entusiasmados em colaborar com os registros, uma forma de identificação com o seu espaço.

É nesses espaços onde se tece a trama do cotidiano: a vida do dia-a-dia, a prática da devoção, a troca de informações e pequenos serviços, os inevitáveis conflitos, a participação em atividades vicinais. É também o espaço privilegiado para a prática do lazer nos fins de semana nos bairros populares. Desta forma, o “pedaço” é ao mesmo tempo resultado de práticas coletivas (entre as quais as de lazer) e condição para seu exercício e fruição (MAGNANI, 1996, p. 13).

Nesse sentido, o que podemos dizer que a Praça 13 de Maio se constituiu em um ponto de resistência cultural dentro da cidade de Mamanguape, com base nas conversas políticas e culturais que se constroem nela. Os frequentadores, em sua maioria, têm alguma relação com ações políticas e culturais na pequena e pacata Mamanguape. Muitas vezes nos encontramos para tomar uma, fumar um, tocar violão, para jogar conversa fora, para sessões livres de cinema, para um rolê de skate, bmx<sup>16</sup> e até mesmo para nos deslocarmos para outros locais, a praça além de um lugar para sociabilidade, apresenta-se como ponto de encontro e partida para outros locais.

Um detalhe interessante é que muitos que a frequentam também vão ao novo cinema situado no Centro Cultural Fênix, gerenciado pelo filho do antigo dono do Cine Eldorado, conhecido como Júnior da locadora<sup>17</sup>.

O lazer apresenta-se como um elemento central da cultura vivida por milhões de trabalhadores, possui relações sutis e profundas com todos os problemas oriundos do trabalho, da família e da política que, sob sua influência, passam a ser tratados em novos termos (OLIVEN *apud* DUMAZEDIER, 1973, p. 19-20).

Assistem aos filmes e retornam à praça para encontrar os amigos e trocar uma ideia ou até mesmo só para estar no local. Sendo assim, a praça é um espaço de refúgio e de um lazer que é marginalizado por outros cidadãos da cidade.

### Notas cinematográficas

Muito se pensou no início das filmagens, para que tudo fosse feito de maneira mais espontânea possível. No entanto, as primeiras tentativas de diálogos com a câmera nos fizeram perceber que o instrumento constrangia, incomodava não só aqueles que estavam em foco, mas também, quem estava atrás da câmera. Nas primeiras tentativas foi mais fácil conduzir as filmagens às arquiteturas da praça, seus pontos frequentados, imagens em grandes planos para pegar a praça em um plano geral e as movimentações das pessoas que se encontravam no local. Depois de alguns dias de constantes visitas a praça me foi possível fazer novas observações e interpretações sobre as dinâmicas ocorridas e, então, ter uma base de locações e horários para fazer as filmagens.

Como estamos tratando de uma praça marginalizada por parte da sociedade mamanguapense, tivemos que manobrar situações ou permitir maior conforto possível àqueles que a frequentam, para que não se sentissem abusados quanto ao uso de suas imagens e de suas seguranças individuais, pois desconheciam o objetivo do registro. Sendo assim, em todos os momentos de filmagens houve a confirmação de que aquelas imagens são conteúdos que só serão disponibilizados com a autorização dos que estiverem nela. Foi explicado qual a real intenção da câmera, no caso, o desenvolvimento de um pequeno curta sobre a Praça 13 de Maio e suas dinâmicas sociais, em especial aquelas geradoras de lazer e sociabilidade.

Do ponto de vista da experiência, o importante não é nem a posição (nossa maneira de pormos), nem a 'o-posição' (nossa maneira de opormos), nem a 'im-posição' (nossa maneira de impormos), nem a 'pro-posição' (nossa maneira de propormos), mas a 'ex-posição', nossa maneira de 'ex-pormos', com tudo o que isso tem de vulnerabilidade e de risco. Por isso é incapaz de experiência aquele que se põe, ou se opõe, ou se impõe, ou se propõe, mas não se 'expõe'. É incapaz de experiência aquele a quem nada lhe passa, a quem nada lhe acontece, a quem



nada lhe sucede, a quem nada o toca, nada lhe chega, nada o afeta, a quem nada o ameaça, a quem nada ocorre (FERRAZ, 2014, p. 38, *apud* BONDÍA, 2002, p. 25).

Dito isto, comecei a produzir algumas imagens com os interlocutores desta praça e um dos métodos utilizados foi a disponibilização da câmera em suas mãos para que eles pudessem fazer as próprias imagens. Isto permitiu uma maior relação de confiança e um diálogo que provoca uma criação cinematográfica coletiva, isto é, dialógica, sem que ela seja direcionada pelo próprio cineasta, mas sim por todos aqueles que participam e tendem a participar desta produção.

No processo de elaboração filmica, na *mis en scène* própria à pesquisa, os protagonistas da situação se interrogam e trocam suas posições. Assim, a natureza mesma do questionamento antropológico se encontra posta em questão: suas finalidades, a operação de suas escolhas de intervenção, como suas próprias dificuldades a se dizer, a exprimir a si mesma tanto fora como em seu próprio círculo (PIAULT, 1999, p. 19).

Nesse sentido, se produziu de forma compartilhada um acervo imagético da Praça 13 de Maio, para que então pudéssemos ver e analisar e editá-lo, o dotando de sentido. “A prática etnográfica associada ao cinema propiciaria o estabelecimento de uma antropologia compartilhada, alvo importante do trabalho desenvolvido por Jean Rouch” (BARBOSA e CUNHA, 2006, p. 36). A câmera utilizada foi uma CANON T3, foram feitas uma série de imagens que pudessem apresentar aos espectadores os modos de sociabilidade que a praça promove desde os tempos antigos quando o Cine Eldorado era ativo até aos dias atuais. Para tal, utilizei as fotografias antigas dos tempos do cinema para serem intercaladas ao relato oral de Walfredo David Júnior. Junto às novas imagens produzidas, evidenciei com a edição final as diferenças contextuais da praça. Foram feitas filmagens aleatórias, sempre que estive na praça e com a câmera em mãos fazia alguns planos dela, tentando captar sua estrutura, arquitetura e todos os movimentos possíveis de pessoas interagindo.

As fotografias antigas foram um instrumento essencial para possibilitar a ideia de criar novos ângulos e enquadramentos, a partir delas é que pude pensar em planos e enquadramentos que levassem o espectador a compreender a localização da praça e suas transformações no decorrer do tempo, permitindo enxergar melhor o filme e a praça. O filme se chama *Praça 13 de maio: do lazer a resistência*, o nome é um reflexo das dinâmicas de resistências e de lazer percebidas na praça.

Mostrar não é significativo, a não ser pela organização dos dados que fazem sentido e que, então, se fazem compreender. A operação de desvelamento, realizada através da montagem das seqüências filmadas, não é nada a não ser na medida em que se faz entender, na medida que esta permite identificar seus procedimentos. Para não vir a ser uma simples mistificação, o ato de pôr em relação organizada o trabalho técnico sobre a imagem deve ser claro para o espectador. As imagens são uma realidade que não é aprendida do documento bruto (PIAULT, 1999, p. 22).

O Curta foi selecionado no Setcurtas Festival Universitário de Cinema, na Universidade Presbiteriana da Mackenzie do Rio de Janeiro-RJ, sendo exibido nos dias 06 e 07 de Setembro de 2016, causando bastante entusiasmo entre aqueles que participaram da obra. Antes já tinha feito uma exibição pública do filme na praça, mas só após as exibições no festival o disponibilizei nas redes sociais para poder dar oportunidade àqueles que ainda não haviam visto, como G, que no momento da finalização e da exibição se localizava na cidade de Campina Grande-PB, quando retornou a cidade e nos encontramos na praça, me relatou que assistiu ao filme umas seis vezes e que tinha achado “muito massa”.

## Conclusão

Portanto, diante dos relatos e experiências percebe-se que a Praça 13 de Maio teve ao longo do tempo níveis de sociabilidade e lazer distintos que vieram se modificando perante as novas interações e transformações sociais e econômicas da cidade. Saliento que esses diferentes níveis fazem da praça um local de lazer e convívio social dos mamanguapenses. Apesar haver repressão da Polícia Militar até os dias atuais, os frequentadores continuam a obter seu lazer e participar das sociabilidades promovidas por ela, forma de resistência à padronização da cidade imposta por valores conservadores que a todo o momento tentam excluir certos grupos das atividades da cidade.

Com isto, a Praça 13 de Maio é um berço de criações artísticas e culturais, pois é lá que alguns moradores desta cidade se reúnem para conversar e construir coisas que beneficiam a sociedade mamanguapense, prova disto, o Cine Teatro Eldorado, construído e administrado pelos irmãos David<sup>18</sup>; as intervenções urbanas, as sessões de cinema livre, as festas promovidas pelo Bar Mundo da Lua e o curta *Praça 13 de maio: do lazer a resistência*, o qual foi construído de forma co-

letiva e colaboracionista, em que todos envolvidos puderam participar da produção seja direta ou indiretamente. Sendo assim, desde os tempos de “ouro” do Eldorado a praça vem possibilitando a interação entre seres humanos, permitindo a produção e a troca de conhecimento entre os indivíduos desta cidade.

## Notas

1. Após a finalização do projeto e a pesquisa, defendo no dia 26 de Junho de 2016 na UFPB, Campus IV/Rio Tinto-PB o TCC intitulado *Cinema no Vale do Mamanguape-PB: aproximações antropológicas*, orientado pelo Prof. João Martinho Braga de Mendonça.
2. Este cachorro-quente ficou muito conhecido na cidade e no vale do Mamanguape-PB, por se localizar na praça em frente ao antigo cinema, para muitos antigos moradores era o melhor cachorro-quente da região.
3. Walfredo David Júnior é conhecido na cidade por Júnior da locadora, quando o cinema fechou ele comprou um VHS e abriu uma Locadora de filmes na cidade, segundo Júnior, muitos dos que iam ao cinema começaram a frequentar a locadora de filmes e foi daí que ficou conhecido como Júnior da locadora.
4. No TCC intitulado *Cinema no Vale do Mamanguape: aproximações antropológicas*, defendido no ano de 2016, ficou claro, a partir das entrevistas e da pesquisa de campo, que independente do nível social das pessoas, elas já teriam frequentado o cinema, desde o boteco mais barato ao canto mais refinado da cidade, nas conversas que tinha no cotidiano ao frequentar esses lugares durante o tempo de pesquisa, sempre tinha alguém que já tinha ido ao Cine Eldorado, conseqüentemente, participaram das atividades da Praça 13 de Maio, pois o cinema localizava-se em frente a praça.
5. Têm-se o ano de 2013 no segundo semestre o início da pesquisa, com observações e anotações no caderno de campo. A finalização das entrevistas com os interlocutores foram até o segundo semestre de 2015, quando finalizei as filmagens e a edição do filme. No entanto, algumas outras informações e observações foram buscadas no ano de 2016, momento quando a Escola de Enfermagem Rosa Mística vai se localizar em frente a praça, que algum tempo depois, abre outro bar que dinamiza ainda mais a praça. Não obstante, nos momentos de revisão deste artigo foi necessário analisar novamente algumas notas do caderno de campo e realizar outras observações na praça. Neste sentido, saliento que este artigo explana a realidade de uma praça que está em constante mudança, quando as maiores observações e análises do cotidiano da praça voltam-se entre os anos de 2013 a 2015..
6. Será abordado com mais detalhe na seção Notas cinematográficas.
7. O contato e o convívio com as pessoas da Praça sempre foi presente no meu cotidiano, outros amigos de infância já haviam me relatado sobre a classificação da praça.
8. Gala, segundo os interlocutores, é referência ao espermatozóide, líquido liberado pela ejaculação masculina. Esta nomeação da praça, surge diante do cenário que se construiu durante o tempo que a feira ficou próxima, tornando o local escuro, e a grande presença de pessoas que iam para praça durante a noite fazer sexo explícito.
9. A presença da polícia é frequente no cotidiano da Praça, especialmente a noite, período onde há maior consumo da maconha.
10. Evento que acontece todas as quintas-feiras na cidade de Rio Tinto-PB, cidade que fica a 7

km de Mamanguape-PB.

11. Sigla de abreviação do nome Rio Tinto, muitos usuários do facebook nos seus comentários e seus discursos fazem referência a palavra e a cidade de Rio Tinto-PB, pela abreviação Rt.

12. Todos os interlocutores citados deram-me permissão para o uso de seus nomes no escrito. Esta permissão foi conquistada na relação de confiança construída durante as filmagens. Quando finalizei as filmagens e os escritos falei sobre o que vinha escrevendo para aqueles que citei perguntando se poderia colocar seus nomes. No entanto, preferi ocultar algumas identidades por questões éticas e de segurança. Alguns nomes estão citados por se tratar de discursos e contextos que não se envolvem com o processo de criminalização.

13. Durante a pesquisa etnográfica, foi feita uma série de filmagens para a produção do curta metragem Praça 13 de Maio: do lazer a resistência, foi finalizado no ano de 2015, sendo feita uma exibição pública na praça para a apresentação do filme aos personagens e as pessoas que a frequentam, o filme também está disponibilizado no Youtube.

14. Foi observado que algumas vezes alguns policiais militares se encontravam em um dos bares da praça, a interpretação que muitos dos frequentadores tiveram é que ali era uma forma de vigilância projetada pela Polícia para possivelmente observar os seus frequentadores e o cotidiano da praça.

15. Frequentador da Praça 13 de Maio.

16. Modalidade esportiva feita com uso de uma bicicleta, também bastante conhecida por bicicross. São bicicletas adaptadas para fazer manobras e corridas na areia.

17. Atualmente com a transição da gestão administrativa municipal, Júnior não é mais o diretor do Centro e gerenciador do cine, o qual se encontra sobre a direção de outrem.

18. Abel David e Walfredo David.

## Referências

ANDRADE, Ana I. de S. L.; VASCONCELOS, Severina M. O. de. *Mamanguape 150 anos: uma cidade histórica*. João Pessoa: UNIGRAF, 2005.

AURÉLIO, Jerferson. *Quinta universitária*. [Online], 2013. Disponível em: <https://www.facebook.com/jeffersonaurelio1988/posts/1437204843158767>  
Acesso: 27/11/2013.

BARBOSA, Andrea; CUNHA, Edgar T. *Antropologia e Imagem*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

COSTA, Flávia C. *O primeiro cinema: espetáculo, narração, domesticação*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2005.

DUMAZEDIER, Joffre. *Lazer e cultura popular*. Tradução de Maria de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Perspectiva, 1973.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia*

das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

FERRAZ, Ana L. Etnografia em filme e ensino de antropologia: apontamentos de sala de aula. In: FERRAZ, Ana L.; MENDONÇA, João M. B. de (Orgs.). *Antropologia Visual: Perspectivas de ensino e pesquisa*. Brasília: ABA, 2014.

GUBER, R. El trabajo de campo como instancia reflexiva del conocimiento. In: \_\_\_\_\_. *El Salvaje metropolitano*. Buenos Aires: Paidós, 2005.

MAGNANI, José G. C. Quando o campo é a cidade: fazendo antropologia na metrópole. In: MAGNANI, José G. C.; LUCCA, Lilli (Orgs.). *Antropologia Urbana e os desafios na Metrópole*. São Paulo: EDUSP, 1996.

OLIVEN, Ruben George. *A Antropologia de Grupos Urbanos*. 6. ed. Petrópolis, RJ : Vozes, 2007.

PIAULT, Marc Henri. Espaço de uma antropologia audiovisual. In: ECKERT, Cornelia; MONT-MÓR, Patricia. *Imagens em foco: novas perspectivas em antropologia*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 1999, pp. 13-30.

QUEIROZ, Maria I. P. de. *Relatos Orais: do “indizível” ao “dizível”*. São Paulo: Vértice, 1988.

SILVA, Sóricri F. da. Cine Teatro Eldourado: modernidade e cotidiano na Mamanguape (PB) do séc. XX. 2012. *Trabalho de Conclusão de Curso* (Graduação em História), Universidade Estadual da Paraíba, Guarabira, 2012.

VELHO, Gilberto. *Desvio e divergência: uma crítica da patologia social*. 8. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.



## **Praça 13 de Maio: from the Eldorado cinema to the present day**

### **Abstract**

This article tries to show practices of sociability and leisure built in a certain period of time in 13 de Maio Square, located in the city of Mamanguape/PB. Starting from direct observations of old photographs, oral reports and filming, it was perceived how these practices present importance within the social level of the city. For that, the in-loco vivance was fundamental to have an understanding of the constitutive processes of the square. Thus, the objective here presented is to show some ethnographic experiences taken during the time of vivance in the square, analyzing the groups, individuals, the forms of sociability generated in times of the cinema (Cine Teatro Eldorado) and the new corners and leisure forms that present themselves as acts of resistance.

**Keywords:** Urban Anthropology; Cinema; Sociability; Leisure; Resistance.

Recebido em 19 de abril de 2017.

Aceito em 28 de julho de 2017.

## Perspectivas espaciais sobre a construção do imaginário de medo em bairros periféricos de Belém do Pará (1950-1980)

Rudá Silva de Pinho

Mestrando em Antropologia Social  
Universidade Federal do Rio Grande do Norte  
frias.ruda@gmail.com

### RESUMO

Em Belém do Pará, a partir da década de 1950, com o Plano de Valorização Econômica da Amazônia, e da década seguinte, com o Modelo de Crescimento Desequilibrado Corrigido, houve um intenso fluxo migratório a partir do interior do estado e, dessa forma, uma grande ocupação de áreas periféricas da cidade. No campo das mentalidades, percebe-se que os moradores de Belém se atrelavam ainda às lendas e mitos. Este artigo objetiva analisar a construção dessas lendas em bairros periféricos de Belém, buscando fundamentos e hipóteses na memória e na paisagem, entendendo como os moradores dessas áreas experienciam a espacialidade local e projetam-na na mentalidade. Para isto, utilizaremos fontes primárias, como entrevistas realizadas com moradores de bairros periféricos da cidade e reportagens dos jornais *A Província do Pará* e *Diário do Pará*, e secundárias, como a literatura produzida no período (crônicas, livros de lendas) e estudos sobre o folclore amazônico.

**Palavras-chave:** Memórias; Antropologia e História; Espacialidades; Lendas; Imaginário.

### Introdução

Às margens da baía do Guajará, na região norte do país, a cidade de Belém esteve, por anos, afastada, por vezes isolada do centro do governo imperial, no século XIX. Todavia, apesar da grande distância que separava Belém do centro e do sul, o contato da aristocracia da cidade com os ideais europeus de modernidade e de vivências era comum. As vestimentas de grande parte da população, bem como a construção de bulevares pela cidade, margeados de mangueiras – trazidas da Índia – visavam tornar a cidade mais importante da província do Pará um espaço europeizado dentro da região amazônica, daí a cunha de Belém ter sido, por décadas, conhecida como a Paris n'América. A

economia urbana aflorou muito durante os últimos anos do Império com o início da extração do látex de latifúndios da elite belenense (SARGES, 2010).

Muitos migrantes, principalmente do nordeste brasileiro, fixaram-se no Pará, iniciando então o primeiro ciclo da borracha, cujo momento de maior elevação nas transformações urbanas concentra-se entre os anos de 1897 e 1911 – período do governo da cidade de Belém pelo então Intendente Antônio José de Lemos –, o que alavancou a economia da capital e tornou possível a difusão de obras pela cidade ao estilo parisiense<sup>1</sup>. Muitos espaços públicos para entretenimento foram criados nessa época, como o cinema Olympia, o Theatro da Paz, a praça Batista Campos e o Palácio para abrigar a prefeitura da cidade, atualmente Palácio Antônio Lemos. Espaços que foram fundamentais para a construção da identificação de boa parte da população com o ideal que a cidade pretendia ter e ser. Espaços que ainda hoje se fazem presentes na memória e no cotidiano da população dessa cidade (FIGUEIREDO e SARGES, 2014).

Entretanto, faz-se importante questionar se a ebulição de ideais e pensamentos sobre a modernidade provinda da Europa, em uma cidade que crescia e buscava o progresso – margeada por rios, entrecortada por igarapés<sup>2</sup> e localizada dentro da floresta – afastariam as tradições e memórias locais. O folclorista José Coutinho de Oliveira escreve em 1916 que “nossos cantos, nossas danças, nossas lendas, perseguidos pelos esbirros desrespeitosos de uma pseudo-civilização, internaram-se novamente nas florestas” (OLIVEIRA, 2007, p. 9). A apreensão de Oliveira expunha o desgosto por parte da população da cidade preferir inserir-se em uma cultura de costumes ditos civilizados, denegrindo e excluindo do cotidiano de Belém a sua história e seus mitos – os mitos e costumes do Velho Mundo tornavam-se a nova moda no país e as aspirações por trazer a Europa à Amazônia por vezes falavam mais alto. Sobre isto, Oliveira lamenta:

E as nossas lendas, essas lendas tão cheias de poesia e encanto, [...] foram ingratamente desprezadas pelo conto fantástico do oriente, pelas novelas envenenadas do Velho Mundo, como se nelas, nessas filhas da imaginação portentosa dos bardos Amazônicos, não encontrassem os nossos poetas inspiração para os seus cantos, não achassem os nossos pintores motivo para suas telas, não descobrissem os nossos músicos o tema de uma ópera grandiosa, esquecidos todos de que foram grandes os que se abeberaram nessa fonte maravilhosa das lendas (OLIVEIRA, 2007, p. 10).

O questionamento retorna: será que os mitos, lendas e tradições já

arraigadas em um lugar podem desaparecer a despeito de novos? Sabe-se que o temor de isto acontecer era real, mas quão forte podem ser os mitos? Quão forte as tradições podem ser para se manterem ao longo de gerações?

Este artigo tende a problematizar esses pontos, buscando nas posteriores décadas de 1950, 60 e 70 situações que demonstrem a insistência e permanência do imaginário sobre a floresta amazônica e sobre a cidade, pensando e explicando, então, a construção desse imaginário dentre moradores de bairros centrais de Belém (nobres) e de bairros periféricos (precários).

### **Imaginário, imaginar: mitos e lendas na experiência humana**

Muito se discute a respeito do imaginário que abrange a sociedade, seja urbana, agrária, seja apenas um indivíduo, seja um pequeno grupo de pessoas, seja uma nação. Como parte das ideias humanas, o imaginário auxilia na formação da construção da visão de mundo de indivíduos. O imaginário, aqui, não será tratado como a ação de imaginar o fantástico e o desconhecido, mas como a ação de pensar, atuando na tradução de memórias, de práticas e de tradições – veementemente da história – e, conseqüentemente, aplicando os pensamentos, a imaginação, às experiências no mundo.

Dessa forma, ao estudar aspectos culturais de uma história local (de uma cidade, um estado, uma região) torna-se fundamental a consideração das tradições e dos mitos que percorram tempos e espaços e, certamente, do imaginário que percorre esses dois pontos. O mito compõe uma narrativa que se entende como verdadeira para alguém, as quais comportam diversas metamorfoses (por exemplo, a passagem de um estado humano a um estado animal ou vegetal e vice-versa, como veremos adiante). Ele nasce de algo profundo dentro do espírito humano e inflama-se pelo mistério da existência e o abismo da morte (MORIN, 2012).

No íntimo, ainda do que pode ser percebido enquanto mito, Yi-Fu Tuan (2013) o afirma como o contraste com a realidade, nascentes da ausência do conhecimento preciso. Sendo assim, não é uma crença que possa ser confirmada ou negada pela evidência de sentidos. Lembra ainda de mitos geográficos, hoje não muito mais comuns, uma vez que o conhecimento sobre a superfície terrestre cresceu astronômicamente nos últimos cem anos, mas que

estavam em voga no imaginário popular do século XIX, como o da passagem do Noroeste e a ideia de que o paraíso ficava na Etiópia (TUAN, 2013).

Uma vez que se percebe a dicotomia entre a crença em um mito e a realidade concreta, pode-se pensar o porquê da persistência na crença em algo que não pode ser comprovado cientificamente. Em seu estudo sobre a história do sobrenatural e do espiritismo<sup>3</sup>, Mary Del Priore percorre espaços europeus e brasileiros, mostrando o desejo humano de procurar e desejar conhecer e imaginar o que havia além da realidade conhecida, além do que é entendido como natural e lembra o século XIX, momento em que a técnica e a racionalidade estavam exasperando, tempos os quais as ciências desenvolviam novas formas de conquista, como a eletricidade e a química. Em contrapartida, grande parte das pessoas insistia em interpelar um universo sem tempo e sem espaço, mas fantástico e sobrenatural (DEL PRIORE, 2014). Em oposição estão as técnicas humanas, oriundas do progresso mental e científico, e o mito, proveniente de histórias, de tradições e, acima de tudo, da mentalidade. A mente se mostra produtora de objetos antagonistas, em teoria, convenientes num mesmo espaço, numa mesma época. Morin enfatiza que os mitos são fortes interventores de processos históricos, afirmação que pode ser exemplificada pela busca do Eldorado, o que levou exploradores à procuras exaustivas pela cidade encantada na América (MORIN, 2012).

Assim, apesar da breve discussão, espera-se que haja a compreensão da força do objeto mítico sobre o homem, sobre seus costumes, sobre seu espaço. Como, então, entender a persistência dos mitos locais em uma cidade?

Desde a ocupação portuguesa em terras brasileiras, o incessante contato entre diversos povos (brancos europeus, indígenas, negros africanos) transformou ideias, culinária, costumes, ou seja, a cultura. Cultura que foi modelada com variadas informações, histórias, memórias, o que torna difícil pensar a ideia de uma cultura original na região amazônica. Tantas histórias, memórias e experiências ajudaram na construção de perspectivas imaginárias sobre os mitos que circundam rios e florestas dessa região, pequeno vilarejos e cidades. Inserem-se aqui as lendas locais.

Primeiramente, é necessário esclarecer que, assim como uma cultura pode ser entendida como algo em constante adaptação, as lendas amazôni-



cas (boto, cobra grande, Iara, mãe d'água, vitória régia, cura dos tajás, dentre tantas), como um objeto perpassado oralmente, estão em transformação e não excluem de seu corpo elementos externos ao cotidiano indígena<sup>4</sup>.

Dessa forma, lembremos um momento do temor de Oliveira pela possível destituição das lendas locais. O que veremos a seguir evidencia que não só as lendas “sobreviveram”, como novas lendas surgiram dentro do imaginário popular e antigas lendas foram moldadas para que fossem adaptadas à novos espaços, recriadas a partir da experiência humana.

### **Novos espaços, novos investimentos**

Após o fim do ciclo da borracha (1912), a capital do Pará viu seu apogeu econômico ruir e muitos dos investimentos, ideais, discursos e práticas do que se considerava moderno se afastar da realidade do seu espaço urbano. Para que a situação se contornasse e a economia voltasse a circular em benefício da população (ou parte dela), não estagnando a cidade, a criação de indústrias, a partir dos anos 1940 foi fundamental.

O bairro do Reduto, próximo ao porto de Belém, tornou-se um espaço para fábricas e indústrias, estas responsáveis em grande parte pela aceleração econômica e geração de empregos. Ainda na década de 1940, Belém contava com 666 estabelecimentos industriais, número que passaria para 1001 na década seguinte<sup>5</sup>. De acordo com Luciana Costa (2011),

[...] no período de 1950 e 1960, o setor primário da economia paraense começa a se modificar, a agricultura tradicional diversifica-se um pouco, sobretudo em razão da técnica introduzida por imigrantes japoneses. Acontece um crescimento no cultivo da pimenta do reino e da juta, e logo depois da malva cultivada (COSTA, 2011, p. 22)<sup>6</sup>.

Em 1954, as visões de um futuro para a indústria e comércio estavam melhores, com o surgimento da Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia (SPVEA). Uma usina de produção de energia foi instalada em Belém, a construção civil viu seu setor se apurando e expandindo, o comércio varejista também encontra seu caminho com adequações à época e em 1957 há a criação da Universidade Federal do Pará. Nessa mesma época, iniciam-se construções rodoviárias pelo estado do Pará, como a rodovia Belém-Brasília, facilitando o contato deste estado e da sua

capital com o restante do país, especialmente com a máquina de progresso no Sudeste do Brasil<sup>7</sup>. Belém adequava-se ao mapa dos avanços no país e inseria-se novamente no crescimento monetário. Dessa forma, mais empregos surgiam a cada dia e a cidade necessitava de trabalhadores para ocupar essas vagas. O problema, talvez pouco pensado para o planejamento urbano, seria onde e como acomodar tanta gente que viria a morar na capital.

O grande crescimento da população esteve estritamente relacionado às políticas de integração da região Amazônica ao espaço da economia nacional e internacional (principalmente nas cidades de Belém e Manaus, esta última com a implantação da Zona Franca). Para isso, núcleos urbanos precisavam ser estrategicamente selecionados para a inserção e aplicação de projetos hídricos, minerais, pecuários ou agro-industriais – o governo nacional precisava criar bases infra-estruturais, afim de que a exploração dos recursos naturais daquele local ocorresse. As zonas urbanas eram o núcleo do processo de reordenação social e econômica da Amazônica (CHAVES, MIRANDA & MITSCHHEIN, 2006). Para Thomas Mitschein (2006), o grande crescimento populacional que a região vivenciou, nos anos 1950 ainda de forma tímida, mas com contornos dramáticos nas décadas subsequentes, foi resultado de uma política de modernização que não soube proporcionar à sociedade a modernidade. Sendo assim,

[...] vale lembrar que os idealizadores dessa política chamaram o seu Modelo Amazônico de Desenvolvimento de Modelo de Crescimento Desequilibrado Corrigido [...]. *Desequilibrado* porque favorecia setores (mineral, madeireiro, pecuário, pesqueiro empresarial, eletrotérmico e eletrolítico), dos quais se esperava vantagens comparativas no âmbito nacional e internacional. *Corrigido* porque previa intervenções por parte do Estado para superar as distorções infra-estruturais e sócio-econômicas, que o incentivo aos setores selecionados trazia, necessariamente, em seu bojo (CHAVES, MIRANDA & MITSCHHEIN, 2006, p. 17).

Contudo, o que foi visto na prática foi a total falta de compromisso com este planejamento, devido a crise da dívida externa, os encargos da crescente dívida interna, a redefinição das funções e do tamanho do Estado, aprofundamento da disputa pelos recursos públicos disponíveis. Com o poder de intervenção do Estado debilitados, houve um grande desequilíbrio sócio-econômico que, além de promover um êxodo rural, despertou um tumultuado e desalinhado crescimento das zonas urbanas na região Norte. No Pará, o crescimento demográfico de Belém ocorreu, principalmente, pelo êxodo de regiões do interior do próprio estado, como a região Bragan-

tina, o Baixo Tocantins, os campos do Marajó e a região do Salgado (CHAVES, MIRANDA & MITSCHHEIN, 2006). Entre as décadas de 1960 e 1980, a população de Belém cresceu mais de 130%, estando perto de alcançar um milhão de habitantes<sup>8</sup>.

Na crônica *Éden tropical*, publicada em 1968, Côrrea Pinto escreveu:

Recuso-me a acreditar nas modificações ocasionadas pelos anos. Quero propositalmente ludibriar-me com a doce mentira de que os relógios pararam, em obediência à minha saudade. Não ligo às transformações impostas pelo progresso, e que talvez hajam desfigurado certos ângulos da paisagem belemense. Não cogito do surto dinâmico que lá está a sacudir a pensativa metrópole de outras eras. Não me apercebo se Belém deixou de ser a alegre e fraternal comunhão humana do meu tempo, para se tornar uma tumultuosa e banal concentração desumana (Pinto, 1986, p. 21).

Onde a maior parte dessa massa popular fixou moradia? Nas áreas periféricas da cidade, predominantemente às margens do rio Guamá, ao sul da cidade, e da baía do Guajará, ao oeste e norte de Belém<sup>9</sup>. Os municípios de onde estas pessoas vinham possuíam uma vida urbana mínima, ainda nos anos 1950 e 1960 (CHAVES, 2011). Apesar de muitos deles terem sido fundados nos séculos XVI e XVII pelos portugueses, como Bragança, Vigia, Soure e Cametá, a maior parte da população estava nas áreas rurais desses lugares, vivendo às margens ou próximos dos rios e igarapés que serpenteiam a região Amazônica, e muito próximas às florestas (CASTRO, 2008). Essa era, em grande parte, a ambientação paisagística que estava presente na memória e no imaginário dessas pessoas e isso é levado, junto com elas, para o novo espaço de moradia, na capital (SILVA & SARRAF-PACHECO, 2015).

Os bairros do Guamá, Condor e Jurunas emergem como os símbolos periféricos da área sul da capital e, até os anos 1970 não era difícil encontrar áreas de bosques e igarapés. A maioria das ruas que compõem esses bairros, não eram, à época, nada mais que pequenos braços do rio Guamá. Muitas casas ali construídas estavam sobre terrenos alagados, o que necessitou o uso das palafitas para a construção de algumas moradias. O ambiente paisagístico, neste momento, não era muito distinto do que grande parte dessas pessoas estava acostumada, no interior do estado.

Assim, o modo de olhar desses habitantes implica no que eles já conheciam e já carregavam na memória e o novo lugar – essencialmente sua paisagem – estava na mente do homem, suas relações com este, no íntimo (SCHAMA, 1996). A

imaginação humana, quando relacionada às emoções de uma memória, cria situações de experiências sobre o ambiente no qual o homem está fixado. Enquanto que o ato de imaginar pertence ao interior do indivíduo, a experiência situa-se no mundo exterior e constitui-se de pensamento e sentimento (TUAN, 2013).

Para a análise da ideia aqui presente, serão utilizadas quatro histórias publicadas em duas coletâneas sobre lendas e assombrações em Belém: o livro *Belém conta...* (1995), organizado e coordenado pelos professores do Centro de Letras e Artes da Universidade Federal do Pará, Maria do Socorro Simões e Christophe Golder; e *Visagens e Assombrações de Belém* (2000), publicação da monografia do antropólogo paraense Walcyr Monteiro. Ambas as obras são formadas por histórias coletadas a partir de entrevistas com moradores de bairros periféricos da cidade de Belém que relatam terem vivido experiências sobrenaturais ou conhecerem alguém próximo que afirma ter experimentado as ações dos relatos. A intenção da análise e exposição dos seguintes relatos está longe de afirmar a veracidade ou desacreditar as narrativas, mas perceber o quanto a crença e a difusão delas tornaram-se importantes para a composição de memórias e experiências.

Começemos por um dos mais conhecidos personagens do folclore amazônico, a Matinta Perêra. Típica dos interiores da região norte do país, a ideia da Matinta Perêra<sup>10</sup> consiste em uma mulher velha que possui a capacidade (uns entendem como poder, outros como uma maldição) de se transformar em pássaro<sup>11</sup>, uma rasga-mortalha, que sobrevoa à noite algumas casas próximas à floresta, assobiando sem parar, parando apenas quando algum morador da casa lhe promete tabaco. Na manhã seguinte, à porta da casa aparece uma mulher velha pedindo o tabaco prometido. Caso a promessa não seja cumprida, os moradores da casa podem ser acometidos por uma febre intensa e, em casos extremos, morrerem. Monteiro descreveu que, uma vez que tal personagem seja algo característico do interior, causou-o espanto quando ouviu histórias envolvendo-a, em Belém.

Oscarina Vasoncelose Mariade Belém narraram esta história a Monteiro, ocorrida no bairro do Acampamento<sup>12</sup>, na década de sessenta. A área era caracterizada pela baixa infra-estrutura e urbanização, cortada por igarapés, com alguns locais e terrenos com florestas, tudo às margens da baía do Guajará. Segundo as locutoras,

[...] no Acampamento, próximo à rua Nova, os moradores andavam inquietos. Todas as noites após às 12 badaladas, ouviam-se assobios estridentes de

Matinta-Perêra. Procuravam por toda parte e nada do incômodo pássaro. Os assobios continuaram até o dia em que certa dona de casa mais o proprietário da sede onde funciona o clube Estrela Negra [...] consultaram pessoa entendida e, certa noite, após os preparativos exigidos, de posse de uma tesoura virgem, uma chave e um terço, colocaram o plano [de capturar a Matinta] em prática (MONTEIRO, 2000, p. 30).

Tradicionalmente, para a captura de uma Matinta Perêra é preciso que uma tesoura virgem seja aberta à meia noite e enterrada no quintal da casa que está sendo agourada pelo pássaro. No meio da tesoura, enterra-se uma chave e, por cima das duas, coloca-se um terço. Os moradores devem então fazer um círculo de orações e esperar até a manhã seguinte dentro de suas casas. Foi o que se procedeu.

Por volta das quatro horas da manhã, ouviu-se um ronco de porco se debatendo no quintal. As informantes relataram que a maldição que uma Matinta carrega permite-a se transformar no animal que desejar. Cerca de duas horas depois, os moradores dirigiram-se ao quintal e lá encontraram, suja e imóvel, uma mulher. Seguraram-na e retiraram os objetos do chão. Em seguida chamaram a guarda civil que a levou para um posto policial. A acusação: “ela ‘vira’ Matinta-Perera”. A mulher negou as acusações e disse que estava apenas perdida. Como o ato de “virar” Matinta não representava nenhum crime, ela foi solta (*ibidem*, p. 31).

O próximo caso foi narrado por Cristiane e Vânia à pesquisadora Simone Brito e publicado na obra *Belém conta....*. Aqui não há a informação de qual bairro ocorreu o fato, apenas de que se tratava de um local na periferia da cidade, nos anos setenta. As garotas informaram que perto da casa delas existiu uma senhora que era “suspeita de ser Matinta Perêra [...] só anda descabelada, toda suja se coçando. [...] Ela vai lá pro quintal e fica gritando lá. [...] pede cigarro de noite; pede café; vai pras tabernas pedir cigarro”. As duas mulheres ainda relatam as características da suposta Matinta. Era velha, suja e fedida muito a tabaco, tinha três filhos e não dormia de noite. Sempre ia para o quintal e gritava ou gargalhava.

Quando questionadas sobre o motivo de acharam que tal mulher era Matinta, as garotas informaram que todos estranhavam o fato de ela não dormir às noites e a insistência em pedir cigarro e tabaco pelas redondezas, bem como já ouviram sons estranhos vindos do quintal da mulher e, ao irem conferir do que se tratava, não encontraram ninguém no local. Por fim, aparentemente, a gargalhada da mulher se assemelhava muito com o assobio da rasga-mortalha.



Identifica-se, então, duas formas de captação da lenda da Matinta Perêra e sua difusão no ambiente urbano de Belém. A primeira, ocorrida no bairro do Acampamento, contém toda uma ambientação espacial favorável a adaptação da lenda – a paisagem daquele bairro remetia em grande medida aos aspectos visuais de pequenas cidades do interior do Pará, terrenos vazios e cobertos de árvores, estreitos igarapés que competiam com as ruas não asfaltadas e saneadas, um grande rio (no caso, a baía do Guajará) banhando o bairro, moradias de madeira e pequenas. Nos anos sessenta, o Modelo de Desenvolvimento Amazônico estava em sua fase inicial e as migrações ainda começavam a tomar conta da cidade. Os bairros periféricos, como o do Acampamento, ainda não eram muito habitados. A relação visual que os moradores dali podiam fazer com a construção de uma paisagem, lembrava, na memória, a ideia do que era uma vila ou uma pequena cidade ribeirinha, do interior. Assim como os aspectos ambientais remetiam a lembranças de outro espaço, a visualização paisagística contempla uma gama de significados e mitos complexos (SCHAMA, 1996). A rasga-mortalha, também conhecida como Suindara, é uma espécie de coruja comum no Brasil e costuma viver nas torres de igrejas<sup>13</sup>. Sendo identificado como o pássaro no qual as Matintas se transformam, não causa espanto que, ao ouvir o assobio da rasga-mortalha, os moradores o tenha associado a lenda da Matinta Perêra.

No segundo caso, observa-se que o reconhecimento da mulher como uma Matinta se foi produzido por características e ações pessoais, as quais são características do personagem folclórico – “velha”, “suja”, “descabelada”; não dorme à noite, grita e gargalha no quintal e desaparece, pede repetidamente por tabaco. Dessa forma, a imagem física e as atitudes desta mulher trouxeram aos moradores à memória daquele personagem mítico. Nesta história, não houve referência acerca do assobio da coruja agourenta sobre o bairro, mas as duas informantes acharam importante expor que a gargalhada da mulher se assemelhava ao assobio do pássaro. Logo, pelo o retrato que se fazia daquela mulher muito se assemelhar da imagem existente da “velha que procura fumo” nas vilas e pequenas cidades na região Norte, também não causa assombro que uma relação deste nível tenha sido feita, afinal o que se compreende destas situações é que o elemento visual e

a construção mental que se faz dele implica símbolos na memória, que, por sua vez, ministra esse símbolos e seus significados em diferentes espaços, caso haja alguma semelhança com os ambientes experienciados e/ou comparados.

Mais uma vez ressalta-se aqui a não pretensão em desacreditar as histórias narradas, mas oferecer uma interpretação e abordagem sobre a forma pela qual elas tornam-se presentes em um ambiente urbano.

Outra narrativa que se optou por trazer neste artigo diz respeito a um personagem muito conhecido no folclore europeu dos séculos XVIII e XIX, mas tomado pelo ar e pelos traços das crenças amazônicas: o lobisomem. Conta Monteiro, que a metamorfose entre homens e animais distinguia-se pelo sexo do agente envolvido. Caso fosse uma mulher, era Matinta Perêra, caso fosse um homem, lobisomem. Na região amazônica, não apenas em lobo um lobisomem se transformava, mas também em outros animais que o desejasse, preferencialmente em porco. Dentre as explicações sobre a possibilidade de tais metamorfoses,

tais seres estão pagando por faltas cometidas, daí as terríveis transformações! Mas também pode ser outra coisa... pode ser um pacto com o Demônio que é geralmente feito por homens – que entregam, sexta-feira, numa encruzilhada, seu sangue (e com o sangue, sua alma) ao Diabo – para ter sorte no jogo ou felicidade no amor... Isto explicaria a sorte extraordinária de certos indivíduos no carteadado ou ainda o fato de homens feios, horrorosos mesmo, serem amados tão apaixonadamente por lindas donzelas... (MONTEIRO, 2000, p. 34).

Note-se que o elemento da entrega do sangue, ou outra oferenda a alguma entidade, numa encruzilhada era algo notadamente situado próximos a sítios ou fazendas, em áreas afastadas da cidade. Em Belém, nos anos cinquenta, o bairro da Pedreira, popularmente conhecido como o bairro do samba e do amor<sup>14</sup>, ainda guardava áreas de pântano e matas, uma vez que era uma região de baixada e não tão habitada, ainda longe do centro (um espaço muito distinto do estatuto de bairro nobre que veio a adquirir a partir dos anos dois mil) e, para os que lá residiam, a diversão poderia ser garantida com campeonatos de dominó nos pequenos clubes que existiam, ou com uma boa conversa nas portas das residências, tão comum em todos os bairros da cidade. O informante dessa história a Monteiro foi Guapindaia Assu de Moraes.

Conta ele que em uma determinada noite de sexta-feira de lua cheia, vários amigos estavam reunidos em um desses clubes se preparando para um campe-

onato que haveria no mês de agosto. Dentre os participantes estava um estranho homem com uma mancha na testa. Guapindaia o descreveu como alguém que,

gostava de andar sozinho pelas ruas do bairro da Pedreira, principalmente em noite de lua cheia. Era meio esquisito, o rapaz: cor parda, estatura média, cabelos castanho-escuros, crespos, falava baixo e nunca encarava as pessoas. O que o tornava mais esquisito, porém, era uma mancha preta que tinha na testa e que, começando na raiz dos cabelos, estendia-se até chegar aos olhos, e também os dentes irregulares numa grande boca de grossos lábios (MONTEIRO, 2000, p. 34).

Naquela noite, durante as partidas, um dos sócios do clube, um homem chamado Termelindo, pediu que os jogos fossem apressados, pois já se aproximava da meia-noite e na manhã seguinte ele iria precisar acordar cedo para trabalhar. O pedido foi atendido e a última rodada fora anunciada. O estranho homem de mancha na testa mostrou-se muito nervoso ao passar do tempo, sempre consultando o relógio. Quando chegou sua vez de jogar, ele se debruçou sobre a mesa e permaneceu parado lá por um tempo. Todos o encararam apreensivamente, esperando a jogada que nunca veio. O homem começou a se tremer, da sua boca saía espuma e, então, sua aparência física passou a tomar outra forma. Sons estridentes de dor vinham dele, e segundo Guapindaia, eram sons que se assemelhavam ao ronco de um porco. “Numa espécie de ‘salve-se quem puder’, os frequentadores abandonavam apressadamente a sede do clube, derrubando mesas e cadeiras, saltando janelas, espremendo-se pela porta”. Consequentemente, ninguém ficou no local para saber o resultado da transformação do estranho homem. Mas sabe-se que muitas pessoas ouviram o som de um porco “em disparada” para as áreas de mata do bairro (MONTEIRO, 2000, p. 33-36).

A última narrativa descreve o contato de duas garotas com uma entidade protetora de elementos florestais. No caso, de um igarapé. Dentre os tantos seres encantados que se tem crença em existir na Amazônia, uma das mais respeitadas é a figura da mãe d’água, uma entidade cujo dever é o de cuidar e proteger os rios e igarapés da região. A informante deste conto foi dona Anita, que relatou uma experiência pessoal ocorrida no igarapé do São Joaquim.

Ainda no início dos anos cinquenta, “o bairro do Souza e áreas adjacentes eram considerados locais campestres e que serviam a pic-nics e fins

de semana “fora da cidade” (MONTEIRO, 2000, p. 50). A maior parte da área desse bairro era coberta por floresta e os igarapés que ali existiam possuíam águas limpas e próprias para a diversão e relaxamento dos moradores da cidade. A Avenida Tito Franco<sup>15</sup> era a única a cortar o Souza. Em uma das poucas casas que havia nesse lugar, morava dona Anita, ainda adolescente. Ela relatou que era costume sua mãe e tias irem “bater” roupas e redes nas águas do igarapé do São Joaquim, sendo acompanhadas pelas filhas. Em uma dessas idas, Anita, sua irmã e outras colegas, entraram no mato à procura de flores silvestres e, quando voltaram, questionadas por suas mães onde estavam, resolveram “brincar” com a figura da mãe d’água. Contaram que haviam ido buscar flores para a mãe d’água daquele igarapé, pois era aniversário dela.

Dito isso, Anita jogou as flores na água e junto com sua irmã acompanharam o caminho das flores na correnteza fraca, pelo leito do igarapé. Contudo, a informante conta que caiu em um trecho no qual a correnteza era forte e apenas conseguiu sair após se debater muito. As mulheres mais velhas, preocupadas ordenaram que as garotas se afastassem e voltassem para casa. Porém, ao se levantar, Anita ficou em choque. Viu aproximando-se dela uma cobra coral estranha, com uma cruz na testa. Ao mesmo tempo, sua irmã gritou ao ser atingida por uma folha seca caída de alguma árvore. Apesar da leveza do objeto, a garota afirmou veementemente que sentiu uma forte pancada na cabeça. Todos voltaram para casa e as mulheres mais velhas inferiram que não se deveria brincar com os seres encantados.

Nos dias seguintes, as duas garotas mal conseguiam sair da cama. Ambas acometidas de uma forte febre que não passava de nenhuma forma. Após irem a uma “experiente” – Monteiro escreve que essa é uma “designação usada no interior da Amazônia e subúrbios de Belém para mulher que, não sendo médica ou enfermeira, serve de parteira ou ainda a que sabe lidar com [seres] encantados e encantamentos” – as meninas finalmente foram curadas e o veredito foi dado. Elas tinham ficado assombradas pela mãe d’água do igarapé do São Joaquim (MONTEIRO, 2000, p. 50-54).

## Conclusão

Lendo essas histórias, percebe-se o quanto o elemento natural, am-

biental, é idealizado. As árvores e o ambiente formado por seu conjunto, os igarapés que, estreitos, adentram pelas matas e os sons que são ouvidos dessas áreas criam uma espécie de curiosidade, fascínio e, certamente, uma mítica sobre aquele espaço. As pequenas cidades dos várias interiores do estado do Pará, e da Amazônia de modo geral, durante grande parte do século XX, estavam inseridas numa realidade espacial caracterizada por essa proximidade íntima à floresta e seus componentes. O desconhecido evoca mistérios e este, insere na mente e na experiência pessoal e/ou coletiva um ideal que permite a introdução das lendas, das crenças e das tradições, no cotidiano.

Por conseguinte, as áreas afastadas do centro, ditas como periféricas, por serem, durante anos, caracterizadas por todos esses elementos naturais, permitiram aos moradores dessas localidades, a evocação dos mitos amazônicos – tão relacionados aos animais e seres encantados que protegem as florestas – no seu cotidiano. Seja sobre famílias que ali residiam por gerações, seja sobre os novos habitantes vindos do interior do estado, que ali encontravam características ambientais semelhantes às quais estavam habituados anteriormente, seja em outros povos, provenientes de outros espaços diferentes que ali encontraram um novo modo de viver, concomitante com as crenças, lendas e mitos e passam a experimentar novos costumes sobre suas vidas. Evidencia-se, assim, a produção da cultura, a partir de adaptações de tantos elementos.

Torna-se certo, também, esclarecer que a ideia das crenças e a relação com o mito não foi, nem é, assim como não poderia ser, uma visão unânime sobre os moradores dessas áreas. Isso se dá, justamente pela pluralidade cultural das pessoas quem formam uma cidade. Entretanto, para o que se inserem no imaginário da mítica amazônica, as lendas proporcionam uma ávida fonte de estudos culturais e do saber para o historiador e o cientista social, de um modo geral.

Escolho, enfim, concluir esta análise com o dito do folclorista J. Paes da Cunha, de que “um país que não tenha lendas ou tradições [...] é um país sem vida, sem poesia e sem essa lei universal e natural que se chama amor; é conseqüentemente um país imaginário, que não tem existência” (CUNHA, apud COUTINHO, 2007, p. 10) para que se possa refletir sobre a forma pelos quais os mitos e lendas modelam e agem sobre os modos de pensar, crer e agir.



## Notas

1. Da mesma forma, no Amazonas a expansão da produção da borracha brasileira alargou demasiadamente a economia local, tornando possível a difusão e aplicação de ideais higienistas e arquitetônicos, para transformar Manaus em uma cidade aos moldes de Paris – a capital do Amazonas passou a ser conhecida, então, como a Paris dos Trópicos. Para uma discussão maior em relação a expansão da econômica amazônica a partir da extração do látex e produção da borracha, ver: Weinstein (1993).
2. De acordo com Eduardo Navarro (1999), a palavra surgiu da junção entre os termos *ygara* (canoa) e *apé* (caminho), os *igarapés* nada mais são que braços de rios, caracterizados por suas águas escuras e largura estreita. Normalmente estão cobertos dos raios de sol pela copa das árvores que se encontram suas margens, atribuindo-lhos uma água mais gelada.
3. No livro *Do outro lado: a história do sobrenatural e do espiritismo*, Mary Del Priore e preendeu uma pesquisa focada no século XIX e coloca em cheque a ideia de racionalidade e técnicas humanas, ou seja, do progresso humano, científico, com o desejo do homem de buscar o sobrenatural. O ideal de progresso e cientificidade que, em teoria, anularia a existência de mitos, convive com essa crença. “Apesar do burburinho e do crescimento da vida urbana, a imaginação de nossos antepassados parecia envolta por criaturas de um mundo subterrâneo”. (PRIORE, 2014, p. 21).
4. Para se entender mais sobre a influência europeia e negra/africana nas lendas amazônicas, ver: Oliveira, Silva, Rebelo e Corrêa (2007).
5. Censo Industrial: Estado do Pará – IBGE: 1940 A 1980. Disponível em: <<http://www.oparanasondasdoradio.ufpa.br/con50industria.htm>>. Acessado em 27/09/2015.
6. A Profa. Dra. Luciana Amaral Costa, da Faculdade de Comunicação da UFPA, organizou uma pesquisa, junto com cerca de 30 alunos do curso de Comunicação, sobre a história do rádio paraense, o que resultou na publicação do livro *O Pará nas ondas do rádio*. Estudos sócio-econômicos e culturais dos anos 1950 foram realizados para a contextualização das entrevistas e conteúdos dos programas locais no rádio e encontram-se publicados no site do projeto. Ver mais em: <<http://www.oparanasondasdoradio.ufpa.br/con50economia.htm>>.
7. Disponível em: <<http://www.oparanasondasdoradio.ufpa.br/con50economia.htm>>. Acessado em 27/09/2015.
8. Tabela 1.6 - População nos Censos Demográficos, segundo os municípios das capitais - 1872/2010. Disponível em: <http://www.censo2010.ibge.gov.br/sinopse/index.php?dados=6&uf=00>>. Acessado em 27/09/2015.
9. Neste mesmo período, os centros urbanos dos municípios de Ananindeua e Marituba (hoje pertencentes à região metropolitana de Belém) também começam a crescer de forma rápida e desordenada. Contudo, tais centros não estão presentes ao longo do texto, pelo fato de que o foco desta pesquisa estar alusivo apenas a cidade de Belém.
10. Também grafado como *Mat-taperê* (MONTEIRO, 2000, p. 29).
11. Frequentemente, quando se fala em *MatintaPerêra*, a transformação em animal se dá na forma de um pássaro. Porém, em alguns casos de metamorfose de pessoas em outros tipos de animais, como porco e até mesmo cavalos, diz-se que também são *Matintas*.
12. O bairro do Acampamento situava-se na área leste da cidade, zona administrativa da Sacramenta. Desde a divulgação da lista de bairros do plano de divisão político-administrativo de Belém, conforme a Lei nº 7.806, de 1996, o referido bairro foi incluso ao bairro do Barreiro. Ver Plano Diretor de Belém: <[http://www.belem.pa.gov.br/planodiretor/Mapas/1a\\_Mapas-Bairros](http://www.belem.pa.gov.br/planodiretor/Mapas/1a_Mapas-Bairros)>.

pdf>. Acessado em 17 out. de 2015.

13. Ver: <<http://www.faunacps.cnpm.embrapa.br/ave/suindara.html>>. Acessado em 17 out. 2015.

14. A cronista Eneida de Moraes (1904-1971) muito escreveu em suas publicações sobre o bairro da Pedreira, denotando essa expressão ao mesmo, que se tornou característica do bairro. Para um maior conhecimento sobre a obra e as impressões da infância de Eneida de Moraes em Belém, ver Moraes (1989).

15. Atual Avenida Almirante Barroso, principal via de acesso do Entroncamento (entrada da cidade) ao centro de Belém.

## Referências

CASTRO, Edna. Urbanização, pluralidade e singularidade das cidades amazônicas. In: CASTRO, Edna. (Org.) *Cidades na floresta*. São Paulo: Annablume, 2008. p. 11-40.

CHAVES, J.; MIRANDA, H.; MITSCHHEIN, T. *Crescimento, pobreza e violência em Belém*. 2 ed. Belém: NUMA/UFPA; POEMA, 2006.

CHAVES, Túlio A. P. de V. Isto não é para nós? Um estudo sobre a verticalização e modernidade em Belém entre as décadas de 1940 e 1950. 2011. 164 f. Dissertação (Mestrado em História Social da Amazônia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém. 2011.

COSTA, Luciana M. (Coord.). *O Pará nas ondas do Rádio*. Belém: Universidade Federal do Pará, 2011. Disponível em: <<http://oparanasondasdoradio.ufpa.br/livro.htm>>.

FIGUEIREDO, Aldrin M. de; SARGES, Maria de N.(org.). *Antônio Lemos: Revisitando o mito (1913-2013)*. Belém: Açaí, 2014.

MIDGLEY, Mary. *A presença dos mitos em nossas vidas*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

MITSCHHEIN, T.; CHAVES, J.; MIRANDA, H. *Crescimento, pobreza e violência em Belém*. Belém: NUMA/UFPA; POEMA, 2006.

MONTEIRO, Walcyr. *Visagens e Assombrações de Belém*. Belém: Banco da Amazônia S. A., 2000.

- MORAES, Eneida de. *Aruanda/Banho de Cheiro*. Belém: SECULT; FCPTN, 1989 (Lendo o Pará 2).
- MORIN, Edgar. *O método 5: a humanidade da humanidade*. Porto Alegre: Sulina, 2012.
- NAVARRO, E. A. *Método moderno de tupi antigo: a língua do Brasil dos primeiros séculos*. 2 ed. São Paulo: Vozes, 1999.
- OLIVEIRA, José C. de. SILVA, A, REBELO, M, CORRÊA, P. (Orgs). *Imaginário Amazônico*. Belém: Paka-Tatu, 2007.
- OLIVEIRA, José C. *Imaginário Amazônico*. Belém: Paka-Tatu, 2007.
- PINTO, Corrêa. *Belém: imagens e evocações*. Rio de Janeiro: Do autor, 1968.
- PRIORE, Mary Del. *Do outro lado: a história do sobrenatural e do espiritismo*. São Paulo: Planeta, 2014.
- SARGES, Maria de N. *Belém: riquezas produzindo a belle-époque (1870-1912)*. 3. ed. Belém: Paka-Tatu, 2010.
- SCHAMA, Simon. *Paisagem e Memória*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- SILVA, Jerônimo Silva e; SARRAF-PACHECO, Agenor. Diásporas de encantados na Amazônia Bragantina. *Horizontes Antropológicos* (Online), v. 43, p. 129-156, 2015.
- SIMÕES, Maria do Socorro; GOLDBERGER, Christophe. *Belém conta....* Belém: Cejup; Universidade Federal do Pará, 1995.
- TUAN, Yi-Fu. *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência*. Londrina: Eduel, 2013.
- WEINSTEIN, Bárbara. *A Borracha na Amazônia: expansão e decadência*. São Paulo: Edusp, 1993.

## **Spatial perspectives on the construction of the imaginary of fear in Belém do Pará's peripheral neighborhoods (1950-1980)**

### **Abstract**

In Belém do Pará, from the 1950s, with the Economic Recovery Plan of the Amazon and in the next decade with the Growth Model Unbalanced Fixed, there was an intense migratory flow from the countryside of the state and thus a large occupation of peripheral areas of the city. In the field of mentalities, it is clear that Belém residents were still harnessed to the legends and myths. This article aims to analyze the construction of these legends in socially marginalized region of Belém, seeking foundations and assumptions inside memory and landscape, understanding how the residents of these areas in question experience the local spatiality and design this in their minds. For this, we use primary sources like interviews with residents of this socially marginalized region e newspapers from A Província do Pará and Diário do Pará, and secondary, such as the literature produced in the period (chronicles, legends books) and studies on Amazonian folklore.

**Keywords:** Memories; Anthropology and History; Spatialities; Legends; Imaginary.

Recebido em 26 de abril de 2017.

Aceito em 17 de julho de 2017.

## Contos de assombração e catolicismo popular: aspectos da vivência religiosa em uma comunidade mineira

Marcelo Elias Bernardes

Mestrando em Ciências Sociais

Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”

marcelocsunesp@yahoo.com.br

### RESUMO

Este artigo procura discutir as bases e as dimensões de uma prática tradicional no município mineiro de Caldas, contar narrativas de assombração, não unicamente como um estrato da cultura popular local, mas colocando em perspectiva uma religiosidade popular de caráter híbrido. Imersos na tradição oral e na memória coletiva, a mobilidade das ideias e o imaginário contidos nos contos possibilitaram que esse sistema de crenças se encontre presente na cotidianidade local e dialogue com outras práticas culturais e formas de pensamento, que se tornaram acessíveis à população por meio dos aparatos de comunicação eletrônica. Nesse sentido, a metodologia da história oral e a coleta de dados etnográficos nos permitiu adentrar a este universo mental e investigar a relação da população com as assombrações.

**Palavras-chave:** Tradição; Antropologia da Religião; Práticas Religiosas; Imaginário; Globalização.

### Introdução

O município de Caldas, localizado no sul de Minas Gerais, possui historicamente em diversos aspectos de sua formação, a mão condutora do catolicismo. Esta colocação pode ser ilustrada ao considerarmos que muitos espaços públicos são patrimônios pertencentes à Igreja Católica. Na praça central da cidade encontram-se, em suas extremidades, duas igrejas, Matriz e Rosário, além da casa e do salão paroquiais e algumas residências onde são ministradas as aulas de catequese e crisma, todas situadas em seu centro histórico.

Observamos ainda que todos os bairros rurais que conhecemos possuem sua própria capela construída em muitas ocasiões ao lado do centro comunitário. Nesse sentido, os nomes de algumas localidades ao fazerem referência aos



santos católicos, como as comunidades rurais de São Pedro de Caldas, Santo Antônio e Santana, revelam a devoção da população local e a preferência por um santo, que é considerado padroeiro (AZZI, 1978). Desta forma, para compreendermos a importância que a religiosidade possui no cotidiano dos moradores locais, nos parece relevante colocar em perspectiva um conceito de lugar mais amplo, entendendo que ele faz parte do processo de fornecimento de sentido às relações sociais através do tempo a partir de uma relação mútua que envolve pessoas, lugares e histórias e instituições (TRAJANO FILHO, 2010). Existem ainda bairros urbanos que possuem nomes ligados à cosmovisão católica como Nossa Senhora das Graças, popularmente chamado de Casinhas e Santa Cruz, ambos localizados de forma marginal na cidade.

Quanto às casas da população que tivemos oportunidade de visitar encontramos ornamentos do universo cosmológico católico, como estatuetas de santos da mesma maneira que crucifixos e quadros sacros e em algumas casas percebemos também a existência de pequenos altares de devoção, com velas acesas e copos de água de benta, que ocupam muitas vezes um cômodo inteiro. Desta forma, entendemos tal como Eliade (1992) que existe uma preocupação dos devotos em fazer de sua residência um locus sagrado. Estas disposições do espaço são capazes de revelar uma forma de compreender uma realidade que passa por transformações, mas que permanece ancorada em uma ótica religiosa.

Esta configuração do espaço privado apresenta-se como uma herança colonial, como descreve Luiz Mott sobre o interior das casas “Na parede da sala de muitas casas coloniais, saindo do quarto, lá estavam para ser venerados e saudosos os quadros ou registros dos santos de maior devoção dos donos da morada, [...]” (1997, p.166). Além do exercício da religiosidade na cotidianidade doméstica, observamos na cidade uma grande quantidade de cerimônias, como missas e terços, novenas e festas de santos distribuídos ao longo do calendário oficial. Estes elementos que fazem parte da esfera pública caldense são essenciais para a vida religiosa dos devotos, mas se configuram também como uma forma de distinção social na comunidade (VALLE, 2007), em uma rede de relações de poder, cujo discurso gravita em torno da devoção.

Outro atributo pertinente ao local desta investigação são os aspectos da ruralidade, presente na vida das pessoas e que também está relacionada com suas

formas de pensar. Nesse sentido, definimos o mundo rural não apenas como dimensão espacial em oposição à cidade, como forma de vida e de pensamento (CARNEIRO, 2008), o que nos leva a refletir que esta possível dicotomia, em Caldas, deve ser olhada minuciosamente porque são categorias que se complementam.

Esta observação é nítida também quando nos voltamos para a economia do município, centrada nas atividades rurais, como plantações familiares de café, milho e verduras e na pecuária, com a produção de leite. As fábricas locais, a maioria localizada na cidade e que empregam grande parcela da população, estão voltadas para a manufatura destes produtos rurais. Identificamos que a maioria dos bens produzidos são derivados do leite, como queijos e doces, que são comercializados em várias regiões do Brasil, sobretudo nas regiões nordeste e sudeste. Já os produtos agrícolas são vendidos tanto nas feiras e mercados locais quanto nos ceasas do sudeste.

Nas áreas rurais do município, as plantações que abastecem estes mercados também sustentam as famílias que cultivam estes produtos, em um espaço que é marcado pela associação entre a vida afetiva e o trabalho (BRANDÃO, 2007; MOURA, 1988) e que tece um sentimento de pertencimento e identidade com a terra e o modo de vida. Uma grande parte das famílias que moram na cidade também ilustram o vínculo com a terra ao cultivarem em seus quintais, hortas com árvores frutíferas, vegetais e hortaliças, direcionados unicamente ao consumo próprio e que também podem servir como troca entre vizinhos.

A amálgama entre a religiosidade e a vida campesina permitiu que determinados ritos da cultura popular continuassem vivos na contemporaneidade, sobretudo porque o município mantém esta base rural. O gosto pelas modas de viola ilustra a vida caipira cotidiana, que agrega sempre um número significativo de pessoas que se envolvem neste contexto. Os jogos de baralho também emergem como uma prática popular comum em ambientes familiares e públicos. Dentro da configuração dos bairros rurais percebemos ainda a existência de uma venda, que possui múltiplas funcionalidades sociais, servindo como ponto de encontro, onde as pessoas se reúnem após dia de trabalho na terra. Ele também atua como armazém, uma vez que o tamanho do município dificulta o deslocamento para a compra de alimentos que possam faltar cotidianamente. Assim, observamos que a

vida na zona rural caldense é bastante marcada por dificuldades que emergem cotidianamente, como a falta de médicos, de mercados e, considerando a religiosidade local, de uma vida pública católica mais ativa, uma vez que poucas missas são realizadas anualmente em cada comunidade rural.

Neste contexto que envolve as religiosidades populares, propomos analisar os contos de assombração e a sua proximidade com a população local, em um contexto de produção de sentidos religiosos, uma vez que manifestam a crença em criaturas, espíritos e seres fantásticos que carregam um discurso católico, tecido nas cotidianidades locais, muitas vezes afastadas do centro religioso por ocasião de dificuldades materiais que possibilitariam uma maior constância nestas aproximações. Não obstante, não podemos negligenciar os diálogos e convergências culturais com outras religiosidades, como africanas, indígenas e espíritas, presentes na formação do município e recentemente evangélicas. Considerando que a crença nestas assombrações e a tradição de contar estas narrativas se configuram como elementos de uma identidade coletiva, produzida historicamente, devemos olhá-los a partir de uma perspectiva do dinamismo e da mobilidade. Em nossas jornadas em campo, percebemos que estas características, estão muito presentes na vida cotidiana, o que modificou a relação das novas gerações não unicamente com as narrativas de assombração ou a crença em sua existência, mas com a cultura local de uma forma geral, atribuindo-lhe novos significados.

Todo este aparato cultural e religioso que envolve as assombrações está fundamentado sobre a oralidade popular. Não conseguimos encontrar qualquer tipo de fonte escrita ou impressa, seja em jornais, boletins de ocorrência ou documentos da Santa Casa que pudessem nos fornecer outras visões e perspectivas acerca destes seres fantásticos. Em face disso, optamos por utilizar duas metodologias que privilegiam o contato com os agentes locais: a história oral e o método etnográfico. A história oral nos possibilita o registro de fontes orais, através da realização de entrevistas, e a aproximação com indivíduos que experienciaram acontecimentos, conjunturas e visões de mundo (ALBERTI, 2005). Assim, Verena Alberti (2005) entende que a importância da história oral reside em “[...] compreender a sociedade através do indivíduo que nela viveu [...]” (*idem*, 2005, p. 19) e cuja peculiaridade “[...] decorre de toda uma postura

com relação à história e às configurações socioculturais, que privilegiam a recuperação do vivido conforme concebido por quem viveu” (*ibidem*, 2005, p. 23).

Neste trabalho, utilizamos nove entrevistas, coletadas entre os anos de 2012 e 2017, sendo quatro homens e quatro mulheres de variadas faixas etárias – informadas em cada trecho citado no corpo do texto – o que permitiu refletir sobre a questão geracional e sua relação com nosso objeto, as narrativas de assombração, sobretudo porque o processo da globalização proporcionou modificações nas práticas culturais locais e nos contos de assombração, modificando parcialmente seus sentidos, mas que continuam a engendrar a identidade católica por meio de sua transmissão – a oralidade e a memória. Cabe aqui elucidar algumas condições acerca das coletas das entrevistas e algumas dificuldades enfrentadas durante as incursões à campo.

Primeiramente, a aproximação com alguns moradores, apontados como “contadores de histórias” foi bastante complicada, uma vez que constatamos certa resistência em desenvolver conversas abertas com desconhecidos e muitos até negaram conhecer os “causos de assombração”. Em contrapartida, ao longo dos anos, fomos conhecendo mais pessoas, que nos contavam algumas narrativas ou indicavam pessoas que conheciam estas histórias, como foi o caso da entrevista com a senhora S.R.B., hoje com setenta e três anos, na qual seu neto levou-nos até sua residência, localizada no bairro urbano chamado “Olaria”.

Outro ponto de grande dificuldade gravita em torno da desconfiança da maioria da população em aceitar a gravação das entrevistas. Muitos rejeitaram-na e concordaram apenas em falar sem a utilização de equipamentos para que escrevessemos os contos. Estes aspectos nos parecem informar sobre uma característica importante da cultura local, a relação de desconfiança com aquilo é desconhecido, mencionado por Antônio Candido (2010) e entendido como uma característica pertencente à cultura rústica.

Atrelado à história oral, ao entendermos que a crença nas assombrações não se restringe à prática de contar, fazendo parte na vida cotidiana em muitos aspectos, optamos por utilizar a etnografia como perspectiva metodológica que permite uma produção de conhecimentos a partir da coleta de dados em um contexto de contato estreito com a população (MALINOWSKI, 1978). Dessa forma, a observação participante contribuiu para

compreendermos melhor a complexidade do sistema simbólico local, no qual as representações sobre as assombrações se comportam apenas como uma parte integrante da cultura caldense. Assim, o contato com a cotidianidade local, suas festividades, os eventos religiosos, importantes para a população, que é formada em sua maioria por católicos, e as aproximações às suas formas de pensar, entendidas como experiência próxima por Geertz (1997), foram em grande medida, proporcionadas pelo método etnográfico.

### **Improvisações e convergências culturais na formação social de Caldas**

Ainda que a presença do catolicismo português seja relevante na formação da comunidade de Caldas, não podemos jogar luz unicamente a ele neste processo, uma vez que ela se constituiu a partir da interação social com a etnia kaiapó e os escravos (PIMENTA, 1998). Os índios kaiapós habitavam a região de Caldas quando foi estabelecido o primeiro arraial em meados do século XVIII e passaram a ser chamados de “bugres” pelos colonos, nome dado a um ribeirão que passa nas margens da cidade e que pode nos fornecer referências sobre a localização da tribo em termos geográficos. Segundo o memorialista local Reynaldo Pimenta (1998), estes encontros foram marcados por intercâmbios culturais, em que a população local no final do século XIX, esboçava traços característicos kaiapós em suas festas católicas<sup>1</sup>.

Além das convergências culturais explicitadas nas festas, é emblemático pensar a importância de determinados ritos e representações na construção da religiosidade caldense, que fazem parte do cotidiano na contemporaneidade, ainda que se encontrem em processo dinâmico de transformação e que os agentes sociais interpretam-nas segundo seus interesses e subjetividades, atuando, desta forma, os significados da cultural local (SAHLINS, 1990). Dentre os hábitos de alguns caldenses, identificamos o uso de plantas com uma finalidade de proteção espiritual, como o alecrim e a arruda, cujos significados podem variar entre o combate aos maus olhados, que podem implicar na morte de plantas e animais domésticos ou ligados à pecuária e a prevenção da entrada de espíritos ruins nas residências, capazes de atormentar a vida das famílias.

Na perspectiva de alguns agentes locais, estes espíritos podem ser considerados assombrações ao possuírem um caráter profano eviden-



ciado a partir de determinadas interpretações de acontecimentos locais<sup>2</sup>. Estas práticas que engendram benzimentos são capazes de revelar a tecitura de hibridismos religiosos na vida cotidiana contemporânea em localidades rurais e urbanas brasileiras, uma vez que a crença na força de espíritos malignos é um elemento presente em várias religiões, como entre algumas etnias nativas (FREYRE, 2006) e africanas (SWEET, 2007).

A presença escrava desde o estabelecimento das primeiras moradias se configura como outro marco do processo da formação social, religiosa e cultural em Caldas. A região do Sul de Minas foi marcada durante o período colonial por território de passagem entre São Paulo e região aurífera do centro sul do Estado. A ocupação dos colonos na região do Planalto da Pedra Branca<sup>3</sup> com a intenção de estabelecer fazendas trouxe as primeiras levas de escravos, muitos já nascidos na colônia e batizados pelo catolicismo, mas o que não implicou na perda de suas referências cosmológicas, como bem mostrou James Sweet (2007).

Observamos a existência de um patrimônio material no município, como muros, fossos e bases de casas que resistem ao processo de degradação e que são, em grande medida, desvalorizados pelo poder público local. Outro aspecto de permanência se inscreve nas religiosidades, o que nos fornece um ponto de ancoragem para pensarmos o reconhecimento de seu poder religioso, como a crença nos feitiços e possessões, presentes no município, sobretudo hoje em terreiros de umbanda. Neste ponto, chama-nos atenção também a incorporação de alguns elementos do candomblé, como o sacrifício de animais e que acabam reforçando a autoridade do discurso católico da religiosidade africana enquanto práticas do diabo e reatualizando o imaginário local acerca da aproximação entre estas religiosidades e o pecado (SWEET, 2007).

Pensar nestas terras, que futuramente viriam a ser chamadas de Caldas, após determinação de um alvará régio em 1813, requer considerar alguns fatores essenciais para observarmos a construção coletiva das religiosidades e sua importância na constituição de uma identidade local. Procuramos observar a interação entre variadas cosmologias e práticas construídas historicamente e que permitiram que os contos populares sobre as assombrações fossem gradativamente incorporados à vida cotidiana e a identidade coletiva.

Para compreendermos melhor este processo de hibridismo cultural em

Caldas, presente na contemporaneidade, tomamos como fundamento analítico a perspectiva dada por Luis Mott (1997) às dificuldades que o catolicismo português encontrou em sua colônia para que suas práticas públicas se cristalizassem da mesma forma como no Velho Mundo<sup>4</sup>. Neste aspecto, a extensão territorial, a pouca urbanização, o número insuficiente de padres e os perigos do transporte interno foram apontados como mecanismos decisivos para a constituição de ritos e celebrações religiosas no contexto doméstico e privado.

Aqui, muitos e muitos dos moradores passavam anos sem ver um sacerdote, sem participar dos rituais nos templos ou freqüentar os sacramentos. Tal carência estrutural levou de um lado à maior indiferença e apatia de nossos antepassados ante as práticas religiosas comunitárias, do outro, ao incremento da vida religiosa privada, que na falta do controle dos párocos, abria maior espaço para desvios e heterodoxias (MOTT, 1997, p. 163).

Ao observamos Caldas a partir destas perspectivas e considerando, sobretudo a enormidade de sua extensão territorial, muito maior na época colonial, vislumbramos um campo em aberto para as convergências culturais e religiosas, fértil para a criatividade, o trânsito e a emergência de práticas comungadas que reiteram a confecção de um imaginário em movimento. Desta maneira, séculos atrás, o relativo isolamento de famílias do centro religioso e político, que permanece no mesmo local, a praça central da cidade, e a dificuldade de locomoção, contribuíram para a improvisação de ritos de batismo, casamento, morte, medicinais, entre outros, procurando, portanto, resolver questões concretas do cotidiano (MELLO e SOUZA, 1986).

Estas práticas de improviso também se estenderam às formas de obtenção da alimentação e da construção das moradias, como bem elucidou Antonio Cândido (2010) e não podem ser pensadas fora da esfera do hibridismo, uma vez que haviam escravos nas fazendas ou mesmo alforriados e fugidos além das relações com indígenas, cujas variadas formas de religiosidade e práticas se convergiram diante das necessidades do cotidiano.

Foi nesses espaços novos, nesse mundo distinto que homens cada vez mais familiarizados com hábitos de privacidade improvisaram, à sua moda, novas formas de vivê-los – inclusive para poderem suportar melhor o imprevisto de situações inéditas e neutralizar a angústia ante seus desdobramentos (MELLO e SOUZA, 1997, p. 44).

A partir destas trocas, intercâmbios e conflitos, a população desta re-

gião, ao se criar nas interações e na mobilidade, foi tecendo uma identidade coletiva e fluída que desembocou em um mútuo reconhecimento em um processo no qual as diversas formas de comunicação e discursos propiciaram uma constante produção de sentidos tanto no que cerca a vida material quanto ao imaginário (ORLANDI, 2015). Contudo, não podemos observar a montagem deste panorama sem elucidar a noção de que o processo de colonização carrega marcas de imposição cultural e exploração do trabalho, sobretudo porque sua sociedade foi fundamentada em uma estratificação polarizada, entre senhores e escravos e dominadores e dominados, e nas zonas intermediárias emergiram variadas formas e espaços de aproximação, mas que não deixam de explicitar as marcas da dominação (NOVAIS, 1997).

### **Narrativas de assombração como expressões do catolicismo popular**

Os contos populares de assombração estão inseridos neste processo, sobretudo porque historicamente não se apresentaram como simples narrativas para grande parte população de Caldas, ainda que as formas como são apropriados pelos agentes pode apresentar variações. Eles trazem em seu bojo a marca de religiosidades tecidas nas rotinas e em hábitos diários por séculos e que foram ganhando suas especificidades ao longo do tempo. Neste aspecto, não nos cabe concebê-los como uma prática *sui generis* que se desenvolveu na região, pelo contrário, ao inserirmos estes “causos”<sup>5</sup> dentro de uma cultura gestada no período colonial, entendemos que tais narrativas fazem parte de uma rede de mobilidades, muito marcada pela circularidade das ideias e que se torna lúcida ao considerarmos a transitoriedade na colônia como uma característica inerente ao seu funcionamento (NOVAIS, 1997)<sup>6</sup>.

A interconexão entre o mundo dos vivos e dos mortos, que verificamos em alguns contos caldenses, nos quais almas penadas se comunicam com os seres humanos, parece-nos uma herança portuguesa e europeia marcada pelo medo e que desembarcou na América Portuguesa convergindo-se com as representações das etnias nativas e africanas (MELLO e SOUZA, 1986). Nesse sentido, no imaginário medieval europeu, a morte não era concebida como um movimento de ruptura com o mundo dos vivos, mas como uma continuidade vivenciada diariamente (DUBY, 2003).

Ao colocarmos em perspectiva as narrativas de assombração, encontramos elementos que permitem pensar esta relação como uma permanência, mas que perpassou por processos de tradução cultural e transformações ao longo dos séculos, como observamos em um conto recente que R. E. N. nos forneceu, sobre uma mulher que faleceu e começou a aparecer, algumas semanas depois, em sua antiga casa<sup>7</sup>.

Dizem que a “Lurdes” está aparecendo ali na casa dela. Ela apareceu para a moça que está morando lá agora. Acho que se chama “Vanuza”, trabalhava no Boticário. Ela é uma ótima pessoa assim sabe. A moça contou que viu ela semana passada dentro da casa [...] ela não quer ficar mais lá. “Eu rezo, faço minhas preces em nome do senhor Jesus. Quem estiver perturbando aqui que vá para outro lugar (R.E.N., entrevista, 06/01/2017, 54 anos, Caldas).

Esta narrativa nos elucida acerca das aproximações entre a concepção local de alma penada, que carrega consigo uma variabilidade interna, e as assombrações, comuns no catolicismo popular, uma vez que estas representações ao serem entendidas pelo clero como superstições, extrapolam os limites do catolicismo oficial (VILHENA, 2004). Durante nossa vivência na comunidade, nos defrontamos com diversas possibilidades interpretativas que procuram explicar as aparições das almas penadas, como sofrimento, dor, pecado e apego à materialidade na vida terrena, sendo esta última uma convergência com o espiritismo, o que nos reforça a ideia de proximidade com o catolicismo popular e o dinamismo de um hibridismo cultural e religioso que não se encontra de forma estagnada.

Dentro destas possibilidades e considerando que “Lurdes” foi uma pessoa querida na cidade, observada como trabalhadora e pessoa honesta, valores sociais importantes em Caldas, e veio a falecer relativamente nova por motivo de doença, é possível pensar que a interpretação feita por “Vanuza”, a partir dos significados deste imaginário coletivo, entenda que as frequentes aparições de “Lurdes” estejam atreladas ao sofrimento e dor durante seu adoecimento. Outra alternativa de interpretação pode ser o seu apego às coisas materiais que faziam parte de sua cotidianidade, o que apontaria a permanência de sua alma na casa. Entretanto, tal como Sahlins (1990) discute, considerando “Vanuza” enquanto uma agente social que possui interesses próprios, não podemos descartar a possibilidade da utilização de determinados significados culturais locais, para abandonar uma propriedade alugada ou facilitar uma rescisão con-

tratual, uma vez que a casa assombrada pertence à família da mulher morta.

Neste conto, nossa narradora procura parafrasear “Vanuza”, de quem ela ouvira a história, uma performance muito comum na estrutura da arte de narrar, e que mostra-nos, neste contexto, a interação entre estas narrativas e uma crença construída na cotidianidade local. No discurso de R.E.N., católica praticante, identificamos elementos do universo cristão, capazes de nos mostrar que a religiosidade se comporta como uma forma de interpretação da realidade (GEERTZ, 1989). Neste aspecto, a crença nas assombrações, que se tornam contos mediante os relatos, fornece uma visão privilegiada de como a discursividade é vivenciada e como o sentimento religioso é capaz de motivar as ações humanas a partir de seus símbolos tomados como sagrados. Consequentemente, eles “[...] funcionam para sintetizar o ethos de um povo – o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticas – e sua visão de mundo [...]” (GEERTZ, 1989, P. 67).

S.R.B. nos trouxe outro “causo”, de grande dificuldade interpretativa em face da peculiaridade da narrativa e que coloca em perspectiva a noção de agência, mostrando-nos a relevância do local da morte dentro do sistema simbólico local<sup>8</sup>. Segundo ela, seu tio foi assassinado perto de sua casa e naquele espaço apareciam constantemente várias almas “Porque é como nesta cruz que foi matado o meu tio [...] eu não cheguei a conhecer [...] vinha essa procissão até na minha casa.” E continuando “E via os vultos. Eram pessoas e você não via os rostos e tinha um pano branco coberto [...] só ouvia aquele gemido [...] vinham (andando) da cruz até ali na casa.” (S.R.B., entrevista, 31/07/2012, Caldas). Esta narrativa fornece-nos elementos do imaginário popular para pensarmos a ligação entre a procissão das almas e o assassinato e que pode ser observado através dos gemidos, entendidos por Azzi (1978) como pedidos de ajuda e que são sanados apenas com rezas e o acendimento de velas.

A categoria assombração possivelmente pode conter variações dentro da perspectiva destes agentes, diferenciando-se em termos de sentido e descrição. Desta forma, o que é entendido como assombração adquire maior complexidade e que ao circular pelo município é incorporado por determinadas pessoas que podem transmitir estes significados. Verificamos, portanto, que a concepção dos agentes acerca das assombrações é bastante plu-



realizada. Nesse sentido, é importante mencionar que as pessoas evangélicas que conhecemos se referiram às assombrações apenas em um único sentido - “coisas do diabo” - o que mostra a presença de mais um elemento que se integra a este hibridismo, a figura do diabo, que também existe no universo católico popular caldense, mas é muito mais forte entre os evangélicos. Discurso que foi construído, em partes, a partir das influências de diversos programas religiosos de canais abertos de televisão que retratam esta presença ativa do diabo no cotidiano das pessoas através de possessões e encostos<sup>9</sup>.

Esta complexidade que envolve as assombrações é perceptível na narrativa de L.A.S. quando perguntado se conhecia algum “causo” sobre corpo seco, figura comum nos “causos” da comunidade. A estrutura do conto mostra a relação desta criatura viva com determinados fenômenos naturais.

Meus primos estudavam em Caldas, e moravam no bairro Botafogo, moram lá ainda, uns moram, outros já foram embora, porque eles vinham para a escola à noite, trabalhavam durante o dia e vinham à noite e daí o ônibus não conseguia ter acesso lá no bairro. Daí eles desciam no [...], deixavam eles no [...] na beirada do caminho lá, e tinham que descer a pé até a casa deles e tinha um comentário que tinha um corpo-seco lá no mato. Daí um colega deles falou assim ‘Duvido que vocês pedem areia.’. Daí meu primo muito [...] louco começou a gritar ‘Eu quero areia, eu quero areia.’. Até aí tudo bem, de repente, o mato começou, estava parado o tempo assim, começou a ventar devagar, foi aumentando. De repente começou aumentando o vento, cada vez mais aumentando [...] de repente, as árvores batiam até os galhos no chão. Foi indo e foi indo. Foram embora correndo. Depois disso nunca mais pararam lá e desceram a pé. Foi preciso meu tio buscar eles em um fusca velho que ele tinha lá [...] eles falaram que até hoje não passam a pé lá (L.A.S., 25/07/2015, 26 anos, Caldas).

O ponto em que se ancora a existência desta assombração denominada “corpo-seco” com determinadas forças da natureza, amalgama outros elementos importantes dentro do sistema simbólico local. Em nossas incursões a campo tivemos contato com várias histórias distintas desta criatura singular e encontramos algumas interpretações que apresentam similaridades. Muitos agentes informaram-nos que o corpo-seco é uma pessoa que cometeu um pecado muito grave em sua vida e está recebendo uma punição, que é o impedimento de morrer. Dentro das possibilidades de pecado, a mais recorrente ao corpo-seco refere-se aos maltratos aos pais, sobretudo às mães<sup>10</sup>. Neste aspecto, podemos entender que as assombrações são símbolos (re)produtores de sentidos e

que são relevantes para o agente que conta as narrativas (ORLANDI, 2015).

Estas narrativas permitem-nos pensar a proximidade entre a cultura popular e uma crença construída coletivamente e permeada por várias cosmovisões, cuja permeabilidade possibilitou a formação de práticas e representações diversas e originais (MELLO e SOUZA, 1986). Grande parte das narrativas que tivemos acesso seja por meio de entrevistas ou conversas não registradas, mostraram-nos a presença marcante de um catolicismo que foi se diversificando em meio a tantas dificuldades materiais que a Igreja Católica encontrou para controlar a região de Caldas, um território marcado pela mobilidade de pessoas e idéias até o início do século XIX.

Ao considerarmos a presença deste catolicismo em várias narrativas de assombrações, procuramos inseri-lo dentro de um aporte teórico denominado de catolicismo popular por Riolando Azzi (1978).

O catolicismo popular, em suas diversas manifestações históricas, esteve sempre bastante próximo dos cultos africanos e ameríndios, gerando não poucas vezes expressões religiosas que podem ser consideradas como verdadeiro sincretismo religioso (AZZI, 1978, p. 11).

Esta concepção de Azzi dialoga com nossa percepção acerca das inúmeras formas que as religiosidades foram se confeccionando em Caldas a partir das relações sociais cotidianas e que se desenvolveram afastadas do centro do poder religioso local. Da mesma maneira, o conceito de popular acaba adquirindo uma tonalidade emblemática dentro de nossa análise, sobretudo porque ele nos fornece um fundamento para pensar as tecituras construídas mutuamente, que foram possíveis pelo dinamismo das convergências culturais.

Nesse sentido, não podemos observar a cultura popular sob uma lógica escatológica, na qual o desenvolvimento dos meios de comunicação destinam crença nas assombrações e outras práticas religiosas ao desuso e a descrença. Sua vivência em Caldas se deve à sua capacidade de adaptação a estas novas formas de cultura que estão além da territorialidade local. A comunhão destes seres com o mundo material esteve presente na gestação de uma identidade coletiva que permanece em curso, perpassando, portanto por transformações e as assombrações se encontram neste processo exibindo-nos uma característica fundamental à permanência, a plasticidade e as variações (HANNERZ, 1997).

Tem agora uma recente [narrativa] de onde estou morando. Aqui em Caldas. Fa-

laram para mim que tinha a [...] mula-sem-cabeça. Não é possível que tem isso aí? Daí [...] esses dias para trás eu estava em casa, acho que era uma quinta-feira, eu estava assistindo jogo [futebol]. Acabou e eu fiquei ouvindo uns comentários lá do jogo. Já era tarde, duas e meia da manhã e nisso, do nada, escutei um barulho de um, parece um cavalo passando na rua. Achei muito esquisito e saí para fora e não vi nada. Daí me veio o lance que falaram da mula-sem-cabeça. (L.A.S., 25/07/2015, 26 anos, Caldas)

Este trecho da entrevista de L.A.S. fornece-nos aspectos para pensar a cultura a partir de uma maleabilidade além de denunciar a idéia de uma essencialidade nas narrativas de assombração à medida que a mula-sem-cabeça, cuja representação comumente pode ser naturalizada a ambientes rurais e escuros, se renove e passe a habitar ambientes urbanos e iluminados no século XXI. É elucidativo, da mesma maneira, pensar como as representações sobre estas criaturas podem adquirir uma tonalidade de explicação da realidade em momentos nos quais os parâmetros racionais não parecem apreender o real de forma satisfatória.

Os contos que retratam as mulas-sem-cabeça são incomuns no município e foram raras as ocasiões que tivemos contato com este gênero das assombrações, ao contrário de almas penas e corpos-secos. Nesse sentido, emerge outro ponto emblemático sobre a vivência destes seres no cotidiano local, alguns relatos aparentemente possuem suas explicações de forma mais explícita do que outros e em algumas narrativas, o sentido parece residir na própria afirmação da existência da assombração, como observamos no trecho citado acima e algumas que retratam a existência de criaturas que moram nas matas e atacam as pessoas que passam por ali, conhecidas como bichos.

Nossas experiências com a população local permitiram que evidenciássemos a crença nas assombrações como uma das possibilidades de compreensão da realidade que permeiam o cotidiano de alguns moradores. Assim, o contato com elas pode acontecer em qualquer momento do dia. Na entrevista realizada com R.E.N., observamos um destes relatos que está atrelado à sua história de vida, rotina diária e nos traz outra amostra da presença do modo vida rural, ainda que nossa narradora contou que morou apenas na cidade. Esta colocação é capaz ainda de mostrar que a urbanização, observada como inevitável e natural, não pode ser pensada como um processo de desaparecimento do mundo rural como modo de vida (CARNEIRO, 2008).

Nós fomos buscar lenha. Aí eu estava [...] aí eu fiz meu feixe de lenha e a minha companheira estava amarrando o dela e eu escutei um barulho, só que eu achei

que era ela. Aí eu fui acompanhando aquele “trupé” [passos] pensando que era ela. [...] E eu fui descendo mato abaixo. Na hora que eu olhei assim, juro por Deus, aí eu vi ela com a blusa verde [distante]. Aí eu falei “Margarida, olha o ‘trupé’, eu estava acompanhando o ‘trupé’”. Depois eu não consegui colocar o feixe de lenha na cabeça, ela que colocou [...] Na hora que vi uma pessoa andando e fui seguindo e ela estava no lugar e eu fui descendo para baixo. (R.E.N., entrevista, 06/01/2017, 54 anos, Caldas)

As assombrações também são pensadas dentro de uma dicotomia que envolve as dimensões do sagrado e do profano para aqueles cuja crença esteja atrelada ao catolicismo. Partindo deste pressuposto, é importante salientar a existência de práticas mágicas que combatem determinadas aparições ou que atuam como mecanismos preventivos, como aquelas exercidas pelos benzedores a partir de suas rezas em rituais privados e que também são considerados como detentores do poder de cura, contra mau olhado e outras enfermidades.

Nesse mundo das representações caldenses, os relatos de agentes que ouviram ou viveram a experiência do contato com estes seres são fundamentais para a reprodução social da crença, ainda que ela possa ser apropriada de inúmeras maneiras pela população. No plano de fundo destas narrativas que são transmitidas oralmente, ao observamos as mensagens contidas em suas estruturas, encontramos a nítida presença do discurso católico.

Ao constatarmos estas mensagens e a forma como são apropriados pela população local, encontramos a presença deste discurso assentado na ideia de punição e pecado, como é possível observar na narrativa seguinte, na qual a alma de uma moradora passou a vagar na rodovia que dá acesso ao distrito de Pocinhos de Rio Verde porque ela era prostituta.

Ela chamava Ana do Zé Jonas. Ela era uma pessoa [...] como posso dizer [...] tinha uma vida um pouco irregular. Ela era meio macumbeira [...] Depois que ela morreu, todos os carros que desciam para Pocinhos, principalmente os táxis, ela descia de carona até a casa dela. Sentiam também o banco do carro afundar como se alguma pessoa estivesse lá. O carro podia pisar fundo no acelerador que ela iria junto até chegar na casa. Quando chegava lá, aquilo aliviava e a pessoa descia suando para Pocinhos (C.Z.L., entrevista, 03/01/2015, 72 anos, Caldas).

Este conto novamente traz à luz as aproximações entre as noções de pecado e punição dentro da tradição popular, mas acima de tudo, transmite aos seus ouvintes a ideia de que a ação de pecar pode acontecer a qualquer agente que se de-

salinhe da perspectiva moral. A prostituição emerge, neste contexto, como um ato que é socialmente desaprovado e tão pouco perdoado por Deus e sua importância para a reprodução das formas de sociabilidade assenta-se na ideia de que Ana é um exemplo que não pode ser seguido. Na prática do contar, a comunicação e a fala não podem ser pensadas fora de uma materialidade simbólica (ORLANDI, 2015). Assim, todos os elementos que rodeiam este “causo” estão muito bem articulados e dialogam com alguns preceitos sociais e religiosos que são considerados fundamentais para uma parcela da população caldense. Entretanto, observando além desta perspectiva de normatização das formas de pensamento e comportamento, podemos encontrar em Ana a noção da agência, presente em suas ações, mediadas por seus interesses e que lhe renderam um estigma social que se estendeu para além de sua vida – se tornou uma narrativa de assombração conhecida na localidade.

Neste processo de construção e permanência de normas sociais convencionalizadas, os usos da memória, pertencentes a um discurso que é carregado por uma visão de mundo (ORLANDI, 2015), são essenciais para a manutenção da crença nas assombrações, transmitindo para as novas gerações estas formas de comportamento. A família possui papel relevante neste contexto, ao atuar como um núcleo de transmissão da fé (AZZI, 1978), agenciando a construção moral do indivíduo e da identidade coletiva. Considerando a interpenetração da religiosidade nos contos, a prática do contar se configura, em grande medida, como um ensinamento religioso, sobretudo ao entendermos que as suas experiências estão muito presentes nos ambientes privados da vida doméstica. Assim, o medo emerge como um mecanismo que contribui na difusão da crença e na solidificação de determinados valores católicos, como podemos observar na fala de M.B.F., professora aposentada, lembrando sobre sua infância.

Durante a infância [...], à noite, meu pai sentava na taipa do fogão. Nós, os filhos todos, sentávamos em volta. Alguns momentos ele ia nos ensinar rezar. Nos outros momentos, depois que ensinava, ele ia contar as histórias de assombração do tempo que ele era moço, que saía muito [...] e é lógico que nós tínhamos um medo terrível. (M.B.F., entrevista, 04/04/2012, 66 anos, Caldas)

A internalização destes valores vistos nos contos, nas rezas e em atos devocionais, em muitas ocasiões coletivas, podem prevenir a aparição das assombrações, uma vez que elas podem surgir para castigar uma pessoa que cometeu um pecado. Ainda que os agentes sociais locais atuam segundo seus interesses, não



podemos negar a presença de uma ordenação cósmica dentro deste sistema simbólico e que contribui para determinar a interpretação da experiência (GEERTZ, 1989). Um de nossos narradores nos informou que certa vez na casa de sua avó, localizada nas proximidades do distrito de Santana de Caldas, uma assombração, em um dia de Quaresma, estava batendo na lata que servia para dar milho aos porcos e a cela começou a se movimentar sozinha mesmo estando pendurada na parede. Sua avó, não sabia explicar porque aquilo estava acontecendo, do ponto de vista religioso, porque ela se considerava muito católica e tudo aquilo que estava acontecendo, não lhe fazia sentido “Não estou fazendo nada para ninguém e quero que se tiver de fazer alguma coisa, que venha e faça aqui.” (V.T.S., entrevista, 20/03/2012, 28 anos, Caldas). Sua reação foi bastante incomum ao enfrentar algo desconhecido, o que nos indica elementos para pensar na autonomia de sua ação em consequência de sua interpretação sobre estes acontecimentos.

Os contos possuem este caráter da religiosidade em um discurso fortemente alimentado pelo medo e ao pensarmos em seu processo de cristalização no cotidiano da população de Caldas e atrelarmos a este pressuposto a falta de padres e a extensão territorial da região, podemos entender que a crença nas assombrações e a confecção das narrativas na oralidade serviram como forma de transmissão dos princípios católicos, sobretudo porque o acesso aos textos bíblicos e a questão da alfabetização entre as pessoas são elementos que não podem ser desconsiderados. Assim, a oralidade, em virtude desta carência estrutural que o catolicismo perpassou na América Portuguesa, contribuiu de forma significativa para a sua manutenção, mesmo que sua confecção cotidiana carrega profundas marcas de interação com outras religiosidades.

A constituição de uma identidade local, portanto, possui alguns elementos religiosos que foram assentados na memória coletiva, confirmando-nos que a incorporação da oralidade no cotidiano foi outra interface das práticas de improvisação. A presença viva destes seres no cotidiano, para uma parcela da população, pode ser interpretada sob a ótica da proximidade que as assombrações possuem com a população de Caldas, sobretudo porque muitas almas penadas ou lobisomens foram habitantes de bairros específicos do município. Deste ponto emerge as peculiaridades locais através de práticas e imaginários, cuja natureza não foi fundamentada em Caldas, mas que se confeccionaram coletivamente em um processo

que envolve a tradução de aspectos culturais e a produção ainda de outros originais.

A memória permite que estes “causos” sejam monumentos ao possibilitarem a recordação do vivido (LE GOFF, 2003) e se constituam como uma tradição que foi tecida temporalmente ao longo dos séculos e que chega com vida no século mesmo que o advento da globalização trazendo consigo a mobilidade das ideias muita intensa, colocando em campo outras possibilidades de práticas religiosas e culturais distintas daquelas produzidas na localidade (APPADURAI, 2008; HALL, 2002), produzindo redes transnacionais que atuam na ressignificação da cultura local em um processo que envolve a tradução cultural e a perspectiva de agência.

A evocação das lembranças transmite os fundamentos religiosos dos contos, permitindo a manutenção de laços identitários (BOSI, 2003), mesmo que estes sempre estejam passando por transformações bem como a própria estrutura das narrativas e da crença nas assombrações, sobretudo quando consideramos os avanços tecnológicos da globalização que facilitaram o trânsito de ideias, discursos e formas culturais distintas.

### **Globalização e convergências culturais: a mobilidade das ideias entre os jovens caldenses e as transformações na cultura popular local**

A crença nas assombrações caldenses aloca-se sobre uma característica peculiar, sua facilidade em se adaptar a novos contextos ao longo do tempo. A presença das assombrações é visível na cotidianidade e entorno de si fluem outras práticas e imaginários que envolvem a religiosidade, e que também estão inseridas neste momento da história. O advento da globalização no município colocou em movimento as crenças religiosas e a cultura popular local ao inserir novas ideias, trazendo novas perspectivas de pensamento, o que coloca o campo do discurso em conflito, uma vez que os meios de comunicação possibilitaram que os agentes locais tivessem contato com outros imaginários, muitos distantes em termos de espacialidade e que podem contribuir nas transformações da cultura local (APPADURAI, 2008).

Estas disposições culturais no campo social permitiram o contato cada vez mais profundo com outras formas de cultura, o que entendemos diversificar a possibilidade de agência e da tradução cultural, que se projeta no dinamis-

mo do imaginário local e na forma como ele se apresenta. O contato com tais fluxos implica em transformações da cultura a partir das experiências vivenciadas pelos agentes e que ao colocarem a cultura em ação, participam de seu processo de resignificação, condição necessária à sua vivência na contemporaneidade (HANNERZ, 1997). Neste contexto, observamos jovens andando de skate no centro do município ainda que as condições geográficas e físicas não favorecem esta prática à medida que a cidade possui bastante morros e em várias ruas não existe asfalto, apenas o calçamento feito por paralelepípedos.

Os fluxos culturais globais, por outro lado, não produzem impactos destrutivos na localidade, substituindo e proporcionando o desaparecimento de suas práticas culturais. A relação entre estas formas culturais globais e a cultura local ao colocarmos em perspectiva a noção de agência e considerando que ela já carrega intrinsecamente elementos da identidade local, a autonomia e os interesses do indivíduo, vislumbramos a globalização como uma possibilidade da diversificação cultural.

À medida que a cultura se move por entre correntes mais específicas, como o fluxo migratório, o fluxo de mercadorias e o fluxo de mídia, ou combinações entre estes, introduz toda uma gama de modalidades perceptivas e comunicativas (HANNERZ, 1997, p. 18)

Neste contexto entendemos que a interação entre a cultura local e a globalização não pressupõe uma possibilidade de homogeneização de práticas e imaginários, uma vez que existe um processo de tradução e de escolha dos agentes e sua forma de pensar está inscrita implicitamente em momentos de permeabilidade cultural. Paralelamente, tal colocação postula uma rejeição a qualquer visão que observa as interações culturais sob dimensões que carregam olhares cerrados sob os autos de uma heteronomia, neutralizando a noção da agência e destinando - de forma profética e fatalista - a extinção da cultura local.

Hall (2002) fornece-nos outro parâmetro para a compreensão das relações culturais ao afirmar que a globalização diversifica as culturas locais. Dentro desta possibilidade teórico-analítica o pensamento de Janice Theodoro (1992) corrobora em nossa perspectiva ao propor a ideia da vivência das culturas, mesmo em momentos históricos em que se explicitaram a dominação política, social e intelectual e nos quais emer-

gem experiências de resistência, hibridismo e convergências culturais.

Assim, teorias que traçam discussões conceituais sobre a americanização negligenciam tanto a questão da alteridade quanto das diferenças culturais que se renovam mesmo em contextos de intensa interação social (MONTERO, 1997). Ao reificar as relações culturais dentro do campo maniqueísta, não conseguiremos avançar a reflexão para além de um lascasianismo cultural, no qual culturas locais são vistas unicamente como vítimas de um processo global e ininterrupto de assimilação e homogeneização, necessitando de salvação e preservação.

Em vez de um todo integrado e internamente homogêneo, como o poder de incorporar uma coletividade de pessoas num sistema de relacionamentos relativamente estável, a cultura passa a ser compreendida como um sistema de significados em conexão permanente com outros sistemas. (TRAJANO FILHO, 2010, p. 13)

As vivências cotidianas da população local com estes elementos transnacionais, mediadas pelo consumo de mercadorias, imagens e formas de pensamento, ao longo dos últimos anos, demarcam uma relativa fluidez no campo simbólico das fronteiras culturais. A mobilidade dos discursos que estão inseridos nestes elementos possibilitam transformações dentro da identidade coletiva caldense, dotando-a de dinamismo e variações internas. As mídias televisivas e a internet inseriram novos elementos na formação do hibridismo cultural em Caldas, como o aparecimento, há alguns anos, de uma academia de artes marciais mistas e um grupo de dança hip hop, e que representam a construção de novos imaginários (APPADURAI, 1996).

Este processo dinâmico da mobilidade das ideias não pode ser pensado exclusivamente como pertencente à estas últimas décadas à medida que não podemos ignorar a presença do rádio e da televisão no século XX enquanto mecanismos que possibilitaram a circularidade das ideias. Esta consideração foi muito visível quando percebemos que grande parte da população masculina que frequenta determinados bares, após o dia de trabalho, para assistir partidas de futebol torce por diversos times de localidades diferentes no Brasil. Neste caso, o futebol por intermédio dos meios eletrônicos contribuiu na tecitura desta identidade coletiva plural, que se agregou à vida pública e privada desde a disseminação do rádio no município.

Vale ainda ressaltar que o futebol internacional passou fazer parte do cotidiano desta parcela da população que se identifica com o esporte, independente da faixa etária. Não raramente observamos pessoas usando camisas de clubes europeus, não apenas para praticar o futebol na quadra municipal, localizada no Palácio da Uva. Seu uso cotidiano é bem frequente e os bares passaram a transmitir as partidas européias ao vivo, normalmente pela tarde, o que reúne uma quantidade pequena de pessoas. Isto se deve, em grande medida, ao fato deste período ser o horário comum de trabalho na cidade. Assim, estes indivíduos que frequentam os bares nesta parte do dia estão desempregados ou em dia de folga, além de jovens que cursam graduação na cidade vizinha de Poços de Caldas<sup>11</sup>.

Os jovens caldenses se encaixam dentro desta perspectiva de incorporação de outras possibilidades culturais, afirmação que pode ser vista como naturalidade por esta nova geração, sobretudo porque a temporalidade destes jovens é marcada dentro de um contexto de visível transculturalidade<sup>12</sup>. Entretanto, não nos cabe colocá-los em um quadro de distanciamento acerca do sistema simbólico local, como se suas formas de pensamento e ações fossem estruturadas unicamente por discursos globais. Estes fazem parte das representações coletivas dos jovens e modificam sua relação com as tradições da comunidade, o que não implica em afirmar seu abandono e tão pouco sua substituição. Dessa forma, a crença nas assombrações e a prática do contar permanecem no cotidiano, mas podem adquirir novos sentidos e tonalidades, como o entretenimento e o que identificamos, na perspectiva do campo do discurso, é um confronto entre ideias distintas.

A interface deste conflito entre formas discursivas divergentes compreende de forma mais profunda uma luta pela visão de mundo, em que o poder católico presente na confecção social da população vem disputando espaço com outras perspectivas simbólicas, que não são exclusivamente religiosas. Estas são capazes de confeccionar identidades coletivas dispersas globalmente, como o cinema e os desenhos animados, que transmitem visões de mundo de forma sutil, influenciando na construção de imaginários que dinamizam e pluralizam o cotidiano de Caldas, porém sem indicar um afastamento da crença nas assombrações. Esta interação é visível, como observamos em um trecho da entrevista com J.P.V.G., um jovem morador do distrito rural de São Pedro de Caldas.



Tem outra história, fiquei sabendo ontem, foi minha mãe que contou. Está acontecendo ainda. Teve um cara lá em São Pedro, ele se chamava “A.”. Aí ele já estava mais velho e ele falou que tinha gente atrás dele sabe [...] ele tomou veneno e suicidou lá [...] Aí quando vê, a velha [esposa] começou a bater na porta [do quarto] assim e gritar sabe O “A.” está aqui, o “A.” está aqui. Aí a mulher [filha do casal] foi e destrancou a porta. [Ela perguntou] O que está acontecendo? [...] Aí a velha falou que ele começou a cochichar no ouvido dela e na hora que ela levantou, viu ele sentado na cama sabe e foi essa semana (J.P.V.G, entrevista, 04/08/2016, Caldas).

A presença de uma cultura popular transnacional na vida de nosso narrador pode ser observada em suas práticas sociais ao nos afirmar sua preferência pelo rap brasileiro e estadunidense e que ainda se soma à sua religiosidade católica e ao medo das assombrações. Estas formas culturais amalgamadas mostram-nos alguns aspectos da interação entre a cultura local e a global e reforça-nos a presença do hibridismo edificado em aspectos globais e permeado por escolhas individuais.

Neste sentido, uma estudante disse que usa a internet como forma de entretenimento, gosta de filmes produzidos em Hollywood e apreciava rock. Não podemos ignorar a premissa colocada por Hall (2002), na qual a presença destes elementos produzem identidades fragmentadas, entretanto não podemos compreender estes agentes apenas sob este ponto único de ancoragem. Seu conhecimento acerca das narrativas de assombração elucidam-nos sobre a vivência desta crença no cotidiano e a permanência da prática de contar enquanto discurso religioso que orienta as pessoas sobre o pecado.

Tinha um rapaz que maltratava a mãe dele, e um dia, quando chegou do trabalho, ela não tinha feito almoço ainda porque estava arrumando a casa. Aí tinha uma cela [de cavalo] [...] Ele pegou, empurrou ela e colocou-a nela. Começou a bater nela com aquele negócio. Depois ele sofreu um acidente e contam que ele voltou, mas que ele tem corpo de animal, mas a cabeça é dele mesmo. (J.A.T.A., entrevista, 15/09/2015, Caldas).

Mesmo que o processo histórico possa transformar os significados culturais e as categorias locais ao absorver outros discursos, entendemos que as assombrações e seus relatos passam por determinadas modificações de sentido o que lhes garante vivência na contemporaneidade. Neste aspecto é interessante refletir sobre sua permanência em contraponto às perspectivas que racionais prometem explicar a realidade imediata, sobretudo se considerarmos seus avanços nestas últimas décadas. A racionalidade, nesse sentido, se comporta

também como um discurso que está posicionado no campo das tentativas de dominação e acaba entrando em conflito com a visão de mundo religiosa caldense. Entretanto, esta aparente relação tensa entre discursos de epistemologias distintas pode não ser percebida pragmaticamente nas relações sociais locais, uma vez que diversas formas culturais globais tenderam a naturalizar-se no cotidiano, mas não deixando de dialogar com o sistema simbólico local.

Meus pais que viram isso. Me parece que eles moravam em uma casa antiga, bem longe da cidade, na roça, mas não sei direito onde. E lá aparecia um gato preto toda noite e eles falaram que ele explodiu e no outro dia voltava, como se nada tivesse acontecido. Coisa estranha (J.N.S.J., entrevista, 15/09/2015, Caldas).

A estrutura deste “causo” não possui uma grande complexidade tal como observamos em outras narrativas, sobretudo quando olhamos para as gerações mais antigas. Esta observação ganha tonalidades mais fortes ao identificarmos que este jovem carrega um discurso mais cético em relação à existência das assombrações “Seilá, depende da história”. Seu aparente distanciamento da crença desdobra-se na forma de contar e na quantidade de histórias que ele possui em sua memória, o que nos permite pensar nas peculiaridades contidas em cada geração.

Segundo Sirinelli (2002) as características próprias das gerações gravitam em torno de fatos relevantes para as comunidades históricas, cujos elementos determinantes em sua constituição são variáveis em relação a outras comunidades. Nesse sentido, os jovens caldenses, enquanto uma nova geração, se tornam agentes importantes deste processo em que a globalização emergiu como acontecimento relevante em sua formação social, nos levando à reflexão de que as gerações possuem permanências e mudanças (SIRINELLI, 2002), contendo portanto, suas próprias peculiaridades, experiências e vivências que não sincronizam-se, em muitas ocasiões, com as temporalidades de gerações anteriores, possibilitando conflitos na dimensão das visões de mundo.

### **Reflexões finais**

A globalização e seus aparatos de comunicação permitiram que as formas de pensar e agir adquirissem uma mobilidade que possibilitou convergências culturais dentro do município de Caldas, colocando em movimento seu sistema simbólico, o qual historicamente carrega as tonalidades do dina-

mismo, do hibridismo e do trânsito, possibilitando-nos pensar a identidade coletiva sob o prisma da pluralidade. No campo do discurso, estas mensagens, presentes no consumo de imagens e produtos, antes de serem apropriadas pela população perpassam por um processo de tradução cultural, colocando em diálogo várias concepções de mundo, o que possibilita a diversificação da cultura local e da identidade pessoal. Considerando que os discursos se encontram em constante movimento e não podem ser entendidos como acabados (ORLANDI, 2015), entendemos que esta condição, presente na história, possibilita a confecção de imaginários e práticas híbridos, cujos sentidos estão assentados em múltiplas formas convergentes de ideias.

Os usos de determinadas práticas que são de caráter transnacional ao estabelecerem convergências com a cultura caldense, em especial com a crença nas assombrações, modificaram-na, porém esta é uma condição necessária à sua vivência no cotidiano e uma de suas principais características - sua fluidez e mobilidade. Assim, entendemos que estas relações entre saberes distintos, como discutiu Liliana Porto (2007), não pode ser analisada por uma ótica do abandono das crenças locais em contraposição a eficácia do discurso sobre conhecimento científico enquanto único modelo de conhecimento do mundo. Partindo da premissa do dinamismo interno da cultura popular, tal como Bhabha (1998) sugeriu, não podemos considerar a existência de uma identidade original, ainda que a tradição seja uma forma de pertencimento, o que equivaleria ignorar não apenas o processo de formação cultural de Caldas, mas do Brasil.

Estabelecer demarcações referentes à natureza e ao fim que determinadas práticas consiste em abandonar a visão da cultura fundamentada no dinamismo e na plasticidade, colocando-lhe sobretudo limites temporais e dialógicos. O panorama deste contexto leva-nos a entender que a crença nas assombrações tem passado por transformações históricas, nas quais os agentes exercem papéis fundamentais, o que coloca a cultura em movimento, como assinalou Sahlins (1990). Constatamos que as modificações na relação dos jovens com as narrativas de assombração podem ser vistas na performance contar no sentido de que seus contos são relativamente menos detalhados e no pequeno número de histórias que eles conheciam, o que nos permitiu refletir que o medo e a religiosidade, elementos edificantes da crença, passaram

por alterações diante da apropriação de outras formas culturais e discursos.

Estas transformações, em muitas ocasiões, são vistas a partir de uma escatologia cultural e representam de forma profunda o embate entre discursos e as visões de mundo distintas debruçadas sobre as perspectivas maniqueístas da dominação. Não podemos conceber, portanto, a presença dos contos de assombração no cotidiano local, como algo fadado ao desaparecimento no mesmo processo em que as culturas humanas vão se tornando homogêneas.

Segundo Hall (2003), o local e o global não podem ser analisados de forma cindida, condição essencial para a análise das relações culturais no mundo contemporâneo. A partir dessa interação, os contos de assombração bem como outros estratos da cultura popular caldense que estão atrelados a uma religiosidade vivem no cotidiano e fornecem elementos que residem no sentimento de pertencimento, ainda que as convergências com outras formas culturais criem laços plurais de identificação que se manifestam no universo mental dos jovens.

No plano de fundo dessas relações dialógicas, a intensa mobilidade das ideias na contemporaneidade ascendeu novas opções de escolha em termos culturais, que era diferente em outras temporalidades históricas. Portanto, estas interações, ao focarmos nosso olhar sobre a dimensão teórica da cultura, implicam, sem dúvida, em tensões e conflitos, uma vez que determinados elementos carregam mensagens epistemologicamente distintas, mas que convivem por se tratarem de escolhas dos agentes sociais. Assim, mediante estes fluxos culturais que disputam o campo com as ideias produzidas historicamente em Caldas, notamos que a relação dos jovens com as narrativas de assombração se apresenta de forma diferente, não inexistente ou alegórica, contudo, menos intensa e próxima do que nas gerações anteriores, o que pode ser algo referente à idade e à experiência em relação aos mais velhos. Esta consideração indica-nos que a identidade das novas gerações possui características tradicionais, de recriação, efemeridade e pluralidade, todas em articulação e consonância e que as variadas formas de apropriação dos contos e das crenças populares evidenciam acima de tudo a presença da agência na localidade.

## Notas

1. Gilberto Freyre (2006) fornece explicações importantes sobre nome bugre dado a determinadas etnias nativas no período da colonização. Segundo o autor, a palavra exprime a ideia católica de pecado imundo e se referia a uma etnia específica de São Paulo. Esta consideração de Freyre pode elucidar-nos acerca da presença paulista, em termos de ocupação, na formação das primeiras vilas no sul de Minas Gerais.
2. Cabe considerar, neste ponto, que a concepção que percebemos da população sobre assombração a partir da experiência de campo é bastante complexa à medida que abarca estes espíritos, almas penadas de antigos habitantes, lobisomens e criaturas noturnas que habitam as matas, que não encontramos descrições, sendo nomeadas como “bichos”.
3. Esta região envolve hoje, além de Caldas, os municípios de Poços de Caldas, Andradadas, Santa Rita de Caldas e Ibitiúra de Minas, todos pertencentes à comarca de Caldas até meados do século XIX, o que nos proporciona uma amostra de sua extensão territorial.
4. Nossa concepção de hibridismo cultural perpassa pela discussão fundamentada por Burke (2010). Assim, observamos o conceito sob o prisma de uma construção dinâmica, conjunta e ininterrupta formada por múltiplos encontros culturais que possibilitam a diversificação, permeabilização e emergência de representações e expressões cotidianas.
5. É a forma como os agentes locais normalmente se referem às narrativas de assombração.
6. Encontramos na obra *Assombrações do Recife Velho*, de Gilberto Freyre (1987), algumas narrativas que possuem traços semelhantes com os contos caldenses.
7. Optamos por ocultar o nome da mulher morta por uma questão de respeito à família bem como dos envolvidos no conto, uma vez que esta narrativa é bastante recente na cidade. Assim, decidimos chamá-la de Lurdes.
8. Adotamos o conceito de agência a partir de Ortner (2006) que aprofunda a perspectiva de Sahlins entre estrutura e ação, observando-o sob a ótica da intencionalidade na ação, movida por interesses e desejos, mas que opera dentro dos limites da cultura.
9. Nos últimos anos cresceu o número de igrejas evangélicas na cidade, algumas delas filiadas a estas vertentes evangélicas que tem programas específicos na televisão.
10. Verificamos que as assombrações, na maioria das narrativas que tivemos acesso, sejam elas gravadas, escritas ou ouvidas, se relacionam com uma noção de pecado que está ligada à alguma forma punitiva. Entretanto, nesta relativa relação pecado e punição divina, existem as assombrações que pagam por eles em vida, como os corpos-secos e os lobisomens. Dentro desta perspectiva identificamos a existência de outra variação na concepção local, em face da possibilidade da punição concretizar-se após a morte, como é o caso das almas penadas de antigos moradores do município.
11. Em Caldas não existe nenhuma universidade ou centro de educação superior.
12. Nossa delimitação sobre a noção de jovem seguiu os parâmetros estabelecidos pelo IBGE que compreende as idades entre quinze e vinte e quatro anos. Consulta via internet realizada no dia 05/04/2016 (<http://www.ibge.gov.br/home/>).



## Referências

- ALBERTI, Verena. *Manual de história oral*. Rio de Janeiro. FGV Editora, 2005.
- APPADURAI, Arjun. *Dimensões culturais da globalização*. Lisboa: Teorema, 1996.
- \_\_\_\_\_. *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niteroi: UFF, 2008.
- AZZI, Riolando. *Catolicismo popular no Brasil: aspectos da história*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- BOSI, Ecléa. *O tempo vivo da memória*. São Paulo: Editora Ateliê, 2003.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Tempos e espaços nos mundos rurais brasileiros. *Ruris: Revista do Centro de Estudos Rurais*, Universidade Estadual de Campinas, v.1, n.1, p 37-64, 2007.
- BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Hibridismo cultural*. São Leopoldo: Editora Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2010.
- CÂNDIDO, Antonio. *Parceiros do Rio Bonito*. São Paulo: Saraiva, 2010.
- CARNEIRO, Maria José. Rural como categoria de pensamento. *Ruris: Revista do Centro de Estudos Rurais*, Universidade Estadual de Campinas, v.2, n.1, p 9-38, 2008.
- DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- DUBY, Georges. *Ano 1000, ano 2000: na pista de nossos medos*. São Paulo: Editora UNESP/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FREYRE, Gilberto. *Assombrações do Recife Velho*. Rio de Janeiro: Record, 1987.

\_\_\_\_\_. *Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global, 2006, 51ª edição.

GEERTZ, Clifford: *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1989.

\_\_\_\_\_. *O saber local*. Novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis: Vozes, 1997.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

\_\_\_\_\_. *Da diáspora: Identidade e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, Fronteiras, Híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana*, Rio de Janeiro, 3(1): 1997.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Tradução Bernardo Leitão. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MELLO e SOUZA, Laura de. *O Diabo e a terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras. 1986.

\_\_\_\_\_. Formas provisórias de existência. In: NOVAIS, Fernando (Coord.). *História da vida privada no Brasil*. Cotidiano e vida na América Portuguesa. Vol. 1. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

MONTERO, Paula. Globalização, identidade e diferença. *Novos Estudos Cebrap*, n. 49, p. 47-64, 1997.

MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: NOVAIS, Fernando (Coord.). *História da vida privada no Brasil*. Cotidiano e vida na América Portuguesa. Vol. 1. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

MOURA, Margarida Maria. *Camponeses*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1988.

NOVAIS, Fernando. Condições de privacidade na colônia. In: NOVAIS, Fer-

nando (Coord.). *História da vida privada no Brasil*. Cotidiano e vida na América Portuguesa. Vol. 1. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

ORLANDI, Eni Puccinelli. Discurso, imaginário social e conhecimento. *Revista Em Aberto*, Brasília, n. 61, 1994.

\_\_\_\_\_. *Análise de discurso: princípios e procedimentos*. Campinas: Pontes, 2015, 12ª edição.

ORTNER, Sherry. Poder e Projeto: Reflexões sobre Agência. In: GROSSI, M.; ECKERT, C; FRY, P. *Conferências e Diálogos: Saberes e Práticas Antropológicas*. Blumenau: Editora Nova Letra, 2006, pp. 45-80.

PIMENTA, Reynaldo. *O povoamento do planalto da Pedra Branca – Caldas e região*. São Paulo: Rumograf, 1998. Obra póstuma.

PORTO, Liliana. *A ameaça do outro: magia e religiosidade no Vale do Jequitinhonha (MG)*. São Paulo: Attar, 2007.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

SIRINELLI, Jean-François. A geração. In: FERREIRA, Marieta de Moraes. AMADO, Janaína. *Usos e abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2002. 5 edição.

SWEET, James H. *Recriar a África*. Cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770). Lisboa: Edições, 2007.

THEODORO, Janice. *América barroca*. São Paulo: Edusp, 1992.

## **Tales of haunting and popular Catholicism: aspects of religious life in a Minas Gerais community**

### **Abstract**

This article discusses the foundations and dimensions of a traditional practice in the town of Caldas, Minas Gerais, telling narratives of ghosts, not only as a stratum of local popular culture, but putting in perspective a popular religiosity hybrid character. Once immersed in the oral tradition and collective memory, the mobility of ideas and the imaginary contained in tales enabled this belief system is present in the local daily life and dialogue with other cultural practices and ways of thinking that have become accessible to the population through the apparatuses of electronic communication. In this sense, the methodology of oral history and the collecting ethnographic data allowed us to enter this mental universe and investigate the relationship of the population with hauntings.

**Keywords:** Tradition; Religious Practice; Anthropology of Religion; Imaginary; Globalization

Recebido em 01 de maio de 2017.

Aceito em 11 de julho de 2017.

## Estética como ação política: fazendo cabeças e soltando cabelos

Amanda Raquel da Silva  
Mestranda em Antropologia Social  
Universidade Federal do Rio Grande do Norte  
amanda\_rq@hotmail.com.

### RESUMO

O presente trabalho tem o objetivo de analisar os processos de construção de sujeito a partir do movimento *Encrespa Geral*, na cidade de Natal/RN. Nele são abordados temas da identidade negra de mulheres e sua afirmação ativista por meio do cabelo afro. São mulheres que passam pelo processo estético de transição capilar e pretendem reconstruir uma personalidade deteriorada pelos padrões de beleza estereotipados que desvalorizam os traços negroides. A ideia sustentada é de que o movimento não se resume a um debate estético, mas a partir dele se tem a discussão política sobre corpo e estética de mulheres negras atualmente. Além disso, será analisado o processo de transição capilar, no qual cabelo crespo, livre da química e assim dito, natural, é visto como um dispositivo de contestação de uma espécie de “ditadura capilar” e ao mesmo tempo, da produção de sujeitos. Por isso, proponho refletir como a construção de um elemento estético – o cabelo crespo, sem química - tem sido vista e entendida enquanto formadora de um ativismo social, cultural e político do negro no Brasil. A pesquisa consiste na análise das narrativas de mulheres residentes em Natal/RN, e o meio privilegiado para a etnografia se deu pelo evento intitulado “Encrespa Geral”, onde se discutiu com as participantes, a partir da temática do cabelo, questões como autoestima, racismo e construção da identidade.

**Palavras-chave:** Antropologia do sujeito; Transição capilar; Identidade; Raça; Cabelo.

### Introdução

As pesquisas que desenvolvemos possuem um pouco de nós mesmos, o que sentimos, o que acreditamos e a paixão pelo estudo advém da nossa vivência pessoal. No caso deste trabalho, isso foi bastante presente, pois o surgimento do objeto de pesquisa vem a partir da minha história enquanto pesquisadora e os comentários, sugestões e a repercussão em si que recebi de retorno das pessoas que conheciam a temática, me auxili-



liaram a perceber de fato a importância do estudo, ou do cabelo em si. O que, de fato, instigou-me para mostrar que estudar cabelo não é algo trivial porque ele funciona como importante traço diacrítico para negros e negras, no qual demonstra como se dão as relações raciais neste país.

Isso porque, dentro do discurso proferido no movimento negro no Brasil, o cabelo funciona como signo de uma linguagem social, uma identificação racial, uma parte do corpo que revela a essência e a concepção sobre o *eu* de uma *identidade* negra e esse traço ainda tende a ser rejeitado quando não se insere nos padrões de uma sociedade estruturada nas bases do racismo. Padrões esses que interferem no olhar individual e impõem modos de agir. Aparência pessoal e autoimagem tem um efeito tremendo atualmente em vários aspectos de nossas vidas. Nossas escolhas sobre estilos de cabelo podem significar a diferença entre aceitação e rejeição por grupos e, individualmente, isso pode ser visto no valor simbólico dado ao cabelo em diversas sociedades.

O cabelo como algo *ruim* funciona para não aceitação do negro como ele é, acarretando em autoestima negativa sobre si mesmo, quando aprende que seu nariz, sua boca, seu cabelo, sua cor de pele, entre outros traços, são opostos ao que é *belo* e aceitável. Logo, supõe-se que o corpo negro deveria fazer inúmeras tentativas para se entrar no padrão estabelecido, mesmo negando-o quando o tenta e não aceitando quando o nega. O fato de não poder ser aquilo que quer, nem tampouco aquilo que exigem causa uma crise existencial, uma não aceitação que se repete nos discursos de muitas mulheres negras. Dentro desse quadro, o encontro que o evento *Encrespa Geral* organiza dá uma sensação de pertencimento, que causa um bem-estar pessoal e uma integração de um grupo que muitas vezes não se conhece, mas divide experiências comuns.

De acordo com Munanga (1988), no texto *Negritude: usos e sentidos*, se o processo de construção da identidade nasce a partir da consciência das diferenças entre “nós” e “outros”, essa consciência não se dará igualmente entre todos, visto as diferenças dos contextos socioculturais. Assim, a identidade de um grupo pode ser vista como uma ideologia na medida em que permite a seus membros se definirem em contraposição aos membros de outros grupos, visando a conservação do grupo como entidade distinta. A partir disso, o autor se indaga se a negritude se dá pelas vias da cor de pele e pelo

corpo unicamente, ou pela cultura e pela consciência do oprimido. E, com isso, mostra que a alienação do negro tem se realizado pela inferiorização do seu corpo antes de atingir sua mente, o espírito, a história e a cultura.

A aceitação da beleza negra se constitui no processo identitário, já que enxergar o cabelo crespo e corpo negro enquanto belos significa um resgate ou uma construção da autoestima, valorizando a própria raça que historicamente vem sendo depreciada através de um processo discriminatório que relaciona fatores biológicos – cabelo, cor de pele, sinais diacríticos de ascendência africana – com aspectos morais que inferiorizam um grupo. Tal realidade causa danos à constituição individual e social de homens e mulheres negras. A partir desse processo, as próprias vítimas passam a acreditar numa inferiorização natural, pois são social e psicologicamente convencidos a isso e passam a desenvolver estratégias para se ter um lugar socialmente mais desejável, como manipular e alterar símbolos que são vistos ideologicamente como distantes da supremacia branca. Por isso, a alteração do corpo e do cabelo do negro pode algumas vezes ter sentido de aproximação do branco como *ideal* e afastamento do negro.

Logo, o trabalho resulta de uma etnografia deste movimento, o *Encrespa Geral*, que é um projeto de afirmação da diversidade de texturas dos cabelos, visando principalmente o cabelo crespo. Desde 2011, grupos em redes sociais foram crescendo ao divulgarem formas de cuidados com esse tipo de cabelo e, com o tempo, se percebeu a necessidade de ultrapassar o ciberespaço, dando início ao encontro presencial de crespas e cacheadas pelo Brasil. A partir de minha inserção nele como militante incluo as articulações que são feitas por meio de redes sociais da internet, além dos eventos promovidos pelo movimento, como o *Encrespa Natal*. Nas reuniões do movimento e nos eventos, colhi narrativas de algumas mulheres no evento e na sua construção, processo que durou meses, desde o primeiro em que estive presente, em outubro de 2014 até o seguinte em novembro de 2015, ambos ocorreram em Natal/RN.

A escolha do evento não foi aleatória, visto que estudos com temática da negritude têm sido meus alvos de interesse no último ano, mais precisamente, com respeito ao cabelo crespo, também conhecido como afro, étnico, ou *black*; que é considerado marca estética de afirmação da identidade negra, por representar um reconhecimento e autovalorização do *ser negro*; analisando o projeto

que valoriza o uso do cabelo natural, seja ele crespo, cacheado, ou ondulado; e se rebela ao que é conhecido como ditadura capilar, que impõe um paradigma que hierarquiza tipos de cabelos. Nesse estudo, irei focar na figura da mulher na discussão do evento e da temática, baseando-se no número substancialmente maior dessas em tal espaço de valorização da beleza negra. Nas edições existem momentos em que é sugerida abertura para que as participantes falem sobre suas experiências pessoais a partir da trajetória de transição capilar. Tal abordagem favoreceu a técnica para pesquisa, pois espontaneamente os discursos foram surgindo, demonstrando o desejo em compartilhar falas que possivelmente, visto o espaço, são semelhantes e capazes de causar empatia com os demais.

No texto *Alisando o Nosso Cabelo*, bell hooks<sup>1</sup> (2005) traz à tona que apesar dos avanços em políticas de reconhecimento racial, as mulheres negras permanecem presas na insegurança de soltar e assumir o cabelo afro, natural, e o alisamento ainda é considerado um assunto sério, fazendo com que isso reflita diretamente na autoestima e com isso, nas emoções. “[...] dói perceber a relação entre a opressão racista e os argumentos que usamos para convencer a nós mesmas e aos outros de que não somos belos ou aceitáveis como somos” (HOOKS, 2005, p. 05). Na maioria dos debates que tratem da questão da mulher negra, o cabelo é sempre peça citada e fundamental quando o assunto é estética e preconceito. Desde então, me indagava acerca do porquê o cabelo gera tanta discussão para negras e negros nesta sociedade e, por vezes, incômodo, para brancos.

No Brasil, a história construiu um sistema classificatório que se relaciona com as cores das pessoas; o cabelo e a cor da pele são considerados os sinais mais evidentes da diferença racial, confirmando o valor simbólico desses traços que reforçam ideologias raciais. A partir disso, “branca” e “preta” representam valores de “superioridade” ou “inferioridade”, assim como “bonito” e “feio”, “bom” ou “ruim”, dando-os conteúdos políticos e ideológicos, que são utilizados pelo racismo que divide o mundo em partes opostas.

A socióloga Ângela Figueiredo (2002) realizou estudo pioneiro sobre o significado da manipulação do cabelo dos negros no Brasil. No trabalho, mostra a relevância do tema para entender a dinâmica da classificação da cor enquanto discurso sobre construção da identidade negra, observando a relação entre práticas e discursos nas diferentes formas de usar o cabelo. Para algumas

mulheres da militância negra, o cabelo é importante na demarcação da diferença dentro do discurso sobre identidade. Já para as demais participantes da pesquisa (mulheres distantes da militância), o cabelo é o que pode e deve ser manipulado quando desejado, dependendo do lugar que se pretende ir, preços, etc. Segundo a autora, com relação aos discursos sobre cabelo, uma questão importante diz respeito à naturalidade associada à aparência. O cabelo visto como natural é aquele que não aparenta que sofre de manipulações químicas.

Para a militância negra no Brasil, o cabelo natural é símbolo da afirmação identitária, que deve ser contrarregra ao alisamento, afirmando os fenótipos negros. Na imagem dual da sociedade ocidental, o negro é associado à feiúra, burrice, sujeira, etc.; enquanto o branco é visto como bom, belo e justo. O discurso do movimento negro então se propõe a uma inversão simbólica, visto que antes a marca do negro sofria a manipulação para o embranquecimento, e então se torna determinante para a construção da identidade negra. A partir disso, o uso do cabelo para os ativistas se constitui como um símbolo étnico (BACELAR, 1989). Todavia, é importante lembrar que os símbolos, ou sinais diacríticos utilizados para demarcação de pertencimento dependem do contexto de interação.

No artigo *Usos e Imagens sobre os Cabelos Crespos das Mulheres Negras* (2012), a mestrand Luane dos Santos investiga as representações sociais sobre o cabelo crespo da mulher negra, vendo-o como forte peça no jogo identitário, como símbolo político e corpóreo e sendo visto como um dos principais elementos de construção das identidades negras, apontando como existem imagens “estigmatizadas” sobre corporeidade negra, principalmente cabelo e cor de pele. Demonstra como diariamente o negro brasileiro passa por várias formas de discriminação e racismo, como vemos em diversos estudos e a partir disso, se indaga como os usos dados aos crespos apresentam importância na análise da dinâmica cultural do racismo. A partir disso e da avaliação de quinze entrevistas realizadas, percebe que todos os processos de construção identitária feitas na infância e adolescência dessas mulheres foram interpretadas como processos de rejeição e negação sobre seus corpos e cabelos.

Outro trabalho interessante que utiliza o cabelo como base para um exame é o artigo *Cabelo de Bombril? Ethos publicitário, consumo e estereótipo em sites de redes sociais* (2013) cujo enfoque se dá a partir da avaliação da publi-

cidade e sua fundamental incumbência na compreensão de expectativas sociais, e nesse caso, mais especificamente a valorização da identificação, a partir da análise da construção do self, relacionada ao cabelo crespo, visto que esse último pode funcionar como símbolo constituinte de uma identificação da negritude. No artigo, as autoras Fernanda Carrera e Luciana de Oliveira fazem crítica a uma propaganda de uma lã de aço (Bombril) e um conjunto de manifestações que criticam a marca e a utilização da silhueta de uma mulher negra cujo cabelo era representado pelo produto, o que faz vários consumidores relacionarem o cabelo crespo à palha de aço.

Cintia Cruz, mestre em Ciências Sociais demonstra no texto *Afirmção da Negritude ou Interesse de Classe? Uma Etnografia do Instituto Beleza Natural em Salvador* (2013) como o cabelo crespo, utilizado como símbolo de afirmação da negritude, contribuinte para a elevação da autoestima de afrodescendentes, é negado a partir de etnografias na rede de salões étnicos “Instituto Beleza Natural” que “transformam” quimicamente cabelos crespos em cacheados. A partir disso, a hipótese é de que há um desejo subjetivo de sua clientela em identificar-se com o ideal de corpo proposto pela mestiçagem, ultrapassando a vontade em se afirmar etnicamente enquanto negras, percebendo que isso advém de estereótipos que enquadram cabelos crespos como “sujos” ou “desleixados”, o que faz com que as mulheres procurem o salão ansiando por uma transformação que se apresenta como uma possibilidade de acesso ao mercado e relações afetivas.

Larisse Pontes Gomes com o artigo *Entre Big Chops E Black Powers: Identidade, Raça e Subjetividade em/ na Transição* (2014), foi de fundamental auxílio, pois a sua pesquisa se dá em campo similar ao de enfoque nesta pesquisa, o *Encrespa Geral* na cidade de Maceió-AL, além de acompanhar a trajetória de mulheres negras em um grupo virtual. Sua ajuda me fez perceber que apesar da aproximação subjetiva com o tema estudado, não precisamos romantizar o campo, mesmo que tal tarefa não seja fácil e ainda, seus processos de construção do objeto de pesquisa surgem de modo bastante parecido com o meu, reconhecendo a identificação enquanto negra, o que mais uma vez demonstra como esse não é um processo isolado. Além disso, mostra como a transição capilar é uma transformação que implica em uma saída de um lugar-comum para outro diferenciado; e que esse processo traz à tona conflitos intrafamiliares, o desengavetamento



do racismo, de uma estigmatização fenotípica e de uma possível “descoberta” de uma identidade, sendo forte a presença de gênero, além do viés “raça”.

Já Dailza Araújo, em *O gênero, a etnicidade e os deslocamentos identitários frente as demandas de representação social* (2015), faz uma reflexão acerca da construção discursiva que relega papéis subalternos às mulher negras, mas que a resistência das mulheres africanas em solo brasileiro se apresenta em diversos âmbitos, até mesmo no viés estético, nos modos de vestir, adorar e enfeitar os cabelos e hoje, essas heranças possuem caráter político, como modo de protestar contra imposições estéticas que sigam um “padrão”, que seria eurocêntrico, evidenciando a mulher branca. As mulheres, assim, se tornam mártires simbólicas, visto que em seu corpo, seu cabelo, seus traços e sua pele carregam marcas de violência simbólica praticadas por séculos, para adesão desse modelo de nação que estava sendo imposto, necessitando de uma base comportamental, mas que reúnem elementos com foco em valorizar suas identidades, seus cabelos e seus corpos.

Lídia De Oliveira Matos, no texto *Não é só cabelo, é também identidade: transição capilar, luta política e construções de sentido em torno do cabelo afro* (2016), faz uma rápida análise de dois vídeos para explicitar os argumentos elaborados pelas mulheres sobre a relação dos seus cabelos com a identidade, trazendo à tona falas que revelam a transição capilar como um desafio, pois ocorre exposição a críticas em diversos meios; ainda relata sobre a possibilidade desse momento revelar a reconstrução do que se considera origens africanas; de como a representatividade é fundamental, e como as mulheres negras têm se organizado para ocupar os diversos espaços em busca de visibilidade; e percebe que em ambos os vídeos selecionados predominam falas que fazem referência a momentos da infância e em como nessa fase da vida os comentários negativos, a forma como os cabelos eram cuidados ou a falta deste influenciaram na forma como este é percebido e a partir disso a relação estabelecida dessas pessoas com relação a esse traço diacrítico se fez pelo viés da negação deste.

Na infância, período que muitas meninas negras começam os processos de alisamentos capilares através da química, não é sabido que tal atitude decorre de um apagamento de traços negroides, muito menos uma tentativa de proximidade da aparência branca, através da imposição de um padrão de beleza estabelecido pela supremacia branca; mas sim, associado

somente a um rito de iniciação da condição de mulher. Torna-se um problema das mulheres que não conhecem a própria textura capilar, como ele é de fato, pois não têm uma imagem formada de algo que foi alterado desde cedo, da identidade negra adulterada desde a infância. Como se essa modificação fosse capaz de invisibilizar traços que trariam o racismo para mais perto dessas crianças. O cabelo se torna, assim, uma obsessão para a mulher negra. Por isso, o enfoque principal da pesquisa se dá em volta das falas de mulheres que se autodeclaram negras, independente da idade.

### **Encrespa Geral – evento de reafirmação identitária e ação política**

Os termos e conceitos não revelam só a teorização sobre a temática racial, mas vão além e alcançam diferentes interpretações que a sociedade brasileira e os atores sociais realizam acerca das relações raciais. A partir dos movimentos sociais e em particular o Movimento Negro, podemos notar a denúncia e reinterpretação da realidade social e racial brasileira, além da reeducação da população, meios políticos e acadêmicos. Negros aqui denominados são produzidos por instituições públicas brasileiras e englobam pretos e pardos no grupo racial negro, visto que a situação dos dois grupos é bem semelhante, enquanto do outro lado, se comparado ao grupo racial branco, passa a ser bastante diferente. Assim, como bem sabemos o racismo no Brasil não faz grande distinção entre pretos e pardos, como se costuma imaginar no senso comum.

Como um elemento, que no primeiro momento, aparenta ser unicamente estético, consegue unir pessoas em torno de pautas políticas e construir um movimento político que tem ganhado visibilidade e adesão de grandes públicos? Tal fato está sendo evidenciado no movimento chamado *Encrespa Geral*.

O *Encrespa Geral* se declara como um movimento a favor da inspiração e valorização da estética do cabelo natural, o crespo, cacheado, ondulado, e o enxergam como uma forma de autoconhecimento e reconhecimento de raízes, independentemente da idade, cor de pele ou tipo de textura capilar. A transição capilar (passagem do cabelo com química para novamente natural) aparece como processo de reflexão sobre a visibilidade do negro e busca por origens que passam a se constituir uma identificação identitária.

ria para alguns desses sujeitos. O debate logo passa a ter um enfoque político, pois traz à tona o sentimento de pertencimento, frisando o processo de descoberta e aceitação da identidade negra que passa por desafios para que possa ser construída e se propondo a celebrar a diversidade do Brasil.

Esse projeto acredita que exacerba a imagem política com o seguinte slogan: *Encrespa Geral, não é só por cabelo*, pois esteticamente o cabelo pode mostrar uma identidade e/ou crença, que passa a ser defendida quando se assume sua aparência natural, no caso do cabelo crespo, símbolo de resistência racial dentro de uma sociedade em que impõe um paradigma que hierarquiza tipos de cabelos trazendo nomenclaturas que passam a considerar algo como *belo* ou *feio*, sendo evidenciado o belo como o oposto ao que vem a ser um traço estético negro, o cabelo crespo. Segundo o projeto da organização, a mudança recai sobre o comportamento dos participantes, que passam a encarar o racismo de um novo viés quando assumem seus cabelos naturais, trazendo a tona questões sócio raciais que envolvem a temática da negritude e a própria realidade social desses sujeitos.

Em suma, os grupos nas redes sociais e os encontros presenciais auxiliam no apoio em relação à aceitação da estética que é negada pelos padrões eurocêntricos que são pré-estabelecidos ao longo dos anos. Usar o cabelo alisado vinha disfarçado nos dizeres de que assim seria higiênico e demonstrava cuidados pessoais *cuidar* desse cabelo, ou *embranquecer* o corpo negro, taxando-o como sujo ou descuidado.

O que enxergo de mais positivo é a sensação de um encantamento nesses encontros humanos, que podem conferir aos negros uma nova matriz de relacionamento, capaz de ajudá-lo na construção de uma autoestima positiva.

### Como tudo começou...

A história do *Encrespa Geral* se inicia em 2011 com a divulgação de diversas formas de tratos com o cabelo crespo a partir das redes sociais, com um grupo que se intitula *Amigas Cacheadas* e possui até então, mais de 60 mil curtidas. Com a evolução do trabalho e a vontade em expandir a ideologia promovida pelo movimento, surge a necessidade de levá-lo para além da internet e o projeto passa para a estrada, se tornando *Amigas Ca-*

*cheadas na Estrada* e realizando encontros no Rio de Janeiro e em São Paulo.

Com grandes demandas e pedidos em outras cidades, mas a falta de condições financeiras para isso, em 2013 a expansão foi pretendida e a idealizadora, Eliane Serafim sai em busca de blogueiras, jornalistas, criadoras de outros grupos sobre cabelos crespos, ativistas sociais, entre outras para que pudessem coordenar o encontro em demais cidades do Brasil, seguindo a proposta de cumprir um parâmetro de acordo com o inicial. Com a junção de 15 cidades, surge o *Encrespa Geral*, que passa a incluir palestras de conscientização, diálogos, discussões acerca das experiências vividas de algumas participantes; e toma um enfoque mais político da questão, ultrapassando motivações estéticas e se tornando um ativismo social. Tais cidades foram: São Paulo, Florianópolis, Recife, Maceió, Natal, Ipatinga, Salvador, Curitiba, Brasília, Rio de Janeiro, Florianópolis, Cuiabá, Belo Horizonte e Goiânia no Brasil e Miami nos Estados Unidos da América. E em 2014, sua segunda edição com as 15 cidades contaram com a presença de mais de 1.200 pessoas. Nesse momento, o evento tem propostas de ocorrer também na Oceania, Europa, África e América do Norte. Até o presente momento, estima-se que o público alcançado na internet ultrapasse 400 mil pessoas que já leram e/ou acompanham blogs, vídeos, seguidores de grupos, organizadores dos eventos.

A partir da expansão do evento, esse passa a se declarar uma iniciativa com perfil de Projeto de Ação Social, ultrapassando o que antes servia para construção de laços de amizade e trocas de cuidados capilares e vem a ser um trabalho de conscientização e inspiração para a beleza natural, com valorização da autoestima e debates sobre preconceitos e questões raciais que se seguem com a referência a tal temática, o cabelo crespo.

Na comunidade do Facebook, *Encrespa Geral* atualmente tem mais de vinte e três mil curtidas, o que demonstra a grande composição de pessoas que dividem interesses e/ou ideologias em comum, mesmo que com seus significados individuais do que se pretende tal coletividade. A página disponibiliza informações sobre a organização das edições passadas ou que irão ocorrer, além de trazer notícias frequentes com a temática da negritude, geralmente de cunho valorativo, o que contribui na intenção de valorização e afirmação de negros e negras na sociedade, inspirando

quem se interessa pelos assuntos abordados na comunidade na rede social.

A proposta do movimento é mostrar que a questão do uso do cabelo natural se pretende como um autoconhecimento e reencontro de raízes, independentemente da questão étnico-racial, mas trazendo-a à tona, visto que o cabelo para o corpo negro não se apresenta isoladamente, mas vem dentro do contexto de relações raciais na sociedade brasileira. O movimento se auto-declara um Encontro Internacional de Afros, crespas (os) e cacheadas (os), trazendo a frase: *A união faz a força e a força quebra barreiras #Nãoé só por cabelo*. Os objetivos propostos são expostos no site do projeto, que surgem depois da rede social e têm um caráter mais estruturado de notícias, mas não tem a mesma interação com o leitor quanto se encontra numa rede social, como o facebook, nem uma frequência de postagens, além de que as notícias só podem ser lidas pelo usuário que se cadastrar; todavia, disponibiliza os intuitos gerais do que o movimento *Encrespa* se propõe. São esses: “empoderar crespxs, cacheadx e onduladx para assumir suas raízes em qualquer esfera social; refletir sobre o fato de assumir o cabelo natural como um ato político; refletir sobre o direito de usar o cabelo natural independente de tipo de textura, cor, sexo ou idade; valorizar a diversidade racial; valorização da autoestima, compartilhamento de experiências sobre o tema; refletir sobre a questão do uso do cabelo como resgate de identidade; refletir sobre a como enfrentar a discriminação de forma positiva; refletir sobre a questão de cuidados capilares e saúde; enfatizar que o trabalho não tem o objetivo de impor um estilo, apenas fornecer inspiração e informações para quem se interessa pelo tema, para que cientes possam fazer suas escolhas; promover espaço para exposição de trabalhos afroempreendedores sempre que possível”.

Neste trabalho não pretendo fazer uma crítica à escolha pela intervenção estética capilar, mas sim problematizar o alisamento como regra e única opção viável para o cabelo do negro. É importante ressaltar que esse processo não é algo rechaçado na ideologia no evento *Encrespa Geral*, ao menos não para as organizadoras em Natal, pois acreditam que é uma das muitas formas de se optar com o uso do cabelo, como nos diz Z., idealizadora do projeto na cidade: “Eu que escolho se quero usar liso ou cacheado, e não uma imposição do mercado que há alguns anos viveu um verdadeiro boom



de produtos para alisamentos. É complicado você ouvir de alguém que o seu cabelo é ruim. O que é ruim? Meu cabelo te fez algum mal?”, argumenta.

Segundo Gomes (2006), o assumir a textura crespa do cabelo é entendida por muitos da sociedade brasileira como uma valorização da raça negra. No entanto, muitas vezes o discurso de politização passa a encobrir um julgamento que paralisa o negro e sua expressão estética no tempo, sentenciando quem deseja mudanças estéticas, o que vem a ser uma intolerância ao direito de escolha e uma visão linear dentro de uma sociedade heterogênea esteticamente.

A interpretação do alisamento visto de modo isolado do contexto que o produziu e história de vida dos sujeitos que o utiliza submete-se ao erro de não entendê-lo enquanto comportamento social, fazendo somente julgamento moral. Esse julgamento, ao prever comportamentos generalizantes para sujeitos específicos está repleto de preconceitos. Nem sempre será a interpretação óbvia de descontentamento com a própria raça e uma tentativa de melhorá-la. É possível, mas não é regra. Deve-se parar de generalizar a relação do negro com o cabelo, pois isso nos afasta da complexidade da questão.

Recebi muitos comentários de pessoas que sentiam o desejo de ir ao evento, mas tinham receio por possuírem cabelo quimicamente tratado ou que não fosse crespo de fato. Mas devemos lembrar que todos os estilos de cabelo dos negros tem conotação política, pois apresentam uma resposta às forças da História e cada acontecimento histórico investiu nos estilos de cabelo de forma simbólica e social. Assim, o alisamento e o permanente-afro não devem ser vistos como imitação dos “brancos”, pois também são estilos de cabelos como práticas culturais. Criticar a isso é o mesmo que dizer que as culturas negras da diáspora são produtos da “aculturação” unilateral.

Mercer (1994) discute que nenhum penteado pode ser considerado “natural”, visto que sempre é produto da cultura e os de hoje, dos negros que vivem no Ocidente, não possuem nada exclusivamente africano e natural, pois são, na verdade, uma estilização nos moldes do negro no Novo Mundo. Para compreender a importância em torno da problemática do cabelo crespo devemos “des-psicologizar” a questão do alisamento capilar e reconhecer diferentes estilos de cabelos e penteados como eles são: práti-

cas culturais. Pode tratar de identidade, modos de aparência que mudamos todos os dias, podem ser expressões individuais de si mesmo, ou personificação das normas e expectativas da sociedade. A partir disso, o autor se indaga por que gastamos tanto tempo, dinheiro, preocupação e energia criativa cuidando do nosso cabelo? Para melhor responder, nos mostra que pessoas da diáspora tem um desenvolvimento único, como estilos de fala, vestimenta, danças etc., que são criativas respostas para as opressões.

O estilo do cabelo do negro pode ser visto como uma forma popular de arte, articulando variedade e soluções estéticas para vários problemas criados pela ideologia de raça e racismo. Na Jamaica isso é mais afluído com a religião; nos EUA se tiver uma gota de sangue de negro, tal pessoa passa a ser vista como negra; etc. O processo de miscigenação brasileiro fez com que a sociedade negasse ou recusasse os traços negroides, valorizando a mistura e preferindo traços dos brancos. Traços diacríticos considerados mais negros, como cabelo e cor de pele são utilizados numa escala de classificação racial. Como diz Gomes (2006), no Brasil a rejeição e aceitação do ser negro ultrapassam a esfera da racionalidade, já que a expressão desse conflito passa necessariamente pelo corpo, incluindo sinais diacríticos e, entre eles, o cabelo se destaca. Esse processo inclui dimensões mais profundas, pois são históricas, sociais, culturais, políticas e psicológicas. De um ponto de vista cultural, o distanciamento social é alicerçado nas relações de poder que inventam e impõem distâncias entre os grupos humanos. A partir disso, o sentimento de rejeição expresso entre os negros revela a distância social entre esses e brancos como uma construção sócio-político-cultural, apelando para a crença da supremacia branca.

Por isso, pensar o alongamento, relaxamento ou permanente do cabelo como práticas culturais dá a possibilidade de se pensar o espaço da recriação, interculturação e ressignificação da expressão negra na diáspora. Não se pode afirmar que todo negro ou negra que utilize desses procedimentos padecem de uma negação da negritude, nem que não se posicionam politicamente diante da questão racial. Todavia, mesmo sendo práticas culturais não se deve esquecer que foram construídas por negros da diáspora em situação da dominação branca.

## Inspiração e incentivos...

Com a reunião das diversas comissões organizadoras pelas cidades, alguns compartilhamentos de informações e demandas são divididas entre as demais participantes de uma página privada do Facebook, permitida só para organizadoras comprovadas, e entre esses houve um que me tocou e achei interessante abordá-lo nesse momento.

Para a edição na cidade de Maceió, no Estado de Alagoas, uma cantora local escreveu uma letra que se tornou tema para abertura do evento. Ela se chama Mel Nascimento e ficou feliz em dividir a letra com as demais comissões e deu permissão para utilização nesse trabalho. Tal letra evidencia a estética da mulher negra de modo positivo, aconselhando a essa para se libertar das amarras e das químicas de uma cultura que a prende em um padrão que maltrata e oprime o que é natural; além disso, enaltece a liberdade e a busca identitária de raízes negras, que por muito tempo sofria com o branqueamento de parte da sociedade. Novamente, a questão da transição capilar é abordada e ainda faz uma crítica a busca pelo cabelo sempre arrumado, seguindo um novo padrão de cacheado e crespo *perfeito* que já começa a ser comercializado pela mídia.

### ENCRESPA

Letra: Mel Nascimento 03.10.2014

Música: Luciano Falcão 04.10.2014

Se eu te disser que tu tens  
uma linda madeixa mas deixa  
que um dia ela aprende não prende!  
Deixa o vento agitar 2x  
Deixar riçar, deixa frisar, deixa encar-  
acolar,  
deixa encrespar eu quero é sentir  
o balanço do vento  
faz tempo que quero desalinhar  
Auto estima, identidade é essencial  
Encrespa menina  
Auto estima, identidade é essencial  
Encrespa geral  
Arre pia menina que linda,  
bem vinda tua hora chegou

Liberta teu cabelo desse padrão  
que a sociedade criou

Refrão

Recitativo

Deixa essa tal de chapinha gracinha  
É hora de assumir o afro lindinha  
Solta teu cabelo te arruma pra vida  
Sim, teu afro tem poder  
A vida é irregular e cheia de transição  
E a cabeleira crespa, porque não?  
Tua cabeleira crespa, é linda  
Linda a madeixa, deixa assanhar<sup>3</sup>

Como se pode ver, a letra exalta a beleza da mulher negra, fazendo um contraponto a uma gama de músicas anteriormente cantadas de forma pejorativa e preconceituosa, que continuam sendo utilizadas de modo a discriminar e desvalorizar a estética da mulher negra, como nos exemplos a seguir: “Olha a nega do cabelo duro, que não gosta de pentear/Quando passa na Baixa do Tubo o negrão começa a gritar/Pega ela aí, pega ela aí...”<sup>4</sup> e “Meu cabelo duro é assim, cabelo duro, de pixaim/Nega não precisa nem falar, nega não precisa nem dizer/Que meu cabelo duro se parece é com você...”<sup>5</sup>.

A compositora da letra *Encrespa* me relatou experiências de vida que tratavam da questão capilar para ela. Descreve como o preconceito, a pressão familiar e a não aceitação de sua imagem negra a fez com que utilizasse de artifícios químicos para apagar traços de sua negritude e como a música a fez repensar a própria imagem e buscar algo que condissesse mais com seu estilo. A partir disso, busca a organizadora do *Encrespa Geral* – Maceió e narra todo processo de descobrimento de raízes que vinha passando com a transição capilar, e logo passa a ter confiança necessária para cortar os restos de químicas no cabelo (BC = *big chop*<sup>6</sup>). Essa inspiração, sentimento de acolhimento e liberdade que sentiu a motiva a compor uma música que expresse tais emoções e assim surge a letra *Encrespa*, como relata Mel Nascimento:



Figura 1: Mel Nascimento  
(Fonte: arquivo pessoal da cantora)

Quando timidamente resolvi mostrar a Tamires a reação positiva foi muito maior do que eu esperava, fora a minha alegria em ter acertado na contribuição. A euforia foi tanta que duas semanas depois lá estava nós no estúdio gravando A MÚSICA DO ENCRESPA GERAL MACEIÓ, volto a falar da minha intensa alegria em ter feito esta letra que para mim a princípio era apenas o meu grito de liberdade. Mal sabia eu que além de mim tinha várias pessoas vivendo essa mesma opressão [...] No dia 13 de novembro de 2014 lancei o cd e estava radiante, acho que essa foto representa muito bem a minha imagem de artista e de mulher feliz com meu cabelo. (Mel Nascimento, cantora – relato retirado de carta enviada para a pesquisadora – ver nota de rodapé<sup>7</sup>) (grifo meu).

Na imagem, a cantora Mel Nascimento aparece com o seu cabelo natural, sem intervenções químicas e vestindo roupas que representam uma personalidade que aponta para elementos étnicos de origens africanas.

## Encrespando e militando: como o projeto auxiliou na identificação política de mulheres negras

*Deixando ele<sup>8</sup> ser quem ele quer. É de fato fazer política.*  
(Participante não identificada)

Munanga (1988) nos fala que a tomada de consciência pode desembocar em revolta, transformando a solidariedade e a fraternidade em armas de combate. A negritude, assim, pode ser encarada como uma convocação permanente de todos os herdeiros dessa condição para que se engajem no combate para reabilitar os valores de suas civilizações destruídas e de suas culturas negadas.

Para Z., o *Encrespa* surge a partir de uma necessidade de divulgar a negritude de forma diferenciada, colocando a estética negra em evidência, a partir do sentimento de que em Natal possuía essa carência. Segundo ela, via negras lindas nas ruas com cabelos lindos e se perguntava onde elas estavam. A partir daí, percebeu que precisava gerar pertencimento.

Frequentemente era perguntada se ela se via como nome do Movimento Negro do Estado – RN, mas, dizia que isso sempre a assustou e nunca quis fazer política. Todavia, mais recentemente perguntei novamente a ela como se sentia enquanto militante e como isso mudou a sua vida. A resposta foi diferente, demonstrando que encontrou a si mesma a partir da militância, e discorrendo que considera isso um objetivo de vida, demandando muita responsabilidade:

*O Encrespa foi um divisor de água na minha vida. Antes eu abominava a palavra militante até que percebi que sim sou uma. A partir do Encrespa comecei a enxergar tanta coisa que antes não enxergava, percebo que por minha voz consigo alcançar muitas meninas de estima baixa e aí então entendi que não sei fazer outra coisa, e entendo o tamanho da responsabilidade que carrego, sem dúvidas sou militante e sim ser militante de movimento negro não é algo fácil, é tudo muito novo todos os dias descubro fatos diferentes, pois o racismo no Brasil, como Munanga<sup>9</sup> diz, é um crime perfeito (Z. em entrevista, 2014, Natal).*

Outra organizadora do projeto em Natal, C., relata que buscou se inserir na construção por encarar a isso como algo que a auxiliaria na sua identificação de negritude que surge a partir do seu cabelo. O *Encrespa*, então, a ajuda na sua aceitação e a motiva para a militância:

*Foi mais a questão do meu eu negra, sabe? Eu tava procurando alguém, algumas pessoas, algum grupo, um evento, que no caso foi o Encrespa, que me ajudou bastante e me moti-*



vou a buscar, a pesquisar mais sobre o meu cabelo, sobre a minha raiz e porque que ele é assim, porque ele cresce pra cima, porque ele cresce pros lados, porque ele é enrolado. Então, eu acredito que o *Encrespa* me auxiliou a me descobrir enquanto mulher negra, como uma representante da minha raça no mundo e na sociedade onde vivo, onde vivemos no caso. E foi mais ou menos isso, acho que me motivou bastante sim e me ajudou muito, mudou muito a minha vida porque eu posso dizer com todo o orgulho do mundo que eu sou cacheada, que eu sou crespa, que eu sou negra, que eu sou enraizada com a ajuda do *Encrespa*, com certeza (C., em entrevista, 2014, Natal).

C. traz à tona em seu discurso a questão da negritude e de sua resignificação a partir do cabelo crespo, mostrando como isso auxilia na construção de uma autoestima positiva a partir do cabelo, por isso tê-la ligado a sua etnia, sua raça:

Eu passei pela transição, graças a Deus, hoje me sinto muito mais feliz, eu realmente descobri o que é felicidade porque assumi como eu sou, assumi minha raça, minha etnia. Eu sou muito feliz, não vejo a hora de ta com o cabelo black, porque dizem que black é moda, mas não é moda é aceitação. E eu me aceitei, como muitas outras cacheadas e hoje a gente tem um grupo e a gente tem trocado experiências, ideias, formas de penteados, de viver melhor. Cada dia a gente pode viver de uma maneira, a gente não vive todos os dias iguais, como era com o cabelo alisado. Eu tô muito mais feliz, sou muito mais feliz hoje, por ter assumido o meu crespo natural (C., em entrevista, 2014, Natal).

Os sentidos dados ao cabelo são dimensões simbólicas que exprimem como homens e mulheres negras pensam e tematizam o corpo. Os sentimentos que expressam em relação a ele, passam a ser dados de como esse sujeito reconhece a negritude. O corpo pode ser, então, objeto e sujeito da natureza e da cultura; pois nos coloca em contato com o outro e com o mundo, através de gestos que podem ser tanto naturais quanto culturais (sorriso, piscar de olhos). Para várias mulheres presentes, o ato de aceitar o cabelo natural é assumir origens que antes eram apagadas, demonstrando uma afirmação política enquanto mulher negra:

O cabelo é meu, faço com ele o que eu quero e agora eu escolhi deixá-lo cachear, assumindo minhas origens negras. E eu acho que esse processo não é só moda, é também uma afirmação política de quem somos, mulheres negras, crespas e cacheadas (Z. em entrevista, 2014, Natal).

### ***Meu cabelo é crespo, mas meu sonho é que seja cacheado – Encontro Pixaim***

O encontro proposto foi para estreitar laços, estendendo conversas advindas de um grupo no aplicativo de celular Whatsapp, cujo nome é Crespas e Cacheadas Natal. As administradoras são Z. e N., que mais atualmente também estão fazendo parte da organização do evento na cidade.

O objetivo desse até então tem sido majoritariamente falar sobre produtos capilares e como conseguir cachos perfeitos (sem *frizz* e bem definidos), o que me dá uma preocupação de novas obrigações, quando se deixa a *ditadura* do liso, para a *ditadura* dos cachos perfeitos. O fazer político em torno do crespo, acredito eu, é fugir de padrões impostos, visto que isso retirou tal cabelo do espaço da aceitação e um movimento que se diz em prol do crespo, exigir um cabelo com cachos definidos destoa dos objetivos, quando bem se sabe que o crespo não é cacheado, que o cabelo carapinha não cresce para baixo, nem define formas, como vemos com o liso e o cacheado. Me indago então, qual o caminho que tais movimentos têm tomado? Veremos outros padrões impostos quando se tenta quebrar com alguns?

Compareci a esse encontro como tentativa de responder tais questionamentos. Além disso, assim como o *Encrespa Geral* na cidade, os locais sediados sempre são contrários a realidade da população negra, por sempre se localizarem numa zona considerada elitista e não tão acessível para o resto das pessoas que moram nas demais zonas. Mais uma vez, me posiciono contrariamente aos locais, mas tento não interferir além de dar a opinião, como risco em modificar informações na pesquisa. Mais uma indagação me surge: será que o *Encrespa* se pretende de fato atender demandas da população negra? E se sim, leva em conta a realidade da maioria dessa população, que como sabemos, se encontra na escala mais baixa socialmente, como resquícios do racismo institucional.



Figura 2 - Registros do encontro que ocorreu no Habib's, no Praia Shopping de Natal/RN. Créditos: André Wanderson<sup>10</sup>

No dia anterior notei que as pautas de conversas foram de fato sobre dicas e receitas de hidratação capilar, o que fez com que cerca de trinta pessoas se dividissem em grupos separados, esperando talvez alguma dinâmica que pudesse entrosar os demais. As perguntas sugeridas foram então: por que o seu cabelo é desse jeito? Como você o finaliza?

A partir disso, os presentes se apresentavam e davam uma dica de hidratação capilar. Dentre o número de participantes, alguns foram além das perguntas e falaram o que significava o encontro e seus sentimentos relacionados ao cabelo, além de como lidava com ele anteriormente a aceitação do cabelo natural. Dentre as falas, preocupações acerca do *frixxx* capilar, com o crespo em si, com o volume; demonstram que a aceitação não vem a ser do natural, mas pelo desejo em ser cacheadas: *Meu cabelo é crespo, mas meu sonho é que ele seja cacheado*. (A., roda de diálogo, 12/10/2015, Natal). A partir do andamento de tal encontro podemos perceber que o viés estético é frequentemente evidenciado, não se tratando diretamente da questão de lutas do movimento étnico-racial, como aparentemente se apresenta o movimento, o que não retira a capacidade de identificação entre participantes, mas não consegue ultrapassar questões caras à luta negra construída historicamente. Assim, nem sempre essas reuniões possuem pautas concernentes ao legado de militância, mas não se pode negar que falar sobre cuidados direcionados a texturas de cabelos frequentemente invisibilizadas também pode ser visto como um fazer político.

Já M. C., único homem presente, relata que o encontro é benéfico no que concerne à construção de sua negritude, já que só se vê como tal há dois anos, identificação que veio a partir do momento em que assumiu seu cabelo natural. Além disso, relata que os maiores preconceitos sofridos eram relacionados ao cabelo e vieram quando ainda deixava o cabelo crescer, já que ouvia críticas e conselhos para que alisasse ou cortasse, para ter uma aparência mais apresentável.

Algumas frases foram costumeiras nas falas dos participantes, piadas como *você nem precisa de travesseiro*; ou durante uma aula *sai da frente que quero escrever*; admiração quando dizem que *é até cheiroso*; e o mais comum é quando pedem para pegar, como se fosse algo exótico.

Muitas mulheres discorrem da importância do apoio de familiares, mas principalmente dos seus parceiros afetivos. Dizem que sem essa assistência, provavelmente não teriam continuado com o processo de transição capilar. Os elogios advindos desses parceiros (só foram relatados homens) funcionaram como auxílio para autoestima, quando as demais pessoas rejeitavam tal estética. Todavia, também houve muitos descontenta-

mentos e preocupações quando isso não ocorria, como uma mulher que dizia chorar há duas semanas e ter vergonha de sair com cabelo curto e sem definição e seu desespero maior é que seu marido chegaria de viagem e a veria assim, “sem graça, parecendo um homem”, segundo suas palavras. A partir disso podemos notar como a heteronormatividade afeta a autoestima de muitas pessoas, quando tratamos de performances de gênero, como feminilidades e masculinidades.

### “Tô me sentindo muito mais mulher agora”

O cabelo grande é associado a uma questão de feminilidade, que se encontra no imaginário social que tematiza o corpo da mulher. Essa aparência que, na fantasia masculina, associa a mulher ao lugar do desejo, do prazer e da atração física, dando ao cabelo curto uma posição secundária. Assim, negras de cabelo curto não são vistas pelo senso comum como belas e atraentes. Elas acreditam que o cabelo longo é mais sensual, já que é considerado símbolo de sensualidade em diferentes culturas. No entanto, em alguns momentos reforçam o estereótipo da *mulata* sensual, pois se cruza com a particularidade racial. A partir de uma das edições desse evento foi proposta a gravação de um vídeo para divulgação do projeto, e assim, foram reunidas falas de pessoas presentes e que se disponibilizaram a falar sobre suas experiências com relação ao cabelo. Na fala de A. encontramos a questão da feminilidade como pauta importante na sua construção e seu bem estar:

Estou extremamente satisfeita com meu cabelo. *Tô me sentindo muito mais mulher agora*, natural, não preciso perder muito tempo pranchando o cabelo, não preciso perder muito tempo fazendo grandes e mirabolantes contas pra poder o cabelo ficar liso ou qualquer coisa assim. *Me sinto livre, me sinto solta, me sinto linda.* (A., grifos meus. Extraído de “As cacheadas de Natal”<sup>11</sup>).

Historicamente, na literatura de relações raciais no Brasil existe um lugar relegado à mulher negra quando referido a sua construção corpórea. A figura mítica da *mulata* demonstra a incompatibilidade do sistema de classificação racial e de gênero no país, visto que essa é construída como objeto de desejo e se torna um símbolo nacional, como ainda vemos na representação da mulata *globeleza*<sup>12</sup> que se utiliza de atributos que a enquadra como um ser abstrato, imaginário, sintetizando todas as suas antepassadas. Mariza Corrêa, no texto *Sobre a invenção da mulata*, mostra como tal figura é vista somente como



corpo, ou sexo, e não chega a ser estabelecida socialmente, pois se enquadra no limiar, entre branco e negro, trazendo à tona a prova da teoria do branqueamento, do *encontro de raças*, sendo assim, símbolo de uma sociedade (que se quer) mestiça (CORRÊA, 1996). Tais corpos têm codificações que em alguns momentos são considerados pretos e outros *mulatos*, variando através dos momentos históricos e ideológicos. Apesar da tentativa de aproximação do ideal do branqueamento, o *mulato* não consegue benefícios materiais, mas uma categoria que o confina numa construção de gênero. Na clássica obra de Gilberto Freyre (FREYRE, 1966, p. 12) temos os provérbios que ressoam até hoje, “branca para casar, mulata para ‘foder’ e negra para trabalhar”, que demonstram o olhar para o feminino nessa sociedade, com ênfase à sua subordinação simbólica e socioeconômica para a mulher negra. Para essas mulheres no Brasil, suas trajetórias incorporam mais de uma representação ao longo dos anos, desde mulatas sexualizadas até negras nutridoras e zeladoras com mais idade, como nos mostra Angelra e Onik’a Gilliam em *Negociando a subjetividade de mulata no Brasil* (1995). Essas mulheres são vistas para o consumo, ao invés de serem tratadas como cidadãs. Enquanto jovens, não são esposáveis, mas servem para desejo sexual, o que nos demonstra resquícios evidentes do imaginário escravocrata e sua objetificação e sexualização exacerbada (GILLIAM, 1995).

G. fala do dificultoso mercado de tratamentos para cabelos crespos na cidade, demonstrando que fez o seu *BC* sozinha na gravidez, período que considera favorável pelo crescimento mais rápido do cabelo, já que aparentemente ocorria um descontentamento com o cabelo curto, mas a gravidez fazia com que essa se sentisse bem, discorrendo sobre a importância em se sentir bonita:

E aqui também não tem muitos lugares pra você cuidar. Aí eu fiz meu *bc* na gravidez, quando eu tava com três meses de gravidez, pra poder assumir ele todo crespo. Foi a melhor coisa que eu fiz, porque na gravidez meu cabelo cresceu muito rápido, eu não tive problema nenhum com crescimento e na gravidez a mulher já fica bonita por si só, então mesmo com o cabelo bem baixinho, eu me sentia bonita, me sentia valorizada, eu gostava muito (G. Extraído de “As cacheadas de Natal”).

Os dilemas do pós-BC e a ansiedade em se ter cabelo grande, por medo da falta de feminilidade e/ou receio em ter sua sexualidade confundida (preconceito), trazendo assim métodos e o uso de adereços considerados *femininos* para que não percam o sentimento de *mulher*. Considero isso



mais um dos resultados de uma sociedade heteronormativa, em que obriga a mulher a desejar somente um tipo de corpo. Apesar dessas mulheres estarem *quebrando* padrões em certos termos, ao não preferirem o cabelo longo, liso etc. como impõem os padrões estéticos, a busca em se afirmar como *mais feminina* e desejando veementemente os cabelos longos demonstra que outro padrão passa ser buscado, dentre eles o ideal do cacho perfeito.

No dia, o encontro teve a presença de quatro mulheres de Guiné-Bissau<sup>13</sup> e Cabo Verde<sup>14</sup>, que relatam descontentamentos com volume e o desejo de se ter um cacho, porque assim o cabelo cresceria mais. Duas dessas possuíam a arte das tranças na cabeça, técnica aprendida pela família e que aqui na cidade elas utilizam como meio de auxiliar na renda de se viver em outro país, já que não recebem auxílio para estudar no Brasil.

Algo que chamou bastante minha atenção foi o relato que uma delas nos trouxe, falando que isso de *cabelo ruim* só conheceu no Brasil. No seu país de origem nunca tinha ouvido falar em termos nem ao menos parecidos e o alisamento não é encarado como algo importante, como enxerga aqui no país, mas é só mais uma das técnicas de manipulação capilar, assim como tranças, por exemplo. Por isso, ela nunca sentiu a necessidade, nem obrigação para alisar o seu cabelo anteriormente, mas aqui se depara com essas imposições.

***Em Cabo Verde alisa quem quiser. Lá não há essa ditadura do alisamento.***

Na dissertação *Seguindo as tramas de Beleza em Maputo* (2012), a autora estuda técnicas de penteados durante sua estadia na cidade de Maputo. Demonstra como o cabelo é frequentemente ligado a noção de beleza pelas mulheres que lá residem, devido aos diversos penteados e adornos utilizados:

Via a recorrência do gesto do dedo indicador apontando insistentemente para o topo da cabeça, quando lhes perguntava algo relacionado ao tema da beleza. Tal gesto surgia mesmo espontaneamente, quando elas afirmavam ser esse o local no corpo onde se localiza a beleza feminina, região para onde se lança o primeiro olhar sobre a pessoa (CRUZ, 2012, p. 56).

Tal noção de beleza é vista de modo diferente aqui no Brasil, pois sujeitos indagados com a mesma colocação consideram outras partes do corpo como sinônimos de beleza. Gomes (2006) nos mostra que a prática de manipulação

do cabelo do negro como lógica cultural o acompanha desde África pré-colonial e permanece mesmo com transformações advindas dos diversos encontros culturais dos quais os negros participam historicamente. Os contextos locais também influenciam nas respostas dadas por esses sujeitos na estética corporal, por isso as diferenças entre comportamentos dos negros em diferentes partes do mundo com relação ao cabelo. Além disso, o acesso a diferentes possibilidades de consumo, diferentes experiências, contato com múltiplas referências estéticas variam de acordo com a localização geográfica e política dos sujeitos. As influências da mídia na divulgação de determinados padrões estéticos também contribuem no peso do uso de certo consumir do negro.

Com isso, percebemos que a manipulação do cabelo é encontrada em várias sociedades e vimos que para o negro no Brasil, esse processo não se dá sem conflitos, que podem expressar sentimentos de rejeição, aceitação, ressignificação e até mesmo negação do pertencimento étnico/racial. As diversas representações a partir do cabelo do negro dentro de uma sociedade racista influenciam no comportamento individual.

Segundo Gomes (2006), é preciso lembrar que a força da escravidão e das representações negativas durante esse processo auxiliaram em marcas negativas na identidade do negro brasileiro e sua representação social. Obviamente não foram os únicos fatores, já que o capitalismo, questões políticas, aumento da exclusão social, entre outros fatores, ajudam na perpetuação do imaginário do negro brasileiro como inferior. Por isso, o olhar histórico ajuda na compreensão de como tais mentalidades foram construídas, nos planos econômicos, políticos e culturais, envolvendo negras e negros brasileiros. Desse modo, apesar dos movimentos de resistência negra desenvolvidos historicamente, o olhar descentrado do negro sobre ele mesmo, sua raça e sua cultura, implicam em uma aceitação parcial da proposição racista e rejeição histórica inscrita no seu corpo. Assim, o resultado tenderá a ser, muitas vezes, a rejeição de elementos do corpo que mais confirmem o pertencimento a raça negra, sendo principalmente o cabelo e a cor de pele.

No espaço destinado às falas de algumas participantes pude verificar algumas semelhanças entre os discursos. São muitas mulheres que não conhecem a própria textura capilar e apresentam isso como um grande problema,

pois não têm uma imagem formada de algo que foi alterado desde cedo, e assim se aumenta o receio em desejá-lo natural. Como se essa modificação fosse capaz de invisibilizar traços que trariam o racismo para mais perto dessas crianças. Por isso, posso afirmar que o cabelo se torna uma obsessão para muitas mulheres negras, sendo uma tentativa de se igualar no mundo opressor para passar despercebido ou agredir menos o olhar do outro, quando se vê alguém fora do padrão que eles mesmos estabelecem. O corpo negro que é mutilado desde cedo, sendo aquele que deve constantemente tentar se adequar a um padrão que jamais será alcançado, já que a colonização enfatiza que os traços *belos* são opostos aos negroides. Qual negro não tem uma história que retrate preconceitos no dia a dia? É recorrente vivê-los e esse espaço do evento traz à tona questões geralmente acobertadas para o resto da sociedade, pois não são consideradas de importância, são ignoradas de modo que colaboram com a perpetuação do racismo – o silenciamento. “Então é daquele jeito, amarra, alisa, molha, dá um jeito e quando secar bota atrás da orelha, bota um frizzo, bota um grampo, *dê um jeito, mas não encrespe não!*” (T., *Encrespa Natal* 2015, grifos meus).

Na fala de L. isso fica bastante visível, já que o constrangimento e o impacto em viver uma violência racista como não era sentida há vinte anos, desde sua infância quando ainda não utilizava produtos químicos e como tal situação a deixa sem condições de responder resistindo ao preconceito que diz ter sentido naquele momento:

Fazia muito tempo que eu não era vítima de racismo, desde a época da escola. E um dia desses numa reunião com outra advogada, mais velha e branca, ela chegou e perguntou: porque você fez isso no seu cabelo? No meio de uma reunião, na frente de um monte de gente. Fiquei completamente sem ação, porque quando a gente é vítima desse tipo de preconceito às vezes a gente fica sem ação. Só baixei a cabeça e disse  *cortei o meu cabelo*. Eu podia ter falado (tom mais enfático) “eu cortei o meu cabelo, o cabelo é meu e a senhora não tem nada a ver com isso”, mas eu fiquei sem chão quando ela me perguntou, porque o tom da pergunta foi de preconceito, como se eu tivesse estragado o meu cabelo. (L., *Encrespa* 2015).

A normatividade dos corpos é uma questão que afeta todas as mulheres, independente de sua cor de pele, estatura e traços físicos. As características do corpo negro causam um impacto na subjetividade quando enquadram esses traços no padrão do não-belo, do feio, do indesejável. A normatividade estabelece que esse corpo deva ser modificado para ser invisibilizado ou por

tentativas frustradas de tentar ser algo que nunca poderá sê-lo. Assumir seu corpo negro com suas características naturais e não desejar alterá-lo é considerado um ato político e transforma essa pessoa em uma ativista, pois a partir disso irá enfrentar julgamentos de uma sociedade que é opressora e racista.

### Considerações finais

A interpretação do cabelo do negro como símbolo de pertencimento étnico se apresenta como uma das múltiplas particularidades dadas pela cultura, que marca o diferencial desse grupo étnico/racial. Essa particularidade pode ser recebida de modo negativo ou positivo, dependendo do local histórico em que se insere o sujeito que o possui. Por isso, os diferentes olhares sobre a textura desse cabelo são construções culturais, e não dados naturais. Isso demonstra como as opiniões são eivadas de preconceito, quando não se existe informações que positivem o negro e a negra, construindo um contra discurso estético que fique oposto ao que é impregnado no imaginário social.

Na sociedade brasileira, o negro e principalmente a mulher negra, constroem uma identidade a partir da corporeidade por meio de um aprendizado que incorpora um movimento de rejeição/aceitação, negação/afirmação. A aceitação depende bastante da trajetória de vida, inserção social, possibilidade de convivência em espaços com cultura negra e raízes africanas vistas positivamente. A partir daí que é construída uma autoestima positiva, de ver a si e o outro. Todavia, essa aceitação não basta ao negro brasileiro, mas deve alcançar e ressignificar o pertencimento étnico/racial no plano coletivo também.

Em uma cultura de dominação e antiintimidade, devemos lutar diariamente por permanecer em contato com nos mesmos e com os nossos corpos, uns com os outros. Especialmente as mulheres negras e os homens negros, já que são nossos corpos os que frequentemente são desmerecidos, menosprezados, humilhados e mutilados em uma ideologia que aliena. Celebrando os nossos corpos, participamos de uma luta libertadora que libera a mente e o coração. (HOOKS, 2000, p. 08).

Como hooks (2000) nos mostra, é importante que o sentimento de pertença seja sempre pautado e eventos que reúnam sujeitos negras e negros auxiliem numa construção de identidade positiva e capaz de ser libertadora, além de somar forças para os enfrentamentos diários contra o racismo. Ainda

assim, mesmo com os traços físicos, a dimensão subjetiva necessita de fases para se estabilizar e o contato com outras pessoas com maior conscientização positiva da negritude pode auxiliar no processo de fases anteriores. Desse modo, um evento de afirmação do negro, mesmo que inicialmente focando na perspectiva estética, pode contribuir para desconstrução negativa de uma identidade negada por uma sociedade racista. Como diz Munanga (1994), a identidade negra no Brasil é importante na dimensão subjetiva, simbólica e política, como uma “tomada de consciência de um segmento étnico-racial excluído da participação na sociedade [...]” (MUNANGA, 1994, p. 187).

Entretanto, é importante ressaltar que mesmo com todo o esforço em auxiliar na construção de uma identidade negra positiva, um evento individual não conseguirá jamais suprir com as marcas deixadas pelo racismo na subjetividade dos sujeitos negros. Tal tarefa deve ser iniciada no seio familiar e enfatizada na educação, para que se enxergue positivamente a cultura, a estética e a história negra em si. Grupos que tratem da questão racial são benéficos no auxílio dessa tarefa, mas o trabalho deve ser constante, já que os enfretamentos contra o racismo devem ser constantes. A compreensão, integração e reconhecimento dentro de um seio étnico/racial não são capazes de eliminar os conflitos diários vividos pelos negros na esfera da subjetividade, mas é inegável o auxílio que isso proporciona.

## Notas

1. bell hooks é o pseudônimo de Gloria Jean Watkins, escritora norte-americana nascida em 25 de setembro de 1952, no Kentucky – EUA. O apelido que ela escolheu para assinar suas obras é uma homenagem aos sobrenomes da mãe e da avó. O nome é assim mesmo, grafado em letras minúsculas.
2. Página no Facebook: [www.facebook.com/ENCRESPAGERAL](https://www.facebook.com/ENCRESPAGERAL)
3. Vídeo pode ser assistido em: <https://www.youtube.com/watch?v=ovhJUdijo7s>
4. Fricote. In: Magia. POLYGRAM, 1985 - Composição: Luis Caldas e Paulinho Camafêu.
5. Meu Cabelo Duro é assim. In: 13 - Chiclete com Banana. BMG – Ariola, 1994. Composição: Bell Marques/ Wadinho Marques/ Paulinho Camafêu. Ouvir música disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=fnhwzo1Cz6c>
6. *Big chop* é um termo em inglês que tem sido utilizado por mulheres em processo de transição capilar para o momento em que acontece o “grande corte”, no qual retira toda parte com química do cabelo, raspando ou deixando-o curto.
7. Correspondência da cantora Mel Nascimento, enviada à autora via Facebook em 10/4/2015.



8. A interlocutora se refere ao seu próprio cabelo.
9. Referência ao professor Kabenguele Munanga, que é titular da Universidade de São Paulo. Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Antropologia das Populações Afro-Brasileiras, atuando principalmente nos seguintes temas: racismo, identidade, identidade negra, África e Brasil. – Texto retirado do currículo Lattes e informado pelo próprio autor.
10. As imagens podem ser acessadas em: [https://www.facebook.com/andre.wanderson.756859/photos\\_albums?lst=100002213106758%3A100003587298922%3A1505442682](https://www.facebook.com/andre.wanderson.756859/photos_albums?lst=100002213106758%3A100003587298922%3A1505442682)
11. Vídeo pode ser assistido em: [https://www.youtube.com/watch?v=T\\_xP06zlgUw](https://www.youtube.com/watch?v=T_xP06zlgUw)
12. Personagem promovida pela Rede Globo durante o Carnaval desde 1993, seu ano do lançamento.
13. Guiné-Bissau, oficialmente República da Guiné-Bissau, é um país da África Ocidental que faz fronteira com o Senegal ao norte, Guiné ao sul e ao leste e com o Oceano Atlântico a oeste. Fonte: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Guiné-Bissau>. Acessado em: 26/04/17.
14. Cabo Verde, oficialmente República de Cabo Verde, é um país insular localizado num arquipélago formado por dez ilhas vulcânicas na região central do Oceano Atlântico. Fonte: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Cabo\\_Verde](https://pt.wikipedia.org/wiki/Cabo_Verde). Acessado em 26/04/17.

## Referências

- ARAÚJO, Dailza. O gênero, a etnicidade e os deslocamentos identitários frente as demandas de representação social. Trabalho apresentado no *V Seminário da Pós Graduação em Ciências Sociais: Cultura, Desigualdade e Desenvolvimento*, Chachoeira, 2015.
- CARRERA, Fernanda A. S.; OLIVEIRA, Luciana Xavier de. “Cabelo de Bombрил”? Ethos publicitário, consumo e estereótipo em sites de redes sociais”. *Revista Novos Olhares*, São Paulo, vol. 2, n.1, pp. 67-75, 2013.
- CORRÊA, Mariza. Sobre a invenção da mulata. *Cadernos pagu* (6-7), Campinas, v.6, n.7, pp. 35-50, 1996.
- CRUZ, Cintia. Afirmção da Negritude ou interesse de classe? Uma Etnografia do Instituto Beleza Natural em Salvador. *Anais do Seminário Internacional Fazendo Gênero 10*, Florianópolis, 2013.
- CRUZ, Denise F. de C. Seguindo as tramas de beleza em Maputo. *Dissertação* (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília, Brasília, 2012.
- FIGUEIREDO, Ângela. Cabelo, Cabeleira, Cabeluda e Descabelada: Identidade, Consumo e Manipulação da Aparência entre os Negros Brasileiros. *Anais da XXVI Reunião Anual da ANPOCS*, Caxambu, 2002.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 30. ed., Rio de Janeiro: Record, 1995 [1933].

GILLIAM, Angelra e Onik'a. Negociando a subjetividade de mulata no Brasil. *Estudos Feministas* (n.2), pp. 525-543, 1995.

GOMES, Larisse L. P. Entre Big Chops e Black Powers: Identidade, Raça e subjetividade em/na “Transição”. *Trabalho de Conclusão de Curso* (Especialização em Antropologia Social), Universidade Federal de Alagoas e Museu Théo Brandão de Antropologia e Folclore, 2014.

GOMES, Nilma Lino. *Sem perder a raiz*: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

hooks, bell. *Feminism is for everybody*. Passionate Politics. South End Press: Cambridge, MA, 2000.

MATOS, Lídia De O. “Não é só cabelo, é também identidade”: transição capilar, luta política e construções de sentido em torno do cabelo afro. Anais da 30ª Reunião Brasileira de Antropologia, João Pessoa, 2016.

MERCER, Kobena. Black Hair: style politics. In: *Welcome to the jungle*: new positions in Black Cultural Studies. New York. 1987, pp. 33-54.

MUNANGA, Kabengele. *Negritude*: usos e sentidos. 2. ed. São Paulo: Ática, 1988.

\_\_\_\_\_. Identidade, cidadania e democracia: algumas reflexões sobre os discursos anti-racistas no Brasil. In: SPINK, Mary Jane Paris (Orgs.) *A cidadania em construção*: uma reflexão transdisciplinar. São Paulo: Cortez, 1994.

SANTOS, Luane B. dos. Usos e imagens sobre os cabelos crespos das mulheres negras. Trabalho apresentado no *Congresso Internacional Interdisciplinar em Sociais e Humanidades*. Niterói: 2012.

## **Aesthetics as political action: making up minds and liberating hairs**

### **Abstract**

This study aims to analyze construction processes of the individual through Encrespa Geral movement, in the city of Natal /RN. In this paper, we discuss the issues of black women identity and their activist affirmation throughout the African hair. They are women that go through the aesthetic process of capillary transition and intend to rebuild a personality, which was deteriorated by stereotypical beauty standards that devalue black features. The supported idea is that the movement is not just an aesthetic debate, but starting from it, one has the political discussion of body and beauty of black women today. In addition, it will be analyzed the process of capillary transition, in which curly hair, free of chemicals, known as natural, is seen as a challenge device of a kind of “capillary dictatorship” and, at the same time, the production of subjects. Therefore, I propose to reflect how the construction of an aesthetic element - curly hair, without chemicals - has been seen and understood as a former of social, cultural and political activism of black people in Brazil. The research consists of the analysis of narratives of women living in Natal/RN, and in the privileged environment of ethnography happened during the event called “Encrespa Geral”, which we discuss with the participants, since the subject hair, issues such as self-esteem, racism and construction of identity.

**Keywords:** Anthropology of the subject; Capillary transition; Identity; Race; Hair.

Recebido em 08 de maio de 2017.

Aceito em 21 de agosto de 2017.



## O mercado do comércio justo

Antonio Daniel Alves Carvalho

Doutorando em Sociologia  
Universidade Federal de Sergipe  
paradanielalves@gmail.com

### RESUMO

O texto articula o pensamento social sobre a categoria mercado e aplica o que é denominado aqui de conceito sociológico de mercado ao modelo de mercado do comércio justo. O comércio justo é um modelo alternativo ao mercado convencional e traz inúmeros elementos para o questionamento do atual modelo de mercado internacional. Assim, o objetivo do artigo é analisar o mercado como um conceito sociológico e interpretar o modelo de mercado do comércio justo de acordo com as concepções balizadas pelo aporte teórico de Weber, Polanyi e Granovetter, autores que contribuíram com a sociologia econômica trazendo ao debate o mercado como um espaço de ação social. Metodologicamente utiliza-se a pesquisa exploratória através de uma revisão bibliográfica. Aqui é considerado o mercado como fruto das relações sociais e é evidenciado que o mercado do comércio justo faz uso das relações entre os atores sociais para questionar o modelo de mercado internacional convencional, apresentando outro modelo de comercialização que considera questões sociais além das econômicas.

**Palavras-chave:** Mercado; Sociologia Econômica; Comércio Justo.

### Introdução

O mercado é o espaço de troca onde cada agente busca suprir as suas necessidades. Principia-se dessa afirmação para realizar a análise do que seria o mercado. Nesse sentido, o artigo pretende entendê-lo como um conceito social, já que ele pode figurar entre as criações da sociedade humana.

O mercado do comércio justo é um modelo alternativo ao comércio convencional, pois apresenta características que o distanciam das trocas visando apenas ao lucro financeiro. O modelo do comércio justo reduz a distância entre consumidor e produtor, reduzindo os atravessadores, além de trazer

elementos de valorização social ao mercado, como preço justo, sustentabilidade, inclusão do produtor na economia global, entre outras. Essas ações o tornam crítico direto ao modelo convencional do mercado internacional.

Outros modelos de economia têm adicionado valores não econômicos ao mercado. Entre eles temos o Comércio Justo, aqui analisado, que, como prática, traz mudanças tais como um valor diferente do produto para consumo – pois agora o consumidor paga pelo produto e por um “valor” social destinado a sociedade dos produtores –, a redução da distância entre produtor-consumidor, a busca por práticas sustentáveis e por dar ênfase não apenas ao produto, mas também ao sujeito e à sociedade que o produz.

O mercado do comércio justo apresenta um paradoxo: como um mercado pode ser justo? As economias clássicas e neoclássicas defendem um modelo econômico no qual os indivíduos agem em busca da satisfação de suas necessidades considerando o menor custo e maior lucro, ou seja, realizando uma escolha racional. Já o comércio justo percebe que ação do indivíduo está ligada também a ideias de justiça, equidade, preservação do ambiente, respeito das diferenças de gênero e raça, dignidade do trabalhador e etc., quer dizer, considera outros valores que não apenas os economicistas. Essa questão evidencia uma das especificidades do comércio justo, que necessita ser interpretada pela sociologia econômica, pois sua prática se distancia do mainstream econômico e agrega outros valores as trocas comerciais.

Nesse contexto, o artigo<sup>1</sup> busca realizar uma análise do que seria o mercado como um conceito sociológico, ou seja, compreender o mercado como uma variável dependente da sociedade. A análise será realizada por meio das reflexões de Weber, Polanyi e Granovetter que buscaram compreender o fenômeno como uma ação social.

### **Mercado, um conceito sociológico**

O mercado é uma categoria que tem sido, em certa medida, abordada pelos economistas de forma natural como um espaço de trocas. Raramente encontramos na literatura uma preocupação com a conceituação do fenômeno. Talvez essa tarefa pertença aos sociólogos que encontraram no mercado uma forma de interação e, assim, não têm como escapar à identificação



de seus atributos distintivos. Nessa ótica, Weber presta um serviço notável pela riqueza analítica, atento às variáveis do fenômeno. O autor alemão, que é considerado um dos pais fundadores da sociologia, viveu entre 1864 e 1920 e o seu pensamento girou em torno da ação social e da racionalidade dos atores sociais, considerados na sua obra como responsáveis pelas mudanças e execução das ações sociais. O texto weberiano caracteriza o mercado como uma relação comunitária na qual a ação social tem base no sentimento subjetivo e racional dos participantes de pertencerem ao mesmo grupo, ou seja, constituírem um todo, de uma forma não associativa (WEBER, 1991).

O mercado funciona pela união de interesses racionalmente motivados. A troca se caracteriza como uma relação associativa que se esgota no interesse de cada uma das partes. No entanto, o mercado resulta de uma comunidade constituída das trocas. O que torna a ação econômica uma condição objetivamente compartilhada com outros de seus pares a partir de certos atributos e circunstâncias socialmente identificáveis.

Diante disso, na compreensão weberiana, o mercado é a forma de socialização por excelência que é simultaneamente interessada e solidária. Existe nele a possibilidade do reconhecimento de que todos podem legitimamente perseguir apenas o seu próprio interesse individual sem se preocupar com o outro, mas não menos importante na configuração do mercado é o reconhecimento universal de que cada um é portador de direitos que não podem ser violados, caso contrário, não existiria troca e sim roubo. Weber (1991) afirmou que o mercado é uma forma de socialização possível entre estranhos. Nessa ideia transparece a ambiguidade do fenômeno: emancipatório por autorizar a perseguição de fins pessoais e opressivo por viabilizar, rotinizar e legitimar a indiferença recíproca. Com essa premissa, talvez possamos deduzir que uma sociedade crescentemente complexa, que não se fundamenta sobre laços pessoais estabelecidos entre seus membros, é cada vez mais mercantil. Contribuindo para uma expansão de relações pacíficas, porém mais impessoais (WEBER, 1991).

Nessa ótica, a emergência de formas complexas de sociedade ao longo dos últimos séculos acaba por conferir ao modelo economicista do fenômeno uma centralidade inusitada em formações sociais, por sua característica ímpar, qual seja a contínua impessoalidade das formas de socialização produzidas ao

longo do processo conhecido por modernização. Weber evidencia que, em virtude da impessoalidade, é possível a socialização entre estranhos, o que é corriqueiro nas sociedades complexas. O contato entre pessoas estranhas é frequente e atribui ao mercado o papel de liga social. No entanto, a economia neoclássica atribui a ele uma autonomia e independência de todas as relações sociais e de poder, tornando-o não influenciável por ações e relações sociais. A economia percebe o mercado como espaço para ações racionais e utilitaristas. É esse modelo ao qual se contrapõe a proposta de Karl Polanyi (2011).

O pensamento de Polanyi (2011), estabelecido na obra *A grande transformação*, de 1944, traz as suas compreensões dos mercados. O autor é considerado substantivista por definir a economia como um processo instituído de interação entre o homem, ambiente natural e social que o rodeia e resulta em contínua oferta de meios para satisfazer as necessidades humanas (MACHADO, 2014). A regulação da vida social pelo modelo economicista depende da existência de instituições e valores específicos, portanto, não pode ser considerada natural. Esse pensamento se opõe à relativa naturalização da operação do fenômeno, marca dos autores liberais da economia. Para Polanyi (2011), nenhuma economia havia sido controlada por mercados até a modernidade.

A sociedade moderna deu ao mercado oportunidade de preencher as necessidades funcionais de fatura relativamente rápida, atomizada e descentralizada de alocação de recursos e informações. Fernand Braudel (1987) verifica que a capacidade reguladora do mercado é apenas parcial, não sendo possível explicar toda a vida social. Essa interpretação funcional não pode explicar o surgimento do mercado, mas sugere uma explicação para a sua disseminação, a partir de mecanismos de filtro e de mimese social. O autor constata assim a existência de um pré-mercado e de um mercado (POLANYI, 2011) como mecanismo de estratificação social competitiva. Observamos, que mais do que uma relação causal, a exclusão mútua entre mercado e pré-mercado é matéria de definição e contra definição. Com o pré-mercado não existe liberdade/autonomia para competir e maximizar o lucro, opondo-se ao mercado moderno.

Neste sentido, somente em sociedades altamente complexas os contatos pessoais com estranhos tornam-se suficientemente frequentes para permitir ao mercado sobrepor-se aos modos formais de interação. Es-

boçamos dois modelos sociais opostos, portadores de muitas de nossas práticas e ideais. Um submisso, o pré-mercado e um livre/autônomo, o mercado moderno. Podemos afirmar que jamais existirá sociedade alguma que reproduza fielmente qualquer desses extremos, sendo essa definição um tipo ideal para sintetizar a ideia de mercado e pré-mercado.

Nessa lógica, de uma sociedade cada vez mais complexa e de crescente competição interna, o mercado é na sua origem a forma de socialização possível entre estranhos, distinguindo a moderna sociedade complexa das demais. Nela estamos condenados a reservar ao mercado um papel relevante na configuração de um mundo. Mesmo que admitamos que ele nem sempre tenha exercido esse papel (POLANYI, 2011) e reconhecendo que ele não é o único princípio organizador da sociedade e que outras formas de socialização e introjeção de valores estarão presentes.

Para Polanyi (2011), o século XIX foi marcado por interpretações simplistas do sistema social e, além disso, releituras de autores importantes, como Adam Smith, sem propriedade porque situadas em tempos diferentes do original, acabaram por reduzir a divisão do trabalho que, segundo ele, sempre fora orientada segundo fatores diversos. Além disso, Polanyi (2011) reconhece a existência do mercado, da troca, o que, por si só, pode parecer redundante, antigo, mas para ele a orientação da sociedade pelo fenômeno social, isso sim, é tão nocivo quanto recente.

Em decorrência disto, o mercado e a troca ocorreriam de forma a garantir um processo natural das relações sociais que é o de redistribuição. Existe a necessidade de se estabelecer, para o funcionamento da sociedade, a reciprocidade, a troca e a redistribuição, de forma que se possa observar um movimento contínuo de ajustamentos. E, neste caso, a divisão do trabalho fica assegurada. Isso não quer dizer que sempre exista um equilíbrio entre essas relações, o que possibilita a existência de relações simbióticas entre os membros de uma comunidade; mas, de alguma forma, as relações sociais absorvem as relações econômicas puras.

O que Karl Polanyi (2011) ressalta é a existência de um movimento duplo formado, de um lado, por um princípio liberal econômico que insiste na autorregulação do mercado; e de outro, pela proteção social que aponta à conservação dos homens e de sua natureza, como também, de sua capa-

cidade produtiva. A noção de movimento duplo parece insinuar uma medida de adaptação, que fez com que, por exemplo, gerações sucessivas de trabalhadores viessem a aceitar a disciplina de trabalho nas fábricas e os empregadores apreendessem o valor do trabalhador como um recurso.

A imersão do mercado na vida social tem transformado a sociedade e modificado os valores que são inerentes ao sistema econômico e aos processos da modernidade. Polanyi (2011) reconhece as múltiplidades de mecanismos que formam a sociedade moderna, não dando ao mercado o papel central na ação social. Com essas premissas, percebemos que o mercado (o fenômeno) é um conjunto de ações que modificaram as interações sociais, aumentando a capacidade social do indivíduo e tem também a capacidade de autorregulação distanciada das relações sociais. No entanto, é relativamente responsável pelas mudanças sociais.

Com base no pensamento de Polanyi (2011), o sociólogo americano Mark Granovetter, nos anos de 1980, busca interpretar os fenômenos econômicos naquilo que os torna fenômeno social, ou seja, nas relações sociais, nas estruturas e instituições sociais. Isso se dá através da análise da ação econômica dos indivíduos e suas redes de relações sociais. Granovetter compreende a ação econômica com inspiração em Weber e diz que a definição sociológica da ação econômica feita por ele seria mais ampla do que a dos economistas, por englobar aspectos que eles desprezaram, como o caráter afetivo e tradição da ação; elementos destacados nas tipologias da ação social weberiana que, a princípio, pressupõe a interação entre indivíduos, diferenciando-se das visões atomísticas do ator produzidas pelos economistas (SMELSER e SWEDBERG, 2005).

Em Granovetter (2007) a ação econômica não é analisada de forma isolada, mas em seus contextos sociais. Podendo ser entendida como a rede de relações sociais, equivalente a uma forma de interação social que põe indivíduos em contato; essas interações podem ser transações realizadas em um mercado, podem ser trocas de serviços entre indivíduos de um mesmo bairro ou podem ser a presença dos indivíduos nos conselhos de administração de um conjunto de empresas. São características fundamentais do mercado, de acordo com a nova sociologia econômica, os vínculos concretos com o social que se desdobram na imersão da ação econômica em redes sociais tecidas pelos indivíduos

e motivados por múltiplas razões. O autor de *Ação econômica e estrutura social: o problema da imersão* busca discutir e ampliar a noção de enraizamento de Polanyi (2011), reinterpretado a partir da noção de redes sociais, considerando que a posição do indivíduo nessas redes deveria ser o ponto de partida para a análise da vida econômica (SWEDBERG *apud* ABRAMOVAY, 2004, p. 36).

Granovetter localiza sua argumentação sobre a questão da imersão (*embeddedness*) ou de como nas sociedades modernas a ação econômica está imersa nas relações sociais (como os comportamentos e as instituições são afetados pelas relações sociais) dentro de uma tradição mais ampla da teoria social.

### **O comércio justo como modelo de mercado**

As mudanças de interpretações do mercado na sociedade moderna são base para pensar alternativas de torná-lo mais humanizado, como observamos no movimento comércio justo, que busca uma alternativa menos utilitarista à ação econômica. O movimento do comércio justo surgiu em meados do século XX como uma iniciativa inovadora para abordar a marginalização e o subdesenvolvimento dos pequenos produtores agrícolas do Sul, desafiando o intercâmbio desigual entre o Norte e Sul<sup>2</sup>, especialmente em relação aos commodities agrícolas. Esse movimento social é organizado internacionalmente por meio de redes compostas por produtores, organizações, comerciantes e consumidores que procuram um padrão mais equitativo do comércio, através do desenvolvimento sustentável e o acesso dos produtores desfavorecidos do Sul para comercializar produtos no mercado do Norte e contribuir para melhorar a sua qualidade de vida.

Criado com o objetivo de promover o consumo de produtos que considerem o pagamento de um preço justo aos produtores, a promoção de valores sociais e o respeito ao ambiente; esta variante do movimento de comércio alternativo se apresentou aos produtores do Sul, habitualmente marginalizados por causa de seu pequeno tamanho e da capacidade limitada de participação e negociação no comércio internacional. A possibilidade de evitar todo o peso das forças de mercado, por meio de redes de comercialização, encurtou a distância entre o produtor e o consumidor, procurando um comércio mais justo e equitativo.

Há muitas definições de termos que se relacionam com o comércio justo,



quais sejam: justas, equitativas, alternativo, solidariedade. Todos têm em comum a busca de igualdade de oportunidades, o desenvolvimento econômico, pagamento justo por produto ou serviço, respeito ao meio ambiente, igualdade de gênero, repúdio ao trabalho infantil e o benefício de todo o seu público: produtores, organizações e consumidores. Comércio justo é uma parceria comercial, baseada em diálogo, transparência e respeito, que busca maior equidade no comércio internacional. Ele contribui para o desenvolvimento sustentável através de melhores condições de troca e a garantia dos direitos para produtores e trabalhadores marginalizados – principalmente do Sul (SCHNEIDER, 2012).

Neste sentido, o comércio justo é impulsionado por pequenos agricultores em áreas empobrecidas do Sul que encontram uma maneira de viver com dignidade, ao mesmo tempo que os consumidores podem obter produtos de qualidade, tanto ambiental como social. A ligação entre o produtor e consumidor passa a ter um intermediador e não um atravessador, existente no comércio tradicional. Esse modelo é um mecanismo no qual a mudança na relação comercial se faz através de uma relação direta, produtor-consumidor, diferenciando um produto, pois ele passa a ter características sociais diferentes dos produtos do comércio convencional, em outras palavras ele passa a ter outros elementos. O movimento não funciona como mecanismo de caridade, mas de solidariedade com apoio ao desenvolvimento de potencialidades da comunidade.

Esse modelo de comércio rejeita os paradigmas mecânicos da teoria da economia neoclássica. A ênfase nesse modelo é a preocupação com o custo social, na qual é considerada a sua influência contra o subdesenvolvimento, e em prol da saúde, da educação e da economia, ou seja, o comércio justo se preocupa em incluir o preço social em suas mercadorias favorecendo a melhoria de vida dos trabalhadores. Todas as qualificações e [re]significações trazidas pelo comércio justo, em certa medida, são previstas no arcabouço jurídico de alguns países e tornam-se relevantes por reafirmar medidas que contrariam a ideia de mercado desregrado. No entanto, a modernidade, em seus processos de desencaixe e reencaixe (GIDDENS, 1991), consegue deslocar o que antes era tido como tradicional e colocá-lo em uma nova posição, como a coisificação do homem e a venda de seu trabalho.

Pode-se de forma tímida observar que o comércio justo trabalha com essas

categorias, quando propõe uma relação mais justa, e aqui nos remetemos a Aristóteles [335 a.C. a 323 a.C.] (1996) quando afirma que a justiça é aproximação com a igualdade, ou seja, tratar os iguais como iguais e os diferentes como diferentes, questionando o termo justo que nos leva ao substantivo justiça, definido como:

A justiça é a forma perfeita de excelência moral porque ela é a prática efetiva da excelência moral perfeita. Ela é perfeita porque as pessoas que possuem o sentimento de justiça podem praticá-la não somente a si mesmas como também em relação ao próximo. (ARISTÓTELES, 1996, p. 195).

A relação de justiça com comércio é paradoxal, ora tem-se um modelo autorregulado em que os agentes tendem a exercer os seus interesses sem pensar no outro, facilitando as relações com os estranhos, ora a ideia de igualdade é absorvida pelo mercado como liberdade e possibilidade de ações neste espaço. O comércio justo busca levar essa possibilidade de justiça e liberdade aos produtores que são injustiçados no contexto econômico, descortinando outra percepção sobre a justiça que é calculada pelo seu oposto, a injustiça.

Retornando aos processos de desencaixe e encaixe, podemos perceber a posição do produtor marginalizado do Sul que é excluído das relações comerciais internacionais por inúmeros fatores, colocando esse sujeito à margem do sistema econômico. A relocação desse mesmo produtor num modelo econômico global traz a possibilidade de maior negociação e desenvolvimento da qualidade de vida do sujeito e da comunidade.

Para Giddens (1991), os processos que configuram a modernidade são percebidos quando o produtor marginalizado e desfavorecido é colocado como agente de negociação de caráter igualitário aos demais agentes no mercado, saindo da posição de desfavorecido e explorado e passando a ser um agente de negociação em igualdade, como a teoria econômica atribui aos agentes imersos no mercado. Retirar esse indivíduo de um sistema de significações e possibilidades e inseri-lo em outro sistema, transforma o sujeito e seu modelo social, evidenciando que o reencaixe desse sujeito seja necessário para a disseminação da modernidade e da economia, pois o novo encaixe o condiciona como agente da modernidade da economia de mercado.

O comércio justo funciona como modelo de certificação internacional visando à inclusão dos produtores marginalizados do Sul no comércio inter-

nacional. As principais certificadoras desse mercado são a Fairtrade Labelling Organizations International (FLO), no mercado agrícola de varejo, World Fair Trade Organization (WFTO), com a produção agrícola certificação de produtos artesanais e FAIRTRADE USA, que certifica diversos produtos agrícolas e produtos com matéria-prima de origem do mercado justo nos EUA e Canadá.

Toda a rede de produção e distribuição é certificada para reduzir os custos dos produtos e evitar a exploração por parte de importadores internacionais. Assim, o comércio justo busca a redução da distância entre produtores e consumidores, possibilitando maior rendimento ao produtor. Além dessa facilitação é ainda dado ao produtor um prêmio social que deve ser revestido em benefícios para a comunidade envolvida no comércio justo.

As transações seguem em maior parte o seguinte padrão: o produto se adequa às normas para ser certificado. Isso garante a venda de sua produção por um preço mínimo estabelecido pela certificadora, que ainda possibilita o pagamento antecipado de parte da produção; depois de produzido o comprador se responsabiliza pelas tributações e transporte do produto, as vendas são realizadas em *world shops* que são lojas especializadas em vendas de produtos comércio justo e no varejo em supermercados.

O comércio justo tem alguns princípios norteadores de suas ações. São eles: a transparência e corresponsabilidade nas relações comerciais; desenvolver a independência do produtor; preço justo; igualdade de gênero; respeito às leis trabalhistas nacionais e da Organização Internacional do Trabalho (OIT) e formas sustentáveis de produção. Esses princípios são buscados para garantir uma melhor qualidade de vida para o produtor e a inclusão dele no mercado internacional e, principalmente, dar condições de vida dignas para todos.

Aqui, temos a atuação de grupos que redirecionaram suas práticas produtivas ao investirem na produção e comercialização de produtos de acordo com o comércio justo, estes que, por princípio, estariam fundamentados na ideia de que o processo produtivo deve estar orientado por uma relação sinérgica entre homem e natureza, minimizando o máximo possível seu impacto sobre esta última. Nesse contexto, foram abertas muitas possibilidades de produção e de comercialização de produtos alimentares.

Os modelos de economias alternativas que são desenvolvidas, em foco aqui o comércio justo, apontam para a transformação do mercado como uma ação social, negando o seu caráter, em muitos casos exclusivista, autônomo e desvinculado das relações sociais. Considerando que as atividades humanas são confeccionadas, significadas e executadas por sujeitos em interação é possível então pensar um conceito sociológico de mercado como uma atividade social.

### **Considerações finais**

O comércio justo é um conceito confeccionado através da experiência de inúmeros sujeitos que buscaram garantir a inclusão de grupos marginalizados ao comércio global, tendo a intenção de garantir uma melhoria na qualidade de vida das comunidades que, em muitos casos, sofriam privações de recursos básicos para se constituírem uma comunidade. Esse modelo se enquadra no que é conhecido como ATO (Alternative Trading Organization)<sup>3</sup>, organizações de econômicas que buscam relativizar o mercado *mainstream* e tentam inserir outros modelos de ações no modelo economicista vigente.

É necessário, ainda, destacar as perspectivas teóricas dos autores que contribuíram para a concepção do mercado como um espaço de caráter relacional. Weber identifica que o mercado é uma construção humana, um espaço para interação e troca de mercadorias para satisfazer a necessidade do outro. No entanto, essas trocas são envolvidas por uma série de significados e regras a serem cumpridas, o que torna o mercado um espaço de relação social, dando a ele o papel de liga da sociedade.

Já Karl Polanyi (2011) se ocupa da autonomia do mercado e do domínio dele sobre a sociedade, diante da modernização das sociedades, possibilitando a maior circulação de mercadoria e a atomização das relações comerciais. No entanto, estas não são isoladas, mas sim enraizadas nas relações sociais. O momento em que o debate de Polanyi é realizado, temos uma racionalidade econômica dominante no pensamento social e o autor procura frisar que as relações econômicas e sociais são interdependentes. Em contrapartida, para Mark Granovetter se trata de compreender que os enraizamentos das relações econômicas estão ligados às redes sociais que os sujeitos mantêm.

É adequado afirmar que o comércio justo deseja equidade nas relações

comerciais entre “as maiores empresas mundiais e os trabalhadores economicamente mais pobres do mundo” (Redfern & Snedker, 2002, p.4), o que coaduna com a concepção de Granovetter (2007) sobre o mercado ser permeado por relações humanas através de redes. Também identificamos a concepção de Polanyi (2011), no caso do processo de imersão, segundo a qual o mercado é gerido por agentes sociais, colocando em cheque a noção do sistema econômico como agente autorregulado e autônomo e abrindo espaço para pensarmos o mercado como um espaço do fazer social e com relações de interdependências entre as ações sociais, redes e agentes do mercado.

## Notas

1. Artigo resultante da pesquisa de mestrado e do debate do artigo publicado no 38º Encontro da ANPOCS, 2014.
2. A relação Norte e Sul aqui se refere às concepções que trazem os países subdesenvolvidos e/ou emergentes como parte do Sul e os países desenvolvidos como parte do Norte, ou seja, considera-se as definições econômicas para concepção de Norte e Sul e não apenas a geográfica.
3. Organizações de mercados alternativos (tradução livre).

## Referências

- ABRAMOVAY, Ricardo. Entre Deus e o Diabo: mercados e interação humana nas ciências sociais. *Tempo social. Revista de Sociologia da USP*. São Paulo, v. 16, n. 2, pp. 35-64, nov. 2004.
- ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- BRAUDEL, Fernand. *A dinâmica do capitalismo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.
- CARVALHO, Antonio Daniel Alves. A Construção social do mercado fair trade no Brasil e no mundo. 2015. 115f. *Dissertação* (Mestrado em Sociologia), Instituto de Ciências Sociais, Universidade Federal de Alagoas, 2015.
- FLO, WFTO. Carta de los principios del comercio justo. Disponível em: <[http://www.fairtrade-advocacy.org/images/FTAO\\_charters\\_3rd\\_version\\_ES\\_v1.3.pdf](http://www.fairtrade-advocacy.org/images/FTAO_charters_3rd_version_ES_v1.3.pdf)>. Acessado em: 20 abr. 2014.
- FLO. Aims of fairtrade standards. 2014. Disponível em: <<http://www.fairtrade.net/aims-of-fairtrade-standards.html>>. Acessado em: 10 jan 2014.



\_\_\_\_\_. FLO. Disponível em: <<http://www.fairtrade.net/>>. Acessado em: 10 dez. 2013.

GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Editora da Unesp, 1991.

GRANOVETTER, Mark. Ação econômica e estrutura social: o problema da imersão. *RAE Eletrônica*, Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro, vol. 6, n. 1, pp. 1-41, jan./jun. 2007.

MACHADO, Nuno M. C. Karl Polanyi e a Nova Sociologia Económica: Notas sobre o conceito de (dis)embeddedness. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, [Online], 2010. Disponível em: <<http://rccs.revues.org/1771>>. Acesso em: 04 Nov 2014.

POLANYI, Karl. *A grande transformação*. As origens de nossa época. Rio de Janeiro: Campus, 2011.

SCHNEIDER, Johann. *Relatório da pesquisa mundial de comércio justo: parte 1*. Brasília: SEBRAE, 2012.

SMELSER, Neil J.; SWEDBERG, Richard. Introducing Economic Sociology. In: \_\_\_\_ (Eds.). *The handbook of Economic Sociology*. Princeton: Princeton University Press, 2005, p. 3-25.

SWEDBERG, Richard. Sociologia econômica: hoje e amanhã. *Tempo Social*, São Paulo, 16(2), 2004, pp. 7-34

WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Brasília: UnB, 1991.

REDFERN, A., & SNEDKER, P. *Creating market opportunities for small enterprises: Experiences of the fair trade movement*. Genebra: ILO – SEED Working Paper n° 30, 2002.

## The Fair Trade Market

### Abstract

This paper develops social thinking about the market category and uses the sociological market concept to the fair trade market model. Fair trade is an alternative model to the conventional market and brings numerous elements to the questioning of the current international market model. Therefore, the goal of the article is to analyze the market as a sociological concept and to interpret the fair trade market model according to the conceptions made by the theoretical contributions of Weber, Polanyi and Granovetter. They collaborate with the economic sociology unfolding discussions about the market as a space of social action, so their works have been submitted to a bibliographic review. Considering the market as a result of social relations, this paper argues that the fair trade market considers the relationships among social actors to question the conventional international marketing model and brings up another economical model that goes beyond the merely economical approach and considers social issues as well.

**Keywords:** Market; Economic sociology; Fair trade.

Recebido em 29 de abril de 2017.

Aceito em 21 de agosto de 2017.

## PIONEIRISMOS, ATIVISMOS E (RE)INVENÇÕES

### Entrevista com Berenice Bento

Por Tarcisio Dunga Pinheiro

Doutorando em Ciências Sociais

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

[tarccisio@gmail.com](mailto:tarccisio@gmail.com)

Quem tateia os meandros inerentes às experiências trans no Brasil encontra no arcabouço teórico de Berenice Bento uma contribuição indelével para essa incursão. No decorrer dessa entrevista – e isso já foi salientado noutras oportunidades (PADILHA E FACIOLI, 2015; TEIXEIRA, 2016), vislumbraremos que adjetivos como “pioneira” ou “divisora de águas” não são aceitos pela autora sem um tensionamento prévio. É fato, entretanto, que a articulação entre um novo corpo teórico (teoria *queer*) e um campo igualmente novo (transexualidade) provavelmente não havia sido percebida no âmbito das Ciências Sociais e dos estudos de gênero tupiniquins em nenhum outro momento que antecederesse a defesa da tese de doutorado da socióloga, no ano de 2003.

Essas informações não eram novas para mim quando, no ano de 2014, ingressei no mestrado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais/PPGCS-UFRN. O que eu ainda não sabia e tenho compreendido nesses últimos quase quatro anos de orientações, reuniões de grupo de pesquisa, aulas na pós-graduação ou, até mesmo, em conversas informais regadas a café, é que o trabalho empreendido pela autora alicerça um leque de possibilidades denominado por ela como intelectual militância ou militância intelectual, abeberando-se nos pressupostos de Florestan Fernandes (1994).

O cerne dessa conversa possui como fulcro uma visão panorâmica da maneira como as noções de ‘militância’ e ‘trabalho intelectual’ interpelam a(s) agenda(s) de trabalho da teórica. Para isso, foram elencadas algumas das chaves interpretativas que compuseram e têm composto sua trajetória nos últimos anos (noção de transfeminicídio; militância pelas causas da Palestina; incorporação das novas produções da filósofa Judith Butler às suas pesquisas mais recentes; importância da realização do Primeiro Seminário Internacional Desfazendo Gênero, em 2013).

Nosso bate-papo ocorreu no dia 03 de maio de 2017, na casa de Berenice, em Natal, Rio Grande do Norte. Enfatizo minha gratidão à disponibilidade e ao modo aprazível que foi desprendido para a construção dessa entrevista.

**Equatorial:** A primeira edição do livro *A reinvenção do corpo* completou 10 anos em 2016 e, conseqüentemente, sua tese 13 anos. Por mais que eu tentasse iniciar essa entrevista de outro modo, seria incoerente não destacar que sua obra é um divisor de águas para os estudos de gênero e sexualidade no Brasil, com destaque substancial às experiências trans\*. Em qual momento da pesquisa você se deu conta que ela poderia tomar essa dimensão?

**Berenice Bento:** Em nenhum momento. Nunca. Na verdade, nem sei que dimensão é essa que se fala. Outro dia, escutei que eu faço parte do mainstream dos estudos queer (risos). Aquilo me provocou muita graça porque eu não faço a menor ideia de como o que escrevo circula. O que eu tinha e sentia no período da escrita da minha tese, para ser sincera, era medo de escrever aquilo que eu estava vendo e pesquisando. Eu sabia que teria que enfrentar uma banca e eu estava articulando um corpo novo (estudos queer) e um campo também novo (pessoas transexuais). Não sabia como seriam as leituras da banca. Já conhecia as hierarquias de um departamento que já havia me proporcionando alguns sentimentos de desqualificação da minha pesquisa. A minha dissertação foi sobre masculinidades, e escutar feministas afirmando que aquilo que estava pesquisando não era gênero não foi uma experiência muito inspiradora. Dias antes da defesa, eu fui tomada por um medo terrível porque eu tinha muito receio de não ser aprovada. Depois, a tese se transformou em livro e as pessoas, principalmente ativistas do movimento

trans, começaram a falar que se sentiam contempladas porque viam coisas inovadoras, que nunca haviam sido ditas, que nunca tinham sido pensadas. Sem dúvida, o movimento trans entendeu e passou a citar minha tese muito rapidamente e foi lá que encontrei e encontro o melhor lugar para conversar e aprender. Na academia, isso foi mais lento. Então, respondendo a sua pergunta, eu não sei em que momento isso aconteceu. E não é retórica. O que eu sempre soube, e isso está lá nas primeiras páginas do meu livro, é que eu queria fazer um texto que contribuísse para a humanização das pessoas que viviam as experiências transexuais e que o livro contribuísse para a despatologização. Uma outra coisa que eu ouvi recentemente foi que durante muito tempo eu fui a porta-voz das pessoas trans. Onde eu fui porta-voz? Quando eu fui porta-voz? Quando eu reivindiquei essa demanda de representação? Nunca. Na verdade, eu mal me represento, visto que sou completamente despossuída de mim mesma, nos termos propostos por Judith Butler e Athena Athanasiou (2013). A minha única reivindicação é pelo meu direito à precariedade existencial. Como uma criatura que nem sabe o que é “uma mulher” pode ousar representar outras pessoas? Pois é, eu não faço a menor ideia do que seja “uma mulher”. Eu posso dissertar sobre os jogos de verdade que definem o que é uma mulher produzidos pelas necrobiopolíticas dos Estados, mas ao fazer esta análise eu não estou propondo uma outra verdade, não estou inserindo-me numa economia discursiva da “verdadeira mulher”. Falar dos jogos é inseri-me, ao contrário, nos fluxos discursivos da diferença.

Uma pequena nota sobre o conceito de necrobiopoder: não é espaço para desenvolvê-lo aqui, mas acho que não são dois conceitos separados, necropoder (MBEMBE, 2011) e biopoder (FOUCAULT, 1979; 2005; 2015). A história dos Estados assentada na eliminação de certas populações – necropoder - e na promoção/cuidado da vida de outras - biopoder. Daí, portanto, eu sugiro um terceiro conceito: necrobiopoder.

Então, o que está claro para mim, é que eu escrevo e tento manter uma escrita não domesticada. Nos últimos anos, acho que minha escrita tem se transformado consideravelmente. Te dou um exemplo. Há algum tempo sinto um profundo incômodo com a noção de “sororidade”. Atualmente, tenho definido-a como um mito perverso que apaga as diferenças e as rela-



ções de poder que existem no campo interno do feminino. Eu acredito que o mito da sororidade, nas lutas e disputas políticas que nós fazemos, é tão nefasto quanto o mito da democracia racial. Porque trabalha com um tipo de noção de espécie (nós, mulheres). O que me causa estranhamento é que ouço a ideia de sororidade vindo geralmente de mulheres brancas. Portanto, se você me perguntar se eu teria coragem de dizer isso há dez anos atrás, eu afirmo que não teria. Pode ser considerado medo? Sim, talvez seja medo levando em consideração as estruturas de poder da universidade e as hegemônias dentro do feminismo. Talvez este seja o maior ganho que tive nos últimos anos: não ter medo de divergir e, quando não estou segura de alguma posição ou conceito, afirmar: preciso pensar mais, ler mais, escutar mais.

**E:** Aproveitando que você tocou no assunto do seu campo de pesquisa, em diversas oportunidades você reiterou que seu encontro com o pensamento de Judith Butler foi fundamental para a construção da sua pesquisa de doutorado. Após a defesa da sua tese, Butler publicou uma quantidade significativa de livros como: *Vida precária* (2006), *Quadros de guerra* (2016), *Relatar a si mesmo* (2015). Como você tem abordado em suas pesquisas atuais essas novas contribuições teórico-conceituais da filósofa?

**BB:** Butler, para mim, é inspiração na veia. Quando falo em inspiração, não quero dizer que necessariamente concordo com tudo que ela escreve. Vou te dar um exemplo de algo que ocorreu comigo em sala de aula há poucos dias. Na ocasião, enquanto discutíamos performance e fazíamos exercício de tatear e tencionar alguns conceitos, uma aluna brilhante pontuou que a noção de performance vale muito para as questões de gênero e, utilizando a própria experiência, ela destacou que era negra e não via como falar de “performatividade racializada”. Até que em um determinado momento ela me falou: “Berenice, eu não quero que essas questões te constriam”. E eu destaquei que ela não estava me constriando. Ao contrário, ela estava usando literalmente o espaço da sala de aula para o que se deve fazer: problematizar, questionar, colocar em suspensão coisas que parecem imutáveis, trazer questões novas. Ela estava inspirando a aula. E Butler é uma das pessoas que me inspiram profundamente. Eu fiz duas viagens à Palestina, ao total foram 65 dias. Con-

fesso que retornei apaixonada pelas questões da Palestina e pelo povo palestino. E tenho feito uma imersão em leituras e em conversas com ativistas que estão engajados na luta em defesa da autodeterminação do povo palestino.

Retornando a Butler, uma judia, pertencente a uma família que sai da Europa e vai para os Estados Unidos. Ela tem sido uma das minhas fontes neste novo campo de estudos e ativismo em que estou conectada. Uma das coisas mais injustas que escutei acerca das contribuições teóricas da filósofa ocorreu na segunda edição do Seminário Internacional Desfazendo Gênero quando, após a fala da própria Butler, uma estudante fez uma ponderação afirmando que ela não toca na questão da raça. Ora, um dos pontos de divergências que a filósofa tem, o sionismo, é justamente porque esta ideologia é racista. As denúncias e reflexões que Butler tem realizado contra as políticas racistas, de apartheid do Estado de Israel contra o povo palestino, tem lhe custado (imaginem!) a pecha de antisemita. O corpus teórico que Butler vem construindo ao longo de últimos 30 anos articula conceitos como vulnerabilidade, precariedade, vida precária, a relação entre luto e vidas que valem mais, reconhecimento. Além dos conceitos que formam sua teoria de gênero (performatividade, normas de gênero, inteligibilidade). Esta teoria é revolucionária porque vai no coração (ou no cérebro) do que se define como homem e mulher de verdade. Pessoalmente, eu tive experiências de leitura com os textos da Butler que me marcaram profundamente. Eu lembro que quando estava fazendo minha pesquisa de doutorado encontrei o livro *Problemas de Gênero* (2010). Que desespero lê-la. Entendi tão pouco. Lia, parava, relia. Eram verdadeiros duelos, lutas mentais. Fui ler Monique Wittig (1997; 2001) e tantos outros teóricos e tantas outras teóricas que ela também duelava no seu texto. Foi um dos livros mais importantes em minha vida.

Mas há outras aproximações com a obra de Butler. Vou citar um episódio. Eu tinha acabado de assistir ao documentário do Vagner Almeida (2004), onde ele descreve os rituais de mortes das travestis numa cidade chamada Austin, próxima a Nova Iguaçu, no Rio de Janeiro. Eu fiquei dias com as falas e as cenas do documentário me comendo por dentro. Dias depois, eu li o livro *Vida precária: el poder del duelo y la violencia* (2006). Ele me ajudou a entender a natureza das mortes. É como se ele estivesse falando das

mortes das travestis do documentário. Butler afirmará aquilo que imaginamos ser o mais privado na vida do indivíduo, o choro pela perda de alguém é, na verdade, totalmente social. Como você chora e por quem você chora revela as vidas que são importantes. E, como sabemos, quase ninguém chora pelas travestis, são mortes que não são passíveis de luto. Talvez “autoajuda” não seja uma boa palavra, mas, entender os sentidos da ação me ajuda e me mover no mundo, pensando suas misérias e como é possível contribuir para as mudanças. Agora, faço este mesmo movimento em relação às atrocidades cometidas pelo Estado de Israel contra os/as palestinos/as. A pergunta que fica é: o que faz com que um ser humano não reconheça absolutamente nada nesse outro corpo que permita um nível de comunicabilidade entre essas duas substâncias materiais, entre esses dois corpos? Então, para mim, como havia mencionado, Butler é uma das forças teóricas que me constituem.

**E:** Por falar em pesquisas mais recentes, entre os anos de 2013 e 2014 você realizou um pós-doutorado nos Estados Unidos. No período, você pôde desenvolver alguns apontamentos em concomitância com a pesquisa *Gênero: uma categoria cultural ou diagnóstica?* que havia sido iniciada em 2011. Comente como foi a experiência.

**BB:** Eu fui para os Estados Unidos com alguns objetivos. Um deles era estudar inglês e fazer essa pesquisa que foi realizada, basicamente, em análise de arquivos. Eu buscava pensar o seguinte: já que temos um produto final em nossas mãos, o Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais – DSM 5, eu queria entender qual a história e a trajetória do documento. Quando comecei a pesquisa, me surpreendi com a dimensão da produção textual sobre os gêneros dissidentes. Nós nunca havíamos tido em toda a história dos DSMs uma proliferação de vozes, não somente e exclusivamente na psiquiatria e na medicina. Afinal, a discussão central girava em torno de questionar o que é gênero. Por isso que sempre me interessa pensar as questões das travestilidades, transexualidades, transgenereidades, crosdresser, drag queens, drag kings e toda a multiplicidade de experiências dos trânsitos de gênero. Porque a dúvida central sempre retorna ao questionamento do que, de fato, é gênero. Dependendo de como você responde ou compreende o

que são as masculinidades e as feminilidades, ou dependendo de como você compreende a relação entre as masculinidades e as feminilidades com o corpo sexual, com a diferença sexual, você dará explicações diferenciadas. Noutras palavras, o fundamental é o conceito de gênero. O meu interesse em pensar essas relações está situado na prerrogativa de que elas produzem efeitos políticos diferentes. Desse modo, esse pós-doutorado foi muito enriquecedor por me fazer refletir sobre as experiências dos corpos e dos trânsitos entre os gêneros num contexto completamente neoliberal, onde as transições corporais, os acessos aos hormônios e às cirurgias se dão num âmbito bastante diferente do nosso. Eu participei, por escolha, de algumas reuniões de coletivos que se localizavam no Queens, um bairro mais proletário. Deu para notar uma grande quantidade de latinos e latinas nas reuniões e foi muito interessante porque dava para perceber como os corpos reconstruídos nos gêneros (o volume dos seios, as cores, os cabelos, a maquiagem) tinham as marcas culturais (assim como meu próprio corpo estava marcado por estes registros regionais). Outra coisa que pude analisar foi que as mulheres trans latinas possuíam formas corporais mais volumosas, usavam uma maior quantidade de silicone, usavam muitos adereços e acessórios. Isso é interessante para se pensar como num contexto onde existe uma multiplicidade considerável de culturas, a cidade de Nova Iorque, havia uma ressonância direta de como os corpos são marcados. Ou seja, falar em gênero num contexto universalizante de masculinidade e feminilidades não diz nada porque gênero é prática e esses corpos praticavam o gênero de maneiras diferentes. Se os gêneros são praticados de formas diferenciadas, é fundamental conhecer e problematizar o contexto histórico, social, político e econômico desses locais e, sobretudo, como eles leem as masculinidades e as feminilidades. Portanto, foi um período muito rico de reflexões, de leituras, de encontros e de problematizações.

**E:** Ainda em 2013, foi publicada a quinta versão do Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais – DSM-5, um documento da Associação Norte-americana de Psiquiatria - APA. Você tem feito alguns apontamentos acerca desse documento, mais especificamente do capítulo que trata da Disforia de Gênero. Qual seu posicionamento com relação a esse Manual?

**BB:** Desde o período da escrita da minha tese de doutorado, eu dedico algum esforço para entender esse documento, problematizando a importância dele, o local onde ele foi escrito, suas limitações e potências. Durante essa trajetória foi ficando cada vez mais nítido qual a função desse Manual. Na minha tese, eu analisei três documentos que são as referências de cuidado para a saúde de pessoas trans: o Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais – DSM, o Standard of Care – SOC e o Código Internacional de Doenças – CID. Alguns anos após a defesa da minha tese, começou a campanha mundial pela despatologização das identidades trans, onde o foco estava mais centralizado nas premissas do CID. Para os Estados-Nação este documento é o mais importante, uma vez que é preciso uma adesão oficial à Organização Mundial de Saúde (OMS), responsável pela publicação/revisão do CID. O que me impressionou, durante o período que fiz minha pesquisa de pós-doutorado, foi perceber que algumas/alguns ativistas bastante respeitadas/respeitados no contexto nova-iorquino não conheciam a Campanha Stop Trans Pathologization. Embora eu soubesse que nos Grupos de Trabalhos que discutiam a revisão do DSM-4-TR para o DSM-5 não havia a presença de pessoas trans, me assustou perceber que não havia a repercussão que eu imaginava. Mas, respondendo a seu questionamento, eu queria fazer uma genealogia para compreender, por exemplo, algumas mudanças que aconteceram no decorrer das versões do DSM. Eu queria compreender, por exemplo, o motivo da mudança dos termos ‘transtorno de identidade de gênero’, presente no DSM-4-TR, para ‘disforia de gênero’, no DSM-5. Se você analisar essas duas versões, concluirá que os critérios diagnósticos mudam, mas não muito; verá que a ideia de ‘comorbidade’ que, até o DSM-4-TR, não aparecia com tanta pujança, passa a figurar constantemente no DSM-5; perceberá que o conceito de gênero aparece pela primeira vez na primeira página do capítulo. Quando eu fui estudar a composição do Grupo de Trabalho, percebi, sem muita surpresa, uma hegemonia de psiquiatras na fomentação desse documento. Sem muitas surpresas, descobri, também, que a língua majoritária era o inglês. O que me causou surpresa foi ler o artigo assinado por membros do GT, *Memo outlining evidence for change for gender identity disorder in the DSM-5* (ZUCKER et al, 2013). Nele, há a explicitação das razões científicas das mudanças, por exemplo, a adoção de “disforia de gêne-



ro” e o abandono de “transtorno de identidade de gênero”. Constatei que o nível de endogamia interna da comunidade envolvida na produção do novo capítulo era profundo. Quase uma família (risos). Uma prova disso é que as referências bibliográficas possuem cerca de cento e vinte cinco textos citados, sendo quase 70% de artigos escritos pelos membros do GT. Eu sugiro a leitura do meu artigo Disforia de gênero: geopolítica de uma categoria psiquiátrica (BENTO, 2016), onde faço esta genealogia. Então, o que ocorre de fato é uma grande disputa de poder dos grupos que dominam, controlam e definem os critérios da disforia de gênero no mundo. Eu enviei um email para todos os membros que fazem parte do Grupo de Trabalho pedindo que eles me explicassem como funcionava a agenda de trabalho do GT e as repostas foram interessantes. A quase totalidade dos membros me respondeu: “Eu não tenho essa informação. Fale com o Zucker”. Zucker era o presidente do GT, o que tinha maior número de obras citadas do artigo Memo outlining evidence for change for gender identity disorder in the DSM-5 (cerca de 50%), e foi o presidente da 4a. Revisão do DSM nas questões referentes à transexualidade e intersexualidade. O DSM-5 não é um assunto de ciência e sim de política. Ele se move de acordo com os interesses empresariais, das corporações profissionais e editoriais (a APA ganha milhões de dólares com os direitos autorais dos DSMs). Um dos efeitos mais perversos do DSM-5, ao se fantasiar de “texto científico”, é universalizar verdades interessadas e locais sobre corpo, sexualidade, desejo e gênero. Encaixa-se, portanto, em uma das formas mais sofisticadas de colonização: a científica. É um reduzido grupo que vai dizer para o resto do mundo o que é gênero e quem são os normais e quem são os anormais. Quem são os disfóricos e quem são os não disfóricos de gênero.

**E:** Voltando a falar da Reinvenção do corpo (2006), algumas das colaboradoras da minha pesquisa de mestrado (PINHEIRO, 2016) relataram que seu livro serviu de embasamento teórico em seus processos de requalificação civil. Como você lida com esses exemplos que configuram um resultado direto da sua pesquisa na vida cotidiana de pessoas trans\*?

**BB:** Acabei de ler um livro de um historiador israelense chamado Ilan Pappé e, num determinado momento do texto, ele relata que seu desejo era que,

ao publicar o livro *A limpeza étnica da Palestina* (2016), os crimes contra o povo palestino saíssem da caracterização de um suposto crime contra a humanidade e passassem a caracterizar crimes contra a humanidade de fato. E se alguém, depois de ler aquele livro continua afirmando que o Estado de Israel não é resultado de uma limpeza étnica tem algum problema ético sério. Então, isso demonstra a força de uma pesquisa, uma arma potente que nos dá instrumentos de luta. Portanto, se você me fala que para suas colaboradoras de pesquisa meu livro foi importante na construção dos processos jurídicos, isso é muito bom. Esse tipo de depoimento me dá força e inspiração enquanto pesquisadora/ativista. Fico feliz. O que sei é que a questão do engajamento já está presente em tudo que escrevo e eu acho que isso está a cada dia mais forte nos meus textos.

**E:** Você organizou a primeira edição do Seminário Internacional Desfazendo Gênero, ocorrido na Universidade Federal do Rio Grande do Norte, no ano de 2013, cujo eixo discursivo central estava focado nas temáticas inerentes às experiências trans. Qual o balanço que você faz do valor simbólico desse evento para os estudos de gênero e sexualidade no Brasil?

**BB:** Estou nesse campo já faz algum tempo, mas eu precisava participar de outras experiências. Fui dois anos secretária geral da Associação Brasileira de Estudos da Homocultura (2008-2010), organizei e participei de muitos outros eventos locais organizados pelo Richard Miskolci, Larissa Pelúcio, Leandro Colling. Muita gente e muitas universidades já vinham discutindo essa questão das dissidências sexuais e de sexualidade. O que me parece que há de mais interessante na proposta do Desfazendo Gênero é a discussão da questão dessas temáticas numa perspectiva queer, transviada. Não nos interessava, quando nós construímos o evento, pensar a ideia de um gênero cristalizado. Sobre a edição ocorrida em Natal, foi um ano inteiro dedicado à realização do evento, desde conseguir grana, batendo de porta em porta nas pró-reitorias, até a parte mais operacional. Houve pouquíssima adesão das feministas da universidade. E não foi por falta de convite ou por falta de pedidos de contribuição de ideias. Era falta de interesse mesmo. Falta de interesse na proposta teórica do evento. Nós queríamos pensar as diferenças e borrar as fronteiras entre academia e ativismos. Queríamos trabalhar as multiplicidades e cons-

truir um espaço onde as questões das masculinidades, feminilidades, homossexualidades, heterossexualidades e, principalmente, que as experiências trans fossem colocadas como questões centrais. E tinha um outro fato fundamental que era uma disputa de geopolítica. Há um cansaço de saber que quase todos os grandes eventos relacionados às temáticas em voga eram (e ainda são) realizados no eixo sul-sudeste. Aliás, faz algum tempo que venho pontuando que essa precisa ser uma disputa constante na academia. É necessário falar claramente que nós que não pertencemos às regiões sul e sudeste, somos o Oriente do Brasil. Existe, sim, um orientalismo nacional. Nós vimos isso de forma escancarada nas eleições que elegeram a Dilma, como o ódio ao Norte e ao Nordeste é impressionante e na questão da política científica no Brasil isso aparece de maneira manifesta. Assim sendo, fazer um evento desse porte no Nordeste foi uma aposta que deu certo, porque toda vez que se tem um evento desses numa universidade você aglutina pessoas, forma pesquisadores/as, cria campos de tensão e reflexão. Em 2015, o evento ocorreu em Salvador e foi incrível como Leandro Colling e os membros do CUS – Grupo de Pesquisa em Cultura e Sexualidade, da Universidade Federal da Bahia, organizaram o evento. Em 2017, o Desfazendo será realizado em Campina Grande e cabe salientar que o trabalho que está sendo feito sob coordenação da professora Jusara Carneiro é de uma beleza e de um cuidado admirável com as discussões locais, com os debates inclusivos com mães de santos e pais de santos, com as demandas locais das corporeidades. Certamente será um belíssimo evento.

**E:** Você acabou de fazer menção ao II Seminário Internacional Desfazendo Gênero, organizado por Leandro Colling, no ano de 2015. O evento originou uma coletânea também organizada por Leandro Colling (2016) e nela há um capítulo de sua autoria denominado 'Transfeminicídio: violência de gênero e o gênero da violência' (2016), onde tece algumas inferências acerca dos assassinatos de travestis, mulheres trans e mulheres transexuais no Brasil. Aliás, foi em 2013 que você cunhou o termo 'transfeminicídio' para se referir aos crimes dessa natureza. Quais fatores lhe levaram a se debruçar sobre essa temática e em que consiste o transfeminicídio?

**BB:** Eu não sei como surge um conceito. O que é transfeminicídio?

Transfeminicídio é a violência de gênero contra as pessoas trans. Mas a violência de gênero já demarca um campo de disputa que não é o campo da sexualidade. Isso significa dizer que inserir essas mortes no computo geral da violência contra os LGBTQTTs não diz nada acerca da tipificação dessa violência. Se você ler artigos que escrevi, perceberá que eu já vinha discutindo há algum tempo que a natureza da violência contra as pessoas trans é motivada pelo gênero, já que são os corpos que estão no mundo público performatizando gêneros. Por que se um cara é gay e ele não ‘dá pinta’, o que normalmente é dito? “Eu não tenho nenhum problema contra gay, desde que ele se comporte direito”. O que isso quer dizer? O que é “comportar-se direito”? É não poluir a cena pública misturando gêneros e não demonstrando afetos. Por isso que afirmo que a discussão central está calcada no gênero e não apenas e/ou somente na sexualidade das vítimas. Para exemplificar como surgem as ideias de conceitos, posso citar um que tenho proposto que é o de ‘redwashing’. O Estado de Israel possui vários dispositivos discursivos para dizer que é um país democrático, que lá existe democracia para LGBTQTTs, que existe democracia para as mulheres. Todo o Estado aciona seus dispositivos discursivos para ficar “bem na fita” diante da comunidade internacional e ocultar os crimes que comete. No Brasil, como nós conhecemos muito bem, há também um mito reiteradamente repetido que consiste na ideia de existência de uma democracia racial. Mas, na questão especificamente de Israel, existe gente de esquerda que defende que aquilo é uma democracia. Ou seja, utilizam uma retórica da esquerda para limpar e esconder os crimes de Israel. Em que momento apareceu o conceito de ‘redwashing’? Quando eu estava diante de uma senhora israelense que defendia com profundo fervor os direitos dos “coitadinhos” palestinos. Inclusive, ela afirmou que tinha uma empregada palestina e que lhe pagava rigorosamente todos os direitos. No momento em que eu pergunto a ela o que que ela achava do retorno dos palestinos que foram expulsos de suas casas, que tiveram suas casas roubadas desde 1948, ela me disse ser contra. Portanto, ela era uma pessoa que estava com um discurso que, aparentemente, era semelhante ao meu, mas, na verdade, o pressuposto era garantir a reprodução do poder do Estado de Israel. Ela era uma adepta do ‘redwashing’. Sendo assim, os conceitos “dispositivo da transexualidade” (presente na minha tese de doutorado), ‘transfeminicídio’ e ‘redwashing’ servem para ligar pontos

aparentemente dispersos, conferir sentido a ações que têm pontos de apego.

**E:** Em algumas ocasiões, você se apresentou como intelectual militante ou militante intelectual, valendo-se dos termos de Florestan Fernandes (1994). Atualmente, você tem militado pelas causas do povo palestino, inclusive esteve na Palestina recentemente. Como foi/tem sido essa experiência?

**BB:** Assim que eu voltei da minha experiência na palestina, escrevi um artigo que consistiu num relato de viagem cujo intuito era o de problematizar o mito da democracia israelense. Israel se constitui através de três grandes mitos: 1) o lema de que não tinha ninguém lá e eles chegaram e povoaram uma terra sem povo, 2) o mito que Israel é um Estado democrático e 3) que, em 1967, o Estado israelense estava sob ameaça dos países árabes. Quando eu voltei de viagem, tive a sensação física e psíquica de que eu estava vindo de uma ditadura e, nesse meu relato, tento explicar o que é entrar e estar em Israel. Destaco como é impactante conviver em uma cidade completamente ocupada, onde em cada esquina você se depara com uma presença violenta do exército de Israel. No meu planejamento inicial, previa ficar em Israel durante três meses, mas não suportei. Fiquei apenas quarenta e cinco dias, metade do tempo previsto. Então, como é lidar com isso? Eu venho de uma história de ativismos desde a luta contra a ditadura. Comecei a fazer política muito cedo, com quatorze anos, e isso é algo que está arraigado em mim. Mas, mesmo assim, ainda me assusto, sinto meus nervos tremerem diante de cenas de violência e agressão. E isso era esfregado na minha cara a todo momento em Jerusalém Oriental ocupada pela arrogância dos soldados israelenses. Numa linha de raciocínio semelhante a de Ilan Pappé, eu me pergunto cotidianamente como se produz a desumanização do outro a ponto do Ministro falar que os palestinos são “baratas”. A ponto de um militar ou outra patente do Estado falar que a solução para parar os soldados palestinos é estuprar as irmãs ou a mãe.

**E:** Estamos vivendo tempos temerosos no Brasil, sobretudo no que tange ao retrocesso de algumas conquistas sociais. Qual o balanço que você, enquanto cientista social, faz desse contexto e quais as consequên-



cias dessa conjuntura para os estudos de gênero e sexualidade no Brasil?

**BB:** Eu vejo que esses são momentos muito difíceis no Brasil. Vejo, em contrapartida, um momento fundamental para a prática da resistência. Tenho visto um ativismo tão potente dos feminismos, vejo, por exemplo, dois homens de mãos dadas tendo consciência de que esse ato configura resistência política. Eu acho que a sociedade brasileira está mudando muito rapidamente e isso fica claro na sala de aula. Observo pessoas que estão discutindo teoria, estão praticando ativismo na universidade, um ativismo diferente da minha época. Não é mais uma universidade de um coletivo, de um partido político. Você observa múltiplos coletivos em torno de questões identitárias, onde não existe só um coletivo feminista e sim vários coletivos feministas. O que eu acho é que nós temos modelos de movimentos sociais que estão em um nível de rizoma impressionante. Há uma pluralidade de rizomas políticos despondo. Está claro que sofremos um golpe jurídico-parlamentar, mas antes do golpe nós vivíamos uma democracia? O que que é democracia? O que é um Estado de direito democrático? A cada dia que passa, tenho a sensação de que essa noção de democracia representativa que crescemos ouvindo falar é completamente falida. Quando você vê o que são as favelas, o que são as periferias, o que são os presídios, como é a relação com as populações indígenas, os massacres, todas essas instituições fazem refletir acerca de qual o real sentido de uma democracia. Diariamente, você abre o jornal e se depara com adolescentes exterminados, criança executadas por balas perdidas nas favelas cariocas. Portanto, eu não sei te responder com a mesma competência que as minhas e os meus colegas da sociologia têm para fazer grandes análises sociológicas. O que posso fazer é buscar pistas, analisar os rastros. Eu vejo a universidade, que é meu local de trabalho, muito melhor do que na minha época de estudante. Tenho visto estudantes trazendo questões que antes eram absolutamente invisibilizadas na minha época de graduação. Eu nunca li um autor negro durante minha formação e hoje tenho estudantes negras/negros que questionam: “Professora, cadê as feministas negras?”, e isso é substancial no processo de formação individual e coletiva. Eu tenho enxergado uma universidade que tem saído de uma discussão mais ampla e indo para uma discussão mais local, tenho observado meus colegas professores morrendo

de medo de perder o poder e serem questionados pelos estudantes. E isso é necessário e totalmente legítimo no processo de questionamento dos parâmetros que formam a democracia. Mas a universidade também precisa fazer sua “pequena” revolução. As estruturas de poder não são democráticas para toda a comunidade. Maio de 1968 ainda não chegou às universidades brasileiras. E não esperem que chegará por nós, professores/as, hoje membros da classe média e preocupados em manter ou aumentar seus salários.

## Referências

BENTO, Berenice. *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

\_\_\_\_\_. Disforia de gênero: geopolítica de uma categoria psiquiátrica. *Revista direito e práxis*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 15, pp. 496-536, 2016.

\_\_\_\_\_. Transfeminicídio: violência de gênero e o gênero da violência. In: COLLING, Leandro. *Dissidências sexuais e de gênero*. Salvador: Edufba, 2016. p. 43-68.

BORBOLETAS da vida. Direção de Vagner Almeida. Rio de Janeiro: ABIA, 2004, 38min. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=tsLOF-tyuO1g>, acesso 08 mai. 2017.

BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: Feminismo e subversão da identidade*. Tradução Renato Aguiar. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

\_\_\_\_\_. *Quadros de Guerra: quando a vida a passível de luto?* 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

\_\_\_\_\_. *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

\_\_\_\_\_. *Vida precária: el poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidoz, 2006.

\_\_\_\_\_; ATHANASIOU, Athena. *Dispossession: the performative in the political*. Cambridge: Polity Press, 2013.

COLLING, Leandro. *Dissidências sexuais e de gênero*. Salvador: Edufba, 2016.

FERNANDES, Florestan. Ciências Sociais: na ótica do intelectual militante. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 8, n. 22, pp. 123-138, dez. 1994. Disponível em:

- (<http://www.revistas.usp.br/eav/article/view/9686>). Acesso em: 29 mai. 2017.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- \_\_\_\_\_. *História da sexualidade: a vontade de saber*. V. 1. São Paulo: Paz e Terra, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica/Sobre el gobierno privado indirecto*. Santa Cruz de Tenerife: Editorial Melusina, 2011.
- PADILHA, Felipe; FACIOLI, Lara. É o queer tem pra hoje? Conversando sobre as potencialidades e apropriações da Teoria Queer ao Sul do Equador. *Áskesis*, São Paulo, v. 1, n. 4, pp. 143-155, jan/jun, 2015. Disponível em: <http://www.revistaaskesis.ufscar.br/index.php/askesis/article/view/61>. Acesso em: 20 mai. 2017.
- PAPPÉ, Ilan. *A limpeza étnica da Palestina*. São Paulo: Sundermann, 2016.
- PINHEIRO, Tarcisio. Entre Elas: Políticas Públicas e Cidadania de Travestis e Mulheres Transexuais de uma ONG em Natal/RN. 2016. *Dissertação* (Mestrado em Ciências Sociais), Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2016.
- TEIXEIRA, Flavia. (Re)encontrando Berenice Bento: uma década de afetações. *Cadernos pagu*, Campinas, n. 48, pp. 321-329, nov. 2016. Disponível em: (<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8647584/15161>). Acesso em: 29 mai. 2017.
- WITTIG, Monique. *El cuerpo lesbiano*. Valencia: Pre-textos, 1977.
- \_\_\_\_\_. *La pensée straight*. Paris: Éditions Balland, 2001.
- ZUCKER, Kenneth *et al.* Memo outlining evidence for change for gender identity disorder in the DSM-5. *Archives of Sexual Behavior*, 42, pp. 901-14, 2013.

## **A educação no território amazônico: compreendendo diversidades**

Resenha do livro: COELHO, Wilma de Nazaré Baía; SANTOS, Raquel Amorim dos Santos; SILVA, Rosângela Maria de Nazaré Barbosa e. *Educação e Diversidades na Amazônia*. São Paulo: Editora Livraria da Física, 2015. 169 p. (Coleção Formação de Professores & Relações Étnico-Raciais).

Antonio Matheus do Rosário Corrêa  
Graduando em Pedagogia  
Universidade Federal do Pará  
matheus.correa122@gmail.com

Educação e Diversidades na Amazônia é um estudo dos diferentes cenários educacionais presentes na Amazônia brasileira, demonstrando como se desenvolvem os processos educativos nos espaços que a constituem, a exemplo de comunidades quilombolas e comunidades ribeirinhas. Nesse sentido, as autoras apresentam ao leitor elementos que configuram o território amazônico, rico em saberes, vivências e culturas que podem ser interpretadas em uma perspectiva educacional, visando sempre às escolas da educação básica.

Wilma de Nazaré Baía Coelho, Raquel Amorim dos Santos e Rosângela Maria de Nazaré Barbosa e Silva são pesquisadoras do Núcleo de Estudos sobre Formação de Professores para a Educação das Relações Étnico-Raciais (Núcleo GERA), sediado no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Universidade Federal do Pará (UFPA). Elas trazem nesta obra algumas reflexões sobre a educação em diferentes contextos e ambientes da

Amazônia brasileira, juntamente com colaborações de outros pesquisadores – através de entrevista –, como o Prof. Dr. Mauro César Coelho, que direciona seus estudos no campo da história indígena e ensino de história no que diz respeito aos livros didáticos. As autoras pretendem apresentar algumas informações e tecer reflexões sobre o atual cenário educacional no território amazônico, entendido como um ambiente rico em culturas, línguas, histórias, fauna e flora. Coelho, Santos e Silva (2015) objetivam reconhecer e valorizar a diversidade sociocultural existente na Amazônia, com enfoque na educação.

O livro é organizado em seis capítulos, escritos em conjunto pelas autoras. Em linguagem simples de ser compreendida, a obra retrata os diferentes povos que encontramos no contexto amazônico, dentre os quais podemos citar ribeirinhos, indígenas e quilombolas, destacando os saberes, mitos, arquitetura e os modelos educacionais vigentes. Os capítulos se estruturam por meio de seções e subseções, apresentando a caracterização de cada território, inventário, cultura, biodiversidade e, no final, um glosário léxico com os termos que foram negritados no decorrer do texto.

De antemão, dois conceitos são importantes para o desenvolvimento da leitura e compreensão das discussões propostas: educação e diversidade. O primeiro é definido pelas autoras a partir da realidade dessa região, tendo como princípio os conhecimentos e atitudes que dizem respeito à diferença étnico-racial e à prática da conservação ambiental, haja vista os laços construídos na relação homem-natureza, caracterizadas no respeito para com o meio natural. Já a diversidade pode ser compreendida como uma construção dinâmica, histórica, cultural e social das diferenças de um povo, resultante das interações entre sujeitos, grupos sociais e instituições a partir de suas diferenças e similitudes, assim como as suas tensões, desigualdades e lutas.

No primeiro capítulo, Diversidade e Educação, além de desdobrar os conceitos de educação, diversidade e de apresentar os diferentes povos e etnias que compõem a pluralidade amazônica, aborda-se o direito à educação nos termos da Constituição Federal de 1988, Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei nº 9.394/1996) e Diretrizes Curriculares Nacionais específicas para cada modalidade educacional. Aqui, ressalta-se a importância de entendermos os processos educativos no contexto amazônico de forma dinamizada. Observando a di-



menção territorial, deve-se considerar as particularidades e especificidades locais.

Educação Escolar na Amazônia, na sequência, traz discussões acerca do Ensino Fundamental Regular na Amazônia e a expansão do Ensino Fundamental de 8 para 9 anos, assim como as razões para esta ampliação do tempo que a criança passa na escola. Quando falamos de escola e seus alunos, é importante discutir a formação de professores, o que fazem as autoras por meio da apresentação de algumas políticas de formação docente, como o Plano Nacional de Formação de Professores da Educação Básica (PARFOR) e o Programa de Apoio à Formação Superior em Licenciatura em Educação do Campo (PROCAMPO).

No terceiro capítulo, intitulado Educação Ribeirinha na Amazônia, as discussões se dão em formato de diálogo, com perguntas e respostas sobre os elementos que constituem e caracterizam as comunidades ribeirinhas, de modo particular os aspectos educacionais. Em uma breve introdução, Coelho, Santos e Silva (2015) afirmam que a necessidade de dar atenção aos tipos de educação na Amazônia se explica a partir das características deste território, considerando que “[...] a construção da Educação carrega as marcas históricas da diversidade étnico-racial de populações às margens de nossos rios, lagos, igarapés, florestas, as quais dominam saberes [...]” (COELHO, AMORIM e SILVA, 2015, p. 49).

Salientam que os professores devem priorizar a realidade dos sujeitos e respeitar suas especificidades e saberes inerente a suas vivências para além da escola. As construções, as ervas como finalidade medicinal e a pesca são fundamentais ao processo educativo, já que a educação é concebida como um desenvolvimento contínuo que não se delimita apenas ao âmbito escolar, mas à totalidade dos contextos, como a casa e demais espaços. Elas ressaltam também as manifestações culturais e religiosas dos ribeirinhos, conhecidos pelos mitos e crenças de influência indígena e africana que são passadas por gerações.

No quarto capítulo, Educação indígena na Amazônia, Coelho, Santos e Silva (2015) começam pelo esclarecimento do termo correto para nos referirmos aos indígenas: povos indígenas, tendo em vista as particularidades e pluralidades de suas crenças, línguas e tradições. Assim, explicam que a Educação Escolar Indígena deve ter como princípio a interculturalidade, ou seja, a escola deve levar em consideração a complexidade das memórias e identidades étnicas, valorizando as línguas e os saberes lo-

cais, além de garantir aos indígenas conhecimentos técnicos e científicos.

Outros aspectos observados neste capítulo são a formação de professores e a organização da Educação Escolar Indígena. As autoras relatam que as escolas indígenas ainda estão distantes de efetivamente condizerem com o que as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Indígena e a LDB estabelecem. Assim, discorrem sobre as questões relacionadas à avaliação e às metodologias que seriam adequadas ao ensino, considerando que cada aldeia tem suas especificidades. Uma das responsabilidades da escola é reconhecer e valorizar essas qualidades, utilizando o espaço de aula como difusor da ideia de que os povos indígenas foram e continuam sendo agentes fundamentais na história do Brasil (COELHO, MELO, 2016).

Educação Quilombola na Amazônia tem como escopo tratar das comunidades quilombolas no território amazônico. As autoras explicam que a palavra “quilombo” significa “grupo unido” e descrevem que, no Brasil, estes foram formados principalmente por escravos que se rebelaram contra os senhores que os mantinham cativos, escondendo-se nas matas. Nesta narrativa, introduzem Zumbi de Palmares. Nascido em 1655, esta figura histórica é apresentada como um símbolo da luta contra a escravidão, juntamente com a instituição do Dia Nacional da Consciência Negra. Salientamos a importância de valorizar e reconhecer este protagonista da resistência à escravidão para a eficiência de uma pedagogia antirracista dentro e fora da escola (MUNANGA, GOMES, 2016).

A partir desta contextualização, as autoras versam sobre a Educação Quilombola do ponto de vista conceitual, discutindo a diversidade que inclui a família e as vivências com a natureza, a religiosidade e as culturas advindas da África. É significativo ressaltar que Coelho, Santos e Silva (2015) não só apresentam as características das comunidades quilombolas e das pessoas que fazem parte delas, mas enfatizam as suas contribuições como influências em diferentes práticas culturais compartilhadas por muitos outros segmentos da população brasileira, seja em festas, artes ou na gastronomia, merecendo o devido reconhecimento.

O capítulo seis, Educação Ambiental na Amazônia, inicia com a música de Nilson Chaves e Jamil Damous chamada “Toca Tocantins”, que versa sobre a beleza das águas do Rio Tocantins. Assim são traçadas as primeiras palavras sobre a importância da preservação e valorização dos rios e demais recursos na-

turais que estão presentes na Amazônia. Deste modo, as autoras conceituam a Educação Ambiental como uma forma de ensinar sobre a preservação, valorização e extração não predatória de bens naturais pensando nas próximas gerações.

Coelho, Santos e Silva (2015) atentam para a aplicabilidade da Educação Ambiental nas escolas ribeirinhas, indígenas e quilombolas, inferindo que cada método de ensino deve estar pautado na diferença, o que significa considerar as identidades e particularidades de cada comunidade e primar pelo respeito à natureza, incluindo fauna e flora, e à relação entre os seres humanos. Deve-se discutir também a preservação e a extração responsável dos recursos naturais. Chamamos atenção para a importância da formação de professores, seja inicial, permanente ou continuada, para o ensino da Educação Ambiental nesses contextos, reforçando que o conteúdo pedagógico deve relacionar os conhecimentos específicos científicos e a realidade que circunda a escola, por meio de uma educação formal e não formal, visando os alunos e o trato para com o meio ambiente.

As últimas páginas do livro são dedicadas a uma enquete intitulada *O que dizem os pesquisadores sobre Educação e Diversidade na Amazônia*. Foram entrevistados alguns pesquisadores paraenses, dentre os quais estão o Prof. Dr. Mauro Cezar Coelho (área de pesquisa na atualidade: ensino de história – livro didático); Profa. Dra. Jane Felipe Beltrão (área de pesquisa na atualidade: povos indígenas e populações tradicionais); Prof. Dr. Márcio Couto Henrique (área de pesquisa na atualidade: história indígena); e Profa. Dra. Rosa Elizabeth Acevedo Marin (área de pesquisa na atualidade: escravidão no Pará, comunidades remanescentes de Quilombo, territórios, identidades e cartografia social).

No decorrer da leitura, percebemos o quanto é complexo educar pessoas nas escolas da região amazônica, principalmente por causa da extensão e dificuldade em formar professores para lecionar com qualidade nos espaços apontados nesta obra. Como exemplo cabe citar a comunidade de Vila Q’Era, localizada às margens do Rio Caeté, na cidade de Bragança/PA, onde podemos encontrar traços da educação ribeirinha, como a pesca, a agricultura familiar, a agricultura de subsistência e o artesanato, entre outras. A partir das reflexões anteriores, compreendemos que a educação oferecida a essa população não pode ser a mesma realizada no centro urbano da cidade, mas deve estar fundamentada nas particularidades, costumes e conhecimentos ine-

rentes à região, garantindo uma aprendizagem voltada para a realidade local.

O livro aqui resenhado pode ser indicado àqueles que têm o interesse de estudar e compreender um pouco mais a complexidade que permeia a educação no ambiente amazônico. Mesmo sendo um livro sintetizado, se comparado a outras obras que retratam a Amazônia, ele oferece subsídios ao leitor que deseja iniciar pesquisas neste campo, assim como aos demais intelectuais que anseiam aprender um pouco mais sobre estes locais.

Em suma, Educação e Diversidades na Amazônia propicia ampliar o conhecimento sobre as características de nossa cultura e sobre o que deve ser inserido nos ambientes escolares de comunidades quilombolas, ribeirinhas e/ou comunidades indígenas, quebrando com as visões estereotipadas sobre essas populações que são pertencentes ao nosso país e ricas em culturas, crenças, saberes, conhecimentos, gastronomias, dentro outras qualidades e características que se inserem na sociedade brasileira contemporânea.

As autoras presenteiam os leitores com um livro que auxilia na ampliação das discussões sobre a temática das diversidades do contexto amazônico e a educação escolar, principalmente no tipo de narrativa pedagógica que é desenvolvida, voltando-se para a produção de conhecimentos e reconhecimentos sobre as realidades da Amazônia a partir da valorização das diferenças e diversidades culturais existentes.

## Referências

COELHO, Wilma de Nazaré Baía; SANTOS, Raquel Amorim dos Santos; SILVA, Rosângela Maria de Nazaré Barbosa e. *Educação e diversidades na Amazônia*. São Paulo: Editora Livraria da Física, 2015.

COELHO, Mauro C; MELO, Vinícius Z. Os índios do Brasil em perspectiva histórica: possibilidades de trabalhar a História Indígena em sala de aula. In: COELHO, Wilma de N. B. C; SILVA, Carlos A. F. da; SOARES, Nicelma J. B. (Org.). *A diversidade em discussão: inclusão, ações afirmativas e práticas docentes*. São Paulo: Editora Livraria da Física, 2016. pp. 125-155.

MUNANGA, Kabengele; GOMES, Nilma L. *O negro no Brasil de hoje*. 2. ed. São Paulo: Global, 2016.

**Equatorial**

v.4 n.6 | jan/jun 2017

ISSN: 2446-5674

ENSAIO VISUAL



# Etnografitti

## Arte e ayahuasca na zona norte do Rio de Janeiro

Gabrielle Dal Molin

Mestre em Antropologia Social

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

[gabi\\_dalmolin@yahoo.com.br](mailto:gabi_dalmolin@yahoo.com.br)



# Apresentação

Durante minha pesquisa de mestrado intitulada *Floresta Manifesta: arte e ayahuasca em contextos urbanos brasileiros* realizada nos anos de 2014, 2015 e 2016, pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da e sob orientação da Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Lisabete Coradini, fiz entrevistas com cinco artistas que desenvolviam seu trabalho sob inspiração de sua vivência ritual com este chá de origem amazônica.

Em uma tarde de junho de 2015, Tiago Tosh, ex-morador e frequentador dos bairros da Zona da Leopoldina, Zona Norte do Rio de Janeiro, me recebeu em uma casa na qual funciona um estúdio de tatuagem e onde se reúnem seus amigos, grafiteiros e adeptos da religião do Santo Daime como ele. A crew<sup>1</sup> é conhecida por “Classe D” e realiza trabalhos na mesma perspectiva da que ele participava quando morava no Acre. O “Etnografitti” termo foi cunhado durante a elaboração de um projeto para um edital da cidade, é adotado por ele para designar sua arte pautada em personagens, formas, cenários e narrativas inspirados nos índios amazônicos, os quais fazem uso da ayahuasca<sup>2</sup>.

As fotos deste encontro foram produzidas por mim com uma câmera Canon 60D e editadas num editor de foto simples. Algumas dessas estão presentes em minha dissertação e o método de seleção das imagens, em ambos os casos, partiu da relevância dada na fala do artista aos símbolos e narrativas apresentados nos desenhos, ou seja, a interpretação das imagens se fez pela própria existência de significado dentro do “discurso nativo”, da operação semântica expressa pelo artista, pois como aponta Cassirer (2006, p. 32),

“O sinal é uma parte do mundo físico do ser (*being*), um símbolo é uma parte do mundo humano do significado (*meaning*)”. Dessa forma, privilegiou-se a relação estabelecida pelo autor com sua obra, possibilitando que os objetos de arte aqui considerados, possam ser vistos como pessoas, sujeitos de relações, matrizes de relações sociais nas quais estão inseridos (GELL, 1998).

Nesse grafitti feito por Tosh, na casa onde se reúne a “Classe D”, no bairro de Olaria, no Rio de Janeiro, é interessante observar a diversidade de referências utilizadas pelo artista na composição dessa figura indígena. A flor de lótus e o terceiro olho remetem à tradição hindu, que em sua fala aparece fazendo relação ao ecletismo intrínseco à cosmologia do Santo Daime; os *kenes*, grafismos sagrados típicos das etnias Pano e que mantém relação direta com o xamanismo; os brincos típicos dos Matis, participantes deste grupo linguístico; o fazer xamânico, representado na continuidade homem-planta (cor verde), a qual ele compreende ser bastante determinado pelo conhecimento tátil do pajé, e por isso as árvores crescem das mãos. Apesar de dar ênfase no sentido do tato, é através de outro sentido, o da visão, que ele representa suas ideias sobre o tema. A sabedoria corporal na interação com as “plantas de poder” carrega um sentido visionário, demonstrado por ele através da prevalência do olho, o qual pode habitar outras partes do corpo, como as mãos. Dentro do que chamamos de “pensamento moderno ocidental”, a visão alcançou o topo da hierarquia dos sentidos, não ocupando, porém, este mesmo lugar na cultura de outras civilizações (INGOLD, 2008).



Graffiti *in door* de Tiago Tosh.

Foto: Gabrielle Dal Molin.



Este outro grafitti de Tosh me chama a atenção por dois pontos: o primeiro é a representação direta dos dois componentes da ayahuasca, o cipó *Banisteriopsis caapi* e a folha *Psychotria viridis*, sobretudo do cipó como um cajado, o que revela bastante originalidade de Tiago, em desenhar o instrumento presente na representação de alguns orixás e entidades afro-brasileiras como se sua matéria-prima fosse o cipó sagrado. Em segundo lugar, a presença da cabaça que está no cajado, que em um momento da entrevista, ele diz que a utiliza como ornamentação dos cajados por ter descoberto que “quem protege na rua não são os orixás, nem Deus, Jesus, quem protege é o povo da rua”, e este povo da rua estaria ligado às energias de Exu. É necessário dizer que a proteção que ele busca é contra “qualquer imprevisto que possa acontecer”, inclusive, ressalta ele, a polícia, mostrando que o grafitti ainda sofre repressão do Estado. Em terceiro, por fim, destaca-se a mistura de cosmologias na figura dos curumins encantados, cuja existência angelical no catolicismo, é mesclada às feições indígenas e ao instrumento presente na música executada nas sessões do Santo Daime. O violão, nesse sentido, é o elemento síntese entre as duas tradições religiosas, funcionando como o catalisador da origem indígena do chá e de sua ritualização nas igrejas daimistas. Isto também acontece em outras pinturas, nas quais estão presentes, sob a mesma personificação, elementos diversos que representam tanto a cosmologia indígena, quanto a doutrina do Santo Daime.



Graffiti de índios e animais amazônicos.  
Foto: Gabrielle Dal Molin.





Graffiti que faz uma representação da floresta no muro da casa.

Foto: Gabrielle Dal Molin.

Além das grandes árvores típicas de uma floresta tropical como é a Amazônia, estão presentes representações do universo, com galáxias e planetas. É possível identificar na cosmologia daimista o que Mircea Eliade chama de “hierofania uraniana” (MONTEIRO DA SILVA, 1983), ou seja, a mitificação de elementos celestes, que vai desde a denominação das igrejas do Santo Daime como “Céus” até as referências ao “Comando Estelar”, que seria uma hierarquia de guardiões estelares que nos protegem (BERCÊ, 2007) e aos hinos como o “O Santo Daime é Estelar”, que compreende que não só o Santo Daime tem origem em outras partes do cosmos, como toda a humanidade.



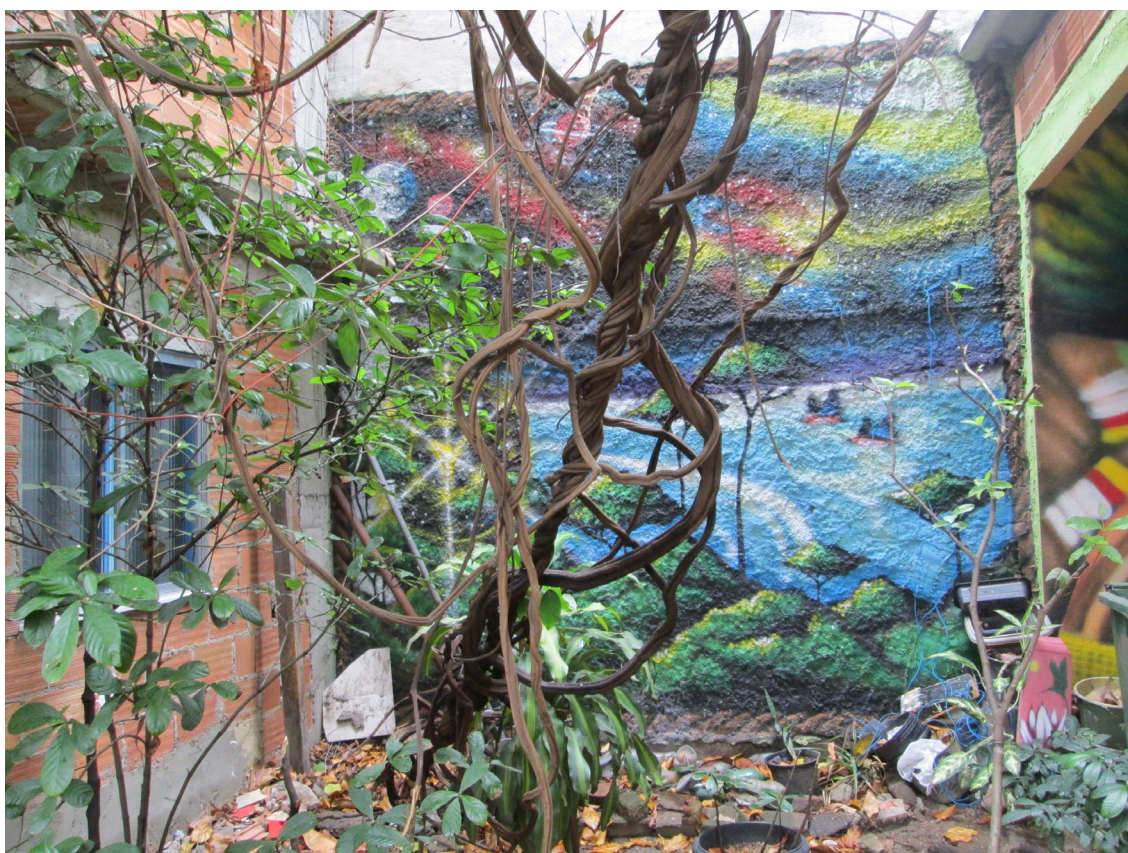


Graffiti feito por outro membro da *crew*.  
Foto: Gabrielle Dal Molin.

Este graffiti também foi realizado por outros membros da *crew* “Classe D” e representa mais uma figura indígena, que assim como na primeira foto deste ensaio, tem a pele verde. A utilização dessa cor remete, assim como no desenho de Tiago, à conexão do índio com as plantas, observando-se também que existe uma espécie de aura mágica que envolve este ser e que seus olhos são azuis, possivelmente na tentativa de conferir uma filiação extraterrena, não realista e mais voltada para a representação de um ser mágico, divino.



A casa fica localizada no bairro de Olaria, muito próxima ao Complexo do Alemão, uma das maiores comunidades do Rio de Janeiro, onde fica o ponto de daime, cujos participantes da “Classe D” são responsáveis por organizar. A Serra da Misericórdia, área de proteção ambiental localizada no Complexo, foi o local escolhido pelo fundador do Céu do Mar, padrinho Paulo Roberto, para sediar o ponto, que se difere das igrejas por fazer trabalhos menores, por serem mais “familiares”. Nele é realizado um trabalho por mês, enaltecido pelo artista como algo extraordinário, por ser totalmente incomum dentro das favelas. Ressalta também que a população desses lugares geralmente é preconceituosa, porque dominam as igrejas evangélicas, mas que, até hoje, não houve problemas porque o ponto funciona na sede de uma ONG, o Centro de Educação Multicultural, o qual desenvolve ações de agroecologia, feiras orgânicas, entre outros projetos. O fato desse ponto se localizar dentro de uma área de preservação de Mata Atlântica, onde ele diz que não tem mais favela, auxilia não só na convivência pacífica dentro da comunidade, como também no plantio das espécies que servem de matéria-prima para o chá do santo daime.



Cipó mariri (*Banisteriopsis caapi*) e ao fundo um grafitti.

Foto: Gabrielle Dal Molin.





Cipó mariri (*Banisteriopsis caapi*),  
também chamado de jagube.

Foto: Gabrielle Dal Molin.

A possibilidade de ter um cipó de jagube no quintal conduz à reflexão sobre a não linearidade entre o verde e o urbano, marcada não só pela urbanização das áreas verdes, mas também pelo “florestamento” das áreas urbanas, colocando em cheque os limites do urbano e da mata em cidades como o Rio de Janeiro, principalmente em suas zonas de morros, onde se localizam as favelas. Da mesma forma, é interessante observar que normalmente os Céus se localizam em áreas afastadas da cidade, próximas às áreas verdes. O Céu do Mar, que abastece o Céu da Misericórdia com alguns litros de daime por mês, também se localiza numa região de mata, numa estrada do bairro de São Conrado, podendo assim cultivar uma boa quantidade de mariri e chacrona<sup>3</sup> para sua quase autossuficiência. Nos quatro anos de existência do ponto, eles costumam fazer um trabalho regular por mês e alguns trabalhos de cura, não muitos porque segundo Tiago “são trabalhos muito fortes”, uma vez que são realizados em “uma área muito sinistra”, onde já aconteceu de acharem pessoas assassinadas na porta da igreja. A convivência com a violência e com a permanente intervenção policial foi um contingente no dia da entrevista, pois havíamos marcado de subir o morro do Complexo do Alemão para que ele me mostrasse alguns grafittis seus lá, no entanto, assim que o encontrei numa estação de trem em Olaria, Tiago me disse que o morro estava “fechado” e que era melhor não subirmos porque mais cedo haviam passado muitos carros da polícia.



Mudas de chacrona (*Psychotria viridis*).

Foto: Gabrielle Dal Molin.

Na casa também existem mudas de *Psychotria viridis*, as quais serão utilizadas posteriormente nos feitios do daime. A prática de possuir as plantas rituais em jarros em casa é observada por Wagner Gonçalves da Silva (1996), em seu estudo sobre o candomblé na Bahia, no qual ele investiga os itinerários de obtenção dos vegetais sagrados, bem como as ressignificações dos espaços da cidade para que neles possam ocorrer ações rituais. Ainda que no caso do daime seja diferente - posto que se tratam de menos variedades botânicas, de mais difícil cultivo e que demandam uma quantidade grande para que seja feito o chá -, é relevante observar que a vivência da fronteira entre mata e cidade, no sentido simbólico, determina ambos os espaços no sentido geográfico.

## Notas

1. Termo usado pelos grafiteiros para se referir ao grupo de pessoas que pinta junto.
2. Nome de origem quéchuá para o chá psicoativo geralmente composto pela união do cipó *Banisteriopsis caapi* e da folha *Psychotria viridis*.
3. Nomes dados ao cipó e a folha que compõem o chá.

## Referências

- CASSIRER, E. *An essay on man: an introduction to a philosophy of human culture*. Hamburg: Felix Meiner, 2006.
- DAL MOLIN, Gabrielle. Floresta manifesta: arte e imagens da ayahuasca em contextos urbanos brasileiros. 2016. 196f. *Dissertação* (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2016.
- GELL, A. *Art and agency*. Oxford: Clarendon, 1998.
- MONTEIRO DA SILVA, C. O Palácio de Juramidam. Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição. *Dissertação* (Mestrado em Antropologia Cultural), Universidade Federal de Pernambuco, 1983.
- SILVA, W. G. As esquinas sagradas. O candomblé e o uso religioso da cidade. In: MAGNANI, J. G. C. & TORRES, L. L. (Orgs.). *Na Metrópole*. Textos de antropologia urbana. São Paulo, EDUSP, pp.88-123, 1996.
- BERCÊ, J. O canto e o bailado para a lua cheia: o Santo Daime incorporado à vida urbana de São Paulo. *Dissertação* (Mestrado em Ciências Sociais), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2007.
- INGOLD, T. Pare, olhe, escute! Visão, audição e movimento humano. In: *Ponto Urbe*, Ano 2, versão 3.0, julho de 2008.

Recebido em 12 de abril de 2017.

Aceito em 16 de junho de 2017.