

REIA

Revista de Estudos e Investigações Antropológicas



Org. Gleidson Gomes, Victor Lean do Rosário
e Victória Costa

Vol. 10 N. 1 (2023)

ISSN: 2446-6972

A Revista de Estudos e Investigações Antropológicas (REIA) é um periódico semestral em formato digital criado em 2014 por iniciativa de discentes do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. Além de difundir conhecimento antropológico através de dossiês e números com chamadas abertas e aceitando artigos em português e espanhol, a REIA tem um objetivo formativo para os e as discentes desta instituição em relação aos processos editoriais de forma geral.

Coordenação

Igor Holanda Vaz Arcoverde (PPGA/UFPE)

Maria Cinthia Pio Oliveira (PPGA/UFPE)

Comissão Editorial

Alexandre Teixeira (PPGA/UFPE)

Angélica Vieira (PPGA/UFPE)

Anna Raquel Alvarenga (PPGA/UFPE)

Fernanda de Carvalho Azevedo Mello (PPGA/UFPE)

Gabriela Pimentel (PPGA/UFPE)

Jairo Hely (PPGA/UFPE)

Maria Luísa Viana (PPGA/UFPE)

Maria Fernanda Viana (PPGA/UFPE)

Thaís Verçosa (PPGA/UFPE)

Yvisson Martins (PPGA/UFPE)

Revisão Técnica

Igor Holanda Vaz Arcoverde (PPGA/UFPE)

Arte da capa

Rafael Carmo

Diagramação da capa

Igor Holanda Vaz Arcoverde (PPGA/UFPE)

Organizadores do volume

Gleudson Gomes (PPGSA/UFPA)

Victor Lean do Rosário (PPGSA/UFPA)

Victória Costa (PPGSA/UFPA)

Diagramação do volume

Igor Holanda Vaz Arcoverde (PPGA/UFPE)

Conselho Editorial

Alex Giuliano Vailati (PPGA/UFPE)

Bartolomeu F. de Medeiros (PPGA/UFPE)

Carmen Lúcia Silva Lima (PPGA/UFPI)

Danielle Maia Cruz (UNIFOR/CE)

Edwin Boudewijn Reesink (PPGA/UFPE)

Hugo Menezes (PPGA/UFPA)

Lady Selma Ferreira Albernaz (PPGA/UFPE)

Laure Marie-Louise Clémence Garrabé (PPGA/UFPE)

Leticia Maria Costa da Nóbrega Cesarino (PPGAS/UFSC)

Luciana Campelo de Lira (FACIC/PE)

Marion Quadros (PPGA/UFPE)

Mísia Lins Reesink (PPGA/UFPE)

Raimundo Nonato Ferreira do Nascimento (UFPI)

Renato Athias (PPGA/UFPE)

Rita de Cassia Domingues Lopes (UFT)

Revista de Estudos e Investigações Antropológicas

Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

Revista de Estudos e Investigações Antropológicas

AV. Prof. Moraes Rêgo, 1.235. 13º andar

Cidade Universitária

50.670-901 - Recife - PE - Brasil

Telefone: (81)2126-8286

E-mail: revista.reia@ufpe.br



REIA

Revista de Estudos e Investigações Antropológicas

Vol. 10, N. 1 (2023)

**Gênero, Sexualidades e Raça: Práticas nas Cidades,
Interioridades e Tensionamentos no Norte e Nordeste**



Programa de Pós Graduação em Antropologia
Universidade Federal de Pernambuco
revista.reia@ufpe.br

Índice

Apresentação – pp. 1-7

Gleidson Gomes, Victor Lean do Rosário e Victória Costa

Artigos

Categoria Pardo: Mestiçagem na América Latina, Brasil e Ceará – pp. 8-30

Karlene da Silva Andrade e Bruna Silva Araújo

Um Convite para Sentir: alimento, trabalho e racismo nas periferias de Belém em pinturas modernistas da segunda metade do século XX – pp. 31-54

Alessandra Moreira Galvão

Empoderamento de gênero através da Associação Oxalá de Bujaru no Quilombo São Judas Tadeu - PA – pp. 55-69

Dulcilene Alves de Castro

“É no terreiro que as bichas se encontram”: Experiências afrorreligiosas e homoafetivas como identidades subalternas nos terrenos de Umbanda em IgarapéAçu/PA – pp. 70-94

Marlison Souza Moraes

A identidade negra-amazônida e a imagem de Zélia Amador De Deus: Os olhares de artistas negras/os sobre a herdeira de Ananse – pp. 95-121

Emerson Silva Caldas

Trans-diário: Descolonizando a travestilidade no semiárido baiano – pp. 122-136

Denyse de Almeida dos Santos

O Baba de Saia na Bahia: notas sobre futebol e gênero em produções audiovisuais – pp. 137-161

Lucas Maroto Moreira, Francisco Demetrius Caldas e Bruno Otávio de Lacerda Abrahão

Entre a liberdade sexual e a censura ditatorial: As representações de mulheres lésbicas no jornal A Província do Pará na década de 1970 – pp. 162-180

Alana Albuquerque de Castro

Vivência musical e ativismo: a atuação política do coletivo de mulheres indígenas as “Karuana” – pp. 181-197

Michel Albuquerque Maciel

Filhas de Marudá: vivências das mulheres no universo da pesca artesanal em uma localidade da RESEX Marinha Mestre Lucindo, Pará – pp. 198-216

Layse Rosa Miranda da Costa

Tensionamentos regionais nas políticas públicas: Notas sobre transgeneridades frente à cidadania no Nordeste – pp. 217-227

Kyury Silva de Assis e Agnes Arruda

Katumawaiwi: saúde da terra e as plantas companheiras em Alter do Chão, Pará – pp. 228-252

Eduardo Ferreira Silva

População LGBT+, “pirraça” e empoderamento na comunidade quilombola do Cumbe, Aracati/Ceará – pp. 253-273

Ozaías da Silva Rodrigues

Apresentação

Gleudson Gomes ¹

Victor Lean do Rosário ²

Victória Costa ³

A obra que abre esta edição da Revista de Estudos e Investigações Antropológicas (REIA), presente na capa, intitula-se “Malandro Urubu”, do artista visual paraense Rafael Carmo. Rafael é um homem trans negro morador do bairro do Guamá, um dos mais populosos de Belém do Pará. Destacamos a imagem em questão para apresentar o dossiê "Gênero, Sexualidades e Raça: Práticas nas cidades, interioridades e tensionamentos regionais no Norte e Nordeste", por vermos nela representados alguns dos debates desenvolvidos nos artigos e ensaio fotográfico que compõem este número da Revista.

Malandro Urubu tem características daqueles que são passantes/transeuntes, ou seja, que praticam os espaços citadinos (Certeau, 2014) que não são aqueles centrais estabelecidos, almejados e estimados, mas os que foram relegados às margens, junto com quem os ocupou. E essas características estão presentes em comportamentos, rostos, casas, eventos, paisagens. A obra traz-nos a riqueza de características possíveis em uma mesma pessoa e que se estende,

¹ Doutor em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará (PPGSA-UFPA). Mestre em Ciências da Comunicação pelo Programa de Pós-Graduação Comunicação, Cultura e Amazônia da Universidade Federal do Pará (2013). Possui graduação em Comunicação Social com habilitação em Jornalismo, pela Faculdade de Estudos Avançados do Pará (FEAPA) e graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Vinculado ao Naverrâncias - Grupo de Pesquisa Antropologia das Paisagens: memórias e imaginários na Amazônia (PPGSA - UFPA) e ao Confluências - Grupo de Estudos Gêneros, corpos e sexualidades (PPGSA - UFPA). Atuou como professor nos cursos de Comunicação Social da Faculdade Paraense de Ensino (FAPEN), Faculdade Pan Amazônica (FAPAN) e do Centro Universitário do Estado do Pará (CESUPA). Atualmente está vinculado à Faculdade Lantino Americana de Ciências Sociais (Flacso-Brasil).

² Licenciado em ciências sociais pela Universidade do Estado do Pará (UEPA). Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará (PPGSA/UFPA), com ênfase em Antropologia. Doutorando pelo mesmo programa, com ênfase em Antropologia. Pesquisador do grupo de pesquisa Pugna, etnografia, poder e sociabilidades, da Universidade Federal do Pará. Pesquisador do Confluências - Grupo de Estudos Gêneros, Corpos e Sexualidades. Pesquisador do grupo de pesquisa Nuap, Núcleo de Antropologia Política, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, no Museu Nacional, Rio de Janeiro (UFRJ).

³ Doutoranda em Antropologia no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) da Universidade Federal do Pará (UFPA), mestra pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da mesma universidade. Especialização em Amazônia, História, Espaço e Cultura na Faculdade Integrada Brasil-Amazônia (FIBRA). Bacharel em Comunicação Social, com habilitação em Publicidade e Propaganda, pela Universidade da Amazônia (UNAMA) e em Cinema e Audiovisual, pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Vinculada ao Naverrâncias, Grupo de Pesquisa Antropologia das Paisagens: memórias e imaginários na Amazônia (PPGSA - UFPA) e ao Banco de Imagens e Efeitos Visuais (BIEV - UFRGS)

também, para o ambiente em que está inserida, evocando as territorialidades (Perlongher, 1984) que conformam identidades com suas diversas interseccionalidades (Crenshaw, 2002).

Assim, raça, territórios, identidades de gênero e regiões são alguns dos marcadores que permeiam as pesquisas e escritas dos 14 trabalhos que leitoras e leitores encontrarão neste Dossiê, que tem como um de seus objetivos reunir e divulgar produções científicas centradas nas regiões Norte e Nordeste do Brasil. Com essa intenção, não pretendemos estabelecer divisões regionais ou “bairrismo” na produção acadêmica sócio-anropológica, mas, sim, possibilitar espaços de diálogos entre os pares situados nesses territórios. Se todo conhecimento antropológico é situado e parcial, pretendemos, com este Dossiê, oferecer olhares regionais - mas não regionalistas - sobre temas tão caros para o pensamento antropológico brasileiro.

A consolidação da antropologia no Brasil evocou uma série de pesquisas que tinham influência ora francesa, ora inglesa e estadunidense, o que corroborou para a diversidade de análises antropológicas na segunda metade do século XX, sob o esteio da categoria cultura (Cuche, 1999). Com os estudos sobre diversidade sexual e gênero não foi diferente, uma vez que se consolidaram, a partir da formação dos programas de pós-graduação, em universidades e centros de pesquisa no eixo sul-sudeste. E, alinhada aos estudos sobre sexualidades, a antropologia urbana também surge na seara dos grandes centros urbanos (Velho, 1989; Bemerguy, 2019). O tema racial constitui o “pensamento social brasileiro” (Almeida, 2020), ora corroborando teorias racistas, ora criticando noções como a “democracia racial”, impactando nas produções antropológicas quando pesquisam as/os “outras/outros” negras/negros em território nacional (Damásio, 2021). Questionam-se, por exemplo, categorias como “morena/o” e a construção de feminilidades e masculinidades negras pautadas em visões racistas.

O avanço antropológico que, de um lado, enfatizava os estudos no urbano e, do outro, as relações de gênero, tiveram o eixo sul-sudeste como um nacionalismo metodológico (Roy, 2007), ou seja, transformaram as análises feitas naquele contexto como um espectro que equivalesse a todo o contexto brasileiro, o que secundariza regiões como o Norte e o Nordeste na produção antropológica. Em um trabalho contemporâneo, Paulo Ferreira (2006) destaca como os corpos camponeses são tratados pela literatura científica como mecânicos, sem vida e sem prazer. O corpo camponês, casto, castrado, imaginado pela comunidade científica é tensionado pelas suas análises, onde o desejo entre os homens que se relacionam com homens tornam o cenário do desejo muito mais dinâmico. Na mesma esteira, Fabiano

Gontijo e Igor Erick (2015) também apontaram as poucas análises sobre diversidade sexual e gênero fora dos grandes centros urbanos, o que desencadeou inúmeras pesquisas sobre a temática, tendo como foco a perspectiva antropológica e etnográfica (Nascimento, 2008; Souza, 2013; Erick, 2021; Rosário, 2024).

O objetivo deste Dossiê, portanto, é trazer essas temáticas para o debate, somando às suas especificidades territoriais, que se tornam instrumentos de pesquisa, análises e reflexões sobre novas formas de pensar e produzir Antropologia. Este campo de conhecimento, nascido em países como França, Inglaterra e Estados Unidos e que, portanto, direcionaram os estudos iniciais, hoje tem uma diversidade de autores e questões investigadas que fogem à perspectiva colonizadora e colonizatória de outrora. Assim, a ideia deste dossiê nasce para somar aos estudos consolidados: O que se passa nos centros urbanos amazônicos ou nos interiores afastados? O que tem sido falado nos debates raciais no nordeste? Como os debates de gênero são trazidos à tona em contextos fora do eixo sul-sudeste?

A Antropologia das cidades e interiores, quando chega às cidades nortistas e nordestinas, se molda às sociabilidades e cotidianidades que se apresentam. Os espaços e pessoas, antes retratados a partir de perspectivas estrangeiras, agora falam a partir de dentro.

Pretendemos, aqui, não uma subversão da literatura científica, mas uma complexificação da mesma, pluralizando olhares e escutas, elaborando um panorama de pesquisas que fundam um novo centro, independente dos grandes centros (urbanos, de poder e de conhecimento) estabelecidos.

Ao pensarmos na proposta deste Dossiê, tomamos como ponto de partida justamente nossas trajetórias de formação e pesquisas no campo da Antropologia, localizados na região Norte, o que nos fez entender a necessidade de espaços, ainda que virtuais, de diálogo e circulação das pesquisas desenvolvidas no lado de cá do Brasil. A chamada, portanto, visou a criação de um espaço de reflexões e pesquisas contemporâneas, localizadas no Norte e Nordeste do país, a fim de compreendermos o que vem sendo produzido no âmbito da convergência destas temáticas acima citadas. A quantidade de submissões recebidas foi uma resposta: o Dossiê mostra-se um compilado da intensa e profícua produção antropológica de nortistas e nordestinos - que demonstram as similaridades e idiosincrasias desses territórios tantas vezes preconceituosamente vistos como “iguais” por outras regiões -, interseccionando as temáticas em contribuições ímpares para a Antropologia contemporânea.

Ceará, Pará, Bahia e Maranhão foram os estados mais presentes nos materiais apresentados, que nos dão indicativos das análises e formas de produzir, pensar e articular a

teoria e a prática antropológicas em cada cenário apresentado. A partir da experiência de organização deste Dossiê, deixamos a sugestão de que se atente para a demanda por mais espaços de diálogos qualificados, que articulem outros territórios e temáticas fora do eixo sul-sudeste, nas propostas futuras de nossos periódicos científicos nacionais.

Entre os trabalhos aqui reunidos, no artigo “Categoria Pardo: Mestiçagem na América Latina, Brasil e Ceará”, as autoras Karlene da Silva Andrade e Bruna Silva Araújo propõem-se a discutir e desestabilizar a compreensão sobre a categoria “pardo” no Brasil, pensando a partir da região Nordeste e, especificamente, o estado do Ceará. No texto seguinte, “Um convite para sentir: alimento, trabalho e racismo das periferias de Belém nas pinturas modernistas da segunda metade do século XX”, Alessandra Moreira Galvão faz uma análise sobre a representação do trabalho e do racismo nas produções artísticas paraenses do século XX. Em “Empoderamento de gênero através da Associação Oxalá de Bujaru no quilombo São Judas Tadeu – PA”, a pesquisadora Dulcilene Alves de Castro aborda a trajetória de uma mulher quilombola, presidenta da Associação Remanescente de Quilombola Oxalá de Bujaru – ARQUIOB, no Pará, em suas ações, espaço ocupado e conquistas coletivas.

“‘É no terreiro que as bichas se encontram’: experiências afroreligiosas e homoafetivas como identidades subalternas nos terreiros de Umbanda em Igarapé-Açu/PA”, texto escrito por Marlison Souza Moraes, investiga o lugar e os sentidos que as homoafetividades e identidades de gênero ocupam em dois terreiros de Umbanda localizados no interior paraense. Já no artigo “A identidade negra-amazônida e a imagem de Zélia Amador De Deus: os olhares de artistas negras/os sobre a herdeira de Ananse”, de Emerson Silva Caldas, as/os leitores encontrarão uma análise das produções de artistas negras/os paraenses que dialogam com a imagem de Zélia Amador, professora emérita da UFPA, atriz, antropóloga e ativista do Movimento Negro.

A autora Denyse de Almeida dos Santos nos oferece, no artigo intitulado “Transdiário: descolonizando a travestilidade no semiárido baiano”, uma reflexão baseada na narrativa autobiográfica de uma travesti negra do semiárido baiano, destacando a intersecção entre subjetividade, sexualidade, gênero e etnicidade. Ainda pensando sobre o contexto baiano, o artigo “O Baba de Saia na Bahia: notas sobre futebol e gênero em produções

audiovisuais”, escrito por Lucas Maroto Moreira, aborda a relação entre futebol, dinâmicas de gênero, lazer e masculinidades no evento esportivo conhecido como *Baba de Saia*.

No artigo “Entre a liberdade sexual e a censura ditatorial: as representações de mulheres lésbicas no jornal A província na década de 1970”, da Alana Castro, discute as demarcações na cidade de Belém do Pará em relação às mulheres lésbicas na ditadura militar através de um jornal local. No artigo “Vivência musical e ativismo: a atuação política do coletivo de mulheres indígenas ‘as Karuanas’”, Michel Albuquerque Maciel busca refletir sobre os aspectos políticos construídos na vivência musical do coletivo pesquisado, e assim, entender os fios que conectam a música e o movimento político.

Seguindo a ordem do Dossiê, no artigo “*Filhas de Marudá*: vivências das mulheres no universo da pesca artesanal em uma localidade da RESEX Marinha mestre Lucindo, Pará”, Layse Rosa Miranda da Costa analisa, a partir de uma vasta pesquisa de campo e produção etnográfica, as interações sociais das moradoras que estão em torno da pesca artesanal na região. O espaço se entrelaça com as experiências das *filhas* no universo da pesca na região do salgado paraense. Posteriormente, o artigo “Tensionamentos regionais nas políticas: notas sobre transgeneridade frente à cidadania no Nordeste”, de Kyury Silva de Assis, visa elencar, a partir de uma extensa análise bibliográfica, como a transfobia é um problema público na produção das vivências sociais. Além disso, o autor refletiu sobre os altos índices de violência e assassinatos registrados, tecendo fios analíticos sobre as violências imputadas à população trans no Nordeste.

Na sequência, no artigo “População LGBTQ+, ‘pirraça’, e empoderamento na comunidade quilombola do Cumbe, Aracati/Ceará”, Ozaias da Silva Rodrigues traz uma discussão que envolve jovens e adultos LGBTQ+ na comunidade quilombola e almeja compreender as dinâmicas e particularidades das experiências dos sujeitos, histórias de vida e produção de resistência em Aracati, Ceará. Fechando o ciclo de artigos do dossiê, temos o trabalho de autoria do Eduardo Ferreira da Silva, com o título “Katumawaiwi: saúde da terra e as plantas companheiras em Alter do Chão, Pará”, que busca compreender as produções relacionais entre seres humanos e plantas, a partir da trajetória de uma interlocutora. Fruto de uma pesquisa extensa, paciente e fluida, o autor incorpora no seu texto as conexões (re)construídas entre humanos e não-humanos.

Por último, na modalidade de ensaio visual, Benedita Costa nos presenteia com um ensaio intitulado “Paraíso apinhado: sobre outros enquadramentos dos Lençóis Maranhenses”, onde a autora busca visualizar as profusões, contatos e inflexões dos turistas

que aproveitam as belezas naturais dos Lençóis. Materializando paisagens, Benedita nos abrilhanta com imagens que saltam os olhos, e demonstram como a territorialidade são produções das interações humanas.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Silvio Luiz de. 2020. *Racismo Estrutural*. São Paulo: Editora Jandaíra.
- BEMERGUY, Telma. 2019. *Antropologia em qual cidade? Ou porque a “Amazônia” não é lugar de “antropologia urbana”*. Ponto Urbe, n.29, v.1.
- CERTEAU, Michel. 2014. *Caminhadas pela cidade*. In: CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer*. Petrópolis, RJ: Vozes. p. 157-177.
- CRENSHAW, Kimberle. 2002. *A Interseccionalidade na Discriminação de Raça e Gênero*. Disponível em: <https://static.tumblr.com/7symefv/V6vmj45f5/kimberlecrenshaw.pdf>.
- CUCHE, Denys. 1999. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru: Edusc.
- DAMÁSIO, Ana Clara. 2021. *Como pode o “Outro” narrar? Considerações sobre viver, fazer e escrever na Antropologia*. PÓS, v. 16, n. 1, p. 72-99.
- ERICK, Igor. 2020. *Entre corpos, sensações e paisagens: Reflexões sobre a diversidade sexual e de gênero no interior da Amazônia*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia.
- FERREIRA, Paulo Rogers. 2006. *Os afectos mal-ditos: o indizível das sexualidades camponesas*. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade de Brasília, 2006.
- GONTIJO, Fabiano; ERICK, Igor. 2015. *Diversidade sexual e de gênero, ruralidade, interioridade e etnicidade no Brasil: ausências, silenciamentos e... exortações*. Aceno, v.2, n.4, p.24-40, 2015.
- NASCIMENTO, Silvana de Souza. 2008. *Faculdades femininas e saberes rurais. Uma etnografia sobre gênero, e sociabilidade no interior de Goiás*. São Paulo. Serviço de comunicação social: FFLCH/USP, 2008.
- PERLONGHER, Néstor. 1984. ANTROPOLOGIA DAS SOCIEDADES COMPLEXAS identidade e territorialidade, ou como estava vestida Margaret Mead. "Semana de Ciências Sociais" IFCH, UNICAMP..

ROSÁRIO, Victor Lean do. 2024. *“Nesse terreiro tem axé e tem viado”*: experiências homoafetivas e sexualidade em um terreiro de umbanda no nordeste paraense. Cotia: Margem da Palavra.

ROY, Ananya. 2007. *The 21st-Century Metropolis: new geographies of theory*. Regional studies. v.43, n.6, p.819-830, 2007.

SOUZA, Camilla da Silva. 2013. *Relações de gênero em bacuriteua (pa): imaginário do homoerotismo masculino entre coletores de caranguejo*. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Pará. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes da Amazônia, Bragança.

VELHO, Gilberto. 1989. *A utopia urbana: um estudo de antropologia social*. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar.

Categoria Pardo: Mestiçagem na América Latina, Brasil e Ceará

Karlene da Silva Andrade ¹

Bruna Silva Araújo ²

Resumo: Neste artigo propomos discutir e desestabilizar a compreensão atual sobre o pardo no Brasil, direcionando o olhar principalmente para a região Nordeste e para o estado do Ceará. A discussão sobre a referida categoria perpassou os conceitos de mestiço e mestiçagem a partir da América Latina com o objetivo de destacar as pontes e distanciamentos com as ideias sobre essas categorias no Brasil. O propósito foi entender como os séculos de dominação colonial, bem como as políticas nacionais e regionais produziram conhecimento instável acerca do entendimento sobre raça, e como essas políticas atravessam a vida das pessoas e os processos de autodeclaração em terras cearenses. A partir de um corpo teórico, buscamos a compreensão do(a) pardo(a) superando o mito das três raças, e entendendo-o não somente como sinônimo de negro, mas também como indígena.

Palavras-chave: Pardo; Pardo indígena; Mestiço; Ceará.

Introdução

Discutiremos, neste trabalho, as problemáticas que envolvem a construção da categoria pardo no Brasil. Entendemos como fundamental para a discussão a construção que é produzida na América Latina sobre “mestiço”, para debater questões epistemológicas e históricas que delinearão a mestiçagem como política colonizadora. Tais configurações nos ajudam a entender melhor os problemas que surgem em debates efervescentes e atuais sobre raça no País. Embora, neste território, não se use (atualmente) a palavra “mestiço”, temos a categoria “pardo” que se aproxima(ria) da ideia de mistura racial.

A proposta do manuscrito surgiu em meio a um diálogo entre pares de uma das autoras sobre o processo de apagamento indígena no Ceará, e como as configurações de

¹ Doutoranda em Antropologia pela Universidade Federal da Bahia-UFBA; Mestra em Antropologia pelo Programa Associado de Pós-graduação da Universidade Federal do Ceará-UFC e da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira-UNILAB. E-mail: karlenesilvaandrade@gmail.com

² Doutoranda em Antropologia pela Universidade Federal da Bahia-UFBA; Mestre em Antropologia pelo Programa Associado de Pós-graduação da Universidade Federal do Ceará-UFC e Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira-UNILAB; Bacharela em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Vale do Acaraú-UVA. E-mail: brunaaraujo.edu@gmail.com

identidade racial poderiam ser pensadas no estado a partir do viés da categoria pardo. Posteriormente, pela outra autora, houve interesse pessoal na temática sobre mestiçagem por meio da disciplina intitulada “Antropologia das relações afro-indígenas”, ministrada na Universidade Federal da Bahia, em Salvador, no ano de 2022.

Na disciplina citada, a partir de uma situação vivenciada pelas duas autoras em sala de aula, o recorte deste trabalho surge durante a discussão dos textos da sessão nomeada como “Américas afro-indígenas e mestiças”. Na ocasião, com pessoas autodeclaradas brancas, negras e pardas, fomos as únicas pessoas questionadas sobre como nos identificamos racialmente. A explicação dos(as) colegas para tal questionamento era, primeiramente, por sermos cearenses e “pessoas parecidas com vocês se identificam lá “assim ””; entendemos que no contexto em que estávamos, nossos traços não correspondiam ao que se espera de uma pessoa negra. Na ocasião, ainda nos foi mencionado: “vocês seriam morenas”, ou para uma das autoras, em outra situação cotidiana na capital baiana: “aqui, você é no máximo indígena”.

É certo que a situação causou desconforto e, para uma das autoras, trouxe dúvidas que atravessaram sua vida: se a cor da pele e as características fenotípicas não são suficientes para serem lidas como branca pelas pessoas brancas, como negra em cidade/região específica do Brasil, ou como indígena (pela ausência de aldeamento), onde estamos? Outros questionamentos são importantes nessas situações: por que fomos as únicas indagadas numa sala com diversas pessoas?

Sabemos que o lugar de dúvida sobre corpos racializados também aponta para o processo de formação brasileira com relação à raça. No cotidiano, os lugares nos quais somos “colocadas” facilmente se deslocam, são instáveis ou são de desconfiança; se estamos em diferentes regiões do País, essa situação é ainda mais acentuada. É precisamente por essa instabilidade, conceitual e existencial, que propomos essas reflexões. Entendemos que o colorismo é um conceito importante neste debate, porém, adiantamos que não discutiremos de forma aprofundada neste artigo, devido ao eixo teórico que escolhemos.

Nossas perguntas norteadoras são: Como a ideia de mestiçagem e miscigenação se relaciona com a construção do pardo no Brasil e suas pluralidades regionais? Onde está o “índio” (indígena) na construção do sujeito pardo? São muitas as questões que surgem ao refletirmos sobre a categoria pardo nos censos. Ao nos questionarmos, observamos como essa categoria possui diversas limitações, cujo olhar antropológico pode transpor. No entanto, sabemos que a resolução dessa problemática não é uma tarefa a ser resolvida apenas pela

academia, mas também, pelos sujeitos em diferentes lugares sociais que estão no cerne da questão.

Elaboramos a discussão a partir de uma leitura bibliográfica sobre a categoria na América Latina, chegando ao Brasil e, especificamente, ao Ceará; nossas histórias de vida e experiências antropológicas em outros campos, são encaradas como dados etnográficos (Kofes, 1994³), da mesma maneira, os censos corporificam o que buscamos tensionar no escrito. Compreendemos que a categoria pardo e a ideia de mestiçagem são configuradas a partir de políticas colonialistas, trazemos, para isso, dados históricos.

Deste modo, organizamos o trabalho da seguinte forma: no primeiro tópico buscamos organizar essa discussão a partir do debate teórico em torno dos conceitos de mestiço e mestiçagem na América Latina, a fim de entender as pontes e distanciamentos com as ideias sobre essas categorias no Brasil. No segundo tópico são desestabilizados⁴ dizeres comuns sobre o lugar do pardo a partir de observações históricas. Para tanto, é relevante entender que o Ceará está localizado na região Nordeste do Brasil. A capital do estado é Fortaleza, e segundo o IBGE⁵, possui área territorial de 148.894,447 km², com população estimada em torno de 8.794.957 habitantes. Segundo dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios - PNAD de 2019, a cor parda correspondia à maioria das autodeclarações com 66,2% (IPECE, 2020). Em seu relatório o Instituto de Pesquisa e Estratégia Econômica do Ceará - IPECE (2020) afirma que, “o termo pardo [...] remete à miscigenação de origem preta ou indígena; como coringa, agrega infinitas nomenclaturas numa mistura de fenótipo e descendência” (IPECE, 2020:3)⁶.

Temos certeza de que, o lugar ocupado por nós, enquanto mulheres pardas e oriundas da classe popular, se assemelha ao de diversas pessoas que não entendem o lugar em que são colocadas por não corresponderem ao ideal⁷ de categorias raciais engessadas. Desse modo, acionamos uma discussão que vai desde a categoria mestiço e mestiçagem na América Latina até a construção da categoria pardo no Ceará. Observamos que as diferentes

³ (Kofes, 1994) considera que as histórias de vida não se referem tão somente àqueles(as) que contam, mas, ultrapassam o sujeito e informa sobre o social.

⁴ Vide (Ratts, 2016).

⁵ Disponível em <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ce/panorama>. Acesso em: 25/03/24.

⁶ Disponível em https://www.ipece.ce.gov.br/wp-content/uploads/sites/45/2020/12/ipece_informe_187_22_dez2020.pdf. Acesso em: 20/07/22.

⁷ Esse ideal refere-se ao “mito das três raças”, discussão fundamental quando se pensa raça no Brasil. Ver Freyre (1933), Darcy Ribeiro(1995), Schwarcz (1993).

perspectivas propostas em contextos nacionais diversos, nos ajudam a entender melhor como se constrói “o pardo” no Ceará, pontuando tanto a questão negra, quanto a indígena.

1. Pensando sobre Mestiço e Mestiçagem na América Latina

Neste tópico, entenderemos a partir da literatura utilizada, que existem países, assim como o próprio contexto nacional/regional, onde há instabilidades nas categorias raciais. As dúvidas presentes, seja politicamente, seja epistemologicamente, sobre as identidades raciais, que não se enquadram perfeitamente nas categorias citadas, abrem margem para nossa discussão. Apesar da ciência dos debates acadêmicos, a vida cotidiana se faz na incerteza, na busca da compreensão de si e do lugar que ocupamos no mundo. Assim, para além de pensar a categoria mestiço, nos países latino-americanos, nos permitirmos lançar um olhar crítico sobre a mestiçagem no Brasil.

Se considerarmos a política de ações afirmativas, é possível perceber acentuada tensão no que se refere às diversas maneiras de nomear, principalmente, mestiços, por vezes denominados pardos, por vezes inseridos na categoria “negro”. Pensando, por exemplo, nas fichas utilizadas para as coletas de dados do IBGE, a alternativa “pardo” aparece logo depois das opções “preto” e “branco”, evidenciando a percepção de que essa alternativa apenas pode ser marcada caso não haja identificação alguma com as demais opções⁸ (Campos, 2013).

É necessário observar primeiramente que mestiçagem é uma categoria importante para pensar a problemática a qual nos propomos. O termo pardo se constrói em um campo epistemológico, bem como, num campo político de instabilidade – assim como a categoria mestiçagem na América Latina. Como escreve Campos (2013), o local e posição do mestiço no processo de formação social no Brasil foi, historicamente, categoria disputada pelos estudiosos já no século XIX.

Wade (2018) afirma que a História, bem como, a Antropologia, seguiram certa inclinação para estudar/analisar povos indígenas e afrodescendentes como grupos paralelos,

⁸ Segundo censo 2022, cor ou raça corresponde a: Branca 88.252.121; Preta 20.656.458; Amarela 850.130; Parda 92.083.286 e Indígena 1.227.642. Disponível em: <https://censo2022.ibge.gov.br/panorama/> Acesso em: 01/04/2022.

ou seja, grupos distintos. A referida distinção se situa em categorias tais como: rural/urbano⁹, etnicidade/raça. Essa orientação acadêmica reflete sua própria base nos mecanismos de governos coloniais e pós-coloniais que tratavam ameríndios e africanos em oposição, seja pelas divisões econômicas/políticas, seja pela constituição físico-moral. A separação estabelecida pelas autoridades coloniais da época tornava a referida separação uma “evidência”, assim, essa ideia foi retratada nos documentos históricos, excluindo as relações e trocas entre os grupos, bem como as categorias raciais provenientes da mistura entre os mesmos, como o cafuzo.

Contudo, é preciso ter em mente, conforme debate a antropóloga peruana De La Cadena (2006), que as políticas de raça diferem de acordo com os contextos, isso demonstra que as práticas entre hibridismo de raça¹⁰ e a tendência de tornar essa noção pura, seja pela fé, seja pela razão, dependia da política nacional de cada lugar. Nesse sentido, a noção de hibridismo de raça na América Latina não se relacionava apenas com os conceitos de biologia e cultura, grandes categorias discutidas no século XIX.

No Peru, por exemplo, a ciência europeia passa a redirecionar o que se entende por raça no contexto de Lima. Tal situação é importante para rastrear como historicamente apreende-se o “mestiço” como categoria colonial. Entende-se que apesar de tal categoria possuir diversos significados possíveis, ao longo da história, parte desses significados tornaram-se evidentes enquanto outros foram apagados. De La Cadena (2006) propõe, nessa perspectiva, repensar a política conceitual e ativista que tende a purificar a identidade mestiça apagando sua indigeneidade (De La Cadena, 2006).

A etimologia da palavra “mestiço” dá pistas sobre a instabilidade de sua definição, bem como, sobre o modo como as pessoas definidas como mestiças eram vistas/lidas. De acordo com o *Breve diccionario etimológico de la lengua Castellana*, a derivação vem do latim que se refere à mistura por agitação e/ou mover/perturbar (Corominas, 1987:393). Apesar dessa definição, a ideia de “mistura” não estava relacionada somente aos corpos: a

⁹ É importante ressaltar, pensando o contexto brasileiro, que “a população passou a ser chamada de urbana muito mais por um processo de imposição e de arbitrariedades. Ou seja, mais uma vez os colonizadores desconsideravam as nossas diversas autodenominações para impor uma denominação exógena e generalizada, a de população urbana” (Santos, 2015:29).

¹⁰ Sabe-se que “mestiço” possui extensa genealogia que se inicia no século XVI e se perpetua até os dias atuais. Assim, pensá-lo conceitualmente refere-se a um híbrido que, conectado à sua genealogia, contém taxonomias sociais resultantes de regimes ocidentais de conhecimento. Os mais conhecidos são a fé e a intitulada razão científica. A fé - compreendida tempos depois como religião - se direcionou ao “novo mundo” juntamente com os conquistadores e se alinhou à dominação espanhola nas Américas. A partir dessa época esses dois sistemas ajustaram-se para classificar, através das concepções de progresso e civilização, ideias sobre educação, classe, cultura, etnia, raça etc. (De La Cadena, 2006).

aversão colonial a esse grupo social estava associada mais a desordem política¹¹ do que à mistura de culturas e corpos que “antes” eram separados (De La Cadena, 2006).

Embora Marisol De La Cadena (2006) aponte o apagamento indígena na concepção de mestiço, Sue e Golash-Boza (2008) refletindo sobre a América Mestiça¹², observam que no começo do século XX os projetos e ideais nacionais de mestiçagem estabeleceram a mistura predominante de indígenas e europeus. Nesse caso, o distanciamento da origem africana aconteceu não somente na esfera da ideologia, mas também, na produção acadêmica. Ainda que as produções científicas sobre a América Latina e o Caribe tenham se desenvolvido, pesquisadores(as) permanecem relacionando a América indígena com os países do México e Peru, e os países como Brasil e Cuba com a Afro-América. Tal situação produziu uma ausência de discussões sobre negritude nos países intitulados “mestiços americanos” (Arocha; Maya, 2008:401, apud Sue; Golash-Boza, 2008). No Brasil, podemos observar pelos dados estatísticos, que a população indígena¹³ corresponderia a menos de um por cento da população nacional, logo, esse dado evidencia o apagamento histórico desses povos.

A categoria mestiço, pensando um conceito social, possui reflexos de um ideal de raça europeu que ocasionou diversas barreiras para intelectuais localizados em países da América luso-espanhola ao produzir táticas e meios para branquear seus povos. Em terras brasileiras, o branqueamento era uma ideologia racial que considerava essencial o elo com a branquitude, a eliminação gradual do negro, assim como o liberalismo e o progresso se refletiram na esfera estatal. Desse modo, esse conjunto de ideias e práticas incentivaram a migração de europeus por volta dos anos de 1870, enquanto leis objetivavam proibir a imigração de pessoas pretas. Essa situação tinha como propósito tornar o sangue europeu e branco uma alternativa para “melhorar” a população. Por outro lado, como discutiam a elite e

¹¹ Ao mesmo tempo que o desprestígio dos mestiços estava representado na "impureza do sangue", sua origem, de fato, não se relacionava com aspectos biológicos “ruins”, mas a resistência de ser governado como grupo (De La Cadena, 2006).

¹² É importante mencionar que ao pensar sobre América latina, estudiosos(as) identificam os países a partir de duas categorias: América Afro-latina e América mestiça. Compreendendo tais classificações, entende-se que “a América Afro-latina inclui países como o Brasil e os países de língua espanhola do Caribe, que exibem um continuum racial preto/branco e têm uma história de escravidão baseada em plantações”. A segunda “a América mestiça refere-se a México, Guatemala, El Salvador, Peru, Equador, Bolívia, entre outros países, onde a dinâmica étnica ou racial primária envolve a distinção índio/mestiço (pessoa mestiça) (Morner 1967; Harris 1964; Wade, 1997, apud Sue; Golash-Boza, 2008:32-33).

¹³ Segundo dados do IBGE de 2010 o percentual indígena no Brasil corresponderia a 0,47% da população. O censo de 2022, realizado pelo IBGE, demonstra que o percentual é 0,83%, o que corresponde a 1.693.535 de pessoas indígenas (IBGE, 2012; República, 2023)

os intelectuais da época, a mestiçagem tornava-se elevada no povo e, como consequência, situação problemática que em determinado momento era mecanismo que levava a danos físicos/morais, e mecanismo que, gradualmente, retiraria a relativa força da população negra¹⁴ (Daflon, 2014).

É preciso frisar que mestiço e mestiçagem são categorias que por vezes são relacionadas. Daflon (2014) pontua que a mestiçagem abrange no mínimo três perspectivas mais significativas. A definição mais mobilizada se refere à mistura biológica, comumente compreendida como “raças”. Sua segunda concepção se relaciona com uma ideologia que passou, em algum grau, a se referir às descrições nacionais de países que integravam o domínio colonial ibérico. A terceira concepção se distancia do conceito de raça, nesse caso, principalmente numa perspectiva antropológica, podendo abranger o sincretismo, a hibridização cultural, ambos relacionados a costumes, hábitos e práticas culturais. A acentuada “polifonia” da referida categoria é reflexo da extensa história do conceito de “raça” e dos conflitos políticos ao redor de discriminações raciais.

Como discutido anteriormente, no Brasil, a mestiçagem fez parte dos interesses de intelectuais, desde a abolição da escravatura, pelo menos, deixando de ser “problema” para se tornar “solução” dos impasses nacionais. De forma mais atual essa temática passou a ser compreendida por acadêmicos(as) e ativistas negros(as) como servindo a uma ideologia que, em suas entrelinhas, é racista e perpetua a imagem de um “País racialmente integrado”. Certamente, a desigualdade social e as discriminações que afetam pessoas mestiças mostram como essa ideologia teria fracassado no seu propósito de “incentivar” a não discriminação e racismo (Daflon, 2014:323).

Em meio a essa discussão, no Brasil, precisamos olhar para outra categoria ao pensarmos mestiçagem, a de caboclo, suprimida na autoidentificação racial ao longo dos anos. O primeiro censo de 1872 indicava indígenas como pardos e caboclos (Pacheco, 1997). No campo rural, caboclo designava mestiços (de brancos com indígenas) e indígenas que foram distanciados de seus valores nativos. Da mesma maneira, posteriormente passou a se referir à mistura afro-indígena. De todo modo, os caboclos foram percebidos a partir de uma

¹⁴ A concepção de Gilberto Freyre é usada na elaboração de um retrato positivo “desse passado” e a categoria “democracia racial” tornou-se comum entre os anos de 1930 e 1940 como meio para recusar preconceitos. A alta miscigenação dos brasileiros foi assimilada como critério para harmonia racial. Dessa maneira, a “ideologia da mestiçagem” consolidou-se como método para determinar a identidade brasileira, atendendo à demanda nacional de uma história de reconciliação e distanciamento do racismo e totalitarismo (Guimarães, 2005, apud Daflon, 2014).

ótica pejorativa, como atrasados, de péssimos hábitos e/ou que representavam uma pessoa do interior com traços culturais e físicos indígenas (Motta, 2005).

Por outro lado, na Amazônia, representava atributos da beleza “exótica” de homens e mulheres daquela região do Brasil. O termo se tornou fortemente utilizado como signo social no Norte e no Nordeste, possuindo um sentido similar ao de “bugre” (indígena) presente no Centro-sul (Motta, 2005:68-69). Nomear um povo de exótico, coloca mais uma vez esses corpos como objetos e na subalternização. Essas definições históricas remetem ao subjugo, ou para sermos mais explícitas: ao racismo. Ao pensarmos sobre o termo caboclo, enquanto mestiço (o que é mais comumente associado), e ao buscarmos uma categoria no IBGE que se encaixa nessa associação, temos o pardo.

Ao longo deste tópico, percebeu-se a instabilidade que atravessa as categorias mestiço e mestiçagem. Nesse sentido, para aprofundar, citamos Wade (2018) que descreve como essa tradição foi estabelecida:

Afrodscendentes e indígenas na América latina têm sido tradicionalmente tratados pela história e pelas ciências sociais como categorias separadas, conformadas por suas diferentes relações com a categoria branco dominante - esquematicamente entendidas como se baseadas na diferença entre “outro nativo” e “escravo” - e também por suas diferentes misturas com a branquitude (esquematicamente, “mestizo” e “mulato”). [...] Pesquisas mais recentes têm questionado essa tendência, a) explorando as interações entre categorias e comunidades de pessoas que se identificavam e identificam outros como negros e indígenas (ou variantes desses rótulos), e b) investigando contextos nos quais essas interações dão origem a categorias intermediárias e mistas de pessoas, que não se encaixam em nenhum dos termos e nem na concepção dominante de mestiçagem definida em relação à branquitude (Wade, 2018:150).

Infere-se que as concepções das categorias mestiço e mestiçagem seguem uma definição que varia de acordo com o contexto nacional, como vimos ao longo dessa discussão. Apesar disso, é necessário perceber como essas categorias firmaram-se historicamente de modo separado e sempre em comparação com a categoria branca hegemônica. O antropólogo, Wade (2018), que estudou racismo na América Latina, ainda afirma que termos como “zambos” eram nomeados como “mulatos” durante o período colonial como ferramenta para apagar “a miscigenação afro-indígena por trás de um rótulo mais tarde associado à miscigenação entre brancos e negros” (*ibidem*, p. 150). Em diversos países, nota-se que ocorrem mudanças a depender do espaço, a exemplo, os diversos sentidos para o termo “cholo”, onde no Pacífico colombiano significa um “índio rural” e, em países como Equador e Peru, significa “índio urbanizado”.

Wade (2018) ainda observa que a variação ocorre também por meio de certas técnicas utilizadas, assim, é percebido no Nordeste brasileiro que o termo “caboclos camponeses” pode se alternar e se tornar “índios” ou “quilombolas”, como resultado de razões diversas. Em outras palavras, os(as) pesquisadores(as) já compreendiam a limitação que pode ocorrer ao se estabelecer rótulos e termos raciais como dados essencializadores. Toda a produção sobre miscigenação afro-indígena demonstra essa advertência de modo acentuadamente evidente.

Por fim, é significativo mencionar que nesse campo instável, algumas categorias detêm atuação estruturante, como negro, indígena e branco, sendo ocupada pelo branco, obviamente, uma posição de dominação. As categorias não são totalmente fixas, elas vão adquirindo sentido e força desde sua relação com os outros e, também, a depender do contexto (Wade, 2018). No tópico a seguir, iremos mobilizar essas diferenças no Nordeste do Brasil, e no estado do Ceará.

2. Considerações sobre Mestiçagem e Povos Indígenas no Nordeste e no Ceará

Como vimos, o processo de mestiçagem na América Latina se deu a partir de uma política colonial, em que a categoria mestiço serviu para “embranquecer” a população, sobretudo, no sentido sociocultural, já que a ideia principal era uma conversão nas práticas de vida dos sujeitos nativos, tornando-os “civilizados”.

Neste sentido, Marisol de la Cadena (2006) defende que a colonialidade é atualizada; o conhecimento produzido sobre o “eu” (norte atlântico) e do “outro” (sul), construiu perspectivas que estão em correlação de forças com questões sociopolíticas no mundo até hoje (De La Cadena, 2006; Grosfoguel, 2013; Lins Ribeiro, 2008). A autora, diante dessas situações e contextos latinos, considera que a “dupla identidade” do “mestiço” é fruto de um processo da política colonial, os indígenas andinos mostram que a política da pureza e o processo de mistura não os limpava da sua indigeneidade, como poderiam considerar os pensamentos coloniais. Essa situação aproxima o mestiço ao indígena, mostrando que a separação entre esses, é uma forma de organização do Estado, para condicionar a cidadania, e assim, os direitos de tais sujeitos políticos.

No Brasil, ao pensarmos onde se localizam os povos indígenas, de forma geral, lembramos da Amazônia. Na mídia aberta quando a população indígena aparece, muitas vezes, é para expor os povos isolados ou de recente contato, estimulando um certo imaginário (limitado) naqueles(as) que assistem. As pesquisas sobre indígenas, em sua maioria, são

pensadas fora das grandes cidades. Na etnologia clássica, por exemplo, a produção científica se dá com tal população em contexto de difícil acesso ou/e no meio rural.

Dessa forma, questões históricas do processo de colonização na invenção do Brasil são importantes para pontuar, de forma a entender nosso contexto: 1) ser indígena é um marcador que surge com a colonização – antes a população nativa de Pindorama¹⁵ não era categorizada pelo pensamento colonial; os povos daqui se relacionavam da sua própria forma, com outras sociabilidades; 2) O contato interétnico se deu de formas diferentes nas regiões da América, em menor ou maior grau de acordo com cada região e conforme demandas coloniais, alianças e disputas internas e externas; 3) A política de assimilação cultural e biológica para branqueamento da população foi incentivada, favorecendo epistemicídios. (Carneiro Da Cunha, 2009; Cardoso De Oliveira, 1996; Munanga, 2003; Pacheco De Oliveira, 1999; De La Cadena, 2006; Quijano, 2005; Santos, 2015; Gonzalez, 1988b).

No contexto do Nordeste, com relação aos povos indígenas, Pacheco de Oliveira (1997) afirma em seus estudos que algumas décadas após o censo de 1872, Piauí, Ceará e Espírito Santo consideram os “índios” extintos e sua presença foi negada nos censos. Silva (2017) nos ajuda a elaborar:

A partir da segunda metade do Século XIX ocorreu um silêncio oficial sobre os povos indígenas no Nordeste. Esse silêncio estava baseado na ideia de assimilação dos índios, ‘confundidos com a massa da população’, como enfatizavam as autoridades, o que influenciou as reflexões históricas e os primeiros estudos antropológicos regionais que afirmavam o ‘desaparecimento’ dos indígenas no processo de miscigenação racial, integração cultural e dispersão no conjunto da população. (Silva, 2017:159)

Consequentemente, vários povos indígenas foram “desaparecendo”, no entanto, as pesquisas antropológicas e etnográficas sobre indígenas no Nordeste surgiram fortemente na década de 1990, trazendo à tona as problemáticas das diferenças desses povos.

Foi no entrelace entre políticas internacionais e luta por direito à terra e à vida, que ocorreu o que foi chamado pelos antropólogos(as), como processos de etnogênese. Segundo Bartolomé (2006:23), “a etnogênese apresenta-se como processo de construção de uma identificação compartilhada, com base em uma tradição cultural preexistente ou construída que possa sustentar a ação coletiva”. Para o antropólogo, isso envolve questões éticas e étnicas, busca-se atualizar histórias passadas, de forma a tornar o presente “mais digno” para

¹⁵ Pindorama é um termo indígena dado à terra que possui palmeiras tendo como fruto o buriti, fazendo assim referência ao Brasil (Sevcenko, 2000).

a comunidade envolvida parte de um processo coletivo por meio de uma (re)construção com base no pertencimento e na identidade (Bartolomé, 2006:57).

Observa-se que na atualidade, com relação à etnogênese, os povos indígenas do Nordeste estão em luta, tanto por direitos, como pelo reconhecimento do Estado. Tal questão, aponta como a relação da política brasileira com povos indígena foi e é conflituosa, uma vez que o apagamento desses povos foi fruto de políticas estatais, algo que aprofundaremos nos próximos parágrafos.

A (re)organização do mundo social na região de populações ditas sertanejas, pobres e camponesas, pessoas que não reivindicavam para si (diante do Estado), a priori, nenhuma identidade étnica¹⁶, surge na necessidade de direitos políticos, por meio do território, ou seja, grupos étnicos ameríndios articulados entre si (Pacheco de Oliveira, 1999; Cardoso de Oliveira, 1996). A ideia de “índios misturados” é um marcador apontado nessas pesquisas, mostrando as especificidades da região e de etnias. A “cultura”, nesses casos, seria também um mecanismo político para articular direitos básicos, comunicando a partir da linguagem do Estado e suas leis. Como forma de garantir a própria existência, tais povos começam a emergir nos debates públicos. Pacheco (1999) afirma:

Na década de 50, a relação de povos indígenas do Nordeste incluía dez etnias; quarenta anos depois, em 1994, essa lista montava a 23. Se lembrarmos da conceituação dos povos indígenas nas Américas como ‘pueblos únicos’ (Bonfil 1995:10), ou da descrição dos direitos indígenas como ‘originários’ (Carneiro da Cunha, 1987), estaremos diante de uma contradição em termos absolutos: o surgimento recente (duas décadas!) de povos que são pensados, e se pensam, como originários (Pacheco de Oliveira, 1999:47).

A contradição, na qual se refere Pacheco (1997), é produto das políticas de assimilação e apagamento de povos subalternizados que resistem e colocam diante do Estado a sua existência. Como no “descobrimento do Brasil”, algo forjado pela colonialidade, não havia o que ser descoberto, pois existiam povos aqui. Entende-se também que o “surgimento” de etnias no Nordeste, ou a ideia de retorno étnico, é consequência da lógica colonialista que buscou exterminar as narrativas dos povos nativos, no entanto, esses povos nordestinos mostraram-se persistentes e resistentes.

Além disso, refletimos que o movimento de etnogênese pode ser visto como um processo pela existência, pela visibilização e contra o pensamento colonial. Esse processo de luta por direitos se torna mais viável por meio da reabertura democrática, visto que o País

¹⁶ Vale lembrar, que nos lugares onde existiam aldeamentos antigos, os moradores passaram a ser chamados de caboclos no século XIX. (Silva, 2017)

passou por um regime ditatorial (1964-1985), sabemos que a democracia possibilita questionar o Estado e suas violências históricas, fazendo com que minorias políticas possam, minimamente, avançar em suas demandas sociais.

Vale ressaltar, que o Nordeste foi alvo de missões religiosas no séc. XVIII. Em 1850 a Lei das Terras¹⁷ foi, gradualmente, “apagando” aldeias, de forma a incorporar indígenas nos municípios/províncias (Ratts, 2016; Quijano, 2005). No Ceará, o discurso não era diferente e no Império tal população foi declarada extinta, porém, continuava a existir mesmo sem reconhecimento público. Vista como degenerada e um problema para o regime político da época, essa população foi submetida a vários tipos e níveis de maus tratos com base na política colonial (Oliveira Xavier, 2015; Pacheco de Oliveira, 1999).

A política dos séculos XVIII e XIX era de homogeneização, e novamente, o apagamento das diferenças étnico-raciais. Observamos com o antropólogo e geógrafo Ratts (2016), porém, que essas memórias não são totalmente apagadas, elas persistem criando um emaranhado próprio de histórias e lembranças que foram marginalizadas, dentro da história oficial - politicamente forjada. Segundo o mesmo autor, no processo de modernização das cidades, são acionados símbolos coloniais e imperiais, demarcando a colonialidade, um traço da modernidade, fazendo referência a Mignolo (2003), Ratts afirma:

O período que para as Américas compreende os processos combinados de colonização, escravização (ameríndia e africana), cristianização e imigração [e que] é interpretado como universal, sendo que também é diferenciado e desigual. As noções de ‘negro’, ‘africano’, ‘indígena’, ‘escravo’ foram e são redefinidas neste horizonte por agentes hegemônicos e outros subalternizados. [...] Nossa formação socioespacial está repleta destas nomeações e marcações, sem que isto resulte em garantia de defesa de indivíduos, grupos e territórios racializados e etnicizados (Ratts, 2016:6).

O que Ratts (2016) nos comunica é que a manutenção de poder no contexto colonial tencionava de forma violenta as relações estabelecidas entre diversos grupos, pensar neles é refletir sobre território e a produção coletiva que é continuamente negada pela colônia, escravizando determinados grupos sociais. Contudo, ele ressalta a presença negra e indígena no Ceará, tanto em níveis simbólicos como territoriais, por exemplo, na capital do Estado tais povos se fazem presentes nos nomes das ruas e lugares, como a famosa “Praia de Iracema”.

¹⁷ “No Segundo Reinado (1840-1889), o Brasil tomou uma medida que seria determinante para a sua histórica concentração fundiária. Em 18 de setembro de 1850, o imperador Dom Pedro II assinou a Lei de Terras, por meio da qual o país oficialmente optou por ter a zona rural dividida em latifúndios, e não em pequenas propriedades.” (Senado, 2020:1)

Assim, é pontuado que as paisagens das capitais brasileiras foram marcadas por um processo de mudanças nos séculos XIX-XX, em nome da ideia de progresso, importada do exterior. Com novas construções de avenidas e ruas, Fortaleza ganhou novas referências colonialistas-cristãs: na arquitetura e nos nomes dos lugares, as novas construções chegaram a levar à remoção da população pobre de áreas centrais e valorizadas.

Ao caminharmos nas ruas centrais de Fortaleza hoje, vamos percebendo esses entrelaçamentos, o principal símbolo da cidade é a estátua de uma mulher indígena que faz referência a “índia dos lábios de mel”: Iracema, do livro de José de Alencar, narrativa romântica do encontro do colonizador com a mulher indígena, tal figura cria uma imagem de exotização ligada ao passado, em meio ao concreto. Símbolo presente em quatro lugares da cidade, segundo a prefeitura, a imagem não faz homenagem à mulher, mas sim ao escritor.

A figura imagética da estátua pode trazer diferentes perspectivas para o(a) observador(a), mas desde aquele(a) que leu criticamente o romance ou aquele(a) que nunca ouviu falar de José de Alencar, consequentemente volta ao passado, porque temos o nome de Iracema junto com o arquétipo corporal da ideia de “índia” congelada no período desse “encontro” (1608); de alguma forma, chegamos também, a José de Alencar e sua narrativa, uma versão de como pode ter se dado a “mestiçagem”.

Alguns críticos consideram como uma metáfora para o surgimento do primeiro cearense, já que Iracema, representando a figura nativa, se “envolve” com Martim, figura do colonizador, e nasce Moacir (G1 CE, 2022; Ratts, 2016; Alencar, 2016; Martins, 2007; Camilo, 2007). Assim, vamos construindo uma memória coletiva, tanto em documentos oficiais, como em figuras simbólicas, ou na sutileza da literatura. Mas por que mobilizamos alguns fatos e deixamos em evidência outros? Por que se escolhe narrar de forma romântica fatos tão violentos?

Segundo Grosfoguel (2013): “a colonização do poder nasce simultaneamente com a colonização do ser” (*id*, 2013:44), esse processo mostra que para ser “humano”, diante da perspectiva eurocêntrica, era preciso ser semelhante fisicamente a figura do “Deus cristão”, e estar adequado à cultura do colonizador. O autor demarca que Colombo afirmava com seu discurso racista, que os indígenas não teriam religião e por isso não teriam alma, assim seriam animais não-humanos (*ibidem*). Neste sentido, o apagamento da história indígena e negra e as políticas de assimilação são frutos da colonialidade do poder e produzem, por consequência, uma “colonialidade do ser”, na medida em que esse apagamento não é apenas dos corpos dos sujeitos, um genocídio, mas é também um epistemicídio. Dessa maneira, as

produções coletivas e outras ontologias se tornam dissidentes aos olhos do “homem branco” (Deus cristão), devendo ser devidamente anuladas (Grosfoguel, 2013; De la Cadena, 2006; Bispo, 2015; Mignolo, 2003).

Ademais, segundo Quijano (2005) a raça só surge a partir do processo de colonização das Américas. Ser marcado e nomeado era uma forma de produzir a diferença (no sentido de desigualdade) por meio de hierarquias baseadas na ideia de raça e cultura. Povos inteiros foram subjugados, submetidos a escravidão e servidão, destituídos da ideia de “humanidade”. E tal questão não se apaga com o fim do período colonial, pois é importante entender que a política “colonialista” está em constante movimento, logo, não é condição do passado. A noção de imperialismo é presente tanto na época das grandes navegações, como atualmente.

Ao nos atermos às informações colocadas, podemos inferir que o desaparecimento indígena no Nordeste, em determinada época, é fruto dessa ideologia da colonização que reverbera até os tempos atuais, em níveis psicológicos e sociais que não temos dimensão. Podemos observar corpos racializados que podem ser compreendidos ou foram lidos socialmente como caboclos, mas não podemos cair em essencialismos sobre o que seria um corpo negro ou indígena, de todo modo, sabemos da importância de uma construção coletiva, baseada nas relações que se estabelecem contextualmente.

Refletindo sobre o que trabalhamos neste tópico, entendemos que lidar com a ideia de mestiçagem é olhar para as políticas de apagamento racial-étnico indígena e negro. Observa-se que o caboclo, o mestiço, o mulato e tantos outros termos de referências raciais, na história do Brasil, se reconfiguram com as mudanças de nomenclaturas e as atualizações de levantamentos de dados demográficos. Por outro lado, é possível compreender que povos indígenas aldeados constroem sua(s) identidade(s), para além de um fenótipo, pois se interligam por meio da etnicidade.

Para aprofundarmos a questão local, no próximo subtópico, discutiremos a categoria pardo no Ceará, de forma a identificar as problemáticas que incidem na categoria e as especificidades no caso do estado citado.

3. Considerações sobre Mestiçagem e Povos Indígenas no Nordeste e no Ceará

Por meio dos apagamentos históricos que já discutimos, compreendemos que o processo de reconhecimento tanto de pessoas negras quanto indígenas são afetados, assim

como aqueles(as) que não se veem encaixados em nenhum desses lugares. Ao “apagar versões da(s) história(s)”, se constrói e se evidencia outras narrativas, incidindo sobre a vida social e individual dos sujeitos, bem como, na forma como se veem e se relacionam.

Neste sentido, observa-se que é superficial afirmar que as cidades se tornam um lugar onde não existem indígenas, já que elas foram construídas para serem exemplos de “civilidade” ao nível europeu, e como tal população foi colocada como “selvagem”, seria uma contradição o “urbano”, com seu progresso, abrigar indígenas ou grupos não-brancos, manifestando suas práticas socioculturais que não estivessem de acordo com administração das cidades (Ratts, 2016).

Ao analisar os dados do censo, Ratts, afirma:

Se no Brasil temos 50,94% de negros, na região Nordeste este percentual é de 69,23% e no Ceará é de 66,89%. Como se pode verificar no apêndice, este número fica em 62,28% em Fortaleza e 64,61% na região metropolitana da capital. O percentual de indígenas no estado fica abaixo da média nacional e regional, mas em números absolutos é significativa a quantidade de indivíduos que se afirmaram indígenas no questionário básico do IBGE: cerca de 20 mil. (Ratts, 2016:9)

Sendo assim, há uma população de maioria não branca em que 62,33% se reconhecem enquanto pardos(as). Apesar de Ratts (2016) não complexificar a categoria pardo, que foi utilizada pela primeira vez para descrever povos indígenas por Pero Vaz de Caminha (Figueiredo, 2021; Da Silva, 2010), precisamos pensá-la para além da ideia que todos os pardos são, automaticamente, negros(as). Sabe-se que parte dos pardos atualmente se identificam, de fato, como negras(o)s de pele clara, porém, há mais questões acerca do pardo para serem pensadas, visto os emaranhados de problemáticas raciais no Brasil.

Desta forma, é necessário um olhar cuidadoso para não cair num apagamento do pardo-indígena ou do indígena em si, ou mesmo supor que as pessoas pardas precisam se pensar, obrigatoriamente, como negras, ou que pessoas negras devem ter sempre as mesmas características físicas em todas as regiões e estados do País. Logo, não há como pensar o pardo de forma única, limitada, à revelia de sua óbvia diversidade racial. Como escreve Goldman (2015), nem todas as pessoas indígenas corresponderão aos estereótipos raciais de mais de 500 anos atrás. De todo modo, tanto o(a) negro(a) como o(a) indígena passam por um processo de racialização violento - onde o coletivo vai incidir na construção da identidade do sujeito, mas esses processos podem ser diferentes e, nesse sentido, devem ser pensados de forma mais antropológica e localizada, para não cairmos em quaisquer reducionismos.

Conforme afirma Pacheco de Oliveira (1997:69):

Dada a grande heterogeneidade interna da categoria censitária “pardo”, não é possível explicar tais variações exclusivamente pela análise estatística, sendo necessário recorrer a fatos e argumentos de natureza histórica. O que se registra em cada região como pardo tem uma origem histórica e uma realidade étnica absolutamente distinta e singular. (Pacheco de Oliveira, 1997:69)

Ademais, a construção do mulato, do caboclo, do pardo e de outras categorias, que já apareceram nas definições de raça/cor da população brasileira, remetem à miscigenação no processo de construção nacional. Atualmente, o único termo nos censos do IBGE que possui a ideia da mestiçagem em sua composição semântica, é a de “pardo(a)”, as outras categorias são “preto(a)” - associado à população afrodescendente retinta; amarelo(a) - associada à população asiática; branca - a população branca nos parâmetros brasileiros; indígena - referente à população originária.

Sabemos que no País, a maioria da população se reconhece, atualmente, como da cor parda. Nos últimos anos com as políticas raciais e questionamentos do movimento negro, o termo pardo foi sendo colocado enquanto um sinônimo automático de negro¹⁸. Os últimos censos consideram o conjunto de pretos e pardos, como negros. Mas não sabemos até que ponto tal caminho político reflete de fato esta população, sabendo que a política colonial foi também de apagamento indígena e negro, por meio de uma política mestiça de branqueamento.

Para exemplificar as contradições que tal enquadramento da categoria pardo gera, segue o escrito de uma postagem de um perfil no *Instagram*, identificado pelo *@raizdomato* (ativista indígena)¹⁹, comentando sobre um processo de banca de heteroidentificação:

Em dezembro do ano passado, passei por uma formação de avaliadores para comissão de heteroidentificação [...]. O trabalho da comissão é julgar se os candidatos são elegíveis para preencher uma vaga. No caso, eram vagas exclusivas para a população negra, logo pretos e pardos, segundo a lei. [...] Um dos critérios para tornar o candidato elegível era o quanto de ‘racismo de marca’ ele poderia sofrer, ou seja, o quanto que a sua aparência poderia fechar as portas e criar barreiras (colorismo). Junto a isso era importante a escuta dos candidatos, que falariam de si, e porque achavam que eram, elegíveis para preencher uma vaga

¹⁸ “A identidade negra não surge da tomada de consciência de uma diferença de pigmentação ou de uma diferença biológica entre populações negras e brancas e/ou negras e amarelas. Ela resulta de um longo processo histórico que começa com o descobrimento no século XV do continente africano e de seus habitantes pelos navegadores portugueses, descobrimento esse que abriu o caminho às relações mercantilistas com a África, ao tráfico negreiro, à escravidão e enfim à colonização do continente africano e de seus povos. (Munanga, 2013:1)”.

¹⁹ Gabriela Araújo de Figueiredo, do campo da Psicologia, escreveu seu trabalho de conclusão de curso chamado “Reflorestando: Pertencimento indígena na cidade e percursos contra coloniais na graduação em Psicologia” (2021).

voltada para pessoas negras. Em meio a isso, a categoria pardo certamente foi mobilizada. Quem tem a autoridade de dizer quem sofre mais ou menos racismo? Quem tem o direito de legitimar a negritude alheia? Muitos debates e questionamentos surgiram, mas o único que não se apresentou foi: o que fazer com “descendentes” de indígenas que se autodeclararam pardos? Ressaltei duas vezes ao longo do curso que existiam pessoas indígenas que se declaram pardas e era preciso ter no mínimo a sensibilidade de perceber quem essas pessoas eram. Não, a vaga não era para elas, mas isso é diferente de interpretá-las como brancas. Uma pessoa sudestina contou a história de ‘um candidato negro meio estranho, que vinha do Ceará, um estado branco, então ele não tinha muita cara de negro. Mas conforme foi falando de si, ele se enegreceu’. [...] quem vocês acham que poderia ser esse negro estranho do Ceará, um estado INDÍGENA? Será que enegreceu ou se indigenizou? (Figueiredo, 2022).

O comentário da pessoa sudestina nos mostra o que Ratts (2016) questionou em seu trabalho, sobre não existir negros e indígenas no Ceará. Essa questão se acentuou também ao usar o termo “negro meio estranho” (Figueiredo, 2022), demonstrando que a categoria pardo se torna complexa, já que nem sempre pardos corresponderão a um fenótipo negroide. Percebemos que mesmo quando alguém não corresponde a esse marcador corporal, o racismo estará presente diante das proximidades físicas e étnicas com grupos subalternizados.

Visto a pluralidade de possibilidades quando nos referimos ao pardo e o atravessamento negro e indígena no Ceará, a autora 1, lembra que ao longo das suas pesquisas de campo, o termo afroindígena, ou relação entre indígenas e negros aparece. Ao pesquisar lideranças de mulheres na periferia de Fortaleza, a partir de narrativas biográficas, as mulheres mais velhas (duas), do mesmo bairro da pesquisa, se afirmaram na perspectiva de raça a partir da narrativa de suas histórias de vida. Uma delas contou acerca de sua militância nos fóruns públicos sobre negritude e como a questão racial começou a atravessar sua vida, enquanto a outra relatou que se considerava indígena, sucedendo por uma narrativa de parentesco.

Na dissertação ao estudar lazer e cidade, foi identificado performances na cidade e escritos com termos afro-indígenas, para designar pessoas mestiças e para afirmar a resistência e existência do corpo negro e/ou indígena na cidade de Fortaleza. Já no doutorado, em curso, uma comunidade da pesquisa, localizada no Crato, interior do Ceará, afirma-se enquanto afro-indígena, pela presença negra e indígena no território.

A questão de classe também é um ponto comum desses dados, todos os grupos das pesquisas fazem parte de classes sociais menos favorecidas, com histórico de lutas por direitos fundamentais. Sabe-se que a intersecção econômica é um fator que incide no processo de identificação racial, que embora não aprofundemos neste trabalho, é importante pontuar.

Ainda, é interessante notar, que nós, cearenses, somos demarcados, na construção de um fenótipo estereotipado, como tendo “cabeça chata”, “feios”, “queimados do sol”. Isso são termos/insultos que ouvimos tanto entre nós, como, quando encontramos pessoas de “fora”. Observemos a seguinte situação real: uma colega da graduação, em Fortaleza-Ceará, afirmou que em São Paulo-São Paulo, as pessoas diziam que ela não tinha “cara de cearense”, ela era uma mulher branca de classe média. A situação merece indagações: Como assim? Existe uma “cara de cearense”?

As problemáticas da definição de raça, apontam uma ferida colonial, configurada também em especificidades locais. Mesmo que alguém ainda afirme que o Ceará é um estado “branco”, entendemos que este é um lugar de privilégio que não detemos. Sobre essa discussão Ratts (2016) reflete:

A expressão demográfica não se coaduna com a imagem que cearenses de vários segmentos sociais têm de si mesmos(as). Por que o Ceará não é visto como um estado negro ou de maioria negra? Um dos pressupostos pode ser o arraigado discurso sobre a mestiçagem que nega a participação negra na formação etnicorracial regional e aciona a ascendência indígena remota sem identificação (fixada em expressões como ‘a bisavó ou a avó pegada a laço’, o que indica a violência contra as mulheres). Contraditoriamente, na escala local, em Caucaia, em Itarema, em Pacatuba ou Maracanaú, é conhecida a presença Tapeba, Tremembé e Pitaguary, respectivamente. Da mesma forma acontece com as comunidades negras de Aquiraz, Tururu e das áreas dos Inhamuns e do Cariri (Ratts, 2016:9).

Com tais reflexões, nos perguntamos: para quem serve a narrativa “branca” de um lugar se não para o pacto colonial de embranquecimento da população? Vale lembrar que não estamos falando de pureza, de dicotomias, mas da possibilidade de articulação e de existências nos processos de encontro e ruptura de vários povos e grupos étnicos que fazem parte do processo de formação do Brasil. Assim, é inviável pensar o Ceará como um estado homogêneo, precisamos pensá-lo na sua pluralidade. E vemos como importante entender a diversidade que existe no País, respeitando a construção dos próprios contextos locais, com relação a todos os atravessamentos sócio-políticos envolvidos.

No contexto geral, para nos ajudar a pensar a categoria pardo, voltemos mais uma vez, a De La Cadena (2006), ao acionar o significado etimológico da palavra “mestiço”, a autora nos ensina que a própria palavra trará a ideia de perturbação da ordem, mostrando o desconforto e a ambiguidade que os mestiços traziam para a colônia. Entende-se que as categorias identitárias se articulam com outras questões, como já dito, classe e círculo social, para além da ideia de raça enquanto características fenotípicas. Possivelmente, essa

consideração nos ajuda a pensar e complexificar para depois tornar mais nítido a questão do pardo no Brasil. O que buscamos, no decorrer do texto, é um desconforto de tais problemáticas, de modo a desestabilizar tal categoria e nossas impressões sobre ela.

Assim, acreditamos que uma definição fixa e engessada sobre pessoas pardas não dá conta da pluralidade da categoria no País e suas diferenças regionais. Neste artigo, procuramos mais significados para ampliar a narrativa em torno do pardo e/ou o mestiço, encarando questões coloniais, que por um lado encarcera pessoas e seus corpos, e por outro põem os sujeitos políticos em um lugar de instabilidade, em busca contínua de reconhecimento e de uma (auto)identidade. É incontestável que tal fratura colonial evidencia a importância de debatermos coletivamente a questão, tanto para entendermos melhor, como para ressignificá-la, possibilitando mais tranquilidade – e honestidade, nas autodeclarações.

Considerações Finais

Nota-se que não há como negligenciar a existência de um corpo social, racializado, étnico e plural. Se no Brasil o sul e sudeste são vistos como centro - também epistêmico, subjugando por consequência o Norte e o Nordeste; entendemos que no Nordeste também é preciso ter cautela para não subjugarmos um estado pelo outro, ou um lugar por outro, potencializando pontos de vista que anulam outras experiências, ocasionando diversos problemas para a produção de conhecimento e interpretação da experiência social e cotidiana dos sujeitos.

Sabemos que a discussão de raça no Brasil é sempre um caminho denso, vamos tateando emaranhados, de forma a entender mecanismos que incidem nos corpos e vidas dos sujeitos. Ao ter o cuidado de lembrar do(s) corpo(s) indígena(s) ao olhar para o “pardo”, lembramos a importância de compreender como existem diversas percepções sobre raça no país, e o fato de não concordamos e fazermos a mesma leitura em um campo teórico ou mesmo de vida, diz da nossa pluralidade.

Abordarmos o debate sobre a genealogia mestiça para compreender como esse processo de miscigenação se constrói/reconstrói ao longo da história. Como é sugerido, a ideia de raça torna seu significado possível a partir das relações sociais e epistemológicas que operam em cada contexto/época (Wade, 2018; De La Cadena, 2006). A escolha de conversarmos com pares da América Latina é política e epistemológica, uma vez que muitos dos escritos nacionais e norte-americanos sobre raça e mestiçagem negligenciam a questão indígena.

Neste sentido, perguntamos ao leitor, “Todo pardo é negro?” ou “se eu sou pardo, logo sou negro?”. Para nós, a afirmativa quando se fala de cor, é, “não”. Sabemos ainda, que as percepções de raça mudam a partir de onde se está, sendo importante não escamotear, anulando a presença indígena nas questões de raça, principalmente quando falamos sobre mestiçagem no processo colonizador, nos primeiros séculos da construção do Estado.

Entende-se que as discussões aqui problematizadas são importantes para pensar o fazer antropológico: fala-se muito sobre miscigenação como parte da história do Brasil, apesar disso, essa miscigenação por vezes não é acionada para pensar o conceito de raça no contexto brasileiro, refletindo a diversidade de corpos/fenótipos. Greco (2015) escreve que é possível visualizar ainda o ideal das “três raças” como ferramenta ideológica do Estado, numa perspectiva romantizada, que classifica(va), a partir da condição branca, grupos de negros e indígenas como culturas separadas que viviam em harmonia.

Por fim, pontuamos: qual é o papel da Antropologia nesse debate? Gow (2020), pensando o fazer etnográfico, argumenta que muitas pesquisas não se encaixam na etnografia, pois não é dada importância para pensar sobre como as pessoas se entendem ou agem, o que se escreve é alheio aos relatos pessoais dos(as) interlocutores(as) de pesquisa como dado etnográfico. É certo que Peter Gow (*id*) escreve sobre um contexto específico - as comunidades nativas do Baixo Urubamba e a relação entre História e Antropologia, de todo modo, a proposta de Gow se faz interessante como ferramenta metodológica. Se considerarmos as pessoas e suas histórias de vida como ilegítimas, sem o aprofundamento necessário para entendê-las conceitualmente e cotidianamente, produziremos conhecimento antropológico?

Referências Bibliográficas

- ALENCAR, José de. 2016. *Iracema*. São Paulo: Schwarcz S.A, p. 192.
- BACELAR, G. 2020. *Mulatos, pardos, “afrobeges”*: negros de pele clara ou “afroconvenientes”? 32º Reunião Brasileira de Antropologia.
- CAMILO, Vagner. 2007. *Mito e história em Iracema: a recepção crítica mais recente*. Novos Estudos - Cebrap, [S.L.], n. 78, pp 169-189. jul. UNIFESP (SciELO). (<http://dx.doi.org/10.1590/s0101-33002007000200014>).
- CAMPOS, Luiz. Augusto. 2013 *O pardo como dilema político*. Insight Inteligência.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1996. *Fricção Interétnica*. In. O índio e o mundo dos brancos. Campinas: Ed Unicamp.

CARNEIRO, Sueli. 2004. *Negros de pele clara*. Portal Geledés. (<https://www.geledes.org.br/negros-de-pele-clara-por-sueli-carneiro/>). Acesso em 11 de julho de 2022).

CE, G1. 2022. *Estátuas de Iracema em Fortaleza estão com pichações e partes quebradas; veja fotos dos monumentos*. (<https://g1.globo.com/ce/ceara/noticia/2022/05/04/estatuas-de-iracema-em-fortaleza-estao-com-pichacoes-e-partes-quebradas-veja-fotos-dos-monumentos.ghtml>). Acesso em: 10 jul. 2022).

COROMINAS, Joan. 1987. *Breve diccionario etimológico de la lengua Castellana*. Madrid: Editorial Gredos S. A.

DAFLON, Verônica Toste. 2014. *Mestiçagem*. In: Livio Sansone e Cláudio Alves Furtado (org.). *Dicionário Crítico das Ciências Sociais dos Países de Fala Oficial Portuguesa*, pp.309-329. Salvador: EDUFBA.

DE LA CADENA, Marisol. 2006. *¿Son los mestizos híbridos? Las Políticas Conceptuales de las Identidades Andinas*; In: De La Cadena, Marisol (org.). *Formaciones de Indianidad. Articulaciones Raciales, Mestizaje y Nación en América Latina*. Popayán: Enviñon Editores.

HARAWAY, D. 2020. *Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial*. *Cadernos Pagu*, Campinas, SP, n. 5, p. 7–41, 2009. (<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773>; Acesso em 05/05/2022).

FIGUEIREDO, Gabriela Araujo de. 2021. *Reflorestando: Pertencimento Indígena na Cidade e Percursos Contracoloniais na Graduação em Psicologia*. Trabalho de conclusão de curso. São Paulo: Universidade Federal Fluminense.

FIGUEIREDO, Gabriela Araujo de. 2022. *Comissão de heteroidentificação: pardo y apagamento* (<https://www.instagram.com/p/CY4Fxt7LUHc/?igshid=YmMyMTA2M2Y=>; Acesso: 10/07/ 2022).

FREYRE, Gilberto. 1933. *Casa Grande & Senzala*. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 1 ed. São Paulo: Global.

GOLDMAN, Marcio. 2015. *“Quinhentos Anos De Contato”*: Por Uma Teoria Etnográfica Da (Contra)Mestiçagem. *Mana*, pp. 641-659. Fapunifesp (SciELO).

GONZALEZ, Lélia. 1988. *A Categoria Político-Cultural de Amefricanidade*. In: *Tempo Brasileiro*, pp. 69-82. Rio de Janeiro.

GOW, Peter. 2020. *De Sangre mezclada: parentesco e historia en la Amazonía Peruana*. Peru: Universidad Católica Sedes Sapientiae.

GRECO, Lucrecia Raquel. 2016. “Negros” y ‘Marroncitos’. *Uma mirada sobre las caracterizaciones raciales em dos proyectos artístico – sociales em Rio de Janeiro y Buenos Aires*. Revista Publicar, pp 55-74.

GROSGOUEL, Ramon. 2013. *Racismo/Sexismo Epistêmico, Universidades Ocidentalizadas e os quatro Genocídios/Epistemicídios ao longo do século XVI*.

http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1794-24892013000200002&script=sci_abstract&tlng=pt.

IBGE. *Os indígenas no Censo Demográfico 2010*. 2012. Disponível em: https://www.ibge.gov.br/indigenas/indigena_censo2010.pdf. Acesso em: 25 ago. 2022.

IPECE, Instituto de Pesquisa e Estratégia Econômica do Ceará. 2020. *Uma análise dos indicadores sociais do Ceará por cor e raça declarada*. Fortaleza: Ipece Informe – Nº 187. (https://www.ipece.ce.gov.br/wp-content/uploads/sites/45/2020/12/ipece_informe_187_22_dez2020.pdf Acesso: 10/04/2022).

KOFES, Suely. 1994. *Experiências sociais, interpretações individuais: histórias de vida, suas possibilidades e limites*. Campinas: Cadernos Pagu.

MOTA, Márcia. 2005. *Dicionário da terra*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira.

MARTINS, Eugenia Tavares. 2007. *Iracema: Alegoria da mãe gentil*. Dissertação de Mestrado: Rio Grande do Norte, Natal.

MIGNOLO, Walter. 2003. *Histórias locais, poderes globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG.

MUNANGA, Kabengele. 2003. *Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia*. Seminário nacional de Relações Raciais e Educação. Rio de Janeiro: PENESB.

MUNANGA, K. 2013. *Diversidade, etnicidade, identidade e cidadania*. Movimento-Revista De educação.

NASCIMENTO, Abdias do. 2017. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. São Paulo: Editora Perspectiva.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. 1999. *Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxosculturais*. In: *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: ContraCapa.

OLIVEIRA, João Pacheco de. 1997. *Pardos, mestiços ou caboclos: os índios nos censos nacionais no brasil (1872-1980)*. Horizontes Antropológicos: FapUNIFESP (SciELO).

SEVCENKO, Nicolau. 2000. *Pindorama revisitada: cultura e sociedade em tempos de virada*. 2. ed. São Paulo: Peiropolis.

WADE, Peter. 2018. *Interações, relações e comparações afro-indígena*. In: GEORGE, R. A. e FUENTE, De La F. (org.). *Estudos afro-latino-americanos. Uma introdução*. Buenos Aires: CLACSO.

RATTS, Alex. 2016. *A Diferença Negra e Indígena no território: observações acerca de Fortaleza e Ceará*. Fortaleza: Geosaberes.

REPÚBLICA, Presidência da. 2023. *Brasil tem 1,69 milhão de indígenas, aponta Censo 2022*. Disponível em: <https://www.gov.br/secom/pt-br/assuntos/noticias/2023/08/brasil-tem-1-69-milhao-de-indigenas-aponta-censo-2022>. Acesso em: 20 mar. 2024.

RIBEIRO, Darcy. 1995. *O povo brasileiro: evolução e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

SANTOS, Antônio Bispo. 2015. *Colonização, quilombos: modos e significações*. Brasília: UNB.

SANTOS, Emily. 2022. *Índio ou indígena? Entenda a diferença entre os dois termos*. (<https://g1.globo.com/educacao/noticia/2022/04/19/indio-ou-indigena-entenda-a-diferenca-entre-os-dois-terminos.ghtml>. Acesso em: 20/06/2022).

SCHWARCZ, L. M. 1993. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras.

SENADO, Agência. *Há 170 anos, Lei de Terras oficializou opção do Brasil pelos latifúndios*. 2020. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/especiais/arquivo-s/ha-170-anos-lei-de-terras-desprezou-camponeses-e-oficializou-apoio-do-brasil-aos-latifundios#:~:text=Em%2018%20de%20setembro%20de,e%20n%C3%A3o%20em%20pequenas%20propriedades>. Acesso em: 10 out. 2022.

SILVA, Edson. 2017. *Povos indígenas no Nordeste: mobilizações sociopolíticas, afirmações étnicas e conquistas de direitos*. *Crítica e Sociedade*, pp. 147-172. Uberlândia: EDUFU - Editora da Universidade Federal de Uberlândia.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. 2010. *A carta-relatório de Pero Vaz de Caminha*. São Paulo: Pepsic.

SUE, Christina; Golash-Boza, Tanya. 2008. *Blackness in Mestizo America: The Cases of Mexico and Peru*. *Latino Research Review*.

Um Convite para Sentir: Alimento, Trabalho e Racismo nas Periferias de Belém em Pinturas Modernistas da segunda metadado do século XX

Alessandra Moreira Galvão ¹

Resumo: Este trabalho é resultado da pesquisa desenvolvida pela iniciação científica, tendo como objetivo analisar como a representação do trabalho e racismo foram abordadas nas produções artísticas paraense do século XX. Levando em conta a questão sensorial, presente em telas, vinculadas ao cotidiano pertencentes às periferias de Belém no século supracitado. Para isso, foram analisadas as telas dos artistas Andrelino Cotta e Antonieta Santos Feio, algumas edições do periódico O Liberal (1946-1989) do ano de 1951, o CROMO XXV de Jacques Flores, o livro de viagem do naturalista A. R. Wallace e uma gravura de James Wells Champney. Por meio disso, foi identificado que a representação nas pinturas desse período apresentam registros de símbolos pertencentes a cultura e sociedade da segunda metade do século XX.

Palavras-chave: Arte; Trabalho; Racismo; Cromotopia; Modernismo paraense.

Introdução

O modernismo brasileiro foi um movimento cultural realizado no século XX, com propósito de visibilizar *o povo* brasileiro e construir uma identidade nacional, esse pensamento teve seu início no final da década de 1880 (Gilioli, 2016: 25). Para isso os artistas evidenciaram em suas obras aspectos culturais e sociais inerentes às camadas populares dos centros urbanos. Nas artes plásticas, são perceptíveis características como trabalho, racismo, alimentação e o saber-fazer. Sendo, os dois últimos, conceitos fundamentais para a discussão.

Assim sendo, a alimentação é compreendida como um vetor que compõe a identidade cultural de um povo, ao qual ele pode ser identificado e/ou reconhecido por meio dela.

¹ Discente do curso de Bacharelado em História, da Faculdade de História (FAHIS) pertencente ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Universidade Federal do Pará (UFPA). Bolsista CNPq desde 2022. E-mail: alessandramoreiragalvao@gmail.com.

Segundo Carneiro, o alimento está presente nas culturas humanas sendo revestidos de significados “cujo sentido buscamos atualmente identificar e classificar como *políticos* ou *religiosos*” (Carneiro, 2005: 72). Sendo assim, a alimentação está relacionada aos hábitos de um grupo ou sociedade, fazendo parte da construção da tradição dessa comunidade. Assim, as ações, vinculadas às tradições, são compostas de símbolos e regras que “visam inculcar certos valores e normas de comportamento através de repetição, o que implica automaticamente, uma continuidade em relação ao passado” (Hobsbawn, 2004:9). Atribuído a isso, temos o *saber-fazer*, que está atrelado aos conhecimentos tradicionais de um povo (Castriota, 2014:2), ligados às práticas executadas por gerações anteriores, manifestados em costumes e/ou rituais (Castriota, 2014:5). Então, o saber-fazer vinculado ao alimento, está associado às práticas e conhecimentos ancestrais, desenvolvidas por um povo no que diz respeito à produção da alimentação (Mourão, 2010: 82; Silva, 2021: 260-263).

Assim, mesmo a comida possuindo uma composição que torna a sua durabilidade finita, as práticas de fazer, armazenar e consumir, juntamente com os utensílios utilizados nessas atividades, tornam-se parte da construção da materialidade deste passado (Costa, 2007: 57), porém, tendo variações (Hobsbawn, 2004:10). Isso pode ser compreendido por meio das diferentes manifestações dos alimentos nas sociedades, tendo as artes como parte desse processo, onde apresenta a tradição, mas usando-se de outros meios e formas (Hobsbawn, 2004:10). Assim, a comida é retratada nas artes – seja nas artes plásticas, literatura e música – mostrando não só a tradição de uma forma prática (Castriota, 2014:3), mas apresentando uma relação ambígua entre o efêmero – o alimento – e o perene – a arte.

Questionar essas representações torna-se algo importante a ser feito pela historiografia. Neste caso, utilizando-se de quadros como objeto para a análise de certos processos e movimentações da sociedade, buscando entender as representações contidas neles (Burke, 2004:99). Para isso, é importante compreender que a representação traz nas artes – em específico na imagem – a leitura de algo e/ou ações que existem e fazem parte da realidade de um povo (Burke, 2004:81). Com isso, é possível identificar a presença de símbolos e signos que compõem a identidade de uma sociedade.

Contudo, a representação “é quase sempre menos realista do que parece e distorce a realidade social mais do que a refletem” (Burke, 2004: 37). Então, trabalhar com imagem requer um cuidado no momento da análise. Para isso, a utilização de outras fontes torna-se importante para o andamento do trabalho – citando os periódicos como um exemplo, ao qual apresentam em suas matérias registros da realidade, contudo são propensos à parcialidade do

autor. Porém, mesmo tendo esse cuidado no momento em que se analisa a representação na imagem, devemos compreender que aquele registro é resultado do momento, cultura e pensamento da época ao qual a obra foi feita (Burke, 2004:12).

Partindo desse entendimento sobre a representação nas imagens, aliadas a presença de gêneros alimentícios contidos nelas, podemos observar a relação do ser humano com o alimento no meio em que se vive, percebendo suas nuances e ligações, juntamente com as interferências sociais produzidas por esse vínculo. No entanto, a natureza etérea ou independente da arte, fundamentada no pensamento de incompreensão e exclusividade artística atemporal, baseada na estética de padrões estipulados, torna-se uma problemática para a pesquisa em História. Pois pensar as produções artísticas como produções de *artistas únicos*, de forma autônoma, ou dissociada da realidade, torna-se algo que dificulta a análise historiográfica.

Com isso, tendo tal problemática como ponto de partida, torna-se importante observar as representações de símbolos próprios à cultura alimentar amazônica nas artes plásticas. Assim, identificando a relação entre sociedade e alimento, pertencentes a realidade social. Para isso, o cenário escolhido é o da Belém do século XX, especificamente o trabalho com o comércio de alimentos vendidos nas periferias de Belém. Desse modo, conseguindo examinar não só o retrato da realidade, mas uma contradição muito interessante, que é a rejeição e consumo desses alimentos pela elite da época. Visto que, a ambientação presente em tela retratava uma realidade social popular, de pobreza. Além disso, os alimentos pintados estão ligados a uma identidade ancestral (indígena e negra), essas características produziam uma certa rejeição pela classe dominante. Contudo, esta mesma classe consumia as representações dessas comidas e ambientações, objetos de afastamentos, nos salões de artes da época (Silva, 2009:96).

Com isso, a utilização de imagens, presentes no acervo do Museu de Arte de Belém, serão apresentadas não como mera ilustração (Burke, 2004:24-25), mas como fontes a serem analisadas, buscando relacioná-las a bibliografia apresentada, bem como as fontes escritas presentes neste trabalho (essas que são: periódicos; um trecho de um livro de viajante e um poema), por meio de descrições das imagens. Com isso, identificando a exposição de concepções a respeito de um determinado grupo social. Assim, a realidade apresentada nas fontes destaca a temática amazônica, abordando a alimentação presente nesta região – em específico no estado do Pará – e o trabalho proveniente da produção de comidas típicas, tendo o racismo ligado a ele, no período da segunda metade do século XX.

Para isso, as obras discutidas neste artigo foram produzidas por artistas do modernismo paraense, que são Andreilino Cotta (189-1972)² com *Amassadeira de Açai* (1954); *Venda de Tacacá* (1954) e *Casa de Farinha* (1954) e Antonieta Santos Feio (1897-1980)³ com a pintura *Vendedora de Tacacá* (1937). Como dito anteriormente, essas telas fazem parte do acervo do Museu de Arte de Belém. Além disso, o cruzamento de fontes será feito com a utilização do periódico *O Liberal* (1949-1989), que apresenta em suas páginas a realidade vivida nos subúrbios de Belém retratados em tela, pertencente ao acervo da Hemeroteca Digital.

No entanto, outros materiais são utilizados como fontes para o desenvolvimento do trabalho, sendo eles o periódico Estado do Pará: Propriedade de uma Associação Anonyma (PA), no acervo da Hemeroteca Digital, o CROMO XXV pertencente ao livro *Cuia pitinga: (humorismo)* (1936) de Jacques Flores (1899-1962) – fundo: Obras Raras da Biblioteca Arthur Vianna, no formato digital. Um trecho do livro “*Palm trees of Amazon and their use*” (1853)⁴ de A. R. Wallace (1823-1913) – retirado do site Biodiversity Heritage Library – e a gravura intitulada de *The Assai Stand* (1879)⁵ de James Wells Champney (1843-1903) presente no livro “*Brazill the Amazons and the Coast*” (1879)⁶ de Herbert H. Smith (1851-1919) – consta no site do Laboratório da Faculdade de Arquitetura da UFPA.

Assim, com a investigação das fontes apresentadas, este texto tem como objetivo analisar a representação da alimentação, o trabalho e racismo, presentes nas obras do século XX. Utilizando-se da *cromotopia* para explicar as questões raciais (Figueiredo, 2020:124) expressas nas cores presentes em tela, referindo-se ao fator sensorial, assim como as práticas relacionadas ao universo alimentar reproduzido em obras. Além disso, observando a presença dos sujeitos no cenário de compra e venda, consumo e produção de comidas, como por exemplo o açaí, presentes na sociedade da capital Belém do século XX. Desse modo,

² Andreilino Cotta (1894 -1972) nasceu em Cametá, mudou-se para Belém em 1921. Na capital atuou como professor, contudo, a sua maior contribuição foi no periódico *O Estado do Pará* e nas revistas *Belém Nova* e *A Semana* como caricaturista. Além disso, teve vários quadros nos salões de exposição em Belém (CASTRO, 2019).

³ Antonieta Rapisardi dos Santos Feio nasceu em Belém no ano de 1897. Na juventude estudou em Florença na Escola de Belas Artes, onde especializou-se em retrato, retornou a Belém no ano de 1917 (PAES, 2014).

⁴ *Palmeiras da Amazônia e seus usos* (1853).

⁵ *A Banca de açaí* (1879).

⁶ Em tradução livre: *Brasil, os Amazonas e o Litoral* (1879).

identificando questões sociais, identitárias e de gênero, bem como apresentar o materialismo (Burke, 2004:100-102) produzido pelos alimentos paraenses – mesmo sendo algo efêmero.

O Alimento: Açaí, Tacacá e Farinha

A alimentação paraense é demarcada por uma dieta característica dos povos autóctones que habitam a região do estuário amazônico, composta pela predominância do consumo de peixe – em seus vários preparos, o açaí e a utilização de tubérculos como a mandioca para o preparo da farinha d'água (Casudo, 1967: 99). Esses alimentos, atualmente, são vistos como componentes típicos da cultura paraense. Para isso, a professora Sidiana da Consolação Ferreira de Macêdo, em sua tese *A cozinha mestiça: uma história da alimentação em Belém (fins do século XIX a meados do século XX)* aponta que essa identidade alimentar é engendrada pelo trânsito de ingredientes pertencentes à cultura indígena, proporcionando uma mestiçagem na culinária amazônica,

A pesquisa revelou que, ao contrário do que se pensa, a comida regional que hoje se entende por típica é fruto de mestiçagens ocorridas ao longo do tempo. Aliás, as formas de consumo dos grupos indígenas sofreram inúmeras trocas e misturas nos ingredientes e formas de preparo. Desse modo, a presente tese demonstra como tais hibridismos ocorreram também para além dos pratos regionais (Macêdo, 2016:4).

A presença de mescla, não só de ingredientes, mas de saberes, ocorre a partir do contato entre indígenas e alienígenas (Abreu, 2009:17)⁷, onde os povos originários, de etnias diferentes, foram forçados a coabitar nos aldeamentos. Com isso, a prática do preparo e consumo do alimento foi embasada na dieta e conhecimentos dos povos autóctones – bem como apresentado por Mourão (2010:7) ao tratar do açaí. Portanto, a *socialização da alimentação* (Silva, 2021:261-262)⁸ foi possível com o trânsito desses conhecimentos e dos gêneros alimentícios presentes na cultura indígena, para uma realidade distinta.

Desse modo, conseguimos perceber a maneira como a cozinha tradicional paraense foi forjada, identificando suas nuances (Casudo, 1967:123-145), permitindo reconhecer essa culinária como parte do cenário urbano. Isso pode ser observado a partir da análise dos periódicos do século XIX e século XX, onde aparecem as práticas de consumo desses alimentos e a utilização desses elementos para outras atividades dentro e fora da cozinha,

⁷Termo utilizado por Capistrano de Abreu para designar os estrangeiros que vieram para o Brasil. Principalmente para referir-se aos portugueses.

⁸O termo possui a mesma concepção de socialização da natureza, utilizado por Silva, referente ao traslado de mudas e sementes das mais variadas espécies de árvores e plantas, apresentando uma modificação na natureza por meio do contato humano.

migrando para a indústria do período, tal qual a produção de azeite patauá, considerado como o “melhor azeite que se conhece na *Amazonia*”(Estado do Pará, 13 de fevereiro de 1918:3).

Sendo assim, a população que habitava a cidade de Belém neste período, alimentava-se com esses gêneros próprios da culinária indígena. Contudo, mesmo sendo adquiridos à mesa de algumas famílias abastadas da capital, esses elementos como o açaí, tacacá e farinha, eram mais consumidos pelas camadas populares por serem alimentos de baixo custo benefício,

Como quem desconhece totalmente a vida do povo pobre dos nossos bairros, o chefe da comuna belemense *proibe* terminantemente o funcionamento das mercearias *aus* dias de domingos e feriados, bem como nos dias comuns, às 18 horas. Quanto aos domingos ainda se pode admitir, considerando que as mesmas, aos *sabados*, poderão permanecer abertas até mais tarde. Mas o seu fechamento às 18 horas acarri eta dificuldades para o povo pobre que, muitas vezes, só com a chegada do chefe da *familia*, já depois daquela hora, pode dispor de *numerario* para adquirir o que necessita, como querosene, a farinha para c seu parco jantar, ou *niesmo* um pedaço de pirarucú, à para comer com chibé ou pirão de *açai* (O Liberal, 08 de janeiro de 1951:3).

Portanto, alimentos como o açaí e o tacacá eram vendidos em bairros periféricos de Belém, nos espaços como quitandas e barracas nas ruas (Macêdo, 2016:72-75), como podemos visualizar no quadro abaixo.

Figura 1 - Venda de tacacás, 1954



Fonte: Andreilino Cotta. Óleo sobre tela, 1954. 50 X 60 cm. Acervo do Museu de Arte de Belém.

No quadro apresentado, temos em primeiro plano, moças sentadas degustando o tacacá em cuias, usando trajés de passeio, ao lado direito, temos uma figura masculina, transportando frutas na cabeça. E ao centro temos a vendedora de tacacá - a tacacazeira - uma mulher gorda com traços mestiços (diferente das moças apresentadas em tela que aparentam

características brancas), vestindo roupas brancas, com um lenço branco na cabeça, servindo o tacacá, a sua frente há uma mesa posta com duas painelas de argila contendo, separadamente, a goma e o tucupi, ao lado estão as cuias viradas para baixo - emborcadas.

A presença dos vários tecidos brancos relacionados a venda do tacacá, a ambientação da cena, e a figura da mulher mestiça, são os pontos principais para a inserção desta tela no presente tópico. Este quadro não apresenta só a realidade que envolvia essa ambientação durante a década de 1950, mas nos permite identificar o projeto político de *modernização* da cidade de Belém. Nesse período, da segunda metade do século XX, vemos o investimento maior na tecnologia no Brasil. Com isso, as presenças políticas queriam mostrar-se como pertencentes e colaboradores desse projeto.

Com isso, o local onde a atividade de vender o tacacá está sendo realizada é a representação do ambiente suburbano, no caso, características comuns a bairros pertencentes às periferias de Belém do século XX, onde essas atividades ocorriam com frequência. A disposição das cores e a arquitetura posta em tela, nos remete a essa realidade pertencente às periferias da capital. Segundo Castro, as características presentes indicam o “Código de Postura” da época, aludida na casa que está no plano central, atrás da tacacazeira, e a simplicidade existente no subúrbio, destacadas nas outras casas que aparecem no quadro (Castro, 2016:781), além da aura de limpeza que os tecidos brancos trazem. Essas representações nos mostram uma periferia de Belém ideal, que está alinhada ao projeto político vigente.

No entanto, em tempos de festivos, como o São João, o tacacá conseguia penetrar ““Festas Joaninas nos Clubes”” e associações ao qual a elite da capital transitava. Tal fato era noticiado com frequência no periódico O Liberal.

O Paisandu vai homenagear São João com uma festa típica dedicada aos seus associados e dignas famílias, no próximo sábado, dia 23. Para essa festa que se prenuncia animadíssima, já os diretores alvi-azues estão preparando na quadra de basquete, para a realização da grande noitada em perspectiva, uma grande fogueira artificial, bancas de tacacá, mingau de milho e aluá, para melhor caracterizar o ambiente (O Liberal, 20 de junho de 1951:4).

Apesar disso, em relação ao Círio de Nazaré, as barracas de venda de tacacá, em suma, eram montadas nos arredores do largo de Nazaré. Todavia, essa comercialização foi impedida no ano de 1951, quando os impostos começaram a ser cobrados para as vendas nas vias de Belém. Isso está presente nos jornais com um tom de denúncia, pois os “pobres, que há muitos anos vêm ganhando o seu rico dinheirinho desde que, não podiam ir para o

verdadeiro largo, em frente à Basílica, de morar no referido local, o genitor do sr. Lopo de Castro que, ditatorialmente mandou transferir a referida feira para um lugar que só *prejuizos* poderá trazer aos ditos barraqueiros” (O Liberal, 1951:2). Essas ações, nada mais eram que o projeto de modernização da cidade sendo colocados em prática. Com isso, vendas, como as de tacacá e caruru, foram taxadas ou suspensas das áreas mais movimentadas da cidade.

É importante ressaltar que a comercialização - aqui lê-se o trabalho - dos alimentos oriundos da cultura indígena não estavam vinculados só a categoria classe social, mas também a outras categorias como a questão racial e a de gênero, que serão abordados nos tópicos mais a frente. Outro fator a ser pontuado em relação a culinária amazônica é a relação consumidor e alimento, o vetor afetividade, que também será tratado a seguir. Tudo isso será abordado pelo prisma do modernismo paraense, bem como o testemunho presente no periódico O Liberal.

O Modernismo paraense: Trabalho e Racismo presentes em tela

Como visto anteriormente, os alimentos provenientes da cultura indígena eram consumidos pela população da capital do Pará. Isso ocorria desde o século XVI (Robert; Velthem, 2009:5), perpassando os séculos e sendo práticas ainda existentes na sociedade de Belém. Contudo, antes de se tornarem uma identidade da culinária paraense, esses gêneros não eram valorizados pela sociedade do século XX como parte dessa cultura alimentar paraense. Isso se deve ao racismo imposto nessas comidas. Tal pensamento pode ser compreendido a partir da explicação de Wedderburn, ao apontar que este preconceito baseia-se na “realidade social e cultural pautada exclusivamente no fenótipo” (Wedderburn, 2007: 10). No entanto, o modernismo paraense via a importância da alimentação, de modo que a projetava como uma “pilastra” da construção não só da identidade regional, como também a nacional (Macêdo, 2016:14). Essa valorização dada pelos artistas paraenses, pertencentes ao movimento artístico do século XX, pode ser explicada pelas convicções existentes no meio intelectual deste período.

Assim, tangendo no que se refere ao movimento modernista presente no Pará, Figueiredo mostra que o ideário modernista paraense foi forjado com base nos elementos presentes na identidade regional amazônica. Isso foi muito difundido pelos intelectuais do período que viam na ancestralidade indígena o caráter do modernismo amazônico (Figueiredo, 2022: 1-3), tendo como objetivo trabalhar o perspectivismo, próprio ao modernismo brasileiro, por uma ótica paraense.

Para isso, foi de extrema importância ter como aporte teórico a utilização da filosofia, em específico a *nietzscheana*, com o intuito de apresentar o perspectivismo como uma possibilidade de transformação. Essa mutabilidade torna-se algo valioso para o modernismo paraense, pois aborda a transitoriedade da cultura e do tempo. Assim, o “assunto seria o tempo que passa, transitório, do movimento dos dias. Algo que será chave de leitura para os modernistas paraenses da década de 1920 (Figueiredo, 2022:6)”.

Desse modo, a arte do século XX buscava produzir um estilo nacional, baseado em signos brasileiros, com isso, o produzido pelos intelectuais paraenses desta época não fugia do prisma idealizado. Na verdade, empregava na ancestralidade indígena os ideais elaborados pelo movimento modernista. Assim, compreendemos que a arte é um testemunho dos processos e mentalidades, como dito por Burke (2004:11-24), pois, mesmo recebendo influência externa – as vanguardas europeias – o modernismo brasileiro “já havia nas principais capitais do país um clima próprio de efervescência e debates em torno de cânones, identidade e estilística na literatura nacional” (Figueiredo, 2022:8). Isso comunica-se muito bem com o sentimento de ruptura, bem presente no que diz respeito ao movimento no Brasil, ao qual tornou-se uma característica descritiva para referir-se ao modernismo atualmente. Além disso, o projeto político da época também visava essa renovação e a exaltação de símbolos nacionais.

Assim, baseada na perspectiva modernista paraense, a alimentação, o trabalho, as pessoas e todo o imaginário envolto a esses elementos, são introduzidos nas produções intelectuais do século XX. Com isso, a valorização da comida paraense e o vetor afetivo são encontrados em obras, como as de Jaques Flores (1898 – 1962), onde há a presença do cotidiano amazônico. Isso pode ser encontrado no CROMO XXV presente no livro *Cuia pitinga: (humorismo)*, onde Flores apresenta uma realidade interiorana, ao qual a natureza e a culinária são apresentadas, tudo isso culminando em um sentimento de satisfação e felicidade, essa que não está completa pela ausência de alguém

"É uma choça de palha de inajá./ De onde se avista, perto, o igarapé./ Nela, sempre, se bebe tacacá./ E, manhãzinha, é certo, o caribé./Beiju, batata doce, mel, cará./ Tudo se come na hora do café./ Às vezes, peixe assado também há./ Com pimenta, limão e com chibé./ Depois do almoço, a cuia de açai./ No copió a rede de cipó./ Onde me deixo com o pensar em tí.../ Camisa aberta, mostro o peito nu. /Feliz, ali, nada aflige. Só/Acho que alguém falta. Alguém que és tu". (Flores, 1936:37).

Essa afetividade também está impressa nos periódicos. Sendo possível ver isso na publicação no jornal O Liberal de 08 de maio de 1947, quando o articulista paraense expõe

sua indignação na publicação denominada *O Homem que Queria “comer” Tacacá*, onde ele critica a crônica “O que de Belem existe e resiste” feita pelo jornalista Pompeu de Sousa - o qual esteve em Belém - que foi publicada no jornal “Diario Carioca” como apresentado a seguir

Esse cidadão, que diz ter passado por Belem, escreve uma serie de idiotices a respeito de nossa terra. Diz, por exemplo, estupidez como esta: "Se quereis comer tacacá com tucupí (diz-me um entendido filho da terra que a expressão é um disparate de gente de fora, pois que tacacá é já de si um prato em cuja composição o tucupí participa entre outros ingredientes obrigatorios) ou pato com o dito e misterioso tucupí ou assaí ou coisas outras de igual misterio e igual sabôr linguistico etc." (O Liberal, 08 de maio de 1947:3).

No texto do paraense, é dito, a respeito do jornalista cearense, que “esse cidadão, que diz ter passado por Belem, escreve uma serie de idiotices a respeito de nossa terra” (O Liberal, 08 de maio de 1947: 3). Essa revolta é causada pela forma como Sousa apresenta a culinária paraense no jornal carioca, como ao falar sobre “comer” o tacacá com tucupí,

Parece mais jogo de palavras cruzadas. "Comer tacacá só mesmo um ignorante dos nossos costumes escreveria. Tacacá, "prato" em cuja composição o tucupí participa, é asnice pura. Qual foi o paraense que já viu "comer" tacacá ou já se serviu dessa guloseima em prato? Não é da gente dar com uma cuia de gôma nas bitaculas e desse cronista inconciente. E vem ele tambem falar em pato com tucupí ou assaí. Oh! leitor paciente, onde já se viste pato com assaí. Só mesmo na imaginação desse borbotas metido a cronista (O Liberal, 08 de maio de 1947:3).

Aqui o jornalista local rebate dizendo que tacacá se bebe e não se come e que o tucupí já está incluso no alimento, além de apontar o erro do cronista ao falar sobre o consumo dessa comida ser em prato ou a mistura entre “pato e assaí”. Ao ao qual o paraense intervém dizendo que essas afirmações comprovam o desconhecimento sobre os costumes da terra Belém do Pará, ou a mistura entre “pato e assaí”. Isso tudo permeado de reclamações e ofensas presentes no texto,

Esse sr. Pompeu de Sousa encarregou-se de pintar a nossa terra como sendo um burgo infame, como se aqui, em vez de uma cidade digna de respeito e acatamento, houvesse encontrado uma enxerga social, um amontoado de gente sem expressão. Quem nos dirá que tudo isso não passa de despeito? Quem sabe se esse mal educado não saiu daqui recalçado na sua vaidade cretina, por não nos havermos apercebido de sua nulidade. (...) Nessa cronica ordinaria sulcada pelas patas do seu autor, que por aqui passou desejando "comer" tacacá e como não o conseguiu foi ornejar num pé de coluna do "Diario Carioca", está impressa nitidamente a fisionomia desse equino das letras. Nada absolutamente, nada, refere, ele, encontrou em Belem digno de aplausos. Tudo nos falta, assevera o injuriador, Passou mal aqui, pois nem comida encontrou. De fato, não é facil para um visitante de sua especie plantar capim nos apartamentos, nas avenidas ou nos hoteis. (...) Pelo que diz, esse Pompeu de Scusa, atraído por tendencias semelhantes, veiu a Belem e foi residir e conviver exclusivamente na zona do meretricio, do contrario não escreveria esse insulto ao povo desta terra. E o idiota a querer "comer" tacacá ou "pato com assaí".

Ora vejam só a qualidade da gente que se arvora a nos criticar (O Liberal, 08 de maio de 1947:3).

Nesse caso, o vetor afetivo aos alimentos amazônicos está vinculado a um sentimento de indignação e ofensa que o jornalista de Belém sente ao ter a sua comida, presente no cotidiano da cidade na década de 1940, desrespeitada. Na visão do paraense, o saber-fazer e o modo de consumir o tacacá, açaí e o pato no tucupi, foram feridos, a realidade diária foi afrontada (O Liberal, 08 de maio de 1947:1).

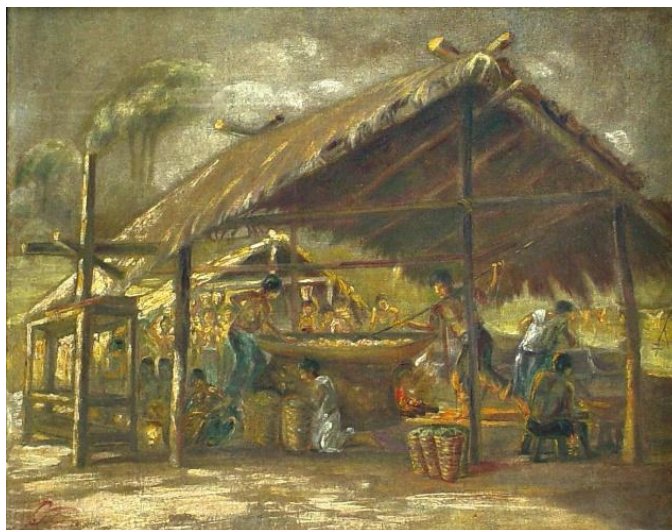
Contudo, não só a indignação está presente no que se refere aos alimentos paraenses. Isso pode ser identificado em uma matéria 26 de abril de 1951, intitulada “Veio matar as saudades”. Aqui temos um artigo que fala sobre um jogador negro, oriundo da Bahia, o João Batista dos Santos (1926) mais conhecido como Quiba. Tendo como assunto, o texto aborda sobre o possível retorno do atleta para o clube do Remo.

Com isso, o jornalista fala das indagações referentes a essa renovação e como o atacante desvia do assunto e fala da saudade que estava sentindo do Pará e dos amigos que aqui estavam. Dentro desse bojo, Quiba fala que “vinha louco pelo açaí, pelo tacacá” e mais adiante, ao falar das atividades as quais executaria na semana posterior, acrescenta que “por enquanto quero matar bem as saudades ouvir discos e tomar açaí”

Estava saudoso do Pará - disse êle mudando de assunto - e tinha de retornar. Vinha louco pelo açaí, pelo tacacá, pelo, passeio dimingueiro a Condor e tambem pelas amisades que aqui delxei; entre as quais do Elias com quem estou hospedado. Para a semana, entrarei em contacto com o gramado. Por enquanto quero matar bem as saudades ouvir discos e tomar açaí... (O Liberal, 26 de abril de 1951:4).

Neste relato identificamos o envolvimento afetivo do sujeito com as comidas paraenses, era algo saudoso e, naquele momento, estava envolto pela tranquilidade e descanso. Contudo, a representação do alimento pertencente à cultura do Pará não se limita a esse fator afetivo. Podemos ver isso nas pinturas produzidas pelos intelectuais do século XX, onde o fator racial está cunhado ao trabalho.

Figura 2 - Casa de Farinha, 1954



Fonte: Andreilino Cotta, Óleo sobre tela, 1954. 50 X 60 cm. Acervo Museu de Arte de Belém.

No quadro de Andreilino Cotta nos é apresentada uma ambientação interiorana, com pessoas exercendo trabalhos manuais, no caso a produção da farinha de mandioca. Temos na composição da cena, homens e mulheres trabalhando na produção de farinha de mandioca. Ao qual, a figura masculina está sem camisa e feminina vestida com roupas claras e simples, tendo no centro da imagem o forno, torrando a mandioca para virar a farinha. Na parte posterior da cena temos mais algumas mulheres e homens trabalhando nessa produção.

Conseguimos ver muito bem o fogo no forno a lenha e a presença da vegetação típica da região amazônica. Aqui temos uma escala de cores que utiliza muito dos tons quentes e terrosos, esses apresentados em amarelo, laranja, ocre e marrom, tudo que remete a lenha e ao fogo. Além disso, este sensorial presente na escala cromática, faz o espectador sentir o calor que emana do forno e a neblina presente em tela é provocada pela queima da madeira.

Todas essas sensações são aguçadas pela ausência de camisa dos homens e o cabelo preso das mulheres, isso sendo intensificado pelo ato de trabalho. Porém, um ponto muito importante que está presente na produção de Cotta é o fator racial (Castro, 2016:731), as pessoas representadas possuem características indígenas e/ou mestiças. Outro quadro que, também, apresenta isso é o de Antonieta Santos Feio.

Figura 3 - Tela "Vendedora de tacacá", 1937



Fonte: Antonieta Santos Feio, Óleo sobre tela, 1937. 94,6 cm x 118,2 cm. Acervo do Museu de Arte de Belém.

Aqui, Antonieta Santos Feio apresenta uma mulher madura, com características mestiças, vestida de branco, com colares de contas vermelhas e brancas, ao qual Teixeira (2023:9) alude a questões religiosas. À frente da vendedora temos uma banca montada, feita de madeira, coberta com um tecido branco, essas mais nítidas que a tela anterior de Andreilino Cotta. A cena ainda possui em sua composição panelas e vasilhas de barro. Tendo em uma bacia com água para lavar as cuias ao lado da mesa. Todo esse cenário busca apresentar um aspecto de limpeza, como dito anteriormente.

Uma última coisa a destacar é a forma como a tacacazeira está olhando para o espectador, como se estivesse convidando a tomar o tacacá (Robert, Velthem, 2009:7). Essa percepção ocorre pelas expressões presentes no rosto da mulher, e isso é proveniente da formação de Antonieta Santos Feio que se especializou em retrato quando foi estudar em Florença na Itália (Paes, 2014:72).

Assim, entendemos a construção dada pelo modernismo paraense, as telas aqui trabalhadas, pertencentes a esse período, aludem o trabalho e a mestiçagem, representadas nos sujeitos pintados, com a comida presentes no cotidiano da população. Contudo, a característica indígena não é a única apresentada em tela, também há a presença da população negra nesses trabalhos, principalmente na produção e venda de açaí. Isso será abordado no próximo tópico mais vinculado à questão de gênero.

Então, detectamos que a comida consumida na Belém do século XX, estava intimamente aliada ao caráter racial e social. Pois essas pessoas que trabalhavam com a confecção e venda desses gêneros possuíam características negras, indígenas e/ou mestiças e eram moradores de bairros periféricos. Outra coisa que permite essa ligação entre o fator racial e o trabalho é o saber-fazer (Mourão, 2010:75). Esse relacionava as técnicas de preparo com a ascendência da pessoa que o fazia.

Tal relação pode ser vista no caso do tacacá, ao qual as pessoas mais preparadas eram mulheres com características indígenas, mestiças, como indica a vendedora de tacacá, dona Eugenia, que ao referir-se aos homens que a expulsaram de seu local de trabalho com “esses brancos”

Nada. Ano passado não pagamos nada e *no retrazado tambem. Mas*, isto muda. E não demora muito *prá* esses "brancos" *saiem* daqui e deixarem a gente em paz. Não vá dizer nada no nosso jornal. Eles vêm me perseguir, perseguir a pobre velha. Não diga, é capaz de queimar a minha casa (O Liberal, 04 de outubro de 1951: 2).

Nesta reportagem temos a presença de relação de poder entre os vendedores do Largo de Nazaré e o prefeito Lopo de Castro. Ao qual, os trabalhadores foram transferidos do lugar primário para as vendas do período do Círio de Nazaré para uma locação que prejudicou as vendas dos barraqueiros. Nesse trecho, é perceptível na fala da dona Eugenia, a crueldade que os homens a mando do prefeito praticavam com os vendedores e o receio da denúncia ser publicada no periódico. Com isso percebemos o fator da diferença racial entre dona Eugenia e “esses brancos” e o fator da diferença de classes. Em um momento anterior, o jornalista informa o percurso e trabalho que Eugenia fazia todos os dias, é aqui que encontramos a realização da venda de tacacá, assim como outros alimentos

A nossa reportagem, quase por acaso, topou com dona Eugenia, no fim da travessa do Chaco, quase na lama. De lá, dona Eugênia sai, todos os dias, com as suas panelas, suas cuias, seus pratos, para vender o seu *carurú*, o seu tacacá e ganhar a sua vida. Ela, a dona Eugênia, foi alcançada pela medida do sr. Lopo de Castro. E nos falou com tristeza da "nova ordem" e dos males que vem causando ao povo (O Liberal, 04 de outubro de 1951:2).

Aqui vemos a descrição de um trajeto para o trabalho com venda de alimentos, identificando um recorte do cotidiano. Assim, essa realidade, que possui cores, gestos, texturas e sentimentos, foi bem retratado pelos artistas por meio da cromotopia, onde os eles conseguiam trabalhar com as cores para melhor dispô-las em telas e conseguir passar o

sentimento de trabalho, de racismo, ancestralidade, passar essa realidade urbana, de subúrbio, como uma temática paraense, amazônica.

Mulher e trabalho: A presença feminina com a comida do século XX

Sabendo da relação entre trabalho e o aspecto racial presente na Belém do século XX, e como eles foram trabalhados nas produções modernistas, podemos aprofundar o debate para a categoria de gênero. Este vínculo entre a mulher e o preparo da comida, pode ser encontrado na literatura que aborda a questão da História da Alimentação. Contudo, durante muito tempo, a historiografia brasileira apresentou, o que Maria Odila chamou de “incapacidade de tratar da participação da mulher no processo de formação da sociedade brasileira” (1995:40). Assim, limitando a relevância feminina no processo histórico. Pode-se identificar isso na relação mulher e trabalho, ao qual considera algumas profissões adequadas para as mulheres por serem relacionadas a natureza cuidadora que a mulher possui (Perrot, 2005:252-253). Deste modo, vemos o trabalho executado por mulheres sendo entendido como algo presente na natureza feminina, como qualidades e não qualificações profissionais (Perrot, 2005:252). Esses trabalhos permitiam com que a mulher não se afastasse da sua natureza e das suas reais obrigações (Perrot, 2005:251-253). Assim sendo, o trabalho com a alimentação está associado a tal pensamento.

Isso pode ser visto em Cascudo (1967:8), ao pontuar que o trabalho desenvolvido para procurar o alimento, como raízes, sempre esteve atrelado ao gênero feminino por causa da paciência, da pesquisa meticulosa e isso era ocasionado pela natureza “curiosa e teimosa” do sexo feminino. No entanto, esse tratar do alimento pelas mulheres, podem ser encontrados em pesquisas que falam sobre a questão econômica e social, apresentando a figura feminina como sujeito envolvido nessa esfera.

Essa presença pode ser vista em trabalhos que falam sobre os aldeamentos no período colonial. Tais pesquisas, apontam o trabalho doméstico das indígenas, envolvendo o cuidar da casa, da roça e o preparo dos alimentos estavam diretamente ligados ao trabalho da mulher indígena (Ravena; Martins, 2013:402-405). Todavia, a execução dessas atividades estavam embebidas das relações de poder, entre essas mulheres e as lideranças presentes nos aldeamentos.

Além disso, no século XIX, em relatos de viajantes, temos a presença feminina negra, indígena e mestiça, vinculadas ao preparo dos gêneros oriundos da cultura indígena. Como no caso apresentado pelo naturalista inglês A. R. Wallace (1823-1913), que apresenta

em seu livro “Palm trees of Amazon and their use”⁹ (em tradução livre: Palmeiras da Amazônia e seus usos) a palmeira do açaí, a venda e o consumo desse alimento

Indian and negro girls may be constantly seen walking about with small earthen pots on their heads, uttering at intervals a shrill cry of Assai. If you call one of these dusky maidens, she will set down her pot, and you will see it filled with a thick creamy liquid, of a fine plum colour. (Wallace, 1953:24)¹⁰.

Aqui o naturalista apresenta o trabalho de mulheres indígenas e negras andando com vasilhas de barro na cabeça contendo o açaí. Essa prática, segundo Wallace, era algo “constantly”, frequente de se ver. Porém, é perceptível a frequência da presença negra e mestiça feminina no preparo e comercialização do açaí se comparado com a indígena. Isso é apresentado pelo naturalista americano Herbert H. Smith (1851-1919) em seu livro *Brazil the Amazons and the Coast* (em tradução livre: Brasil, os Amazonas e o Litoral), ao falar da confecção do alimento, descrevendo todo o trabalho para retirar o suco da fruta. Para designar a tarefa, o autor pontua que duas mulheres mulatas estão executando a atividade (Smith, 1879:43), assim como apresentado na imagem presente no livro que mostra o cotidiano de Belém na segunda metade do século XIX.

Figura 4 - A Banca de açaí (The Assai Stand), 1879



Fonte: James Wells Champney, Gravura em papel, *Brazil the Amazons and the Coast*-1879-Acervo:Internet Archive.

A gravura, denominada The Assai Stand – em tradução livre "A Banca de Açaí" – feita por James Wells Champney, nos trás como elementos pessoas negras trabalhando na

⁹ O livro foi publicado no ano de 1953 e atualmente faz parte do acervo digital da Biodiversity Heritage Library (BHL).

¹⁰Tradução: Pode-se ver constantemente meninas índias e negras passeando com pequenos vasos de barro na cabeça, proferindo, a intervalos, um grito estridente de *assai*. Se chamarmos uma destas moças sombrias, ela baixará o seu vaso e veremos que está cheio de um líquido espesso e cremoso, de uma fina cor de ameixa.

venda de açaí. No primeiro plano, ao lado direito, temos uma mulher retinta sentada, com roupas simples, aparentemente sujas. Ainda no primeiro plano, mas à esquerda, vemos uma mulher negra lavando um alguidar, e no plano central, temos outra figura feminina, uma negra de pele clara preparando o açaí, usando roupas simples.

Esta cena apresenta questões sociais muito importantes, como a presença do homem negro, ao lado da amassadeira, bem a frente tomando uma grande cuia de açaí, aos olhos de todos. Em contrapartida, mais ao fundo da banca, vemos um homem com características brancas, vestindo terno, gravata e usando um chapéu-coco, escondido nas sombras da venda, degustando uma pequena cuia de açaí. Esse contraste, nos permite perceber as relações sociais que envolviam esse alimento. Além disso, a imagem apresenta homens e mulheres negros praticando alguma ação de trabalho referente ao contexto em que esse produto estava inserido.

Assim, a cena nos mostra a ligação entre a mulher racializada e o trabalho comercial do alimento. Essa leitura que segue durante o século XIX e penetra o século XX. Com isso, percebemos essas mulheres como sujeitos atuantes na sociedade urbana, sendo colaboradoras do crescimento econômico local desenvolvido nesse período, proveniente das atividades relacionadas a questões domésticas (Teixeira, 2023:6).

Isso torna muito comum a presença de feminina em quitandas e na comercialização de alimentos em barracas (Macêdo, 2016:19), como venda de mingau de milho, tacacá, caruru (O Liberal, 01 de outubro de 1951:1), aluá (O Liberal, 22 de junho de 1951:2) e açaí. Como dito anteriormente, por serem provenientes das camadas populares, as mulheres realizavam essas atividades nas periferias da cidade. Tais questões foram reproduzidas nas artes do período, e Andreilino Cotta aborda essa temática em tela, como a apresentada a seguir, que cristaliza muito bem isso.

Figura 5 - Amassadeira de açaí, 1954



Fonte: Andreilino Cotta. Óleo sobre tela. 50 X 60 cm. Acervo Museu de Arte de Belém.

Na imagem, de 1954, temos à direita uma mulher negra, gorda, amassando o açaí, ela está vestida com roupas claras e um avental branco, tal qual o lenço em sua cabeça. Na parte posterior da mulher, há uma porta aberta, que nos permite visualizar casas humildes do outro lado. À esquerda da imagem, temos mulheres magras, com características mestiças, usando vestidos simples e aventais, com cabelos presos, e elas estão esperando o líquido açaí ser preparado para levar a casa de seus patrões. Isso remete ao que foi pontuado anteriormente, sobre o envolvimento feminino nas atividades domésticas como forma de trabalho.

No caso representado, essas mulheres exercem tal ação em casas de terceiros. Ainda descrevendo a imagem, temos a frente uma porta larga que nos dá acesso ao interior do estabelecimento, este que do lado de fora está escrito em letras grandes a frase “PORTA LARGA” podendo ser interpretada pelo viés cultural, a prática da produção do alimento, no caso tendo a representação do açaí. Contudo, outras interpretações podem ser atribuídas a ela (2016:75)¹¹. Ao lado esquerdo, na parte de fora da quitanda, há um quadro pequeno, que distingue o valor baixo do açaí, assim como a bandeira vermelha, um elemento característico dos locais que vendem açaí.

Essa imagem de Cotta apresenta ao espectador o cotidiano de uma Belém do século XX, e podemos perceber a autonomia feminina no período supracitado. São mulheres que, mesmo exercendo atividades relacionadas ao lar como as empregadas domésticas apresentadas no quadro, trabalhavam fora de suas casas. Sendo as únicas provedoras de seus lares na maioria dos casos, mães solteiras ou viúvas (Matos, 2002:89). Isso era muito recorrente com as amassadeiras de açaí, como a senhora Maria Amaral, apresentada em uma reportagem no jornal O Liberal, viúva e mãe de três filhos e vivia da venda de açaí desde 1918.

Chama-se a nossa interlocutora Maria Amaral, é paraense, de côr escura, jamais tendo se afastado *daquí*. Vive de amassar açaí para vender, *desde*, o ano de 1918, venda que sustenta agora a *si* e seus três filhos *orfãos* de *paí*. Disse-nos a sra. Maria Amaral respondendo *á* nossa primeira pergunta: "Venho *aquí*, pedir que "O LIBERAL" faça um apelo ás autoridades para acabar com os "marreteiros", os ladrões e os "atravessadores" que enchem o Ver-o-Peso e tiram o pão de muitas pessoas que vivem como eu. "E acrescentou:" Desde moça amasso açaí e até hoje, não tinha visto tanta exploração no Ver-o-Peso. Tudo é vendido pelo dobro do preço. Uma lata de açaí *pessimo* é vendida pelos "atravessadores" ao preço de 30 cruzeiros e o melhor açaí é vendido *á* razão de 28 cruzeiros meia lata, o que equivale a dizer que o preço da lata é 56 cruzeiros" (O Liberal, 26 de março de 1951:3).

¹¹Segundo Macêdo, a porta larga está referindo-se a questões puramente comerciais.

Ainda no relato da dona Maria, temos amassadeira, literalmente, lutando com os atravessadores de açaí do Ver-o-Peso, para não pagarem preços abusivos pelo produto, além disso, a vendedora fala dos riscos que sofriam, como os assaltos e ataques de “marreteiros”¹²

E o fiscal? perguntamos. "Esse foi dar ordem de prisão ao atravessador e *so* não apanhou porque, nós, amassadeiras, prometemos que linchávamos, nem que fosse á pedradas, o agressor". Concluiu, triste, a sra. Maria Amaral, passando a mão pelos seus cabelos já encanecidos: "No tempo do coronel Barata não *sevia* disso ali; ordem era ordem, e todos podiam se queixar. Hoje já não se pode viver. *As* seis horas da manhã já os atravessadores tiraram tudo das *conôas*, para nos explorar. Além disso, somos *persiguídos* pelos *ladrões*, que fizeram dali sua casa de moradia e pelos marreteiros, que vivem á espera da primeira *oprtnidade* para nos enganar" (O Liberal, 26 de março de 1951:3).

Assim vemos a resistência dessas mulheres e a sua atuação no “processo histórico” (Matos, 2022:88) na urbe Belém, bem como a representação delas nas artes. Tal qual em Antonieta Santos Feio que retrata a vendedora de tacacá e seu trabalho de forma mais minuciosa e detalhista possível, pois conseguimos ver e sentir o olhar convidativo da tacacazeira. Ou em Andrelino Cotta, que em todas as obras postas neste trabalho, apresentam cenas de gênero, pois abordam o cotidiano da cidade de Belém do século XX, manifestando o trabalho diário exercido pelas mulheres nas periferias da capital paraense, tudo isso embalado pelo perspectivismo do modernismo paraense.

Conclusão

A alimentação está relacionada a vários âmbitos da vida humana, como o aspecto religioso, medicinal e comercial, além disso, as práticas de produção carregam conhecimentos únicos. Assim, o saber-fazer possui técnicas e métodos que permitem a comida ter a sua singularidade, sendo carregada de símbolos. Com isso, como dito no início do texto, a alimentação compõe a identidade cultural de um povo. Em relação a isso, o açaí, tacacá e a farinha são gêneros alimentícios pertencentes à cultura paraense.

Contudo, este trabalho apresentou que essa construção só começou a fazer parte do imaginário paraense, em específico de Belém, a partir dos anos de 1940, quando os artistas modernistas começaram a investir nos signos pertencentes ao cotidiano amazônico, oriundos da ancestralidade indígena. Antes desse momento, esses alimentos eram vinculados as pessoas das camadas populares pelo seu baixo valor comercial, também sendo relacionados a

¹² Marreteiro era um termo utilizado para designar uma pessoa trapaceira, vigarista, isso pode ser percebido pois a dona Maria fala que esses sujeitos “viviam á espreita da primeira oportunidade para nos enganar”.

sujeitos racializados: negros, indígenas, mestiços, muito comum na realidade urbana do século XX. Isso era proveniente do construído desde o século XVI, bem como o trabalho feminino relacionado às práticas desses alimentos.

No entanto, os intelectuais do século XX percebem nesse passado, no cotidiano e no popular a essência do sujeito amazônico, a identidade paraense, a imagem do mestiço. Assim, essas características mestiças são representadas na literatura, música e nas artes plásticas, sempre trabalhando com o fator sensorial, que podemos ver nos poemas de Jaques Flores e nos quadros de Antonieta Santos Feio e Andreilino Cotta, contando também com o fator afetivo em relação às comidas locais.

Colaborando com essa afetividade, temos a presença feminina, pois está relacionado ao familiar, presente constantemente no dia a dia da população de Belém, principalmente nas periferias. Além disso, a representação da mulher negra, indígena e mestiça nessas obras, nos trazem a reflexão sobre algo já mencionado anteriormente. Essas presenças nas artes mostram o envolvimento feminino no processo histórico, as convenções sociais, a participação na economia da Belém do século XX.

A intencionalidade desses intelectuais era mostrar esses aspectos como pertencentes à identidade nacional, não só como características regionais (Macêdo, 2016:97). Com isso, ao olhar para os dias atuais, vemos esses alimentos como pertencentes a identidade regional e temos uma valorização nacional, em especial o açaí. Tal alimento é consumido em outros estados brasileiros, cada um incrementando a sua maneira, o gourmetizado, tornando o acesso a esse produto elitizado. Assim, desvinculando as características raciais e de gênero vinculadas a esse alimento.

Essa gourmetização dos alimentos aumenta o custo benefício desses gêneros, o local em que os quiosques onde são vendidos estão locados, também colabora para a supervalorização do preço. Com isso conseguimos ver que, alimentos antes considerados de baixo custo e pertencentes às classes populares, hoje em dia são valorizados e consumidos por todas as camadas sociais, e dependendo do local ao qual a venda está estabelecida, os preços, a clientela, o ambiente como um todo, é modificado. E isso acontece em qualquer aspecto cultural, seja a música, a dança, a culinária, a indumentária. Tudo pertencente à cultura popular, as classes baixas, quando visibilizado, torna-se refinado, algo consumível para classe dominante.

Referências bibliográficas

ABREU, Capistrano de. 2009. *Capítulos da história colonial* [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelsten de Pesquisa Social. Disponível em: <https://books.scielo.org/id/kp484>. Acesso em, out. de 2022.

BURKE, Peter. 2004. *Testemunha Ocular: história e imagem*. (Coleção História) Bauru: Edição.

CARNEIRO, Henrique S. 2005. *Comida e sociedade: significados sociais na história da alimentação*. História: questões & debates, n. 42: 71-80. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/historia/article/viewArticle/4640>. Acesso em: 2 de mai. de 2023.

CASCUDO, Luís da Câmara. 1967. *História da alimentação no Brasil*. Companhia Editora Nacional, São Paulo. Disponível em: <https://bdor.sibi.ufrj.br/handle/doc/370>. Acesso em: 10 de abr. de 2023.

CASTRIOTA, Leonardo Barci. 2014. A questão da tradição: algumas considerações preliminares para se investigar o saber-fazer tradicional. trabalho apresentado no “FORUM PATRIMONIO: ambiente Construído e Patrimônio Sustentável – Paisagem Cultural”, Belo Horizonte-MG.

CASTRO, Raimundo Nonato de. 2019. ANDRELINO COTTA E A CARICATURA EM BELÉM DO PARÁ ENTRE. Trabalho apresentado no “30º Simpósio Nacional de História - História e o futuro da educação no Brasil”. Associação Nacional de História - ANPUH-Brasil, Recife-PE. Disponível em: https://www.snh2019.anpuh.org/resources/anais/8/1564141243_ARQUIVO_AndrelinoCottaecaricatura-trabalhofinal.pdf. Acesso em: 20 de set. de 2021..

CASTRO, Raimundo Nonato de. 2016. Uma modernidade decaída: Andreino Cotta e a representação da cidade. Trabalho apresentado no “Colóquio do Comitê Brasileiro de História da Arte”. Anais do XXXVI Colóquio do Comitê Brasileiro de História da Arte: Arte em Ação. Campinas-SP. Disponível em: http://www.cbha.art.br/coloquios/2016/anais/pdfs/4_raimundo%20castro.pdf. Acesso em: 11 de jul. de 2022.

COSTA, Dayseane Ferraz da. 2007. *Além da pedra e cal: a (re) construção do Forte do Presépio (Belém do Pará, 2000-2004)*. Brasil. Mestrado. Dissertação – Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Belém.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. 1995. *Quotidiano e Poder em São Paulo no Século XIX*. São Paulo: Brasiliense.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. 2022. *FLAMI-N'-ASSÚ: MANIFESTO E PERSPECTIVISMO AMAZÔNICO NO MODERNISMO BRASILEIRO NA DÉCADA DE 1920*. Revista de História, n. 181: 1-22. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/196154>. Acesso em: 12 de dez. de 2022.

_____. 2020. *Cromotopia e História: Frederico José de Santa-Anna Nery e o folclore afro-indígena na Amazônia, 1885 – 1889*. Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Pará, vol 7 (3): 123–143. Disponível em: <https://www.ihgp.net.br/revista/index.php/revista/article/view/236>. Acesso em: 20 de jun. de 2022.

GILIOLI, Renato de Sousa Porto. 2016. *Representações do negro no modernismo brasileiro: artes plásticas e música*. Belo Horizonte: Miguilim, 2016.

HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence. 1997. *A invenção das tradições*. São Paulo: Paz e Terra.

MACÊDO, Sidiana da Consolação Ferreira de. 2016. *A cozinha mestiça: uma história da alimentação em Belém (fins do século XIX a meados do século XX)*. Brasil. Doutorado. Tese – Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Belém.

MOURÃO, Leila. 2010. *História e natureza: do açaí ao palmito*. Revista Territórios e Fronteiras, vol. 3 (2): 74-96. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/territoriousefronteiras/index.php/v03n02/article/view/69>. Acesso em: 22 de jun. de 2023.

PAES, Francisco Augusto Lima. 2014. *Paul Tillich e a pintura amazônica de Antonieta Santos Feio: Interfaces entre arte e religião na tela Mendiga (1951)*. Revista Eletrônica Correlatio, vol 13 (26): 71-95. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/COR/article/view/5462>. Acesso em: 30 de jul. de 2023.

PERROT, Michelle. 2005. *As mulheres ou os silêncios da história*. (Tradução de Viviane Ribeiro). Bauru: EDUSC.

RAVENA, Nirvia; MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo. 2013. *A teia de relações entre índios e missionários: a complementaridade vital entre o abastecimento e o extrativismo na dinâmica econômica da Amazônia Colonial*. Varia História, vol 29: 395-420. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-87752013000200002>. Acesso em: 13 de jun. de 2020.

ROBERT, Pascale de; VELTHEM, Lucia van. 2009. *A hora do tacacá.. Consumo e valorização de alimentos tradicionais amazônicos em um centro urbano (Belém–*

Pará). *Anthropology of food*, n. S6:1-15. Disponível em: <https://www.documentation.ird.fr/hor/fdi:010058909>. Acesso em: 1 de ago. de 2023.

SILVA, Caroline Fernandes. 2009. *O moderno em aberto: o mundo das artes em Belém do Pará e a pintura de Antonieta Santos Feio*. Brasil. Mestrado. Dissertação – Universidade Federal Fluminense, Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social. Disponível em: <https://app.uff.br/riuff/handle/1/21998>. Acesso em: 02 de out. de 2023.

SILVA, Harley. 2021. *A economia do açaí em Belém-PA: vida urbana e biodiversidade em uma experiência singular de desenvolvimento econômico*. *Novos Cadernos NAEA*, vol 24 (3): 259-286. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/ncn/article/view/10540>. Acesso em: 12 de fev. de 2022.

TEIXEIRA, Amanda Gatinho. *Reflexões sobre as vestimentas das trabalhadoras populares de Belém, na primeira metade do século XX, a partir das pinturas de Carlos de Azevedo, Antonieta Feio e Andrelino Cotta*. *Revista de Ensino em Artes, Moda e Design*, vol 6 (3): 1-19.

Fontes

Iconográficas

COTTA, Andrelino Cotta. 1954. *Amassadeira de Açaí*, Óleo sobre tela, 50 X 60 cm. Acervo Museu de Arte de Belém.

COTTA, Andrelino Cotta. 1954. *Casa de Farinha*, Óleo sobre tela, 50 X 60 cm. Acervo Museu de Arte de Belém.

COTTA, Andrelino Cotta. 1954. *Venda de Tacacá*, Óleo sobre tela, 50 X 60 cm. Acervo Museu de Arte de Belém.

CHAMPNEY, James Wells. 1879. *The Assai Stand*, Gravura em papel. In. SMITH Herbert H. 1879. *Brazill the Amazons and the Coast*. Charles Scribner's Sons, New York.¹³

FEIO, Antonieta Santos. 1937. *Vendedora de Tacacá*, Óleo sobre Tela, 94,6 cm x 118,2 cm. Acervo do Museu de Arte de Belém.

Periódicos Citados¹⁴

¹³Disponível em: Laboratório Virtual – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo (UFPA). <https://fauufpa.org/2017/01/19/brazil-the-amazons-and-the-coast-by-herbert-h-smith/>.

¹⁴Disponíveis na Hemeroteca Digital

ESTADO DO PARÁ: Propriedade de uma Associação Anonyma (PA), 13 de fevereiro de 1918, edição 02470:3

O LIBERAL, 08 de maio de 1947, edição 00143: 1.

O LIBERAL, 08 de janeiro de 1951, edição 00575: 3.

O LIBERAL, 26 de março de 1951, edição 00636: 3.

O LIBERAL, 26 de abril de 1951, edição 00659: 4.

O LIBERAL, 20 de junho de 1951, edição 00705: 4.

O LIBERAL, 01 de outubro de 1951, edição 00792: 1

O LIBERAL, 04 de outubro de 1951, edição 00794: 2.

Livros Citados

FLORES, Jacques. *Cuia pitinga: (humorismo)*. Rio de Janeiro : Adersen, 1936: 3¹⁵.

WALLACE, Alfred Russel. 1853. *Palm trees of Amazon and their use*. John Van Voorst, London.¹⁶

¹⁵Disponível em: Acervo Digital de Obras Raras da Biblioteca Arthur Vianna. <http://obrasraras.fcp.pa.gov.br/publication/file/livros/guiapitinga1936/4/>

¹⁶Disponível em: Biodiversity Heritage Library. <https://www.biodiversitylibrary.org/item/42833#page/9/mode/1up>.

Empoderamento de gênero através da associação Oxalá de Bujaru no Quilombo São Judas Tadeu - PA

Dulcilene Alves de Castro ¹

Resumo: O empoderamento de gênero, tanto o individual quanto o coletivo, constrói um poder nas ações de mulheres negras, com propósito de eliminar opressões étnicas socialmente construídas, além de favorecer políticas públicas para o grupo social. O objetivo da pesquisa é compreender o empoderamento de uma mulher quilombola, presidenta da Associação Renascente de Quilombola Oxalá de Bujaru – ARQUIOB, no Pará, em suas ações, espaço ocupado e conquistas coletivas. A metodologia utilizada foi abordagem qualitativa, utilizando entrevista gravada acompanhada de roteiro semi-estruturado, com perguntas abertas e fechadas, sendo posteriormente sistematizada as narrativas da entrevistada. Os resultados apontam que o empoderamento da mulher quilombola, no caso estudado, representa a autoafirmação no espaço público rural de domínio masculino, a autoconfiança e aquisição de conhecimentos, principalmente sobre direitos para as mulheres negras e a busca de soluções para enfrentamento de problemas no território.

Palavras-chave: Poder; Gênero; Mulher; Quilombo.

Introdução

O empoderamento de mulheres é o processo da conquista da autonomia, da autodeterminação. E trata-se, para nós, ao mesmo tempo, de um instrumento/meio e um fim em si próprio. Esse Empoderar das mulheres implica, para nós, na libertação das mulheres das amarras da opressão de gênero, da opressão patriarcal (Sardenberg, 2006:02). Além de um empoderamento individual, as estratégias para unir esforços, buscar mudanças, para um poder coletivo, mobilizam ações, como reuniões, e possibilitam reflexões críticas ao grupo, questionando as bases de poder nas estruturas sociais, no âmbito público, privado do mundo

¹ Mestra em Agriculturas Familiares e Desenvolvimento Sustentável-UFPA, Especialista em Educação para as Relações Etnicorraciais-IFPA, Graduada em Ciências Sociais-UFPA, Faz parte da Associação Brasileira de Pesquisadoras/os Negras/os como Membro Associada, Professora da Secretaria de Educação do Estado do Pará SEDUC PA. Email: Dlacastro555@gmail.com.

urbano e rural. No caso rural, a construção social historicamente se dá com base no trabalho com a terra e a valorização da força do trabalho do homem.

No contexto rural, Antônio Bispo dos Santos (2015), ao analisar os quilombos, argumenta que para essas comunidades, da qual o autor chama de contra colonizadoras, a terra era, e continua sendo, de uso comum e o que nela se produzia era utilizado em benefício de todas as pessoas de acordo com as necessidades de cada um.

A terra, possibilita a reprodução social e contribui para a construção de gênero no grupo. Isto se dá a partir da distribuição de atividades, tempo e espaços por sexo, baseando concepções sociais sobre força e habilidades de gênero. A mulher, sendo visibilizada como frágil para determinadas atividades no campo, passa a ocupar trabalhos determinados socialmente, como as atividades do lar.

A desconstrução desse imaginário socialmente criado sobre as mulheres vem sendo possibilitado com a participação das mesmas em várias frentes de ação, atividades diferenciadas em seus quilombos – no caso escolhido para esta pesquisa, o quilombo de São Judas Tadeu, no município de Bujaru/PA. Objetiva-se compreender, através das narrativas da presidenta da Associação Remanescente de quilombola Oxalá de Bujaru – ARQUIOB, no Pará, o processo de empoderamento de uma mulher quilombola, alterando a ordem tradicional no território, com a organização de ações não mais somente em espaços privados, domésticos, mas públicos e políticos. Além disso, possibilitando a garantia e reivindicação de direitos garantidos pela constituição a população remanescente de quilombos.

1. Quilombo: a associação, o empoderamento e a luta da mulher quilombola

1.2 Quilombo: área em estudo

A área em estudo é o quilombo São Judas Tadeu localizado a 39 km do município de Bujaru² nordeste do Estado do Pará.

A palavra quilombo derivada do quicongo lómbó significa sociedade, grupo, exército ou do quimbundo quilombo, união. Era uma designação para acampamentos militares, feiras, mercados, nos antigos Congo e Angola (Lopes, 2008:66). Estudos de Marin e Castro (2004), apresentam em suas pesquisas, quilombo de herança, herdado pelo senhor de engenho as filhas negras escravizadas, como o de Abacatal-PA. Os autores demonstram características

² Segundo dados do IBGE 2021 o município de Bujaru possui uma população de 29.717 pessoas, tendo um IDH de 0,552, considerado um índice abaixo do ideal 0,8 para o desenvolvimento humano.

como união, comunidade, terra herdada, que se assemelham ao quilombo estudado. Os estudos atuais, apoiam-se na utilização do termo quilombo, no Decreto nº 4.887/2003, do que trata artigo 68, do Ato das disposições constitucionais, art. 2º, parágrafo 2º, que considera terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos, as utilizadas para garantir a reprodução física, social, econômica e cultural do grupo. Garantindo que territórios e remanescentes de uma ancestralidade, espalhados pelo país, sejam constituídos como espaços vivos de africanidade e resistência cultural desenvolvida pelo grupo (Deus, 2012:74).

Na área de remanescentes de quilombo em estudo não se tem uma precisão na entrevista e nem nas conversas informais sobre o histórico de São Judas Tadeu, o que se sabe, através dos relatos, é que existiu, sem precisão de período, um senhor de escravizados chamado Trovão, dono das terras em São Judas Tadeu, ele era casado com uma mulher tratada pelos moradores de senhorinha³. Após a sua morte as terras foram divididas pelos seus sucessores para os moradores locais. Os moradores se autoidentificam como população remanescente de quilombo, possuem a certificação dessa autodefinição pela Fundação Cultural Palmares desde 04 de março de 2004.

Com relação a titulação da terra, estudos de Malcher (2011:87), demonstram que a área quilombola de Bujaru no Pará é de jurisdição do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA, cabe ao órgão identificar, reconhecer, delimitar, demarcar e conceder o título de terra para as comunidades remanescentes de quilombo. Outros órgãos como Fundação Cultural Palmares – FCP e Ministério do Desenvolvimento Agrário – MDA garantem atendimento técnico e jurídico às áreas que serão tituladas. Atualmente a comunidade aguarda o documento coletivo do INCRA, o título de território quilombola.

1.2 A Dinâmica reprodutiva no território

O território é constituído de 120 famílias que vivem de atividades como professoras/os, serventes, operários/as, aposentadas/os, beneficiários/as de programas sociais. Estas atividades se cruzam, com o trabalho na terra para a reprodução social do grupo. Esse contexto será apresentado através das narrativas da presidenta da associação dona Maria do Socorro Albernás, 55 anos, ensino médio completo, nascida no quilombo, casada, mãe de sete filhos. A abordagem metodológica é qualitativa, utilizando roteiro de entrevista semi-estruturado com perguntas abertas e fechadas. Esta escolha se deu para melhor “compreensão

³ Termo utilizado para uma senhora jovem.

de fenômenos sociais apoiados no pressuposto da maior relevância do aspecto subjetivo da ação social” (Haquette, 1992:63).

Os relatos demonstram inicialmente as atividades de subsistência nas origens do quilombo: “ah o que tinha a gente trabalhava na agricultura, era trabalhava com mandioca com arroz, feijão, milho, banana”. Os cultivos agrícolas eram para subsistência, e também pequenas vendas que garantissem a compra de outros produtos para casa que não eram encontrados na comunidade ou que não eram produzidos no local.

Dona Maria relata que começou a ir para a roça com dez anos de idade, acompanhando o pai, peneirava a massa de mandioca, descascava a mandioca, segundo a mesma não fazia trabalho pesado, pois essas atividades eram consideradas fáceis para as meninas.

A posição das mulheres no trabalho coletivo também é narrada: “elas ajudavam os maridos, saia todo mundo de manhã pra roça pra trabalhar só voltava de tarde a partir das 5h da tarde a gente voltava”.

O termo 'ajuda' é bastante utilizado no meio rural para invisibilizar o trabalho feminino, porém estratégias de participação e de poder fora do âmbito doméstico, são observadas com o início da atuação política de dona Maria do Socorro para a formação do grupo religioso no quilombo:

Olha, foi assim: nós começamos por um grupo de evangelização através de duas pessoas que eram nossos vizinhos lá, eles vieram perguntar se a gente queria que fundassem um grupo de evangelização, concordamos que sim. Ai, através desse grupo, em 1972 aí ficamos, a gente participava da comunidade Santana de Bujaru, aí com muitos tempos a gente pensou de fazer também a nossa. Não foi fácil a gente conseguir o padre deixasse a gente fazer na capela lá, mas graças a deus, com a ajuda da comunidade do Cravo e da Santana, aí ele concordou que a gente fizesse né. (Dona Maria do Socorro, 55 anos, presidenta da associação ARQUIOB).

Segundo a entrevistada, através do grupo religioso as possibilidades para reunir e discutir com o grupo para a organização da própria comunidade iniciaram, pois possibilitaria a construção da igreja e as celebrações no próprio local. Esta articulação atrairia mais pessoas para as decisões na comunidade, como isso, a possibilidade de participação poderia aumentar. Pesquisa de Sousa (2022), com agências de populações negras, em território quilombola, no caso, as Malungas em Salvaterra-PA, apresenta similaridades organizativas de mulheres lideranças negras, tal qual, a trajetória vivida e narrada por dona Maria do Socorro, pois muitas mulheres em Salvaterra, inicialmente organizaram irmandades de auxílio mútuo, clubes de mães, associações e igrejas em seus territórios. Reafirmando a ideia de

organizações comunitárias de mulheres negras, famílias extensas e igrejas, enquanto espaço de luta e empoderamento, Collins (2019), soma à discussão, acrescentando que as organizações afro-americanas são espaços seguros, de resistência à objetivação da mulher negra, espaços de desconstruções de modelos, de imagens, buscando o empoderamento da autodefinição, segundo os padrões de cada comunidade, sendo discutido e articulado por mulheres em suas organizações.

A comunidade de São Judas Tadeu se consolidou, com base na organização coletiva comunitária, inicialmente religiosa, buscando no território herdado dos ancestrais a autodefinição identitária, tendo o nome multiplicado gerando o nome da escola e o nome do retiro. São Judas vem sobrevivendo em meio a diversidades e necessidades estruturais, sendo uma das bandeiras de lutas para o surgimento da associação, com o empoderamento de liderança feminina.

Para a compreensão do termo empoderamento apresento as percepções e conceitos de autores que contribuíram no entrelaçamento entre a teoria e a prática sócio-política, cultural étnica de dona Maria do Socorro na Associação ARQUIOB.

2. Empoderamento: conceitos e percepções

A construção teórica dessa pesquisa parte dos estudos de empoderamento em Berth (2009), que ao dialogar com autores como Rappaport, Freire, apresenta mulheres cuja trajetória social, em organizações comunitárias, em núcleos que agregam sócio-politicamente o coletivo, possibilitam lutas e ações reivindicatórias para o grupo. Nos mesmos estudos utilizo também Sardenberg (2006), suas investigações acerca de estratégias coletivas para o acesso a territórios, práticas culturais, políticas públicas. Esses estudos alinham a construção dessa pesquisa sobre o empoderamento de dona Maria do Socorro Albernás no quilombo São Judas Tadeu. Sardenberg (2006), citando Nelly Stromquist (2002; 1995), possibilitou o entendimento sobre o tipo de empoderamento desenvolvido pela entrevistada.

A palavra empoderamento é de origem inglesa, não tendo tradução precisa na língua portuguesa, somente sinônimo aproximado. Joice Berth, no livro *Empoderamento*, argumenta que:

Power é um substantivo da língua inglesa que significa basicamente habilidade ou permissão para que alguém realize alguma coisa. Também pode significar autoridade, força, entre outras coisas. Já a palavra *empower*, foi usada pela primeira vez em 1651, surgiu de uma adaptação específica do próprio idioma inglês chamada *verbing*, que consiste em transformar um substantivo em verbo. Logo, o significado

ao pé da letra de *empower* é dar poder ou habilidade a algo ou a alguém. (Berth, 2019:23).

Nos estudos do sociólogo Julian Rappaport, em 1977, foi criado o termo *empowerment* ou empoderamento, pensado para grupos minoritários, enfatizando a busca da capacidade de fazer o que queriam, incluindo o controle de suas vidas. “Da mesma forma, a palavra “empoderamento”, ao pé da letra, significa dar poder ou capacitar. Para o sociólogo, era preciso instrumentalizar certos grupos oprimidos para que pudessem ter autonomia” (Berth, 2019:23).

Vale considerar que “o conceito de empoderamento surgiu com os movimentos de direitos civis nos Estados Unidos nos anos setenta, através da bandeira do poder negro, como uma forma de auto valoração da raça e conquista de uma cidadania plena” (Costa, 2023:07).

Com isso, [...] o conceito de empoderamento é instrumento de emancipação política e social e não se propõe “viciar” ou criar relações paternalistas, assistencialistas ou de dependência entre indivíduos, tampouco traçar regras homogêneas de como cada um pode contribuir e atuar para as lutas dentro dos grupos minoritários (Berth, 2019: 18).

Não só nos grupos minoritários, mais “O empoderamento pode ser entendido como o processo através do qual se expandem os limites de se fazer escolhas estratégicas, num contexto no qual isso era antes impossível/proibido/negado” (Sardenberg, 2006:07). escolhas podem ser relativas à autonomia financeira, material, acesso a recursos e distribuição, acesso à terra, acesso a benefícios, políticas públicas, acesso à informação e conhecimentos formais e informais, direito em assumir autoridade de poder e liderança no grupo. Por conta disso, na “teoria do empoderamento unem o bem-estar individual ao meio político e social mais amplo. Teoricamente, a construção une a saúde mental à ajuda mútua e luta para criar uma resposta comunitária.” (Berth, 2019:24).

Este conceito de empoderar também pode ser compreendido como “mecanismo pelo qual as pessoas, as organizações, as comunidades tomam controle de seus próprios assuntos, de sua própria vida, de seu destino, tomam consciência da sua habilidade e competência para produzir, criar e gerir” (Costa, 2023:07).

A teoria do empoderamento foi inspirada na teoria da conscientização de Paulo Freire para estudos com grupos oprimidos nos anos de 1960. (Berth, 2019:28).

Em concordância com a afirmação anterior, Srilatha Batliwala (1994:127) citada por Sardenberg (2006:04-05), demonstra que “o conceito de empoderamento na perspectiva

feminista resulta de debates e críticas importantes levantadas sobretudo por feministas do chamado Terceiro Mundo”.

Para Batliwala (1994), o início dessas reflexões foi possibilitada pela junção de pautas feministas com práticas libertadoras da educação popular inspiradas no autor Paulo Freire, no que se refere à importância de criar metodologias participativas e inclusivas para aprendizagem e para práticas democráticas.

Outra frente de análise apresenta o empoderamento como uma construção ao mesmo tempo entre processo e produto, tendo no grupo de mulheres objetivos específicos:

Questionar a ideologia patriarcal; transformar as estruturas e instituições que reforçam e perpetuam a discriminação de gênero as desigualdades sociais; e criar as condições para que as mulheres pobres possam ter acesso – e controle sobre – recursos materiais e informacionais (Sardenberg, 2006: 06).

Além dos objetivos acima citados, dar o poder as mulheres é ameaçar as estruturas patriarcais, pensadas tanto no espaço rural como no urbano, principalmente nos núcleos familiares, pois a autoridade e o autoritarismo masculino. É estabelecer mudanças no contexto social e histórico feminino, trazendo liberdade intelectual, sexual, felicidade em decidir sobre seus corpos, sobre sua participação em organizações que lutam contra violação de seus direitos.

Empoderar mulheres implica numa “transformação das estruturas de subordinação através de mudanças radicais na legislação, direitos de propriedade, e outras instituições que reforçam e reproduzem a dominação masculina” Gita Sen e Grown (1985:129) citadas por Sardenberg (2006:05). O processo de empoderamento, portanto, “tem que ser desencadeado por fatores ou forças induzidas externamente. As mulheres têm que ser convencidas, ou se convencer do seu direito à igualdade, dignidade e justiça”. (Sardenberg, 2006:08).

O conceito de empoderamento engloba diversas posições, ações, construções, desde as individuais quanto as coletivas como as dos movimentos sociais de mulheres que se movimentam através de passeatas, caminhadas, acampamentos, a fim de reivindicar e garantir acesso a políticas públicas e espaços de poder determinados historicamente por classe, gênero e raça. O privilégio da branquitude é ameaçado quando ocorre o reconhecimento da situação de exploração, exclusão pelos oprimidos/as, provocando indignação, ou seja, empoderando-se, transformando suas vivências e as dos/as outro/as.

Os autores constroem conceitos sobre empoderamento tomando como base realidades diferenciadas, analisadas sob aspectos centrais do conceito, como poder, libertação,

autonomia, autoconfiança. A tomada de decisão faz parte de uma nova construção do feminino, iniciada pelo movimento de mulheres negras, tendo ganhado espaço, cada vez mais, no universo das mulheres quilombolas em organizações.

3. A associação e o empoderamento da mulher quilombola

A organização local reconfigura-se com a chegada da associação, o que antes era decidido somente por um poder de liderança do presidente da comunidade ficou redistribuído entre dois comandos políticos, ou seja, o da igreja e o da associação.

Porque antes da associação, a gente tinha a comunidade né, e na comunidade tinha um presidente, que hoje se diz coordenador ele e a coordenação tipo também da associação, é o presidente secretário, tesoureiro então reunia essa coordenação e tomava decisão na comunidade e agora como nos somos comunidade e associação a comunidade decide do lado da igreja e nos decidimos o lado da associação. (Dona Maria do Socorro, 55 anos, presidenta da associação ARQUIOB)

A associação foi fundada em 2001, através da orientação de representantes da Comissão Pastoral da Terra- CPT. Dona Maria narra que, quem veio inicialmente para orientar a fundação da associação foram: um padre chamado César, duas freiras, uma chamada Rosa e a outra, chamava-se irmã Adelaide. Eles eram da CPT Guajarina⁴ cuja missão é orientar a organização dos trabalhadores rurais em seus direitos enquanto cidadãos, principalmente o direito à terra e na formação coletiva com base na realidade sociocultural dos indivíduos garantindo o fortalecimento da espiritualidade cristã.

O nome da associação foi sugerido pelo padre César, sendo Oxalá a representação da criação da natureza e de todas as coisas, das energias, das alegrias, da prosperidade, da reprodução, mostrando a religiosidade ancestral para a comunidade. A vinda da comissão pastoral ao território foi articulada pela sogra de Dona Maria do Socorro, que também lhe apresentou ao movimento de mulheres. Neste período ocorreu um círculo de cultura:

Foi através de estudo, um círculo de cultura pela minha sogra que participava do movimento de mulheres da época conhecia eles aqui na paróquia, aí ele se interessou de ir lá fazer esse círculo de cultura e conversamos, contamos que lá foi é, teve uma escravatura. (Dona Maria do Socorro, 55 anos, presidenta da associação ARQUIOB))

A partir daí as necessidades demandaram empenho dos membros da comunidade, tal qual demonstra Berth (2019), com a união de mulheres e suas reivindicações comunitárias,

⁴ A microrregião Guajarina é constituída pelos municípios de Bujaru, Capitão Poço, Irituia, Ourém, Paragominas, e São Domingos do Capim ver Embrater/Emater e Embrapa, 1981.

dona Maria do Socorro, em sua narrativa conta que participou com o grupo articulando as ações para a regularização da terra pelo INCRA e a legalização da associação:

[...] aí foi todo um processo com o pessoal do INCRA, com ele acompanhando aí, fizeram o primeiro levantamento, não deu certo, aí fizeram o segundo, aí já que já deu certo, aí graças a Deus fomos começamos a andar atrás do documento, que eu fiquei numa época de presidente foram atrás de documento, e conseguimos legalizar a associação, ficou um tanto parada porque a gente não tinha conhecimento, não saía de lá, os presidentes agiam mais aqui em Bujaru, aí depois que entrou outro presidente que já tinha conhecimento já com o pessoal do Incra, e aí que nos já começemo a andar devagar, mas hoje graças a Deus a gente, pro que a gente era, a gente tá. (Dona Maria do Socorro, 55 anos, presidenta da associação ARQUIOB)

Com a associação segundo a entrevistada, depois de 2001 foi possibilitado um ramal, água potável, escola, luz elétrica no território com muita luta, principalmente para a conquista da energia elétrica:

Foi no tempo em que o Lula ganhou né, nos conseguimos através de movimento, muito, muita luta, a gente vinha pra rua e protestava, muito protesto aqui no trevo que vai aqui perto de abaete, esses municípios aí, aí fomos graças a deus lutamos, lutamos aqui o sindicato também tava trabalhadores rurais indo pra Brasília eu sei que conseguimos essa luz pra lá. (Dona Maria do Socorro, 55 anos, presidenta da associação ARQUIOB)

A busca por essas transformações mobilizadas pela associação ARQUIOB, assemelha-se aos estudos de Sardenberg (2006), ao referir-se sobre o empoderamento feminino, impulsionado por estratégias como autonomia de decisão e busca de políticas públicas para a comunidade.

A entrevistada participa da associação desde a inauguração, não foi a primeira presidenta, porém sempre esteve empenhada junto ao grupo em favor dos direitos coletivos. Seu primeiro mandato foi em 2018 e o atual vai até 2024. Na associação passaram vários mandatos: o primeiro presidente de 2001 a 2006 se reelegeu até 2009. Em 2009 entrou uma presidenta, sendo sucedida por um homem que finalizou o mandato com a chegada de dona Maria em 2018. Atualmente participam da associação 48 mulheres da comunidade São Judas, esporadicamente alguns homens e alguns meninos também frequentam. Além da associação, jovens como os netos de dona Maria, também circulam em outros espaços, no caso, o doméstico.

Na entrevista dona Maria contextualiza a respeito do empoderamento e da socialização dos meninos, no cruzamento dos ambientes da associação e do cotidiano doméstico. Ao ser perguntada – Quando a senhora viaja, quem faz as atividades domésticas

na sua casa? A resposta de dona Maria foi “é os meninos lá, quando a menina tá lá ela faz, quando eu não tô eles têm que dá o jeito deles lá”, ou seja, ela se referia aos netos que vivem com ela e algumas vezes as filhas. Na narrativa dona Maria constrói uma fala que permite analisar a dinâmica familiar, onde os meninos fazem parte de uma geração, que nasceu após associação, tendo hábitos e habilidades de acordo com as necessidades do grupo naturalizando atividades que antes eram vistas como somente femininas. Nos estudos sobre a categoria gênero Piscitelli (2009:08), demonstra que: “Entre nós, desde que um bebê nasce, aprende a se comportar de determinadas maneiras. Aos meninos se oferecem bola, carrinho e às meninas, bonecas e casinha para corresponderem a um papel determinado na sociedade”. O conceito de gênero é uma construção histórica e sociocultural criada apresentando desigualdades e diferenciações inatas entre homens e mulheres na vida social ocidental. Mesmo o quilombo contendo especificidades ancestrais como a valorização da oralidade e do território na construção social, a socialização dos papéis de gênero para alguns, carrega elementos ocidentais nas distribuições de tarefas, principalmente domésticas, entre jovens e adultos do grupo.

Na contramão dos primeiros estudos sobre gênero, a incorporação da mulher no espaço público na comunidade de São Judas modificou a dinâmica social, possibilitando mudanças de atividades, horários, atitudes, múltiplas responsabilidades. Antes, segundo a entrevistada, a rotina concentrava-se na casa e na roça, aos poucos foi acrescentando as atividades comunitárias, ajuda mútua, a incorporação nos movimentos sociais. A criação da associação conduziu uma dinâmica nova com participação em conferências, reuniões sindicais e em outros espaços.

A presença feminina, nas ações promovidas por organizações, como: encontros, reuniões, eventos políticos exigiu maior articulação da presidenta representando a comunidade, destacam-se a participação de dona Maria na marcha das mulheres em 2015, realizada em Brasília cujo tema discutido foi racismo e violência contra a mulher, na marcha das margaridas em Belém 2015, e em 2019, e no congresso das mulheres negras em Goiânia no ano de 2018.

Com a associação a mobilização intensificou-se para os problemas, a entrevistada relata que para adquirir o que quer que seja na comunidade é sempre uma luta muito grande, com relação a educação local estão reivindicando uma escola quilombola, pois no momento a escola atende somente até o quinto ano, os demais anos do ensino fundamental e do ensino médio da educação básica acontecem no km 29, antes de Bujaru.

Na escola do território existe uma professora quilombola atendendo 18 alunos do maternal ao quarto ano sem ajudante de sala, o que segundo a entrevistada, ocasiona um dispêndio maior de energia da profissional atendendo ao mesmo tempo, séries diferenciadas em um sistema multisseriado.

Com relação ao meio de transporte escolar atualmente é um ônibus encaminhado pela prefeitura, porém em condições precárias, precisando sempre parar no meio do caminho para consertos, o que faz com que as crianças chequem atrasadas na escola do km 29 ou no retorno para casa. O transporte escolar antes da chegada do ônibus amarelo era realizado segundo a entrevistada por um caminhãozinho, no qual a mesma utilizava para ir à escola, recorda que era uma luta viajar em um espaço apertado.

Outra dificuldade relatada é a estrada de chão batido em situação precária tanto no verão como no inverno. Neste período mais chuvoso quase sempre os carros atolam prejudicando a locomoção para o território. Sobre estas demandas para a escola, para o ônibus e para a estrada a associação articula ações:

Estamos até mobilizando já marcamos até uma data aqui com o prefeito que a gente vem aí falar com ele sobre essa situação desse carro, do professor, ajudante né por que a diretora impinima lá dizendo que ela não dá ajudante, não quer dá mais professora e nem ajudante a gente marca uma reunião e a gente vem aí com o prefeito conversar com ele porque nós temos direitos, nos temos o nosso documento que uma sala de aula com dois alunos da área quilombola tem direito de funcionar. (Dona Maria do Socorro, 55 anos, presidenta da associação ARQUIOB)

Nessas reivindicações locais a saúde é um dos pontos também principais, pois no quilombo não tem posto de saúde e nem agente de saúde, quando alguém está doente o deslocamento é para o posto de saúde mais próximo na PA 140 km 29.

No período da Pandemia de Covid-19 causada por um novo coronavírus, o acesso à comunidade teve restrições no início e o trabalho na associação foi contínuo no sentido de ajuda aos moradores, tendo articulação com os movimentos sociais, conseguiram cestas básicas fornecidas pelo Centro de Estudos e Defesa do Negro no Pará- CEDENPA. Os moradores foram vacinados obedecendo aos critérios do governo federal por faixa etária, tendo prioridade os mais velhos, não ocorreu nenhum registro de óbito no local.

Em meio a tantas dificuldades, surto de pandemia e falta de políticas públicas, a satisfação em ter conseguido um conselho de igualdade racial pela secretária de ação social em Bujaru, tendo uma sala própria, segundo a entrevistada coisa que nunca imaginavam, expressa os momentos de conquista da associação. Uma articulação junto ao sistema nacional

de promoção da igualdade racial-SINAPIR proporcionou a chegada de um automóvel para o departamento a fim de conduzir os grupos articuladores das comunidades quilombolas para reuniões sobre reconhecimento e regularização do território.

O sentimento de vitória é sempre descrito como um alcance não só para a presidente, mas para o coletivo: Pra mim é uma alegria né porque a gente luta pra gente conquista não só pra gente, mas sim pro grupo.

Empatia e doação é um desafio diante dos entraves ao sair de casa para as tomadas de decisão, encaminhamento de ações e reivindicações: a gente sai acho que você sabe, a gente passa muita dificuldade, a associação é muito carente, a gente passa fome, passa sede, tudo isso a gente passa atrás do objetivo para associação.

Todo o aprendizado trazido dos eventos como fabricação de remédios naturais é repassado para os outros membros através de assembleias: Eu aprendi uma coisa assim como a gente fazer os encontros com as pessoas, como a gente conversar, como fazer remédio caseiro, isso eu aprendi em Oriximiná eles passaram muito pra nós e sobre as mulheres. (Dona Maria do Socorro, 55 anos, presidenta da associação ARQUIOB)

Outra conquista diz respeito à venda de artesanato na praça central da bandeira em Bujaru. As peças são confeccionadas por mulheres da associação que utilizam recursos naturais como sementes e cascas de coco para confecção de joias, vasos com casca de coco, de cupuaçu e de partes da palmeira do açazeiro, o ouriço da castanha também é utilização como artefato de decoração. A comunidade contou com recurso oriundo da lei Aldir Blanc-Pará por meio do edital cultura Afro-brasileira via projeto encaminhado por uma professora quilombola de São Judas para viabilizar ações que atendessem as demandas para o grupo cultural de danças e para o artesanato de São Judas.

Em meio a algumas vitórias uma em particular na narrativa de dona Maria do Socorro chamou a atenção da pesquisadora por ter caráter de continuidade da cultura ancestral e autoafirmação da identidade para o empoderamento juvenil feminino, ou seja, a inscrição de dezessete jovens de São Judas no edital 001/2022 da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas-CONAQ no projeto Escola Nacional de Formação de meninas Quilombolas, organizado pelo Coletivo Nacional de Educação-CONAQ. Das dezessete inscritas, duas passaram para participarem do curso de formação sobre gênero, raça, identidade quilombola e outros temas importantes e específicos sobre relações étnicas que não constam no currículo oficial durante dois anos. Também receberam um tablet para acompanharem as aulas online.

A movimentação e organização para a participação das jovens no projeto da CONAQ ocorreu através de etapas na associação: primeiro as professoras quilombolas da escola reuniram com os pais para explicarem sobre o estudo. Em seguida organizaram aula de redação para preparação da prova cujo tema era: o que é ser um aluno/a quilombola? Com as redações prontas as professoras enviaram para o sistema da CONAQ. Após o resultado as classificadas passaram por uma entrevista on-line para posterior aprovação.

Estes resultados podem ser atribuídos a mudanças de pensamento e atitude feminina no espaço rural potencializado com a associação. Para a entrevistada ao ser perguntada o que é ser uma mulher empoderada ela responde:

Eu acredito que a mulher empoderada ela é liberta pra fazer todas as coisas dela né pode ser candidata, pode ser uma vereadora né pode ser uma presidente de associação, várias coisas, presidente do movimento de mulheres né e uma mulher empoderada eu acredito que ela tem essa liberdade tem que ter o conhecimento da lei porque através do meu conhecimento, através da minha participação eu tenho muito conhecimento, graças a deus hoje eu me sinto uma mulher empoderada. (Dona Maria do Socorro, 55 anos, presidenta da associação ARQUIOB)

O empoderamento da presidenta quilombola da associação ARQUIOB em São Judas Tadeu município de Bujaru pode ser compreendido sob a luz de Nelly Stromquist (2002,1995, p.232) citada por Sardenberg (2006, p.06), e sua teoria das quatro dimensões de análise, a cognitiva (visão crítica da realidade) psicológica (sentimento de auto-estima), política (consciência das desigualdades de poder e a capacidade de se organizar e se mobilizar) e a econômica (capacidade de gerar renda independente). Compreende-se estas quatro esferas como apreensões simultâneas a partir do círculo de cultura promovido pela CPT, do aprendizado nos movimentos sociais, principalmente o de mulheres negras, das ações na associação para demandas em busca de educação, saúde, geração de renda, infraestrutura local, autorreconhecimento e exercício do poder nas tomadas de decisões do dia, dia familiar e na esfera pública.

Considerações Finais

O empoderamento de gênero sob a perspectiva do movimento feminista, associado a reflexão e a ação com base na pedagogia do oprimido de Paulo Freire, possibilitou o exercício do poder da mulher na Associação Remanescente de quilombola Oxalá de Bujaru – ARQUIOB também impulsionou a autoconfiança, o otimismo, a construção coletiva na organização quilombola.

O reconhecimento da opressão para o alcance da consciência crítica despertou a necessidade de empoderamento, o sentimento de libertação, o poder de decisão, de participação e de satisfação nas conquistas coletivas.

O empoderamento de mulheres no quilombo São Judas Tadeu significou mudança nas ações para o alcance de políticas públicas em uma estrutura social e espacial deficitária no atendimento à educação, saúde e transporte para a população, criando-se estratégias de luta para reelaborar dificuldades do dia a dia.

Com estratégias para empoderar cria-se condições para o acesso e controle no espaço público dos recursos materiais, controle ambiental do território, direito de acesso a cargos públicos, mobilização para frentes reivindicatórias, autonomia financeira com a venda, valorização de produtos e ensinamentos dos antepassados como: formas de plantio, ações organizacionais e práticas artesanais.

A conquista da presidência na associação garantiu a consolidação na participação da mulher negra nas tomadas de decisão no território, o estímulo à busca de informações e de conhecimentos sobre a ancestralidade africana, sobre o direito a terra, a saúde, sobre a necessidade de estudar, sobre o aprendizado em cursos sobre o aproveitamento dos recursos naturais, no caso, plantas medicinais com a finalidade de garantir alternativa curativa ao grupo e geração de renda para as mulheres.

Sendo assim, apresentar narrativas de uma mulher quilombola estimula o exercício prático e participativo para a transformação individual e coletiva no quilombo pesquisado, assim como, fomenta ações em outros quilombos e em outros espaços da negritude que buscam direitos garantidos constitucionalmente para seus territórios, para a conservação e preservação de práticas e para o empoderamento da mulher negra na sociedade.

Referências Bibliográficas

- BERTH, Joice. 2019. *Empoderamento*. São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Pólen. 184p.
- COSTA, Ana Alice. 2023. *Gênero, Poder e Empoderamento das mulheres*. (www.reprolatina.institucional.ws/site/respositorio/materiais_apoio/textos_de_apoio/Genero_poder_e_empoderamento_das_mulheres.pdf; Acesso em: fevereiro de 2023).
- COLLINS, Patricia Hill. *Pensamento feminista negro: Conhecimento, Consciência e a Política do Empoderamento*. Tradução: Jamille Pinheiro Dias. 1º Ed. São Paulo, Boitempo, 2019.

DEUS, Zélia Amador de. 2012. *Espaços Africanizados no Brasil: Algumas Referências de Resistências, Sobrevivências e Reinvenções*. Revista eletrônica: Tempo- Técnica- Território. V.3, n.2. p. 63:76.

DECRETO N. 4887 de 20 de novembro de 2003. Acesso [www. Planalto.gov.br/ccivil_03decreto/2003](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03decreto/2003).

Embrater/Emater-PA, Belém/Embrapa, Belém-PA. 1981. *Sistemas de Produção para Pimenta do Reino- Microrregião Bragantina, Guajarina, salgado e Viseu*. Belém.

HAQUETTE, Teresa Maria Frota. 1992. *Metodologia Qualitativas na sociologia*. Petrópolis. Rio de Janeiro, Editora Vozes.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE. 2023. *População e IDH Bujaru*. Acesso em: 19/03/2023.

LOPES, Nei. 2008. *História e cultura africana e afro-brasileira*. São Paulo, Editora Balsa Planeta.

MALCHER, Maria Albenize Farias. 2011. *Territorialidade Quilombola no Pará: um estudo da comunidade São Judas, município de Bujaru e da comunidade de Cravo, município de Concórdia do Pará*. Dissertação de mestrado, Belém, UFPA.

MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo. CASTRO, Edna Maria Ramos de.2004. *No caminho de pedras de Abacatal: Experiência social de grupos negros no Pará*. Belém, NAEA/UFPA, 2ª edição.

PISCITELLI, Adriana. 2009. Gênero: a história de um conceito. In: ALMEIDA, H. B.; SZWAKO, J. E. (Org.). *Diferenças, igualdade*. São Paulo: Berlendis & amp; Vertecchia. p. 118-146.

SANTOS, Antônio Bispo dos. 2015. *Colonização, Quilombos: modos e significados*. Brasília.

SARDENBERG, Cecília M.B. 2006. Conceituando empoderamento na perspectiva de gênero. In: *I Seminário Internacional: Trilhas do Empoderamento de Mulheres – Projeto TEMPO*, promovido pelo NEIM/UFBA, em Salvador, Bahia.

SOUSA, Maria Páscoa Sarmiento de. 2022. Re-Existências Malungas Agência Sociopolítica de Mulheres Quilombolas no Marajó. Revista Terceira Margem Amazônia, v. 7, n. 18, p. 15-29.

“É no terreiro que as bichas se encontram”: Experiências afrorreligiosas e homoafetivas como identidades subalternas nos terrenos de Umbanda em Igarapé-Açu/PA

Marlison Souza Moraes ¹

Resumo: O presente artigo apresenta os resultados da pesquisa realizada em dois terreiros de Umbanda localizados na cidade de Igarapé-Açu, interior do Estado do Pará, tendo por objetivo entender o lugar e os sentidos que as homoafetividades e identidades de gênero ocupam nessas casas afrorreligiosas. Metodologicamente, utilizo de entrevistas com duas lideranças afrorreligiosas e homoafetivas dos terreiros visitados, justamente para entender qual a relação que a comunidade de santo estabelece com os sujeitos dissidentes sexuais que se fazem presentes nesses espaços. Parto especialmente da justificativa de que os terreiros, segundo a bibliografia sobre o assunto, constituem-se enquanto lugares mais abertos e receptivos as homossexualidades e demais diversidades sexuais e de gênero que fogem à heteronormatividade compulsória. Busco responder de que modo às experiências afrorreligiosas e homoafetivas desses indivíduos auxiliam na construção de suas identidades enquanto sujeitos subalternos, ligadas diretamente à r(existência) do corpo homoafetivo em contato com a religião afro-brasileira.

Palavras-Chave: Afrorreligiosidade; Experiência; Homoafetividade; Identidade; Umbanda.

Introdução

Os terreiros afro-brasileiros, segundo a bibliografia especializada sobre o assunto (Landes, 1976; Fry, 1982; Birman; 1995), constituem-se enquanto lugares mais abertos e receptivos as homossexualidades e demais orientações sexuais e identidades de gênero que fogem a imposição da heteronormatividade compulsória. Isso porque diferente das outras religiões, a exemplo de uma parte oriunda do catolicismo e do protestantismo, as manifestações afrorreligiosas não condenam abertamente a homossexualidade, possuindo, dessa forma, em suas comunidades, uma ausência da noção de pecado, constantemente

¹ Graduado em História pela Universidade Federal do Pará. Mestrando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia pela Universidade Federal do Pará. E-mail: marlisonmoraes6@gmail.com

atrelada a esses grupos através do cristianismo. Foi justamente a partir dessas impressões que decidi investigar acerca desse alto índice de homossexuais nas religiões afro-brasileiras, podendo ser encontrados nesses lugares de devoção religiosa tanto como simpatizantes da religião e até mesmo como pais de santo.

Essa pesquisa nasce das minhas inquietações enquanto investigador das sexualidades, em especial das homoafetividades situadas nos interiores da região amazônica e da maneira como elas, historicamente, ajudam a construir a própria história do lugar o qual está sendo estudado (Moraes, 2022). Proponho a reflexão a ser feita nesse artigo para a importância de se estudar sobre as experiências sexuais e afroreligiosas dos sujeitos participantes das comunidades de terreiro, sobretudo a partir dos relatos de memórias e vivências de dois pais de santos homossexuais, líderes de dois terreiros de Umbanda, visitados por minha pessoa que estão localizados na cidade de Igarapé-Açu, interior do Estado do Pará.

Ao falar-se em sociabilidade e presença homoafetiva nos terreiros, pesquisas anteriores na área da Antropologia e das Ciências Sociais já haviam levantado esse debate sobre a presença predominante de homossexuais nos terreiros afro-brasileiros em contrapartida a outros locais de devoções religiosas, como o de Ruth Landes na Bahia (Landes, 1967), o de Peter Fry em Belém (Fry, 1982), o de Patrícia Birman no Rio de Janeiro (Birman, 1995) e o de Milton Santos em São Paulo (Santos, 2009). Os trabalhos desses intelectuais ajudam na compreensão de que os terreiros afroreligiosos de Umbanda e Candomblé de várias regiões do país são espaços mais abertos as homoafetividades e demais sexualidades dissidentes, que como bem cita Birman (1995) possibilitam que eles façam estilo criando gêneros dentro da religião.

Ruth Landes (1967) em seu famoso livro “A Cidade das Mulheres”, mais especificamente no capítulo sobre “Matriarcado cultural e homossexualidade masculina” onde a antropóloga discute sobre o alto índice do número de homens gays nos terreiros de Candomblé na cidade da Bahia, justamente guiados por seus desejos de se “tornarem mulheres” ao entrarem em contato com a religião. Landes, nesse sentido, afirmou que uma das razões para isso ter acontecido corresponderia ao relaxamento dos cultos de tradição Nagô para a entrada de homossexuais passivos, espaços esses que antes eram majoritariamente de dominação feminina, mas que com as modificações realizadas nos cultos, foi possível a entrada de novos corpos, incluindo os dos sujeitos homoafetivos. Assim, um dos argumentos centrais de sua obra corresponde à afirmação de que esses espaços de devoção afroreligiosa ofereciam a esses indivíduos a possibilidade de ganharem notoriedade,

isto é, influência e respeito, conquistas essas que por conta do preconceito, não encontrariam na sociedade situada do lado de fora dos muros dos terreiros.

Já em 1972, foram à vez do casal de antropólogos Seth e Ruth Leacock tecerem as suas análises sobre a presença de homossexuais masculinos, mulheres travestis e transexuais nos terreiros de Belém do Pará da segunda metade do século XX. De acordo com os relatos de suas pesquisas acerca das religiosidades afro-brasileiras, os autores sustentaram a ideia de que em Belém havia uma determinada crença difundida, tanto dentro como fora da religião dos batuques no qual os homens que usavam vestimentas rituais e dançavam nas cerimônias públicas desses cultos eram “efeminados”, ou na maioria dos casos, “homossexuais ativos”. Em partes, segundo os autores, essa crença estava disseminada na sociedade belenense da década de 1970 pelo fato de alguns homens serem de fato homossexuais (Leacock, S. e R., 1972:104).

Fry (1982) partir de suas constatações nos terreiros, percebeu que a presença desses sujeitos nos locais em que se realizavam festejos e demais manifestações religiosas constituía-se enquanto algo constante, não sendo, portanto algo extraordinário. Percorrendo alguns desses barracões, o autor concluiu os homens que se consideravam ou eram considerados enquanto “homossexuais” e que, portanto, faziam parte da estrutura organizacional dos terreiros afroreligiosos da Amazônia poderiam adquirir um determinado tipo de prestígio ao assumir o cargo mais elevado dentro da organização religiosa dos cultos, ou seja, o de pai de santo. Assim, o antropólogo concordava com os apontamentos feitos por Landes (1967) acerca da busca por um espaço de protagonismo por parte dos homossexuais ao adentrarem nos terreiros afroreligiosos.

Utilizando esses autores e autoras como referências para a construção do trabalho, percebi a necessidade então de avançar nos debates propostos em suas investigações e colocar a perspectiva afro-amazônica em destaque, especialmente voltada para a compreensão do espaço que é destinado as homossexualidades nessas comunidades afroreligiosas, pensados, dessa forma, enquanto lugares de vivências e construções de identidades subalternas. Nesse sentido, esta pesquisa tem como objetivo analisar o lugar e os sentidos que as homoafetividades e identidades de gênero ocupam nas casas afroreligiosas de Umbanda no município de Igarapé-Açu, localizado na região do Nordeste paraense, principalmente a partir da relação dos pais de santo com seus filhos (as), simpatizantes, entidades e demais corpos visíveis e invisíveis presentes nas casas afroreligiosas visitadas.

Para isso, como recurso metodológico para o trato das fontes, foram realizadas entrevistas com dois líderes afrorreligiosos dos terreiros visitados, Pai Tadeu e Pai Emerson, mediante a utilização da história oral no tempo presente e dos diálogos propostos pelo campo etnográfico, justamente para entender a relação que a comunidade de terreiro estabelece com os sujeitos homossexuais participantes do sagrado da religião. Segundo Portelli (2008) a história oral é, antes de tudo, um trabalho de relação e de escuta: a relação entre a pessoa entrevistada e a pessoa que entrevista (diálogo); a relação entre o presente sobre o qual se fala e o passado do qual se fala (memória) e a relação entre o público e privado. A partir disso, a história oral pode ser encarada, ainda, como a história dos acontecimentos, história da memória e da revisão dos acontecimentos através da memória (Portelli, 2008:14).

Parto ainda dos usos da etnografia como importante método de produção e análise para relatar os acontecimentos envoltos no seguinte evento, uma vez que, segundo Goldman (2006) ela pode ser considerada tanto como uma permanente recombinação dos estudos das experiências humanas a partir de uma experiência pessoal (Goldman, 2006) quanto um cruzamento entre teoria e empiria na construção de saberes diretamente inter-relacionados (Peirano, 2014). Entendo, portanto, que esse encontro com o campo da etnografia é permeado por atravessamentos e experiências subjetivas (Geertz, 1989) que acaba mobilizando e produzindo discursos, narrativas e representações. Essas experiências encontradas em campo, como bem afirma Le Breton (2016), são marcadas pelo despovoamento dos sentidos, isto é, construídos a partir de novos sabores, odores, músicas, sons e olhares que ressignificam nossos sentidos ensinando outras formas de relação com os outros e a existência de outros mundos igualmente possíveis.

Assim, a problemática a ser respondida ao longo da pesquisa corresponde a de que maneira as experiências afrorreligiosas e homoafetivas empreendidas por esses sujeitos dentro dos terreiros de Umbanda da cidade de Igarapé-Açu possibilita a construção de suas identidades pensadas enquanto identidades subalternas, ou seja, ligada diretamente à própria (r)existência do corpo homossexual devoto de uma religião de matriz africana. Penso que esses aspectos identitários precisam ser pensados como plurais, especialmente a partir dos apontamentos de Stuart Hall (2006) que define a identidade como sendo algo para além de um conceito, mas uma experiência que nos dias atuais assume um caráter, antes de tudo, voltado para a pluralidade de sentidos.

Dessa forma, uma hipótese a ser levantada acerva dessa investigação direciona-se para o entendimento de que esses corpos homoafetivos carregados com as suas sexualidades,

subjetividades e histórias, potencializam os terreiros como territórios de liberdade, do encontro de diversas identidades e de resistência frente aos preconceitos historicamente destinados a essas populações.

A primeira sessão desse artigo visa descrever as experiências aforreligiosas e homoafetivas de Pai Tadeu o qual constitui-se como a liderança principal do “Terreiro de Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas”, localizado no bairro central de Igarapé-Açu, sendo um dos principais das redondezas. Além de ser o responsável por liderar o terreiro, Pai Tadeu me recebeu de braços abertos a fim de que pudéssemos conversar sobre as minhas intenções no interior de seu espaço sagrado. Mediante a conversa que tivemos, a qual será trabalhada de forma mais detalhada nesse artigo em forma de entrevista, percebi que existiam perspectivas interessantes de serem estudadas a partir da sua própria vivência como um sujeito homossexual e líder religioso de uma religião de matriz africana em uma cidade interiorana.

A segunda sessão da pesquisa corresponde às entrevistas feitas por minha pessoa ao segundo terreiro de Umbanda visitado, também situado no município de Igarapé-Açu, denominado de “Terreiro de Mina Nagô Rei Sebastião”, localizado no bairro da “Samauneira”, periferia da cidade. O zelador de santo da casa chama-se Pai Emerson de Oxóssi e entrei em contato com ele graças a indicação do Pai Tadeu nas conversas que tivemos em seu terreiro. A experiência na casa de Pai Emerson foi totalmente diferente da obtida na casa de Pai Tadeu, a começar pela própria localização de seu barracão, mas que igualmente me auxiliou na compreensão do lugar ocupado pelas homossexualidades nesses diferentes espaços. Pai Emerson, assim como Pai Tadeu, também me recebeu de forma bastante cordial em seu terreiro, o qual por sua vez também é o mesmo lugar onde reside com a sua família.

Desse modo, acabo levantando ainda nessa pesquisa a necessidade de se pensar as homoafetividades e aforreligiosidades nos contextos interioranos, isto é, das localidades mais afastadas dos grandes centros e polos urbanos, sobretudo colocando em evidência a trajetória de dois sacerdotes homossexuais viventes no interior da Amazônia. Fabiano e Gontijo (2015), ao defenderem as reflexões envolvendo pesquisas que foquem as suas reflexões nas interioridades e nas diversidades sexuais e de gênero das populações que vivem nesses territórios, afirmam que é necessário pensar os interiores como agentes e produtores de conhecimento, justamente porque fora das grandes metrópoles a vida também acontece, a história também acontece.

A Cidade de Igarapé-Açu, como mostrarei nas sessões seguintes, possui uma significativa circulação de diversidade sexual, expressões de gênero bem como diversidade racial e os terreiros aforreligiosos de Umbanda são espaços onde esses marcadores sociais se acentuam e convivem entre si, potencializando esses espaços com a presença dos sujeitos mediúnicos e homoafetivos que também constroem o sagrado da religião, dando novos significados e representações a partir de seus corpos carregados com suas subjetividades, memórias e diversidades sexuais e de gênero.

“Eu acho que não tem diferença de me autoidentificar como gay e a questão da mediunidade”²: Pai Tadeu e sua trajetória no Terreiro de Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré nas Matas

Um dos terreiros visitados durante as pesquisas de campo realizadas foi o Terreiro de Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas localizado na Rua Macário Felipe Antônio, bairro do Pau-Cheiroso, parte central da cidade de Igarapé-Açu. A frente da casa religiosa está Weslen Tadeu Alves da Costa ³, homem branco, gay de 33 anos, conhecido pela comunidade de terreiro que atende por “Pai Tadeu”. O contato estabelecido pela sua pessoa se deu a conversas feitas juntamente com Victor Rosário, pesquisador da área da antropologia que realizou sua pesquisa de dissertação de mestrado voltada para o terreiro em questão, observando o modo como às homossexualidades masculinas se comportavam no espaço aforreligioso estudado (Rosário, 2023).

Por meio de alguns e-mails e mensagens trocadas, consegui entrar em contato com Pai Tadeu e tive a permissão de além de visitar o seu barracão, realizar também algumas entrevistas a fim de saber um pouco mais sobre a sua trajetória pessoal enquanto guia espiritual e homossexual. O dia e o horário marcado em que ocorreu a entrevista sucederam-se em 19 de abril de 2023 às 9h da manhã. Pai Tadeu mora no terreiro, que por sua vez também é a casa onde mora com os avós, ficando o espaço religioso localizado na parte de trás da residência, sendo composto por um corredor situado ao lado da casa de sua família

² Frase dita pelo entrevistado no processo de pesquisa de campo.

³ Ao realizar a etapa das entrevistas durante a pesquisa de campo nos terreiros, perguntei ao Pai Tadeu se ele tinha algum problema com a exposição e utilização de seu nome verdadeiro na pesquisa, caso contrário usaria de um nome fictício para manter sigilo sobre a sua identidade. Como o próprio não viu problema, uso na dissertação seu nome original tal qual como registrado em cartório.

que dá acesso a uma ampla parte externa localizada no quintal da casa (onde foi realizada a entrevista), dois banheiros e o local onde ficam o “congá”⁴ e as imagens das entidades.

À entrada de sua residência, segurada por um portão de ferro, localiza-se um corredor que direciona os visitantes diretamente para o seu terreiro onde, especialmente em noites de grandes festejos, é utilizado como ponto de paquera entre o público homossexual frequentador da casa afrorreligiosa (Rosário, 2023). Logo quando entrei no templo religioso de Pai Tadeu, pude perceber que seu terreiro possui uma ampla dimensão espacial, além de possuir várias imagens de entidades postas no cômodo destinado às cerimônias religiosas do afro espaço sagrado.

O terreiro de Pai Tadeu, local esse considerado como um dos principais espaços afro-sagrados do município de Igarapé-Açu, foi fundado no ano 2010, possuindo licença própria para funcionamento mediante a documentação emitida pela federação. Nesse sentido, a primeira pergunta feita para o sacerdote correspondeu a como foi o processo de fundação do terreiro para que através de suas repostas possamos compreender melhor sobre a história do próprio lugar pesquisado, assim como também possíveis conflitos surgidos, principalmente no âmbito da vizinhança local com o surgimento do barracão.

Pesquisador: Pai Tadeu, como se deu o processo de fundação do seu terreiro?

Pai Tadeu: O terreiro foi fundado em 2010, que surgiu mesmo, licenciado pela federação e o nome do terreiro sempre teve né, porque eu sempre idealizei ele. Mas assim, antes eu trabalhava dentro do meu quarto, mas as demandas foram grandes, o quarto se tornou pequeno, nesse tempo não tinha esse compartimento aí (indicando o interior do terreiro onde acontecem as cerimônias). Então, só tinha de lá, da outra cozinha pra lá, onde eu atendia as pessoas, que era muita gente e acabou que a mamãe falou pra comprar um terreno pra fazer o terreiro em um outro canto, porque eles não queriam aqui, só a minha mãe que queria aqui e a mamãe disse que não, que se eu tinha, o terreno era grande e que eu poderia fazer aqui e foi a maior polêmica por conta que é centralizado né (entrevista realizada em 19/04/2023).

De acordo com o relato de Pai Tadeu descrito acima sobre o processo de fundação de sua casa afrorreligiosa, pode-se perceber que o barracão funciona há mais de 10 anos, sendo o início datado bem antes da estruturação do espaço que hoje em dia funciona o terreiro, uma vez que o sacerdote começou sua carreira atendendo os seus clientes em seu próprio quarto, na sua casa e na dos avós, e à medida que houve um significativo aumento de demandas para a utilização do seu trabalho, a necessidade de construir um lugar fixo, com uma maior estrutura, foi tornando-se inevitável.

⁴ Congá é o altar onde ficam as representações de santos e entidades cultuadas nos terreiros.

É interessante pensarmos ainda no fato de que, como o terreiro foi construído exatamente nos fundos da casa onde também o pai de santo mora com a família, sendo a residência localizada na parte central da cidade de Igarapé-Açu, houve uma preocupação desde o início, tanto sua como de sua família, de possíveis conflitos que poderiam imergir mediante a forma como os vizinhos e pessoas residentes próximas ao terreiro reagiriam com a abertura da casa afrorreligiosa de Umbanda. Nesse sentido, perguntei também a Pai Tadeu se ao longo do processo de abertura de sua casa afrorreligiosa houve algum tipo de conflito por parte de seus vizinhos.

Pai Tadeu: Eu, graças a Deus, nunca tive problemas com invasões, de invadirem aqui, quebrarem as minhas imagens, mas tive muito problema com a polícia mesmo e as pessoas, elas denunciaram no momento em que estava tendo som alto, já chegaram a jogar pedras. Chegou a ter denúncias vindas de terceiras ruas, foi uma perseguição total, entendeu? Eu nunca tive invasões no meu terreiro, mas denúncias houve várias, várias e várias. Inclusive, esse terreiro aqui era pra ter quatro janelas, quatro janelões porque é muito quente aí dentro, mas o vizinho mandou tampar, sendo que não empatava em nada, mas ele interferiu e disse que era pra fechar. Então, são coisas que a gente vê que ser umbandista, não é fácil. Ser gay já não é fácil, ser umbandista é mega e os dois juntos é bem difícil! O preconceito existiu e ele ainda existe, então assim não foi fácil não, mas graças a Deus hoje em dia é de boa (entrevista realizada em 19/04/2023).

Nas palavras de Pai Tadeu, as pessoas contrárias à abertura do seu espaço religioso nunca interromperam as cerimônias realizadas, nem nunca chegaram a utilizar-se de violência física, mas houve casos de difamação da imagem de seu terreiro e até mesmo o ato de “apedrejar” a sua casa, além de comentários proferidos pelas pessoas, incluindo tentativas de fechar a sua casa afrorreligiosa. Silva (2015) sustenta a argumentação de que havia uma determinada opinião pública da sociedade belenense da década de 1970, no qual também era divulgada nos próprios jornais do período ⁵, de que os terreiros afrorreligiosos da região constituíam-se enquanto locais de “veados”, “paraíbas”, “saboeiras”, “mulheres safadas” e “viciados”, vistos nesse sentido como focos de “bagunça” frequentados por pessoas da “baixa sociedade” (Silva, 2015:55). A autora, desse modo, também contribui para a compreensão de que havia um duplo estigma posto e criado contra essas pessoas: primeiro aquele destinado a sua vivência, subjetividade e sexualidade (prostitutas, mulheres safadas e veados) e o segundo por conta do local que frequentavam com o intuito de professar a sua fé e religiosidade, os próprios terreiros, para poderem escapar do olhar opressor da sociedade e

⁵Jornal O Liberal, edição de terça-feira, 7 de maio de 1974, título: Briga de Terreiros, 2º caderno. Pág. 1; Jornal O Liberal, edição de 23 de maio de 1974. Título: Macumba, Página Policial, p. 3. As duas manchetes do jornal O Liberal do mês de maio de 1974, utilizados pela autora em sua pesquisa, relatam sobre denúncias de brigas ocorridas em um terreiro afro-brasileiro localizado na periferia de Belém.

construir redes de sociabilidade e provavelmente de resistência em detrimento do poder reacionário local.

O estudo feito pela autora diferencia-se pelo menos em dois momentos da investigação que está sendo feita aqui nessa pesquisa, pois a temporalidade de onde a pesquisadora fala difere da escolhida nessa pesquisa, além das duas localidades serem distintas umas das outras em termos históricos, espaciais e populacionais, posto que uma localiza-se na periferia da capital paraense e a outra situa-se na parte central de uma cidade interiorana do Pará. Contudo, mesmo havendo essas diferenciações em torno das metodologias de cada pesquisa, é notório perceber a persistência dos preconceitos destinados aos dissidentes sexuais e pessoas afroreligiosas, enxergados através da visão reacionária da sociedade, influenciada diretamente pelo cristianismo, como “sujeitos marginais” e “guiados diretamente pelo demônio”, a exemplo do relato de Pai Tadeu e a experiência de abertura de seu espaço afroreligioso.

É interessante ainda o reconhecimento de sua parte de que “ser gay já não é fácil, ser umbandista é mega e os dois juntos é bem difícil” como entendimento de que o acúmulo desses dois marcadores sociais da diferença (sexualidade e afroreligiosidade) torna, por vezes, a sua vivência numa sociedade marcada profundamente pela heterossexualidade compulsória e pelo cristianismo, atravessada por dificuldades. Hall (2016), em sua obra sobre Cultura e Representação, discorre que a estereotipagem também pode ser entendida como uma forma da representação da diferença, reforçando, nesse sentido, o seu caráter desigual e excludente. De acordo com o intelectual, a estereotipagem implanta uma estratégia de cisão que divide o normal do inaceitável para, em seguida, excluir e expelir tudo o que não cabe. O que é diferente, simbolicamente falando, através do processo de estereotipagem, fixa os limites e exclui tudo aquilo que não lhe pertence (Hall, 2016:191).

Perguntei ainda a Pai Tadeu como se iniciou a sua trajetória pessoal enquanto um sujeito mediúnico, quais foram os conflitos surgidos até a tomada de consciência do papel que desempenharia mais a frente e como se deu o processo até a chegada nos dias de hoje com o seu desempenho na tarefa de ser um líder espiritual afroreligioso para a sua comunidade de terreiro, pois apenas mediante as suas memórias pessoais é que essas respostas poderiam surgir. Pollak (1992) estabelece a memória como constitutiva de pelo menos três critérios para a sua produção: constituída por pessoas e personagens, por lugares e por acontecimentos, empiricamente fundados, portanto, em fatos concretos. É interessante pensarmos ainda que as memórias são definidas também como um fenômeno construído,

tendo esses modos de construção na qualidade de conscientes e inconscientes e o que ela grava, recalca, exclui e relembra é evidentemente o resultado de um verdadeiro trabalho de organização (Pollak, 1992:5). Ao se inteirar da pergunta feita, Pai Tadeu me respondeu que a sua iniciação se deu aos 7 anos de idade, quando ele ainda era criança, sendo esse também o período que tivera a sua primeira incorporação.

Após perguntar sobre a fundação de sua casa afroreligiosa e de sua trajetória pessoal como pai de santo, decidi então perguntar para Pai Tadeu acerca da sua sexualidade e da forma como a sua família reagiu ao saber que ele se entendia como um indivíduo homoafetivo. Tadeu me respondeu então que em relação a sua família nunca teve problemas com a sua sexualidade, pois de acordo com ele todo mundo sabia sobre a sua orientação sexual, tendo inclusive apresentado alguns namorados para a sua família, chegando, inclusive, a morar com um de seus companheiros na casa de seus avós, onde também funciona o seu terreiro.

Pai Tadeu: Não, eu nunca falei abertamente pra mamãe, eu nunca cheguei assim e contei pra ela “ah, eu sou gay”, porque ela sabia o que tinha dentro de casa né, eu sempre cuidei assim, sempre respeitei até um ponto que nunca cheguei a falar. Eu já apresentei meus namorados, já trouxe meus namorados em casa, um já até morou comigo, mas assim eu nunca cheguei com ela e falei que sou gay, nem pro meu pai porque eu moro com meus avós né, foram eles que me criaram desde pequeno e eu sempre fui criado assim, dessa forma. E o papai que sempre foi...porque é daquele velho ditado que “o rosa era de menina e o azul era de menino”, então tipo assim o pai que é mais assim preconceituoso, é mais rígido e a mamãe sempre me abraçou e mesmo meu pai, depois de um tempo, ele já foi muito crítico, hoje em dia não, entendeu?

Pai Tadeu: Mas no começo foi bem difícil. Por exemplo, falar que eu estava “namorando com outro homem”, entendeu? Tipo assim, eu sempre falava que eram amigos, mas relacionado a isso de preconceito eu não tive problema algum dentro de casa em falar que eu era gay, essas coisas assim, não tive problema algum. Às vezes preconceito tive mais relacionado assim a um tio achar que era “má influência”, que eram amizades minhas, mesmo sabendo o que a gente sente (entrevista realizada dia 19/04/2023).

Na assertiva acima, Pai Tadeu revela então que não tivera problemas por parte de seus familiares em relação a sua homoafetividade, visto que nunca chegou o momento de se “assumir” para a sua família, pelo menos nunca houve a necessidade, pois sempre deixou explícito a todos as pessoas de seu convívio a sua sexualidade. Como sempre foi criado pela mãe e pelos avós, igualmente da parte dele não existiu a necessidade de conversar com seu pai acerca de seus namorados, especialmente por segundo ele “o pai ser sempre mais preconceituoso, rígido” ao tomar conhecimento da sexualidade do (a) filho (a) quando esta é uma orientação não heterossexual. Apesar disso, encara a relação com ele como “tranquila”,

reconhecendo ter passado por alguns episódios de preconceito apenas quando seus tios criticaram as suas amigadas, por acharem que elas se constituíam de “má influência” para ele.

Contudo, pode-se perceber nas entrelinhas de seu relato que ao mesmo tempo em que Pai Tadeu se apresenta enquanto um líder abertamente homossexual, houve por parte de sua família uma determinada resistência em relação a sua orientação sexual, uma vez que ele nunca teve abertura para conversar com eles a respeito dessa parte de sua vida, sempre tendo cuidado ao abordar o assunto entre eles. Ao fim dessas nossas primeiras conversas, quis saber a forma como Pai Tadeu se enxergava, no intuito de saber como ele compreendia o papel dele enquanto um pai de santo homossexual e como ele enxergava isso para a sua vida.

Pai Tadeu: Eu acho que não tem diferença, né, porque foi uma coisa assim que as duas eu já nasci, mas veio uma de cada vez, né, tipo assim de me autoidentificar “gay” e logo em seguida a questão de eu ter a mediunidade e eu acho que não tem diferença. Eu me sinto muito bem, eu como pessoa, me sinto bem, porque as duas coisas eu nasci né, então assim eu me auto... me sou, me sinto feliz por isso e por ser ainda mega... porque a gente acaba mostrando pra sociedade que não tem diferença, pros preconceituosos, que a gente se sente feliz daquela forma, de fazer o axé, entendeu? De eu ser eu, como gay, como ser humano e ser feliz (entrevista realizada em 19/04/2024).

De acordo com a sua resposta, Pai Tadeu não vê diferença no fato de se apresentar enquanto um guia espiritual afrorreligioso e homossexual, pois “as duas eu já nasci, mas veio uma de cada vez” ao se referir primeiro a sua autoidentificação como homossexual e posteriormente ao seu reconhecimento no que diz respeito a sua mediunidade. Dessa forma, interpreto essa sua fala como duas identidades que Pai Tadeu acaba assumindo para si, aquela voltada para a sua sexualidade e outra para o seu âmbito espiritual, mesmo não havendo diferença perante a sua parte na forma como se apresenta para a sua comunidade de terreiro, Pai Tadeu também confirma que há, portanto, dois aspectos identitários vividos por sua pessoa ao longo de sua trajetória pessoal.

Utilizo para debate o próprio conceito de “identidade cultural” formulado por Stuart Hall (Hall, 2006), que define a identidade como sendo algo para além de um conceito, mas uma experiência que nos dias atuais assume um caráter, antes de tudo, voltado para a pluralidade. Para falar-se de identidade cultural nesse artigo, precisa-se esclarecer que esta é entendida aqui a partir do debate formulado por Hall que das três concepções que se apresentam em sua obra, destaca-se a de sujeito pós-moderno onde as identidades são percebidas como celebrações móveis definidas historicamente e não biologicamente. No mundo contemporâneo, o sujeito pós-moderno encontra-se desprovido de uma identidade permanente, justamente por isso que de acordo com Hall (2006) é impossível pensar em

“identidade” como um conceito fechado em si mesmo, pois dentro de cada indivíduo podem coexistir identidades muitas vezes contraditórias, que nos pressionam em diversas direções ao ponto de nossas identificações estarem constantemente em mudança. A identidade, dessa forma, tornou-se uma “festa móvel”, ela é mutável, cambiante e telefônica (Santos, 2007).

Assim, pude perceber ao longo das entrevistas com Pai Tadeu que a forma como o sacerdote vive a sua sexualidade reflete diretamente na própria maneira como ele guia a sua casa afroreligiosa, uma vez que ao perguntar se em seu terreiro havia a presença de homossexuais e se ele considerava o seu espaço como acolhedor para os dissidentes sexuais, a sua réplica direcionou-se para o papel fundamental que os terreiros possuem em abordar temas relacionados à homossexualidade, respeito e preconceitos, incluindo o terreiro de Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas.

Entretanto, nem todos constituem-se enquanto abertos a abordagem desses assuntos, uma vez que alguns, de acordo com Pai Tadeu “se fecham para o conhecimento”, dificultando a entrada de temas que auxiliem os filhos e filhas de santo no entendimento da sua própria vivência e identidade. É justamente levantando essas considerações que inicio a segunda sessão desse artigo mostrando a experiência homoafetiva e afroreligiosa de outro líder espiritual de Igarapé-Açu.

“Os homossexuais enfeitam muito o pavão”⁶: Trajetórias de Pai Emerson no Terreiro de Mina Nagô São Sebastião

O segundo terreiro visitado para o desenvolvimento desse artigo denomina-se de terreiro de Mina Nagô São Sebastião, localizado no Bairro da “Samaumeira”, periferia de Igarapé-Açu. A frente da casa religiosa está Pai Emerson de Oxóssi, homem branco, gay, de 23 anos⁷. Entrei em contato com Pai Emerson via aplicativo de mensagem, tendo conseguido seu contato através de Pai Tadeu na última conversa que tivemos, que foi também o dia que o entrevistei no seu terreiro. Cheguei a sua casa um pouco antes das 8h e ele me recebeu com muita cordialidade, me levando para a parte detrás da casa onde funcionava o terreiro e foi lá que, sentados eu nunca cadeira de plástico e ele na cadeira que geralmente sentava ao estar com entidades arriadas em seu corpo, começamos a entrevista. Nesse sentido, ao abrir a porta de seu terreiro para um pesquisador desconhecido, Pai Emerson permitiu a abertura

⁶ Frase dita pelo próprio entrevistado ao longo da realização das entrevistas.

⁷ Assim como Pai Tadeu, Pai Emerson de Oxóssi não identificou problemas com a utilização de seu nome verdadeiro no trabalho, por isso decidi usar seu nome original, tal qual o de batismo, ao se referir a sua pessoa.

para que a historicidade da sua experiência pessoal fosse compartilhada através da oralidade oriunda de suas memórias afetivas.

Ao adentrar seu espaço afrorreligioso tive uma experiência diferente daquela de outrora quando visitei o terreiro de Pai Tadeu e pude perceber que, mesmo os dois terreiros sendo de Mina Nagô, ambos possuíam especificidades diferentes e únicas que construíam aquele lugar como distintos entre si. Se no terreiro de Pai Tadeu as imagens físicas das entidades predominavam, no Terreiro de Mina Nagô Rei Sebastião são as pinturas que se sobressaem ao adentrar-se no espaço afrorreligioso.

Pai Emerson de Oxóssi, assim como Pai Tadeu, também reside no local onde está localizado seu próprio terreiro, vivendo com sua mãe, seu padrasto e sua sobrinha, filha de sua irmã mais velha. O seu terreiro fica localizado na parte externa atrás de sua casa, situado entre a cozinha da residência e o quintal. Nele têm-se algumas pinturas de entidades nas paredes (feitas por uma de suas filhas de santo) representadas pelas imagens 6 de Cabocla Mariana e 7 de Cabocla Herondina, a cadeira onde senta para atender seus clientes quando está com as entidades arriadas⁸ em seu corpo (representada na imagem 8), algumas imagens de santos e entidades, seu congá e algumas vestimentas usadas nas cerimônias em seu terreiro, esses dois últimos retratados nas imagens 8 e 9 respectivamente.

Figura 1: Pintura de Cabocla Mariana



Fonte: do autor (2023)

⁸ “Arriar”, “descer ou “atuar” de acordo com as comunidades de terreiro correspondem às formas de se referir ao processo de incorporação das entidades nos corpos dos sujeitos mediúnicos. Essas denominações podem se apresentar de maneira diferenciada de acordo com as regiões, mas geralmente possuem o mesmo significado.

Figura 2: Pintura de Cabocla Herondina



Fonte: do autor (2023)

Ao indagar Pai Emerson sobre a sua trajetória enquanto uma pessoa mediúnica ele me informou que a sua iniciação deu-se a partir dos 09 anos de idade, sendo essa a época em que também começou a frequentar a Umbanda, influenciado pela sua mãe, aquela época já participante da religião. Pai Emerson entrou em contato com o sagrado afrorreligioso na casa de “pai Cléber⁹”, quem o iniciou na sua caminhada no santo, mudando-se para a Mina aos 15 anos de idade, realizando a sua feitura em 2018 com Pai Oxóssi tornando-se, enfim, sacerdote de santo.

⁹ Nome fictício para proteger a identidade da pessoa citada.

Figura 3: Cadeira usada por Pai Emerson



Fonte: do autor (2023)

Figura 4: Congá com imagens de entidades



Fonte: do autor (2023)

Figura 5: Chapéus e guias¹⁰ usados pelas entidades



Fonte: Do autor (2023)

De acordo com o sacerdote, a fundação de seu terreiro deu-se através de sua mãe, uma vez que segundo o seu relato, já trabalhava com o ofício de “rezar” em crianças e de “empinar o maracá”¹¹. Tem-se, nesse sentido, que a existência de sua casa afroreligiosa deu-se, em grande medida, por meio dos trabalhos efetivados pela sua mãe anteriormente na mesma localidade na qual hoje ele atende seus clientes e guia a sua comunidade de terreiro. Segundo Pacheco (2013) no universo das benzeções contra o quebranto e o mau olhado é comum encontrar a procedência de saberes oriundos de gerações familiares passadas, “vem dos avós que transmitem para os filhos e destes para os netos, geralmente escolhendo alguns membros para que essa tradição não se perca” (Pacheco, 2013:483).

Pesquisador: Pai Emerson, como foi o processo de fundação aqui do terreiro?

Pai Emerson: Na verdade, ele sempre teve aqui. Quando eu me meti na Umbanda, já tava, já tinha um local, mas era outra casa aqui no quintal onde tá esse barracão (indicando uma construção, ao que parece uma antiga casa, no quintal) que vai ser terminado esse ano, se Deus quiser. E era uma casinha onde a minha mãe trabalhava empinando maracá, na Umbanda. E foi acho que em 2008 que já existia isso,

¹⁰ “Guia” é o nome usado nas religiões afro-brasileiras para se referir aos colares usados pelos médiuns durante as sessões e giras nos terreiros e templos afro-religiosos, variando de cor de acordo com a linha na qual o espírito atua.

¹¹ A “maraca”, “maracá”, “bapo”, “maracaxá” ou “xuatê” é um idiofone de agitação, constituído por uma bola, que pode ser de cartão, plástico ou cabaça, contendo sementes secas, grãos, arroz ou areia grossa, e uma pega. Dependendo dos materiais usados, podem produzir sons como o de lixar ou o de arranhar, quando tocadas. Esse instrumento é de origem indígena, mas pode ser encontrado também em alguns tempos afro-brasileiros.

quando eu me entendi por gente ela já tinha o canto dela de rezar criança, de empinar o maracá, mas foi em 2008 que ela fez uma casinha pra poder trabalhar, pra poder atender o povo, sabe? (entrevista realizada em 01/05/2023).

Assim, a trajetória de Pai Emerson se iniciou desde cedo, influenciada diretamente pela sua mãe, fazendo com que seu terreiro possua uma carga significativa de memória afetiva construída através do seu crescimento com o sagrado da religião. Ao longo do processo de entrevistas, pude perceber com as repostas dadas a minha pessoa, que o sacerdote carrega consigo muitas heranças de sua criação, tanto por parte de sua mãe biológica, quanto de sua mãe de santo, refletindo na própria maneira como guia a sua casa afrorreligiosa.

De acordo com Silva (2005) a construção da noção de pessoa nas religiões de matriz africana admite um “Eu” ao qual se agregam as demais divindades (Orixás, Erês¹², Caboclos, etc.) em forma de enredo de santo. A pessoa, nesse sentido, é vista como uma agregação mítica que pode englobar variadas modalidades de culto (Silva, 2005:156). Inclui-se ainda, nesse processo, os rituais de iniciação, bem como as obrigações a serem feitas duram entre três a sete anos e visam formar a pessoa dentro da religião. A partir de sete anos de iniciada, a pessoa se torna apta a desenvolver seu papel enquanto sacerdote, mesmo que ainda tenha que continuar realizando obrigações¹³ periodicamente. A construção dessa concepção de pessoa, portanto, é concebida através de uma fragmentação do sujeito onde todos os esforços direcionam-se para fundi-la numa grande unidade que é o Axé (Goldman, 1985:46).

Continuando nossa conversa, perguntei a Emerson se houve algum tipo de conflito com a abertura de seu terreiro, principalmente por parte da vizinhança local, uma vez que como já mostrado nos relatos de Pai Tadeu, a abertura de um terreiro afrorreligioso pode ser permeada por descordos e hostilidades empreendidas por pessoas próximas aos terreiros que enxergam na religião afro-brasileira um lugar onde “o diabo faz morada”.

Esses apontamentos se aproximam do postulado por Flor do Nascimento (2017) o qual enxerga que a violência destinada às religiões de matrizes africanas no Brasil se configuram tanto pela exotização e demonização, quanto pelo racismo, justamente por serem religiões constituídas por pessoas negras e formadas por elementos africanos e indígenas, onde tudo o que é marcado racialmente continua sendo perseguido, inclusive pelo Estado (Pereira, 2018:9). Respondendo a esse questionamento, Emerson me informou que no começo não tivera problemas algum com o levantamento de seu barracão, sendo o único

¹² Erês são espíritos de crianças que se manifestam nos terreiros mediante o processo de incorporação.

¹³ Obrigação é o termo utilizado pela comunidade de santo para se referir à trajetória de crescimento dentro da religião dos filhos e filhas de santo. Como o nome já diz, esse processo é caracterizado por obrigações a serem feitas até o momento onde eles estão aptos a desenvolver seus papéis enquanto mentores religiosos.

conflito surgido quando um de seus vizinhos decidiu realizar uma cerimônia de culto evangélico no mesmo momento em que ele estava batendo o seu tambor.

Pai Emerson: Aqui não teve nenhum conflito. O único problema que teve...porque eu não falo com meus vizinhos né na verdade, eu não tenho nada contra eles é mais porque eu não saio de casa e quando eu saio é pra longe, então ninguém tem nada a ver com a minha vida. Esses tempos agora eu vim tocar na minha casa e eu pedi pra minha mãe avisar a minha vizinha aí da frente que ia ter toque, porque como ela tem criança nova...não precisava eu tá avisando, sabe? Eu tenho licença, sou licenciado com tudo e eu não precisava tá avisando, mas eu quis avisar, pela criança né. Aí ela falou “tá bom”, eu falei o horário direitinho aí quando foi no mesmo horário chegou um monte de gente evangélica pra fazer um culto aí na frente de casa. E eu começando aqui a macumba, ela pra lá... mas foi o auge nesse dia, sabe? Mas foi só esse problema mesmo que aconteceu. O pessoal tem medo de mim, na verdade, nessa rua aqui.

Pai Emerson: Porque assim, a maioria das pessoas tem medo de macumbeiro, tem uns que respeitam, mas tipo o “respeitar” de algumas pessoas é medo e tem macumbeiro, pais de santo, que toma isso e se engrandece e eu na verdade fico preocupado, entendeu? Eu sou muito preocupado porque eles não me conhecem direito e se eles me conhecessem não ia ter o porquê desse medo né, deles abrirem a boca e deles falarem alguma coisa ali e de ficar com medo de eu saber porque eu não faço nada assim pra eles (entrevista realizada em 01/05/2023).

Gostaria, nesse sentido, de refletir sobre essa situação de “medo” por parte da vizinhança do terreiro de Pai Emerson e da sua própria figura enquanto um mentor espiritual afrorreligioso. É interessante analisarmos que Pai Emerson mantém a comunidade de terreiro da qual faz parte isolada das outras casas da rua, não porque essa foi uma atitude tomada através de sua pessoa, mas sim porque aconteceu sem o seu controle e consentimento. Nas palavras do sacerdote “o respeitar de algumas pessoas é medo” ao se referir acerca da relação que mantém com as pessoas da vizinhança que preferem manter uma postura de distância por receio de “alguma coisa acontecer”, pois “a maioria das pessoas tem medo de macumbeiro”, de acordo com o imaginário preconceituoso criado pelo cristianismo dos terreiros como lugares “não confiáveis”, “templos de energia ruim”.

Filho (2015) chama a atenção para o fato de que, em alguns contextos, a própria igreja protestante, como a IURD¹⁴ estudada pelo autor na comunidade onde realizou as suas investigações, contribui, através do discurso proferido nos cultos evangélicos para a sociedade local, para a visão das homossexualidades como “pecado” ou “abominação” que possuem influências diretamente ligadas ao “demoníaco” e a “macumbaria” (Filho, 2015:159).

¹⁴ A sigla “IURD” corresponde à Igreja Universal do Reino de Deus, uma das principais instituições evangélicas do país.

Segundo Fry (1982) existe uma associação entre os dois tipos de exclusão envolvendo os sacerdotes de santo que se identificam como homossexuais e que dirigem uma casa afroreligiosa: uma exclusão sexual e outra de cunho religioso, razão pela qual seriam os homossexuais colocados na periferia moral da sociedade como categorias desviantes cuja categorização seria a base do poder mágico exercido pelos pais de santo homossexuais (Andrade, 2016). Para o intelectual, o pai de santo “bicha” condensa na sua pessoa dois papéis marginais em relação à sociedade em sentido amplo, ele é por um lado um desviante sexual, possuindo nesse sentido uma sexualidade divergente da estabelecida pelo padrão heteronormativo nas sociedades e por outro lado um desviante marginal dedicando-se a uma religião que historicamente também é considerada como marginal, como é caso das religiões de matrizes africanas (Fry, 1982).

Além disso, de acordo com Bhabha (1998) o estereótipo e a discriminação criados no colonialismo contra o sujeito colonial não representam o estabelecimento de uma falsa imagem que se torna bode expiatório de práticas discriminatórias. Mas sim, algo muito mais ambivalente de projeção e introjeção, estratégias tanto metafóricas e metonímicas, deslocamento, sobredeterminação, culpa, agressividade e o mascaramento de cisões de saberes oficiais e fantasmagóricos para construir as posicionalidades e oposicionalidades do discurso racista (Bhabha, 1998:125). Nesse sentido, tanto Pai Tadeu como Pai Emerson podem ser compreendidos, como sujeitos subalternos em seus respectivos contextos e vivências, uma vez que como guias espirituais e homossexuais, estabelecem em seus terreiros redes de apoio destinado a sujeitos que igualmente são considerados como “marginais” pelo olhar reacionário da população local.

Contudo, é interessante analisar ainda que por parte de Pai Emerson, essa situação seria outra, uma vez que segundo a sua fala “se eles me conhecessem não teria o porquê desse medo” se referindo ao fato de que se seus vizinhos fossem pessoas mais abertas a conhecer sua pessoa, seu terreiro e o trabalho que desempenha para a sua comunidade, não haveria motivos para esse clima de medo e distanciamento por parte deles. Mesmo assim, ele acaba estabelecendo também uma postura de distanciamento com o intuito de não ter problemas e conflitos que possam prejudicar o seu templo religioso, como já tivera uma vez com uma de suas vizinhas. Assim, também perguntei a ele qual a sua opinião acerca de ser um pai de santo homossexual e como ele enxergava isso em sua vida através do papel que desempenhava em seu terreiro.

Pai Emerson: Não sei nem te explicar sobre isso porque nós fazemos tantos papéis dentro da umbanda, né? De acolher as pessoas, do pobre ao rico, da puta a pessoa da igreja, eu sempre falo isso, eu acho que o pai de santo ele desenvolve vários papéis, nós somos advogados, nós somos delegados, porque o povo vem tudo aqui pra resolver tudo aqui, entendeu? Então eu acho que não tem aquela... só aquilo “ah eu tenho esse papel, eu me enxergo assim”, eu me enxergo como se fosse um advogado do povo, o juiz do povo que dá a última martelada, o médico do povo, é isso (entrevista realizada em 01/05/2023).

Através de seu relato, pode-se perceber que Pai Emerson possui uma imagem de si mesmo enquanto um sujeito que acaba desempenhando vários papéis ao mesmo tempo, de acolhimento dos mais pobres aos mais providos de dinheiro “da puta a pessoa da igreja”, considerando ainda ser o “advogado”, o “delegado” e até mesmo o “médico” do povo, sendo “aquele que dá a última martelada”, não enxergando diferença no fato de ser um pai de santo homossexual para as pessoas que atende e muito menos fazendo distinção das pessoas que por ventura atende em seu templo religioso. Tem-se com isso o entendimento de que dentro do terreiro e na relação com o sagrado, o tratamento de Pai Emerson dado as pessoas são iguais, mesmo que carreguem consigo marcadores de diferenciação social como gênero, raça e classe.

Ao perguntar sobre a sua trajetória homoafetiva e o modo como a sua família recebeu a notícia de sua orientação sexual, Pai Emerson me dissera não ter passado por nenhum tipo de conflito envolvendo discriminação e preconceito contra a sua vivência e identidade sexual, sendo aceito por todo mundo da sua família e encarando o convívio com eles como “tranquila em relação a isso”. Porém, ao conversamos sobre as suas memórias em torno de sua iniciação na religião, perguntei ao guia espiritual se ele achava que os terreiros eram espaços seguros e acolhedores para os homossexuais e se ele, enquanto sujeito mediúnico e homossexual, já sofrera algum tipo de preconceito dentro do terreiro por conta da sua sexualidade e ele relatou que no terreiro de sua mãe de santo presenciou algumas situações envolvendo discriminações com seus amigos de santo.

Pesquisador: Emerson, tu acha que o terreiro ele é um espaço acolhedor pros homossexuais?

Pai Emerson: Alguns, sim. Porque eu já frequentei terreiro que a própria mãe de santo era preconceituosa, entendeu? Então tinha que ser tudo na base dela, como ela falava né “do portão da minha casa pra dentro, do barracão, eu quero vocês homens, de lá pra fora vocês podem fazer o que vocês quiserem, usar saia, usar salto, o que vocês quiserem”, a gente chegava lá e ela falava, né? Então isso, querendo ou não é um...ela era homofóbica, né? Uma pessoa assim, preconceituosa e depois disso vieram acontecendo algumas coisas no barracão dela que foi quando eu saí de lá por conta dessas coisas, porque tinha muita gente assim sapatona, assim lésbica né, que também acabaram deixando ela por conta disso. Então por isso que eu falo que nem todos são, vários terreiros que eu frequento, de amigos meus velhos, eles não

gostam, sabe? Eles não gostam, eles não se sentem bem, eles falam que “os homossexuais enfeitam muito o pavão”, entendeu?

Pai Emerson: Tem um amigo meu, lá de Curuçá¹⁵, um pai de santo lá de Curuçá, que é muito conhecido, o seu Roberto ¹⁶, ele fala que “os bandeira virada enfeitam muito o pavão hoje em dia dentro da religião”. “Ah que entidade faz isso, a entidade faz aquilo e são eles que querem fazer isso e não tem coragem e coloca a entidade na frente”. É isso o que eles falam, é isso o que eles pensam o que muita das vezes também é verdade né? Mas tem gente que tem preconceito, e eles têm preconceito, eu acho que deve ser porque eles são daquele povo antigo e tem todo aquele negócio de ser rígido dentro de algumas coisas, deve ser por isso (entrevista realizada em 01/05/2023).

De acordo com a narrativa do sacerdote é possível perceber que ao longo de sua iniciação afro-religiosa existiram episódios em que ele, de forma indireta, presenciou seus semelhantes, amigos e amigas da religião, sofrerem discriminações sexuais dentro do próprio terreiro onde participavam das cerimônias, rituais e da convivência com o sagrado. É interessante percebemos que as investidas contra os sujeitos homoafetivos em seu relato se deram por parte da mãe de santo da casa, principalmente por não aceitar a utilização por parte dos sujeitos de determinadas vestimentas caracterizadas como “femininas”. Uma vez que, segundo ela, “do portão da minha casa pra dentro, do barracão, eu quero vocês homens, de lá para fora vocês podem fazer o que vocês quiserem, usar saia, usar salto, o que vocês quiserem”. Nesse sentido, pode-se perceber que mesmo os terreiros sendo reconhecidos como lugares mais abertos e receptivos as homossexualidades e demais sexualidades, há por parte de alguns sujeitos de dentro da religião, um determinado tipo de resistência em relação à forma como os homossexuais expressam a sua sexualidade e subjetividades.

Como apontado por Santos (2007) em alguns casos, os líderes afrorreligiosos, homossexuais ou não, impõe certas regras em suas respectivas comunidades religiosas e, dependendo da interpretação, pode parecer paradoxal, pois são medidas que visam “coibir a fexação (gestos, posturas, ou atitudes consideradas femininas) retardando ou até mesmo evitando a filiação de homossexuais nos terreiros” (Santos, 2007:24). Isso fica claro a partir do próprio relato dado por Pai Emerson e especialmente através da atitude de sua mãe de santo que através de sua proibição, acabou afastando não somente o sacerdote, na época ainda filho de santo, mas assim como outras pessoas do terreiro por conta atitudes consideradas como homofóbicas.

Desse modo, cabe a reflexão aqui de que os terreiros não se constituem enquanto lugares apartados do mundo, visto que em alguns casos podemos encontrar também situações onde imperam desigualdades e preconceitos da sociedade, justamente por serem lugares

¹⁵ Curuçá é um município localizado na parte Nordeste do Estado do Pará na microrregião do Salgado.

¹⁶ Nome fictício usado para poder guardar a verdadeira identidade da pessoa citada.

sociais mantidos e frequentados por sujeitos que são constantemente atravessados por essas problemáticas ao longo de suas construções históricas e sociais enquanto indivíduos, as reproduzindo na comunidade de terreiro de qual fazem parte.

O que quero exemplificar com isso é que, mesmo que os terreiros sejam espaços onde exista uma maior aceitação e acolhimento de dissidentes sexuais, ao contrário de outras manifestações religiosas que possuem claramente um discurso violento e preconceituoso contra os LGBT+, é possível encontrar alguns casos envolvendo discriminações sexuais dentro dos próprios templos afroreligiosos a exemplo de discursos encontrados na fala do guia espiritual entrevistado como “os homossexuais enfeitam muito o pavão” ou “os bandeira virada enfeitam muito o pavão dentro da religião” para se referir a presença de homossexuais e demais dissidentes no dia a dia do sagrado afro-brasileiro. Ou seja, o fato das religiões de matrizes africanas serem reconhecidas por não difundirem uma apologia à homofobia e existência de outras diversidades sexuais e gênero não faz com que esses territórios de devoção afro-sagrada sejam livres de preconceitos de gênero.

Percebe-se, portanto, que as experiências vivenciadas por Pai Emerson ao longo de sua trajetória como sacerdote de santo foram diferentes daquelas relatadas por Pai Tadeu o que mostra uma pluralidade de abordagens e formas de se habitar nos terreiros afroreligiosos, especialmente levando em consideração o lugar e os sentidos que as homossexualidades e demais identidades sexuais e de gênero ocupam nesses lugares.

Considerações Finais

Ao realizar as minhas pesquisas no terreiro de Pai Tadeu e Pai Emerson de Oxóssi, pude perceber que as casas afroreligiosas que dirigem compõe-se enquanto um lugar onde a presença de homossexuais constitui-se como frequente. Isso porque, por ambos serem sujeitos abertamente homossexuais, a maneira como escolhem chefiar o seu terreiro contribui para que esse espaço seja construído, para além das devoções religiosas, como um lugar mais seguro e acolhedor para esses indivíduos, não sendo algo unânime entre outros terreiros que outrora frequentaram.

A partir das narrativas compartilhadas mediante os momentos de entrevista em seus barracões, os líderes afroreligiosos deixam bem claro o papel importante como catalisador de mudança que a religião teve em suas vidas, especialmente na construção da sua noção de pessoa dentro do sagrado afroreligioso (Goldman, 1985), reconhecendo com isso que as suas experiências afroreligiosas e as homoafetivas foram as principais forças motrizes para tal

entendimento de si dentro da manifestação religiosa de qual fazem parte. Mesmo que Pai Tadeu e Pai Emerson por vezes, tenham passado por momentos em que tiveram as suas vivências e existências violadas por parte da sociedade de fora, muito por conta dos estigmas em relação as suas sexualidades e seus papéis enquanto líderes religiosos é justamente dentro de sua casa sagrada em que eles ocupam um lugar de destaque, especialmente para a comunidade de terreiro que atendem e de qual também fazem parte.

Em outras palavras, o que quero deixar claro aqui com esse trabalho é que os terreiros afro-brasileiros também podem e devem ser pensados como territórios de liberdade, isto é, lugares onde os sujeitos subalternos possam falar (Spivak, 2010) e expressar as suas identidades e sexualidades sem o receio do olhar repressor de uma parcela conservadora da sociedade. As experiências de Pai Tadeu e de Pai Emerson e o cotidiano em seus templos religiosos nos ajudam a perceber essas questões e do quanto elas são imprescindíveis para a construção de uma historiografia que fale sobre as religiosidades afro-brasileiras e as diversidades sexuais presentes nos interiores da Amazônia.

Desse modo, as experiências construídas por essa população afrorreligiosa e homoafetiva auxilia na própria construção de suas identidades homoafetivas ligadas à resistência de seus corpos e afetividades ao entrarem em contato com a religião, assim como também a tudo o que ela representa. Nos terreiros que visitei pude perceber que o sagrado da religião só existe porque ele é construído juntamente com as identidades homoafetivas representadas pelos corpos, subjetividades, histórias e sexualidades dos sujeitos mediúnicos, apresentados na pesquisa através das trajetórias dos dois líderes religiosos entrevistados. Assim, encaro que esses indivíduos podem ser pensados também, junto com as entidades do panteão umbandista, como as principais formas de personificação do sagrado religioso nos terreiros (Rosário, 2023), pois é através das suas matérias corporais que eles acabam construindo as dinâmicas possíveis de serem encontradas nesses espaços, sempre carregando consigo suas diversidades e identidades sexuais.

Referências Bibliográficas

ANDRADE, Luiz Antônio Teixeira. 2016. A homossexualidade masculina nas religiões de matrizes africanas. Juiz de fora.

BIRMAN, Patrícia. 1995. Fazer estilo, criando gêneros: possessão e diferenças de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Edições UERJ/Relume Dumará.

- BHABHA, Homi. 1998. O local da cultura. Tradução de Myriam Avila, Eliane Livia reis, Glauce Gonçalves. Belo Horizonte, Editora UFMG.
- DA SILVA, Vagner Gonçalves. 2005. Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: uma análise simbólica. Revista USP, n. 67:150-175.
- FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. 2017. O fenômeno do racismo religioso: desafios para os povos tradicionais de matrizes africanas. Revista Eixo. Vol (6):51-56.
- FRY, Peter. 1982. Para Inglês Ver. Rio de Janeiro, ZAHAR.
- GEERTZ, Clifford. 1989. A religião como sistema cultural. In: GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Zahar.
- GOLDMAN, Márcio. 1985. A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé. Religião e Sociedade, Vol. 1:22-54.
- GOLDMAN, Márcio. 2006. Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica. Etnográfica, v.10 (1):161-173.
- GONTIJO, Fabiano; ERICK, Igor. 2015. Diversidade sexual e de gênero, ruralidade, interioridade e etnicidade no Brasil: ausências, silenciamentos e... exortações. *Aceno*, v.2, n.4:24-40.
- HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. 2006. 11. Ed.- Rio de Janeiro: DP&A.
- HALL, Stuart. Cultura e Representação. 2016. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri.
- Jornal O Liberal, edição de terça-feira, 7 de maio de 1974, título: Briga de Terreiros, 2º caderno:1.
- Jornal O Liberal, edição de 23 de maio de 1974. Título: Macumba, Página Policial: 3.
- LANDES, Ruth. Matriarcado cultural e homossexualidade masculina. 1967. In: R. Landes, A Cidade das Mulheres, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- LEACOK, Seth; LEACOCK, Ruth. 1972. Spirits of the Deep: A Study of an Afro-Brazilian Cult. Nova York, Double Day Natural History Press.
- LE BRETON, David. 2016. Antropologia dos Sentidos. Petrópolis, RJ: Vozes.
- MORAES, Marlison Souza. 2022. “O amor que ousa dizer o seu nome”: História e Homoerotismo na Amazônia em “Olho de Boto” (1967-1985). Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História) – Campus Universitário de Ananindeua, Universidade Federal do Pará, Ananindeua.
- PACHECO, Agenor Sarraf. 2013. Religiosidade afroindígena e natureza na Amazônia. Horizonte, v. 11, n. 30:476-508, abr./jun. Belo Horizonte.

- PEIRANO, MARIZA. 2014. Etnografia não é método. Horizontes Antropológicos (UFRGS. Impresso), v. 20:377-391.
- PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. 2017. As incorporações e suas poéticas. Debates do NER, ano 18, n.31:137-171.
- POLLAK, Michel. 1992. Memória e Identidade Social. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10:200-212.
- PORTELLI, Alessandro. 2008. Um trabalho de relação: observações sobre a história oral. Trajetos – Revista de História da UFC, v. 7, n. 12.
- ROSÁRIO, Victor Lean. 2023. “Nesse terreiro tem axé e tem viado: experiências homoafetivas e sexualidade em um terreiro de umbanda no Nordeste paraense”. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém.
- SANTOS, Milton Silva dos. 2007. Tradição e Tabu: Um estudo sobre gênero e sexualidade nas religiões afro-brasileiras. Dissertação (Mestrado). Ciências sociais (Antropologia). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo: PUC-SP.
- SILVA, Anaíza Vergolino e. 1996. O tambor das flores: uma análise da Federação Espirita Umbandista e dos cultos afro-brasileiros do Pará (1965-1975). Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. 2010. Pode o subalterno falar? Belo Horizonte: Editora UFMG.

A identidade negra-amazônida e a imagem de Zélia Amador De Deus: Os olhares de artistas negras/os sobre a herdeira de Ananse

Emerson Silva Caldas ¹

Resumo: Este artigo busca reunir produções de artistas negras/os paraenses que dialogam com a imagem de Zélia Amador, professora emérita da UFPA, atriz, antropóloga e ativista do Movimento Negro. Com o intuito, de refletir como as ações políticas protagonizadas por ela se relacionam com a afirmação da identidade negra na Amazônia paraense através das produções de Ceci Bandeira, Antônio Ricardo (Katulesi), Moyo Monifa e Mandy Barros, assim como a produção artística feita pelo próprio autor deste artigo. As principais referências teóricas e metodológicas deste trabalho estão fundamentadas na relação entre Arte e Antropologia, a partir das proposições do antropólogo Hélio Menezes (2015) e da artista Rosana Paulino (2011). Tal qual, as epistemologias negras de Zélia Amador (2008), bell hooks (2019), Angela Davis (2018), Nilma Gomes (2017), Beatriz Nascimento (1985) e Gabriela Monteiro (2019).

Palavras-chave: Zélia Amador de Deus; Artistas negras/os; Identidade; Representação; Amazônia negra.

Abrindo caminhos

Quando o sociólogo jamaicano, Stuart Hall (1996), escreveu que a identidade cultural criada pela diáspora negra ao redor do mundo deve ser escavada. Ele faz um chamado, para nós, pesquisadoras/es negras/os da diáspora africana nas Américas, manifestando a urgência de pesquisas que busquem refletir sobre a movimentação das populações negras ao redor do mundo. Este desafio, já vem sendo feito por muitas/os pesquisadoras/es em suas investigações, sejam elas no campo da Antropologia, Sociologia, História, Museologia,

¹ Mestrando no PPGArtes - UFPA. Cientista Social - UEPA, pesquisa na área de Arte e Antropologia. Integrante do Coletivo Ilustra Pretice, do Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará (CEDENPA), e da Sala Arthur Leandro Táta Kinamboji de Ensino, Arte e Cultura Afro-Amazônica da Faculdade de Artes Visuais - UFPA. Email: emerson.caldas@ica.ufpa.br.

Matemática, Biologia, Artes e etc. Os mundos e as tecnologias de sobrevivência criadas e elaboradas por africanas/os na diáspora negra, é um rio profundo a ser mergulhado.

Neste trabalho, ao trazer para o front as reais epistemologias negras produzidas por corpos negros na Amazônia, busco evidenciar que sim, os corpos negros neste território existem, mesmo diante do apagamento que vem sendo feito, a partir de um imaginário que nega a existência negra e as suas contribuições para a região, nas mais diversas áreas de saberes e conhecimentos. Tudo isso, já vem sendo denunciado por artistas, antropólogos, sociólogos, historiadores e ativistas, negras/os em movimento na Amazônia, na construção de estratégias e tecnologias de sobrevivência.

Considerando a forte presença e influência negra na Amazônia, conforme demonstram os estudos de pesquisadoras/es como os historiadores Vicente Salles (2004) e Flávio dos Santos Gomes (1997), assim como as importantes pesquisas e mapeamentos das regiões quilombolas feitas pelas professoras e pesquisadoras do Núcleo de Altos e Estudos Amazônicos, Rosa Marin Acevedo e Edna Castro (1999).

É neste sentido que a fotógrafa e economista Marcela Bonfim (2021), em seu projeto visual e político “Re(conhecendo) a Amazônia Negra”, nos diz que encontrou uma Amazônia da cor de sua pele, uma Amazônia Negra, que a surpreendeu, tendo em vista o imaginário construído sobre a região, onde os corpos negros são invisibilizados. Por isso a importância de ressaltar que a população negra possui relevância histórica na formação social, cultural e política da região. Além disso, no censo do IBGE (2022), a população negra no Pará chega a 79,7%, sendo 9,8% autodeclaradas pretas e 69,9% pardas.

Posto isto, o trabalho em questão inicia com uma breve apresentação da trajetória de Zélia Amador de Deus, no sentido de situar o seu campo de atuação e as suas múltiplas ações na sociedade, sejam elas políticas, acadêmicas ou artísticas. Seguindo para uma breve apresentação sobre os aspectos metodológicos da pesquisa, na relação entre Arte e Antropologia. Posto isso, serão discutidas e apresentadas as obras ‘Deus’ de Mandy Barros, ‘Para Zélia Amador de Deus com muito amor e carinho’ de Moyo Monifa, ‘Ananse’ de Ceci Bandeira, ‘Atriz da diáspora’ de Antônio Ricardo (Katulesi) e ‘Herdeira de Ananse’ de Emerson Caldas. Seguindo à reflexão sobre a poética do espelho e a imagem, a partir das escritas do poeta Aimé Césaire (1969), a historiadora e poeta Beatriz Nascimento (1985) e a artista e poeta Gabriela Monteiro (2020), seguindo com as considerações finais.

Nas trilhas percorridas pela herdeira de Ananse

Zélia Amador de Deus, filha de Doralice Amador, nasceu em 24 de outubro de 1951, na Ilha do Marajó. Após seu nascimento, foi morar com os avós em Belém, ainda criança iniciou suas atividades na igreja e no teatro, quando entrou para o Instituto de Educação do Pará (IEP). No ano de 1962, floresceu o interesse pelas atividades relacionadas ao teatro, a produção de peças, cenografia e decoração. Além disso, também trabalhava como alfabetizadora de adultos (Sepulveda, 2019).

Em 1968, ainda no IEP, Zélia participou de manifestações contra a ditadura militar. Em 1970 tornou-se professora secundarista e no ano seguinte começou a cursar letras na Universidade Federal do Pará (UFPA). A partir de então, começou a participar de forma ativa na Escola de teatro da UFPA, foi nesta imersão no universo das artes cênicas, que passou a integrar no ano de 1975 o grupo paraense de Teatro de Rua Cena Aberta.

Atualmente, Zélia Amador de Deus é dramaturga, pesquisadora, doutora em Antropologia e professora emérita da UFPA. Na instituição de ensino superior, ela é professora desde 1978, onde já ministrou as disciplinas de História da Arte, Estética e Teoria do Teatro. As articulações de Zélia Amador de Deus também se dão no âmbito político, militante do ativismo negro na Amazônia paraense, é uma das fundadoras do Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará (CEDENPA) em 1980 (Queiroz, 2020).

A trajetória de Zélia Amador de Deus, nos últimos anos, tem sido marcada por importantes homenagens. Em 2019 foi homenageada na Feira Pan-Amazônica do livro e das Multivozes, onde lançou o livro 'Ananse tecendo teias na diáspora: uma narrativa de resistência e luta das herdeiras e dos herdeiros de Ananse' (Amador de Deus, 2019). Nesse mesmo ano recebeu homenagem no I Festival de Cinema Negro Zélia Amador de Deus que exhibe filmes com protagonistas e cineastas negros. A primeira edição do festival ocorreu em Belém, visando a discussão racial por meio da produção audiovisual e a valorização do cinema afro-brasileiro, a iniciativa provém do Cine Diáspora, um projeto da artista visual Luana Peixe e do cineasta Rafael Ferreira (G1 PA, 2019).

Zélia esteve presente nas discussões sobre políticas de ação afirmativa e as cotas no período que configura a primeira década dos anos 2000, coordenou o Programa de Ação Afirmativa para o Ministério do Desenvolvimento Agrário em 2001, órgão pioneiro ao realizar esta ação, foi uma das oradoras da III Conferência Mundial Contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e as Formas Conexas de Intolerância – a Conferência de Durban que ocorreu em 2011 (Sepulveda, 2019).

Vale destacar que falar sobre a trajetória de Zélia Amador de Deus, requer um mergulho nas histórias africanas de Ananse. A origem das histórias de Ananse, está na cultura dos povos *Fanti-Ashanti*, no Benin, na África Ocidental. Com a diáspora africana, essas histórias de Ananse e muitas outras chegaram às Américas, foram trazidas nas memórias e nos corpos de africanas/os que foram sequestrados de suas origens. No entanto, mesmo diante das adversidades, vivenciando as violências da escravidão, o povo negro-africano em qualquer lugar do mundo, continuou a criar formas de reinvenção, luta e resistência política e cultural. (Amador de Deus, 2008).

Na qual, em uma dessas narrativas, Kwaku Ananse, um ser metamorfo entre ser humano e aranha, queria comprar de Nyame, o Deus do Céu, as histórias, para assim poder contá-las para o povo de sua aldeia. No encontro com Nyame, Ananse é desafiado a realizar uma série de desafios: “O preço de minhas histórias, Ananse, é que você me traga Osebo, o leopardo de dentes terríveis, Mmboro, os marimbondos que picam como fogo, e Moatia, a fada que nenhum homem viu” (Amador de Deus, 2008: 13). Desta maneira, Ananse utiliza de sua sagacidade, sabedoria, paciência, agilidade e a criatividade de suas teias durante a missão e consegue alcançar seus objetivos. Nyame, impressionado com os feitos de Ananse, entrega a ele um baú cheio de histórias. Ao abrir o baú, as histórias foram espalhadas pelo mundo.

Todas essas histórias de Ananse compõem um repertório de narrativas africanas que atravessaram o Atlântico. Chegando à Ilha do Marajó e também à Belém no Estado do Pará, demonstrando o poder da oralidade africana na manutenção de suas narrativas culturais. Zélia recorda as histórias de Ananse em sua tese de doutorado. Ela escreve sobre quando ainda era criança e sentia vontade de esmagar as aranhas, e sua avó dizia que não se pode matar as aranhas, pois elas poderiam ser filhas de Anansia² (Amador de Deus, 2008).

Sendo assim, Zélia demonstra ter como movência a curiosidade epistemológica de escavar a identidade cultural da diáspora negra na Amazônia, como bem aponta o sociólogo Stuart Hall (1996). Sendo assim, considero a importância de refletir sobre a produção poética-política de artistas negras/os ao representarem Zélia Amador de Deus, uma das herdeiras de Ananse. Pretende-se, deste modo, abrir caminhos para uma compreensão mais profunda as diversas formas de atuação do Movimento Negro na Amazônia, adentrando as múltiplas formas de enfrentamento das violências impostas pelo racismo e pela tentativa de uma supremacia branca.

² Zélia Amador de Deus (2008) aponta que as histórias da Deusa Aranã se fazem presentes em vários países das Américas, sendo apresentada por uma variedade de nomes: Anansia, Ananse, miss Nancy, Nanci, Nância e outros.

O poder das imagens, do olhar e das representações

No livro ‘Olhares negros: raça e representação’, bell hooks (2019), aponta a necessidade de uma posição crítica sobre as imagens no mundo contemporâneo. Deste modo, ao entrar em contato com as imagens, ela considera a importância de um olhar reflexivo, no qual se busque uma observação que esteja interessada na transformação da realidade. Um olhar transformador e revolucionário. Com base nisso, para realização da leitura, reflexão e criação de imagens presentes neste trabalho, utilizo o conceito de “Olhar Opositor” proposto pela autora.

Para bell hooks (2019) o olhar opositor de pessoas negras se dá no momento em que observam criticamente a forma hostil com que a supremacia branca busca representar pessoas negras nos diferentes espaços de mídia, seja no teatro, na televisão ou no cinema. E a partir disso, a população negra começa a questionar essas formas de representação, elaborando outras formas de se ver e ser visto, considerando os impactos desses modos de representação na percepção de si mesmo e dos outros.

A autora aborda que “quando a maioria das pessoas negras nos Estados Unidos teve a primeira oportunidade de assistir filmes e à televisão, fez isso totalmente consciente de que a mídia de massa era um sistema de conhecimento e poder que reproduzia e mantinha a supremacia branca” (hooks, 2019: 217), para ela a população negra ao entrar em contato com essas imagens desenvolveu uma negação sobre elas, utilizaram de um olhar opositor, e a partir disso criaram o cinema negro independente. No Brasil, temos o caso do TEN (Teatro Experimental do Negro) idealizado por Abdias Nascimento em 1944:

Por que um branco brochado de negro? Pela inexistência de um intérprete dessa raça? Entretanto, lembrava que, em meu país, onde mais de vinte milhões de negros somavam a quase metade de sua população de sessenta milhões de habitantes, na época, jamais assistira a um espetáculo cujo papel principal tivesse sido representado por um artista da minha cor. Não seria, então, o Brasil, uma verdadeira democracia racial? Minhas indagações avançaram mais longe: na minha pátria, tão orgulhosa de haver resolvido exemplarmente a convivência entre pretos e brancos, deveria ser normal a presença do negro em cena, não só em papéis secundários e grotesco[...] Brochava-se de negro um ator ou atriz branca quando o papel contivesse certo destaque cênico ou alguma qualificação dramática. Intérprete negro só se utilizava para imprimir certa cor local ao cenário, em papéis ridículos, brejeiros e de conotações pejorativas. (Nascimento, 2004: 209).

Desta forma, o TEN foi criado com a perspectiva de produzir outras possibilidades de representação do povo negro no teatro brasileiro, partindo de outros olhares e narrativas. Não haveria mais um branco pintado de preto para representar os negros, mas sim as próprias

pessoas negras protagonizando as suas narrativas e formas de ser. Este movimento negro nas artes cênicas, buscou a valorização negra através da educação, da cultura e da arte (Nascimento, 2004).

Muitas imagens na grande mídia, obras de arte, propagandas, filmes, novelas e séries influenciam diretamente o imaginário social construído sobre pessoas negras, encontramos nessas imagens diversos estereótipos sendo reproduzidos. Os estereótipos racistas colocam pessoas negras sempre em posições de subalternidade, sexualização e violência. Essas imagens da supremacia branca, são introjetadas na população negra através dos mais variados tipos de mídias. Sobre a questão dos impactos dessas imagens e a representação das pessoas negras, Angela Davis (2018), observa que:

[...] Há também o impacto na psique, e é aí que entra a persistência dos estereótipos. Os modos como, ao longo de um período de décadas e séculos, as pessoas negras vêm sendo desumanizadas, ou seja, representadas como menos do que humanas e, portanto, o caráter político da maneira como a população negra é retratada por meio da mídia, por meio de outras formas de comunicação, que entra em jogo nas interações sociais, tem igualado pessoas negras a pessoas criminosas. Então, não é difícil entender como esses estereótipos persistem por tanto tempo. (Davis, 2018:45).

Com base na reflexão da autora, podemos compreender o caráter intencional e planejado da criação dos estereótipos racistas que perseguem a população negra, com o intuito de aprisionar a psique da negritude no lugar da subalternidade. É a utilização do imaginário social também para impedir a população negra de pensar em possibilidades e alternativas para suas existências. O Instituto Amma Psique e Negritude (2008) destaca o sentimento de inferioridade e de não pertencimento à categoria de humanos como efeitos nefastos do racismo e que influenciam diretamente a saúde da população negra. Essa violência diária, “causa efeitos múltiplos de dor, angústia, insegurança, autocensura, rigidez, alienação, negação da própria natureza e outros” (INSTITUTO AMMA PSIQUE E NEGRITUDE, 2008:11).

Daí a importância do Movimento Negro educador, abordado pela educadora Nilma Lino Gomes (2017), quando ressalta a construção de saberes, as lutas pela emancipação e as ações plurais que se desvelam em múltiplas formas, visando o fortalecimento do povo negro, seja pela produção intelectual de livros e artigos, pela organização dos coletivos e, ainda, pelas manifestações culturais e artísticas.

Da mesma forma Zelia Amador de Deus (2008) afirma que esse Movimento Negro possui ações de resistência desde quando africanas/os foram sequestrados para as Américas como pessoas escravizadas. É neste contexto que essas resistências negras passam a surgir na

diáspora africana, na criação dos quilombos, enquanto sistemas sociais alternativos organizados pela população negra-africana (Nascimento, 1985).

Deste modo, e seguindo as trilhas abertas pelas herdeiras/os de Ananse que busco neste artigo demonstrar o campo das artes como uma das possibilidades de articulação do povo negro, na luta pelo protagonismo de suas próprias narrativas, portanto indo além das imposições de um sistema supremacista branco e suas violências. Neste caso, essas movimentações se dão a partir das representações de Zélia Amador de Deus pelos olhares de artistas negras/os na Amazônia paraense.

Lendo imagens pelas lentes da Arte e da Antropologia

Partindo dos pressupostos da afrocentricidade, proposta pelo filósofo Molefi Kete Asante (2009) e da Afroperspectiva do filósofo Renato Nogueira (2011), sendo assim este trabalho em suas trilhas metodológicas e científicas, parte do interesse de compreender e refletir sobre as movimentações das populações negras na Amazônia Paraense, em Belém e região metropolitana, tendo como fio condutor, a produção de artistas negras/os, como centrais. Pois:

A IDEIA afrocêntrica refere-se essencialmente à proposta epistemológica do lugar. Tendo sido os africanos deslocados em termos culturais, psicológicos, econômicos e históricos, é importante que qualquer avaliação de suas condições em qualquer país seja feita com base em uma localização centrada na África e sua diáspora. Começamos com a visão de que a afrocentricidade é um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos." (Asante, 2009: 93).

Além disso, considerando o caráter epistemológico e político da produção acadêmica, para a análise e reflexão das obras e narrativas das cinco artistas, diálogo com as epistemologias negras do Brasil e da diáspora africana. Pois, como apresenta a artista e psicóloga Castiel Vitorino Brasileiro (2022): “o que faço é uma disputa imagética e narrativo-intelectual sobre a intimidade de que pessoas *negras* desenvolvem com as vidas que não as brancas/humanas. [...]” (:18-19). Essa disputa imagética e narrativo-intelectual, perpassa diretamente pelas políticas de citação e abordagens metodológicas. Deste modo, para leitura e diálogos estabelecidos com as artistas-interlocutoras desta pesquisa, partimos do entendimento da produção artística negra em sua complexidade, ancestralidade, representatividade e as múltiplas possibilidades que podem ser encontradas nessas produções.

Sendo assim, para uma relação entre Arte e Antropologia, trago o pensamento da artista Rosana Paulino (2011), que nos fala sobre os saberes apreendidos pelas artes, desde a feitura de uma obra, nos processos de criação do artista ao pintar, desenhar, esculpir, compor, modelar, cortar, colar, riscar, traçar, poetizar, performar etc. Assim como, no contato estabelecido com o público em exposições, nas reflexões e debates que surgem na observação e percepção de uma obra de arte em museus, galerias, nas ruas e nos mais variados lugares onde há pulsão de vida. Para a autora, tudo isso também pode ser compreendido enquanto possibilidades para uma consciência sobre as questões do mundo, pois através da arte ocorre: “um alargamento das experiências cognitivas necessárias à vida em sociedade” (Paulino, 2011: 11).

Para Rosana Paulino (2011), essa a distinção entre arte e ciência, se dá apenas na maneira que o conhecimento é gerado, mas não há hierarquia entre esses saberes. Neste sentido, o antropólogo e curador Hélio Menezes (2015), nos diz que uma abordagem antropológica da arte deve considerar os significados simbólicos e a intermediação que a obra irá estabelecer com as relações sociais que a circundam sua produção.

Posto isto, no sentido de criar relações entre as distintas áreas de conhecimento, busco neste trabalho identificar quais são as questões apresentadas pelas/os artistas negras/os que representaram Zélia Amador de Deus em suas obras, e de qual maneira é possível ter um alargamento das experiências cognitivas nas relações estabelecidas na vida em seu caráter simbólico e as relações culturais, psíquicas e sociais nas quais estão inseridas as artistas em questão.

Para tanto, em diálogo com as questões epistemológicas apresentadas acima, foram analisadas pela perspectiva da Arte e Antropologia, as questões suscitadas nas obras ‘Deus’ de Mandy Barros, ‘Para Zélia Amador de Deus com muito amor e carinho’ de Moyo Monifa, ‘Ananse’ de Ceci Bandeira, ‘Atriz da diáspora’ de Antônio Ricardo (Katulesi) e ‘Herdeira de Ananse’ de Emerson Caldas. Além disso, foram realizadas entrevistas semiestruturadas com as artistas, para uma maior compreensão das vivências e motivações que as levaram à feitura das obras com a imagem de Zélia Amador de Deus. Abordando questões relacionadas aos afetos, representatividade, epistemicídio, assim como as lutas e resistências contra o racismo, o sexismo e as desigualdades sociais.

‘Deus’ Mandy Barros

Mandy Barros é Mestra em História Crítica e Educação em Artes, formada em Licenciatura em Artes Visuais pela Universidade Federal do Pará e trabalha como professora de Artes, ademais faz parte dos coletivos; Açai Pesado, M.A.R (Coletivo de Mulheres Artistas do Pará), e é cocriadora do Coletivo *Oddverse Comics*. Em homenagem ao dia 25 de julho, o Dia Internacional da Mulher Negra Latino-Americana e Caribenha, a artista Mandy Barros criou uma série de pinturas digitais com mulheres negras da Amazônia paraense. Recebeu muitas sugestões sobre quais mulheres negras poderiam ser representadas, todavia já ressaltava que a primeira teria que ser Zélia Amador Deus, tendo em vista o fato de a professora ser uma pessoa importante em sua vida.

A artista relata que pensa em continuar com a série de representações de mulheres negras e fazer uma exposição com esses trabalhos, dentre as mulheres negras representadas, além de Zélia Amador de Deus (Figura 1), estão Dalva Santos, Nilma Bentes, Mametu Maugile (Elizabeth Pantoja), Joana Carmem, Lília Melo, Lívia Noronha³, Joyce Cursino, Dona Colo (Clotilde de Souza), mulheres negras atuantes nos mais variados campos do conhecimento.

Figura 1 - Deus, Pintura digital representativa de Zélia Amador de Deus (2020)



Fonte: Mandy Barros (autora)

³ Guimarães e Freire (2020) escreveram sobre a pintura de Lívia Noronha feita por Mandy Barros para o site Arte Crítica Pará.

Na ilustração que homenageia Zélia Amador de Deus, Mandy Barros retrata Zélia com um olhar sereno e postura acolhedora. É perceptível a sensibilidade e afeto da artista ao representar a professora. Com detalhes para seus cabelos, aliás, os cabelos que para o povo preto na diáspora africana está totalmente relacionado com os movimentos de valorização e afirmação da identidade negra.

O trabalho de Mandy Barros, apresenta Zélia Amador de Deus reluzente e bela, luz que se faz presente também nos detalhes dos acessórios como o colar, as unhas pintadas, os brincos e anéis. Carrega nos ombros um lenço que cai sobre seu corpo. Aliás, os lenços de variadas cores e texturas, são uma das marcas registradas de Zélia. Sobre o lenço, Mandy Barros recorda de um momento quando elogiou o acessório da professora, e Zélia a presenteou com um lenço que é guardado até hoje por Mandy com muito afeto.

Mandy foi aluna de Zélia no curso de Artes Visuais na Universidade Federal do Pará, e relata sobre a experiência de ter Zélia Amador como professora, comenta que a presença dela modifica o curso e a vida das pessoas, pois ela é uma referência importante às pessoas negras na universidade, espaço no qual a presença negra ainda é minoria no corpo docente. Conforme relata a artista, as aulas com a professora foram essenciais em diversos aspectos de sua vida, como a desconstrução de pensamentos que ela tinha sobre si mesma enquanto uma mulher negra e também sobre a sociedade ao seu redor:

Tendo aula com ela, eu desconstruí muitos pensamentos que eu tinha, a minha visão sobre mim, sobre beleza, sobre a sociedade. Eu entendi muitas coisas que estavam ao meu redor e me incomodavam e eu não sabia diagnosticar o que era. Eu achava que era insuficiência minha, mas eu percebi através dela e do conhecimento dela que muito é da nossa sociedade que traz esses pesos pra gente. Mudei completamente." (Informação verbal, 2020).⁴

A artista relata que foi por meio das aulas que teve a possibilidade de desconstruir pensamentos sobre si mesma, questões relacionadas à beleza e a relação com a sociedade de modo geral. Sendo assim, nas aulas, a professora Zélia Amador de Deus, ao tratar de questões relacionadas ao racismo, machismo, o colonialismo e seus impactos na sociedade, possibilitou à Mandy, uma tomada de consciência mais ampla e crítica sobre os sistemas de opressões presentes na sociedade e a forma como eles moldam as relações sociais, culturais e políticas. Aquilo que Mandy diz não conseguia identificar, passou a ser reconhecido e nomeado.

⁴ Entrevista concedida por BARROS, Mandy. Entrevista A. [out. 2020]. Entrevistador: Emerson Caldas. Ananindeua, 2020. A arquivo. mp3. (30 min.).

Zélia Amador de Deus é como um espelho para Mandy Barros, uma representação de negritude, força e coragem. Zélia inspira Mandy que também é professora a ser um espelho aos seus educandos. Daí o caráter coletivo de todo esse processo da luta contra o racismo e a educação transformadora, pois conforme o relato da artista, muitas de suas práticas hoje em dia, enquanto artista e professora, refletem a passagem que Zélia Amador teve em sua história.

‘Para Zélia Amador de Deus com muito amor e carinho’ Moyo Monifa

Moyo Monifa é graduada em Artes Visuais pela Universidade Federal do Pará, suas produções independentes estão centradas nas representações da população negra em suas dimensões estéticas, sociais, culturais e políticas. Muitos trabalhos de Moyo Monifa estão centrados na representação negra na Amazônia e suas múltiplas possibilidades e complexidades. Como demonstra seu trabalho que traz a imagem de Zélia Amador de Deus (Figura 2).

Figura 2 - Para Zélia Amador de Deus com muito amor e carinho, representação em aquarela sobre papel (2020)



Fonte: Moyo Monifa (autora)

Conforme revela a artista sobre o processo de criação desta obra, a ilustração foi inspirada em uma fotografia vista por ela nas redes sociais de Zélia Amador de Deus. Na obra produzida, Moyo utiliza aquarela sobre papel para construir a representação da professora que aparece no centro da imagem de perfil, sob um fundo vermelho.

Seus cabelos crespos altivos na parte superior de sua cabeça, e a lateral com tranças que alternam entre retas e curvilíneas, ela utiliza um colar com representação de um búzio e um brinco branco e vestes brancas. Ela olha para frente, e na foto original que inspirou a obra, Zélia Amador de Deus aparece falando em um microfone no que parece ser uma assembleia, ao fundo estão dois homens brancos.

A imagem de Zélia Amador pintada pela artista, traz uma série de elementos de afirmação da identidade cultural e política da população negra, como as tranças, as vestes brancas, os cabelos crespos e os búzios. Tudo isso se faz presente na própria existência da professora que carrega consigo toda uma ancestralidade, é o que a própria Zélia afirma sobre o corpo negro como marca identitária, um corpo que fala por si, mas também carrega toda uma ancestralidade (Amador de Deus, 2008).

Moyo Monifa, relata que em seu processo de criação, busca construir e reconstruir as visualidades e o imaginário social sobre a população negra, os povos tradicionais e o povo do candomblé, no sentido de afirmar uma imagem positiva e bela sobre esses grupos. A artista questiona a lógica colonial sobre as noções do belo, refletindo sobre uma história da arte totalmente marcada pelo racismo e a supremacia branca. Refletindo de maneira crítica, o fato das representações de pessoas negras na historiografia branca, os corpos negros serem posicionados no lugar da subjugação e negação da beleza, do corpo, da identidade e da cultura negra.

Moyo ressalta, a importância do fato de ter sido aluna de Zélia Amador de Deus na Universidade Federal do Pará em sua busca por autonomia, enquanto uma pessoa preta no curso de Artes Visuais. Tendo em vista, que foi sua primeira aula no curso, ocasião na qual a professora trouxe reflexões sobre o racismo e identidade negra. Tudo isso, possibilitou a reflexão sobre as opressões enfrentadas por Moyo ao longo de sua vida: “Conhecer a professora Zélia foi emergir, foi a possibilidade de respirar, num afogamento contínuo que eu tava” (Informação verbal, 2021)⁵.

⁵ Entrevista concedida por MOYO, Monifa. Entrevista B. [fev]. 2021. Entrevistador: Emerson Caldas. Ananindeua, 2021. B arquivo. mp3. (29 min).

Assim como no relato de Mandy Barros, a artista Moyo fala sobre como a professora Zélia Amador de Deus, possibilitou a construção de uma reflexão sobre os atravessamentos das múltiplas formas de opressão em corpos negros, ela diz que ‘foi possível respirar’. Considerando que as dinâmicas racistas operam em uma sistemática de sufocamento e negação da identidade negra, colocando os corpos negros em constantes ‘afogamentos’, conforme aponta a artista. Além de tudo, ela aborda que esse encontro com Zélia, pode ser exemplificado na ideia de Sankofa⁶, no contexto do que esse adinkra africano nos ensina, que ‘nunca é tarde para voltar e buscar aquilo que esquecemos’.

‘Ananse’ Ceci Bandeira

Maria Ceci Leal Bandeira é Mestra e doutoranda em Artes pela Universidade Federal do Pará - UFPA, na qual desenvolveu a pesquisa “A atriz da diáspora: um estudo sobre a poética-política de Zélia Amador de Deus”. Além disso, vem construindo uma trajetória significativa no cenário cultural e artístico, produzindo trabalhos ligados às artes, curadoria e pesquisa.

Desta maneira, integra a equipe da Tripé Produções Culturais. E já participou como artista de diversas exposições, dentre elas o III Festival Palco Preto em Recife, a Mostra de Arte Mulheril em Marabá e o 10º Prêmio Diário Contemporâneo de Fotografia em Belém no ano de 2019, com a obra “Ananse”. No ano de 2023, foi premiada na exposição “Novos Contemporâneos”, com a obra “A Casa da Carta”, na Galeria Benedito Nunes da Fundação Cultural do Pará (FCP). Além disso, enquanto curadora realizou a exposição “Quieto Como É Mantido” que ocorreu em Belém, pelo Coletivo Nacional TROVOA.

Com o título, “A atriz da diáspora: um estudo sobre a poética-política de Zélia Amador de Deus” a dissertação de mestrado de Bandeira (2020), busca analisar a trajetória de Zélia Amador de Deus, enquanto atriz e diretora, a partir do conceito de corpo negro performático da diáspora africana, evidenciando o caráter poético-político dessas ações. No trabalho, Ceci Bandeira analisa as três principais personagens interpretadas por Zélia Amador; Catirina na peça Coronel de Macambira (1972), Suely na peça Quarto de Empregada (1976), e a personagem sem nome no espetáculo Theastai Theatron (1983).

⁶ Sankofa faz parte dos ideogramas do sistema de escrita Adinkra, utilizados pelos povos Akan, da África Ocidental. O provérbio em Akan diz "se wo were fi na wosan kofa a yenki", que pode ser traduzido como "não é tabu voltar atrás e buscar o que esqueceu".

Desta maneira, por meio da obra de Ceci Bandeira é possível refletir sobre diversas nuances relacionadas à vida de Zélia Amador de Deus e suas performances no teatro, como atriz e diretora (Figura 3). Além disso, Zélia permanece em movimento enquanto atriz, no ano de 2020 coordenou a edição emergencial da Websérie “Pretas”, além de coordenadora Zélia também entrou em cena, sendo sua primeira produção audiovisual como atriz (Ribeiro, 2020).

Figura 3 - Colagem de lambe-lambe e performance de Ceci Bandeira



Fonte: Arquivo pessoal de Ceci Bandeira

Na obra “Ananse” de Ceci Bandeira, é possível observar Zélia Amador de Deus à esquerda em uma fotografia em preto e branco, parte de seu rosto está tomado pela luz e ela

encara o espectador com um olhar distante e sério. Este trabalho foi selecionado à décima edição do Prêmio Diário Contemporâneo de Fotografia em 2019, no Museu do Estado do Pará (MEP). O trabalho em questão, surgiu a partir das buscas que a artista realizou por imagens de Zélia Amador de Deus. Sendo assim, durante este processo de pesquisa, Ceci encontrou na internet uma fotografia de Zélia atuando no espetáculo “Quarto de Empregada” de Roberto Freire e montado no Teatro da Paz em 1976, foi a primeira aparição do grupo “Teatro Cena Aberta”⁷.

Desta forma, foi através deste encontro com a fotografia, que a artista obteve a perspectiva de trabalhar com a imagem em questão, considerando a força e o significado que ela possuía à sua pesquisa de mestrado. Durante o período de exibição da obra no Diário Contemporâneo de Fotografia em 2019, no Museu do Estado do Pará, a obra de Ceci ganhou repercussão através das redes sociais da mostra e, também, pelo público visitante da exposição, tendo em vista a importância do trabalho em seus aspectos estéticos, poéticos e políticos.

Vale lembrar destacar que, indo além do espaço museológico convencional, a obra foi criando confluências com outros espaços. Desta maneira, chegou à Associação Grupo Comunitário Limoeiro no Jurunas, no Cine Club TF na Terra Firme, e no Espaço Cultural Nossa Biblioteca no Guamá, ou seja, essas comunidades, além de visitarem a exposição, também receberam a obra de Ceci com a imagem de Zélia Amador de Deus em seus espaços de vivências comunitárias (Cabral, 2019).

A obra “Ananse” de Ceci Bandeira, foi exposta por meio da técnica do lambe-lambe⁸. Além disso, o lambe-lambe possuía vinte partes da fotografia fragmentada, a artista relata que o ato de colar o trabalho na abertura da exposição foi uma performance. Deste modo, considero que esta performance de colagem do lambe-lambe, tensiona e cria reflexões sobre a imagem negra e a presença de artistas negras dentro dos espaços museológicos. Tendo em vista, as dinâmicas de um sistema da arte branca-paraense e seu pacto narciso da

⁷ O grupo “Teatro Cena Aberta”, criado por ex-alunos da Escola de Teatro da UFPA, surgiu em 1976 em Belém do Pará, realizando uma série de montagens de espetáculos durante a década de 1980, fundado e dirigido por Zélia Amador de Deus, Margaret Refkalefsky e Luís Otávio Barata.

⁸ O lambe-lambe é uma técnica de colagem de papéis em muros, paredes, *outdoor*, lixeiras, hidrantes e postes. Muito comum nos centros das cidades urbanas para divulgação de festas, campanhas eleitorais, anúncios, vendas, manifestações, artes etc.

branquitude⁹, que ainda opera em lógicas racistas e sexistas, apagando e excluindo corpos que não sejam os brancos/masculinos/cis/normativos.

Sendo assim, a obra de Ceci Bandeira é como a teia de Ananse ao espalhar as histórias negras pelo mundo, potencializando e evidenciando as ações e movimentos da população negra nos mais variados campos de saberes e conhecimentos. Neste caso, a imagem de Zélia Amador de Deus, enquanto uma referência às gerações de artistas, intelectuais, militantes e ativistas negras/os. Daí, o caráter poético, político, pedagógico e revolucionário do trabalho de Ceci. Uma herdeira de Ananse em movimento.

‘A atriz da diáspora’ Antônio Ricardo (Katulesi)¹⁰

Antônio Ricardo (Katulesi) é fotógrafo, ilustrador, colagista, integrante do Coletivo Ilustra Pretice, estudante de Ciências da Religião na Universidade do Estado do Pará e artista antirracista paraense. A obra ‘A atriz da diáspora’ de Antônio Ricardo (Katulesi), foi encomendada pela artista e pesquisadora Ceci Bandeira para sua tese de mestrado, que tratou sobre a poética-política de Zélia Amador de Deus. Para o artista Antônio Ricardo (Katulesi), Zélia é uma referência de luta antirracista. Além disso, ele ressalta toda a grandiosidade e importância de Zélia Amador de Deus como uma figura importante para as pessoas pretas:

É uma das pensadoras negras de maior influência na minha vida aqui do Brasil. E eu acredito que muitas das pautas dela, muito do que ela construiu. A carreira artística dela, a carreira teatral, a carreira acadêmica, a carreira dela como militante é algo que eu me baseio em construir e atuar hoje em dia. Então eu carrego a Zélia não só como um espelho de luta, mas também como um espelho de artista, de arte que eu quero seguir. (Informação verbal, 2020).¹¹

A técnica utilizada pelo artista é da colagem digital, na qual, por meio de aplicativos de edição de fotos e vídeos, muitos artistas recriam e mesclam imagens para obter novos cenários e possibilidades para as imagens (Figura 4). A colagem é uma linguagem das Artes Visuais no mundo contemporâneo que vem ganhando destaque, tendo em vista o seu uso constante por muitos artistas visuais, até mesmo em pinturas e esculturas, quando os artistas recorrem às técnicas mistas em suas produções.

⁹ O pacto narciso da branquitude é um termo cunhado pela psicóloga Maria Aparecida da Silva Bento (2002), que fala sobre as articulações, movimentações e compromisso de pessoas brancas na manutenção de sistemáticas racistas de exclusão e apagamento de pessoas negras dos mais variados espaços de poder, para que desta maneira, a população branca consiga permanecer homogênea e privilegiada.

¹⁰ Antônio Ricardo (Katulesi) é fotógrafo, ilustrador, colagista, integrante do Coletivo Ilustra Pretice PA estudante de Ciências da Religião na Universidade do Estado do Pará e artista antirracista paraense.

¹¹Entrevista concedida por RICARDO, Antônio. (Katulesi). Entrevista C. [dez]. 2020. Entrevistador: Emerson Caldas. Ananindeua, 2020. C arquivo. mp3. (20 min).

Figura 4 - A atriz da diáspora (2020)



Fonte: Antônio Ricardo (Katulesi), autor

Na obra em questão, através da colagem, o artista mescla a imagem de Zélia para outro plano poético-reflexivo, oportunizando ao receptor a imaginar outras possibilidades ao corpo negro. Na colagem, Zélia não está mais apenas atuando na peça Quarto de Empregada,

o artista ao mesclar a imagem de Zélia a outras imagens cria outro cenário, em uma estética a qual está muito relacionada com as criações do movimento estético e político Afrofuturista¹².

Zélia aparece na imagem, rodeada por girassóis e de sua boca-grito, fluem tons de amarelo e laranja. O fundo cria uma dimensão galaxial, o que também aparece em seu vestido, estrelas e cosmos, outras relações entre o corpo negro e os mundos das estrelas e dos cosmos. O artista nos traz aquilo que a artista e psicóloga Castiel Vitorino Brasileiro (2023), nos fala sobre o interesse em pesquisar e adentrar em camadas das vidas ‘negras’, nas relações que são estabelecidas entre os seres não-humanos.

A produção de artistas como Antônio Ricardo (Katulesi), nos leva a reflexões importantes, no que diz respeito à humanidade negra e seu lugar no mundo branco-ocidental. Através de suas produções, podemos refletir sobre mundos e imaginários possíveis para o ser negro no mundo contemporâneo. Para além de estéticas e imagéticas racistas e violentas que nos cercam e dilaceram as vidas negras de tantas formas. Sendo assim, é mais do que necessária a imaginação radical de artistas negras/os nestas construções.

O lugar do artista-pesquisador: uma autoetnografia visual

No ano de 2019, durante a graduação em Ciências Sociais na Universidade do Estado do Pará, iniciei uma pesquisa a partir das produções artísticas e movimentações do coletivo de artistas negras/os da Amazônia paraense “Ilustra Pretice”, o que culminou em meu trabalho de conclusão de curso sob o título de “Kuumba e artevivência de artistas negros e negras: um estudo afrocentrado a partir do Coletivo Ilustra Pretice/PA”, com orientação do antropólogo e professor Milton Ribeiro.

Foi neste período que comecei a participar das reuniões e encontros do coletivo, nas quais os artistas se reúnem para produzir obras, trocar ideias sobre trabalhos, técnicas e materiais, comer e conversar. Desta maneira, passei a utilizar das ferramentas metodológicas e analíticas das Ciências Sociais, sobretudo da Antropologia, para uma compreensão mais ampla das práticas e significações do grupo. Sendo assim, as entrevistas, o diário de campo e a observação participante, foram essenciais para o desenvolvimento do trabalho.

Deste modo, com o decorrer da pesquisa e no esforço para criar relações entre Arte e Antropologia, percebi que os diários de campo, não eram apenas escritos com as palavras, mas também com as imagens. E não somente as fotografias feitas pelo pesquisador com uma

¹² O Afrofuturismo é um movimento estético, político e cultural do povo preto africano continental ou diaspórico que possibilita criações artísticas e literárias relacionadas diretamente com a reelaboração do passado e a especulação criativa de um futuro protagonizado pela população negra (WOMACK, 2015).

câmera. Pois me deparei com uma série de colagens analógicas em meus diários de campo, construídas durante os encontros e conversas com o coletivo, nas reflexões, denúncias e questões discutidas (Figura 5). Como por exemplo, a representação negra na sociedade, o poder das imagens, estereótipos racistas, abstração, existência negra, ancestralidade, memória etc.

Figura 5 - A herdeira de Ananse



Autor: Emerson Silva Caldas

Sendo assim, passei a integrar o coletivo Ilustra Pretice, não somente enquanto pesquisador, mas também enquanto artista, nestes fluxos e compartilhamentos com as artistas negras/os do coletivo, criei o perfil na rede social *instagram*, ao perfil, dei o *user* “k.u.u.m.b.a”, e o nome “Kuumba Poetnografias Visuais”. Tudo isso, com o intuito de apresentar para um público mais amplo, os processos de criação, reflexão e experimentação desenvolvidos em minhas pesquisas.

Desta maneira, a obra “A herdeira de Ananse”, surge a partir dos atravessamentos, reflexões e escutas que foram sendo apreendidos no decorrer desta pesquisa. Sendo assim,

comecei a desenvolver através da técnica da colagem digital um trabalho artístico que também apresentasse a imagem de Zélia Amador de Deus. Tendo em vista, a sua importância para o Movimento Negro na Amazônia paraense e, também, o fato de meu corpo negro carregar a marca identitária de um herdeiro de Ananse. Vale destacar que essa colagem foi o resultado da avaliação da disciplina de “Estudos Afro-brasileiros”, ministrada pelo professor Milton Ribeiro na Universidade do Estado do Pará no ano de 2022.

Deste modo, através da técnica da colagem digital, busquei desenvolver e ampliar os horizontes da pesquisa, me encontrando nesse lugar de artista-negro-pesquisador que é atravessado pelas questões abordadas no texto. Sendo assim, essas grafias de mim são transplantadas nos cortes, na colagem e na elaboração de imagens que trazem múltiplas nuances poéticas-políticas do imaginário negro-amazônico.

Neste trabalho visual, apresento a figura de Zélia Amador de Deus no centro, a imagem original é uma fotografia que encontrei dela, após conhecer a pesquisa e a obra “Ananse”, de Ceci Bandeira. Na obra de Ceci, ela também utiliza a imagem de Zélia atuando em uma peça. Deste modo, busquei criar confluências entre a figura de Zélia Amador com outros espaços e elementos visuais, em um exercício de imaginação radical negra, assim como fez o artista Antônio Ricardo (Katulesi) em sua colagem.

Além disso, a partir das referências artísticas citadas anteriormente e principalmente do conhecimento obtido após a escuta e a leitura sobre as histórias africanas de Ananse, a colagem também apresenta algumas referências ligadas a cultura dos povos Akan e sua relação com Ananse. Como por exemplo, o tecido kente e o cajado utilizado pelos Okyeame (conselheiros de alto escalão) do povo Asante. Este objeto utilizado pelos Okyeame, traz em sua parte superior representações de Ananse. Assim como, a relação com a simbologia Adinkra ‘Ntotan Ananse’ que significa sabedoria e criatividade.

Desta forma, a obra em questão, foi uma tentativa de criar confluências com as obras e artistas discutidos durante a pesquisa. Deste modo, a colagem foi uma ferramenta para uma compreensão mais ampla sobre os significados e questões que envolvem a imagem de Zélia Amador de Deus. Perpassando também por questões subjetivas sobre a importância que Zélia Amador possui em minha trajetória acadêmica, militante e artística. Sendo assim, demonstrando o caráter epistemológico, no que diz respeito à geração de conhecimentos sobre o mundo através das obras de arte e imagens ao nosso redor.

Zélia Amador de Deus um espelho de afroconfluências

O mestre quilombola Antônio Bispo dos Santos (2023), o Nego Bispo, afirma que um rio quando se encontra com outro rio, ele não deixa de ser rio, ele se torna maior, há confluências. Neste mesmo sentido, a diáspora negra-africana, também estabeleceu confluências e afroconfluências quando povos de distintos lugares, culturas e cosmopercepções do Continente Africano, se encontraram no território brasileiro durante período colonial no contexto da escravidão. Foram as afroconfluências de saberes, práticas, modos de observar e agir sobre o mundo que permitiu a continuidade das vidas negras, com as insurgências coloniais, as revoltas e os quilombos na construção de outras possibilidades para viver, mesmo diante das violências e adversidades.

Sendo assim, as artistas negras/os apresentadas neste trabalho, também estão permeadas pelas afroconfluências, pois tecem suas obras, tendo como fio condutor a grande teia de Ananse, personificada na imagem de Zélia Amador de Deus. Ademais, essas imagens, quando apresentadas em conjunto, se potencializam em movimentos de confluências. Deste modo, construindo a partir de seus diferentes traços, técnicas e motivações, uma série de possibilidades para a representação da antropóloga, professora, atriz e ativista Zélia Amador de Deus.

Desta forma, cada uma das obras, está permeada de memórias, afetos e resistências do povo negro que segue caminhando por caminhos árduos para continuar existindo, mesmo diante das políticas de morte e destruição dos seres humanos e da natureza. Por isso, o mergulho nestas imagens e narrativas, possibilita o compartilhamento de conhecimentos sobre o mundo circundante e a realidade social, cultural e política da existência negra no Brasil e mais especificamente na Amazônia paraense. Assim como, o combate ao epistemicídio, o fortalecimento das lutas e movimentações do povo negro na Amazônia paraense.

Além do mais, é importante ressaltar a preocupação das artistas sobre a questão da imagem e da representação negra na contemporaneidade. Tendo em vista, os efeitos nefastos do racismo atuando através de representações racistas e estereotipadas sobre o povo negro. No documentário “Orí”, dirigido pela Socióloga Raquel Gerber (1989), e narrado pela historiadora Beatriz Nascimento. A historiadora nos fala que um dos impactos da escravidão com a mercantilização do corpo de negros africanos, é a perda da imagem, uma das tentativas de aniquilamento do ser. Durante a narrativa no documentário, Beatriz ressalta a importância do povo preto resgatar sua identidade a partir da imagem, “Porque o rosto de um é o reflexo

do outro, o corpo de um é o reflexo do outro, e cada um o reflexo de todos os corpos. A invisibilidade está na raiz da perda da identidade”.

Na peça teatral “*Une Tempête*”, o poeta e dramaturgo Aimé Césaire (1969) faz uma reinterpretação de Shakespeare (1666). Na qual, é possível relacionar a imagem construída pelo colonizador sobre a/o colonizado/a, quando o personagem Caliban (colonizado) em busca por sua liberdade, revela que Próspero (colonizador) é um grande ilusionista e mentiu sobre o mundo e sobre quem era Caliban, obrigando-o a se ver como um subdesenvolvido e incapaz. Desta maneira, Caliban segue afirmando para Próspero que odeia essa imagem construída sobre ele, pois ela é falsa e que agora ele conhecia a verdadeira imagem de Próspero. E finalmente, após essas descobertas e rupturas, Caliban passa pelo processo de autoconhecimento sobre sua própria imagem. Em busca pela liberdade, ele rompe com a imagem que Próspero construiu sobre ele.

Neste sentido de reflexões sobre as imagens, mídia e racismo, a artista paraense Gabriela Monteiro (2019), aborda em sua poesia, “O espelho que me vejo é preto”, que pessoas negras desde pequenas em frente à televisão estão lidando com os reflexos esbranquiçados que tentam destruir a autoestima do povo preto, a poesia afirma a necessidade de se enxergar a partir de outros espelhos, um espelho preto que reflita a imagem preta, a identidade preta.

Se na peça teatral de Césaire (1969), Caliban rejeita as mentiras contadas por Próspero, Monteiro (2019) em sua poesia faz o mesmo movimento ao rejeitar as imagens da branquidade perpetuadas pela mídia televisiva, e neste processo de reconstrução de identidade a poeta ressalta a importância de referências pretas para a população negra se inspirar.

Zélia Amador de Deus (2008) alerta sobre a importância dos herdeiros de Ananse na desconstrução dos discursos racistas presentes no cotidiano, pois essas narrativas racistas são formas de dificultar as construções das teias de Ananse, “As dificuldades, muitas vezes, chegam a confundir o modo de entender o mundo dos herdeiros de Ananse que passam a ver através de um espelho que deforma tudo, até a imagem pessoal” (Amador de Deus, 2008: 29).

Nas produções de Mandy Barros, Moyo Monifa, Ceci Bandeira e Antônio Ricardo (Katulesi), Zélia Amador é referência para as/os artistas, um espelho que reflete a imagem de uma personalidade negra que luta pelos direitos da população negra. Essas obras, narrativas, movimentos e trajetórias das artistas confluem com as histórias de Ananse e Zélia Amador de

Deus, pois: “O nosso movimento é o movimento da transfluência. Transfluindo somos começo, meio e começo. Porque a gente transflui, conflui e transflui. Conflui, transflui e conflui. A ordem pode ser qualquer uma” (Bispo dos Santos, 2023:30).

Começo, meio e começo¹³

Ao trazer a figura de Zélia Amador de Deus para o centro das discussões e produções artísticas, poéticas e políticas, foi elucidada a relevância da população negra na formação social e cultural da Amazônia paraense, influenciando diretamente o imaginário amazônico que também tem as raízes das populações negras-africanas. Esse povo negro vivendo nas Amazônias de rios, florestas e cidades, segue em movimento desde o período colonial, construindo formas e possibilidades criativas para existir, mesmo diante das condições adversas para suas sobrevivências.

Desta maneira, ao trazer a produção de artistas negras/os para o centro dos debates que buscam refletir sobre a identidade e as movimentações negras na Amazônia, é possível adentrar naquelas camadas complexas que envolvem as vidas negras, além das políticas de morte do povo preto. Pensando em como a população negra busca formas de permanecer viva, lutar, celebrar, e no caso das obras apresentadas nesta pesquisa, celebrar a existência e as realizações de nossos ancestrais. Respeitando aquelas que vieram antes e com muita resistência abriram caminhos na luta contra o racismo, o sexismo e as múltiplas formas de exploração contra as existências humanas.

As Ciências Sociais, as Artes, a História, a Arquitetura e a Museologia são algumas das principais áreas com pesquisas significativas sobre a questão da arte, partindo principalmente da abordagem antropológica que busca nas artes seus contextos sociais, políticos e culturais, assim como as simbologias criadas pelos seres humanos na sociedade (Menezes Neto, 2018).

Por meio do olhar sócio-antropológico, percebemos nas produções dos artistas a presença de olhares que estão conscientes do poder da imagem, sobretudo as representações negras que ainda hoje são marcadas pelos estereótipos racistas. No movimento de subversão do olhar e da representação, os artistas em questão constroem suas obras com um olhar opositor.

¹³ Em referência ao movimento de confluências e transfluências do mestre quilombola Antônio Bispo dos Santos (2023).

Guiado também pelas tessituras de resistências de Ananse, buscando laços de solidariedade entre seus herdeiros e herdeiras, o trabalho também é uma forma de homenagear Zélia Amador de Deus, contribuindo com os demais trabalhos que tratam de seu pensamento e suas ações.

Entendendo que ainda há muito a ser produzido não somente sobre Zélia Amador, mas de diversas referências de pessoas negras que em muitos casos têm suas histórias e contribuições esmagadas pelo racismo, daí o valor das pesquisas e produções nos mais variados campos de conhecimento que estejam atuando com a subversão dos saberes colonialistas que se impõem como hegemônicos.

Os campos das Artes e das Ciências Sociais ao se voltarem para as atuações artísticas, acadêmicas e políticas de Zélia Amador de Deus e outros artistas e intelectuais negros/os, apenas se potencializa com os olhares e proposições de um povo negro que interpreta a realidade e realiza movimentações sociais e culturais para obter as mudanças necessárias na estrutura da sociedade.

Referências Bibliográficas

ACEVEDO MARIN, R. CASTRO, E. 1999. *Mobilização política de comunidades negras rurais. Domínio de um conhecimento praxiológico*. Novos Cadernos NAEA, v. 2, n. 2. Disponível em: <https://www.periodicos.ufpa.br/index.php/ncn/article/view/110>. Acesso em: 11 mai. 2019.

AMADOR DE DEUS, Zélia. 2008. *Os herdeiros de Ananse: movimento negro, ações afirmativas, cota para negros na universidade*. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Belém. Disponível em: <https://www.repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/3060>. Acesso em 11 mai. 2019.

AMADOR DE DEUS, Zélia. 2019. *Ananse tecendo teias na diáspora: uma narrativa de resistência e luta das herdeiras e dos herdeiros de Ananse*. Belém: Secult/PA.

ASANTE, Molefi. “Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar”. In NASCIMENTO, Elisa Larkin. *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. Tradução Carlos Alberto Medeiros. São Paulo: Selo Negro, 2009, p. 93-110.

BANDEIRA, Maria Ceci Leal. 2020. *A atriz da diáspora: um estudo sobre a poética-política de Zélia Amador de Deus*. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Programa

de Pós-Graduação em Artes. Belém. Disponível em: <https://repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/13103>. Acesso em: 11 mai. 2022.

BENTO, Maria Aparecida da Silva. *Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público*. 2002. Tese (Doutorado em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47131/tde-18062019-181514/pt-br.php>. Acesso em: 11 de mai. 2019.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. *A terra dá, a terra quer*. Imagens de Santídio Pereira; texto de orelha de Malcom Ferdinand. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023. 112 pp.

BRASILEIRO, Castiel Vitorino. 2022. *Quando o sol aqui não mais brilhar: a falência da negritude*. Ilustrado por Waldomiro Mugrelise. São Paulo: n-1 edições; Editora Hedra.

O PALHAÇO DE DEUS. Quarto de Empregada (1976), 2010. Disponível em: <<https://opalhacodedeus.wordpress.com/2010/06/30/quarto-de-empregada-1976/#comments>>. Acesso em: 26 de mar. 2021.

CABRAL, Debb. 2020. Verão nos museus encerra Diário Contemporâneo. 2020. Diário Contemporâneo, 2019. Disponível em: <<http://www.diariocontemporaneo.com.br/category/noticias-2019/>>. Acesso em: 29 de out. 2020.

CÉSAIRE, A. 1969. *Une tempête*. Paris: Seuil.

DAVIS, Angela. 2018. *A liberdade é uma luta constante*. Organização de Frank Barat; tradução de Heci Regina Candiani. 1. ed. São Paulo: Boitempo.

GERBER, Raquel (Dir.). 1989. Orí. São Paulo, Angra Filmes. 90 min.

GOMES, Flávio dos Santos. 1997. *A Hydra e os Pântanos: Quilombos e Mocambos no Brasil — Sécs. XVII a XIX*. Tese de doutorado, Campinas, Unicamp. Disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/114218>. Acesso em: 11 mai. 2019.

GOMES, Nilma Lino. 2017. *O Movimento Negro Educador: saberes construídos nas lutas por emancipação*. Petrópolis, RJ: Vozes.

GUIMARÃES, Carolina; FREIRE, Camila. 2020. Livia Noronha por Mandy Barros, texto de Carolina Guimarães e Camila Freire. Arte Crítica Pará. Disponível em: <<https://artecriticapara.wordpress.com/2020/11/17/livia-noronha-por-mandy-barros-texto-de-carolina-guimaraes-e-camila-freire>>. Acesso em: 17 nov. 2020.

HALL, Stuart. 1996. Identidade cultural e diáspora. In: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Cidadania*, n. 24.

HOOKS, bell. 2019 *Olhares negros: raça e representação*. Tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Elefante.

IBGE. *Censo Demográfico 2022, Identificação étnico-racial da população, por sexo e idade Resultados do universo*. Ministério do Planejamento e Orçamento, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE: Rio de Janeiro, 2024. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/3105/cd_2022_etnico_racial.pdf. Acesso em: 04 mar. 2024

INSTITUTO AMMA PSIQUE E NEGRITUDE. 2008. *Psique e negritude: os efeitos psicossociais do racismo*. São Paulo: Imprensa Oficial.

G1 PARÁ. 2019. *I festival de Cinema Negro Zélia Amador de Deus segue com programação em Belém*. Disponível em: <<https://g1.globo.com/pa/para/noticia/2019/11/17/i-festival-de-cinema-negro-zelia-amador-de-deus-segue-com-programacao-em-belem.ghtml>>. Acesso em 29 de out. 2020.

MENEZES NETO, Hélio Santos. 2015. *ATRAVESSANDO FRONTEIRAS: uma releitura da Antropologia da Arte proposta por Alfred Gell a partir de um Ibiri de Mestre Didi*. rev. UFMG, belo horizonte, v. 22, n. 1 e 2, p. 104-123, jan./dez. Disponível em: https://r.s.e.a.r.c.h.y.a.h.o.o.c.o.m/_ylt=Awrih5SeA59IHhUBAojz6Qt.;_ylu=Y29sbwNiZjEEcG9zAzEEdnRpZAMEc2VjA3Ny/RV=2/RE=1704948766/RO=10/RU=https%3a%2f%2fwww.ufmg.br%2frevistaufmg%2fdownloads%2f22%2f09-Artigo-9-p104-123.pdf/RK=2/RS=xm4jYdTxrItNj0oh5bn53KFc7KQ-. Acesso em: 17 nov. 2020.

MONTEIRO, Gabriela. 2019. O espelho que me vejo é preto. *Medium*. Disponível em: <https://link.medium.com/vavtiuPgc1>. Acesso em 29 de out. de 2019.

NASCIMENTO, Abdias do. 2004. *Teatro experimental do negro: trajetória e reflexões*. Estudos Avançados, São Paulo, vol.18, n. 50, p. 209-224, São Paulo, Jan./Apr.

NASCIMENTO, Beatriz. 1985. *O conceito de quilombo e a resistência cultural negra*. AFRODIÁSPORA. Ano 3, n. 6-7, p. 41-49.

PRÊMIO DIÁRIO CONTEMPORÂNEO DE FOTOGRAFIA. 2020. Ceci Bandeira (PA), selecionada na 10 edição fala sobre seu trabalho "Ananse". YouTube, 2019. Disponível em: <https://youtu.be/Qc6P4nCoeVo>. Acesso em: 29 de out.

QUEIROZ, Fabrício. 2020. Zélia Amador de Deus é homenageada com título de professora emérita. Rádio Web UFPA, 2020. Disponível em: <<http://radio.ufpa.br/index.php/ufpa->

[noticias/zelia-amador-de-deus-e-homenageada-com-titulo-de-professora-emerita/](#)>. Acesso em: 29 out.

RIBEIRO, Flávia. Websérie paraense “Pretas” faz seleção de atrizes. Alma Preta: jornalismo preto e livre. 2020. Disponível em: <https://almapreta.com/sessao/cultura/webserie-paraense-pretas-faz-selecao-de-atrizes> . Acesso em: 26. mar. de 2021.

SALLES, Vicente. 2004. *O negro na formação da sociedade paraense*. Textos reunidos. Belém: Paka-Tatu.

SEPULVEDA, Lucas Afonso. 2019. *Zélia Amador de Deus: tecendo os laços de solidariedade entre os herdeiros de Ananse*. In: *Intelectuais negras: vozes que ressoam* (Org. Viviane Gonçalves Freitas). – Belo Horizonte, MG: PPGCOM UFMG.

SHAKESPEARE, W. 1969. *Obra completa - Vol. II*. Rio de Janeiro: José Aguilar.

WOMACK, Ytasha. 2015. Cadete Espacial. In Freitas, Kênia (org.). *Afrofuturismo: cinema e música em uma diáspora intergaláctica*. São Paulo: Caixa Cultural.

Trans-diário: Descolonizando a travestilidade no semiárido baiano

Denyse de Almeida dos Santos¹

Resumo: Este artigo propõe uma reflexão baseada na narrativa autobiográfica de uma travesti negra do semiárido baiano, destacando a intersecção entre subjetividade, sexualidade, gênero e etnicidade. O objetivo é ampliar as compreensões e possibilidades dos estudos em sexualidade, gênero e raça, considerando a influência da localização geográfica. A narrativa dessa travesti revela desafios e resistências frente às opressões estruturais, contribuindo para uma compreensão mais profunda das experiências de indivíduos em meio a múltiplas identidades. A análise dessa narrativa não apenas enriquece o campo acadêmico, mas também promove a construção de uma sociedade mais inclusiva e equânime.

Palavras-chave: Travestilidade; Gênero; Sexualidade; Etnicidade; Semiárido Baiano.

Introdução

O cerne desta análise reside na investigação das intrincadas interações entre minha identidade pessoal e as dinâmicas sociais que influenciam as experiências dos corpos travestis e transexuais na contemporaneidade. Ao entrelaçar minha própria jornada identitária com teorias acadêmicas e vivências pessoais, busco lançar luz sobre as complexas e multifacetadas intersecções que permeiam a compreensão da identidade de gênero, sexualidade e etnicidade.

No contexto específico do semiárido baiano, examino como esses elementos se entrelaçam e se manifestam, considerando o impacto da geolocalização e das dinâmicas regionais na construção e vivência das identidades de transexuais e travestis. Sendo assim, este estudo não apenas busca explorar e compreender a minha própria realidade, mas também contribuir para um maior (des)entendimento das dinâmicas identitárias e sociais em contextos similares.

¹ Denyse de Almeida dos Santos, Mulher Travesti, Preta do Semiárido Baiano, Mestra em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Feira de Santana-PPGE-UEFS, Pedagoga formada pela Universidade do Estado da Bahia-UNEB. Email: dennycollyman@gmail.com.

Nesse processo contínuo de reflexão e autodescoberta, adoto um modelo de escrita, que busca uma inventiva própria, que inverte em alguns momentos os padrões estabelecidos academicamente, para se fazer pesquisa acadêmica, logo, levo em consideração uma escrita, que não só molda minha própria identidade, mas também observa as reverberações em diversas manifestações de Travestilidades² no semiárido baiano e além.

Conforme enfatizado por Conceição Evaristo (2017) em seu poema “*Ao Escrever*”, o ato de “escrever a vida” possibilita narrar nossas próprias histórias e trajetórias, buscando torna-las visíveis, perante aos silênciamentos dos marcadores sociais. Inspirada por essa premissa, tomo a iniciativa de compartilhar minha própria jornada, especialmente dentro do contexto acadêmico do mestrado em educação³. Este empreendimento revela-se desafiador, permeado por complexidades, principalmente quando consideramos as dificuldades enfrentadas por diversas pessoas transexuais e travestis para concluir até mesmo o ensino básico.

Contudo, este é um processo que ‘TRANS’cende a simples narração autobiográfica, assemelhando-se a um desdobramento cartográfico que mapeia não apenas minha jornada, mas também os espaços sociais e políticos que precisamos ocupar.

Ainda sobre essa escrita, que se torna como uma política, compreendo a sua importância não apenas para falar das dores e dificuldades, que pessoas transexuais e travestis enfrentam, mas também para entender e destrinchar as “contradições, os conflitos e os enigmas em aberto.” (Kastrup, 2006b, apud Barros; Kastrup, 2014:42). Nesse mergulho no âmago do afetamento, percebo que minha narrativa é além da dor de ser um corpo preto travesti; é uma narrativa de resistência, resiliência e a vontade inabalável de reivindicar os espaços que ainda nos são negados devido às normas de sexualidade, gênero, raça e etnia impostas pela hegemonia cis-normativa branca contemporânea.

Assim, reelaborar essas experiências, que seriam meros relatos de adversidades, em afetos, é um processo complexo, porém potente. Como menciona Gauthier (2019:239), é uma mistura hábil que formula não apenas conceitos, mas “confetos”- a fusão desses conceitos e

² Aqui, as palavras relacionadas à Transexualidade/Travestilidade serão apresentadas com a primeira letra maiúscula, não apenas por razões estéticas na escrita, mas também como um movimento de manifestação para evidenciar a categoria ‘T’ do grupo LBTQIAPN+.

³ Este artigo é derivado de um dos capítulos de minha dissertação de mestrado, realizada na Universidade Estadual de Feira de Santana-UEFS. A dissertação em questão, intitulada “Trans-Áridas: cartografando relatos performáticos de mulheres Travestis e Transexuais do semiárido baiano”, aborda o capítulo específico denominado “Trans”Diário: Como se nasce uma Travesti? Disponível em <http://tede2.uefs.br:8080/handle/tede/1624>

afetos se “Trans”forma em algo novo e inspirador.

Nessa minha busca por uma escrita poética e ‘Trans’locada, derivada das minhas experiências pessoais, adoto também uma abordagem que envolve a criação de uma “personagem conceitual”, Deny⁴. Este conceito tal como delineado por Deleuze e Guattari em “*Mil Platôs*”, transcende a noção convencional de uma personagem como uma representação individualizada ou uma figura tradicional.

Ao invés disso, essa personagem se torna uma encarnação ou expressão de ideias, conceitos e forças dentro do texto.

A singularidade da personagem conceitual está na natureza dinâmica e maleável. Ela não é estática, mas sim capaz de emergir em diversos contextos, possibilitando a exploração e o desenvolvimento de conceitos por meio de múltiplas perspectivas e situações. Esta personagem Deny, não é uma simples figura abstrata ou simbólica; mas uma construção em torno dos problemas, movimentos e desafios, atuando como agente dinâmico dentro do discurso filosófico.

A personagem conceitual Deny não é uma representação vazia ou uma alegoria; ao contrário, é viva e persistente, conforme, em outras palavras, Damasceno (2015:140). Ela não se limita a ser apenas um elemento simbólico, mas se torna uma força ativa que permeia a minha narrativa, carregando consigo uma carga de significados e ideias que se manifestam de forma contínua e dinâmica ao longo do texto.

Esta é uma jornada em constante evolução, na qual a escrita se torna um instrumento poderoso para reconstruir significados, transformar narrativas e reivindicar uma existência plena. Esta é a promessa e o desafio; converter a dor em força, transformar o silenciamento em ressonância, e, acima de tudo, redefinir o que é (im)possível.

Afinal, a escrita, a auto narrativa, vai além das palavras; ela é a voz que ecoa além do tempo, inspirando mudanças e promovendo uma nova compreensão do que é ser, resistir e persistir.

Não basta ser preto, ainda quer ser mulher/travesti

⁴ Deny é a “personagem conceitual” de uma identidade singular, um corpo travesti negro, enraizado no semiárido baiano, cuja jornada subjetiva busca se converter em esforços educativos para transcender as limitações impostas pela sociedade. Esse processo busca emergir das margens e das marginalizações, as quais são frutos da tentativa da sociedade em restringi-la devido à sua expressão de gênero não convencional e à sua cor, raça e etnia.

Encontrar o corpo-território⁵ vai além das percepções físicas e biológicas, envolvendo aspectos culturais, estruturais e muito mais. É sobre ir além disso, adentrando os campos reflexivos e discursivos sociais e políticos, que desconstroem e interseccionam as divisões, os limites das fronteiras, das trincheiras e das senzalas que historicamente aprisionaram e ainda aprisionam aqueles considerados/as ‘diferentes’.

É inegável que, para promover fugas e reterritorializações que dentro da filosofia de Gilles Deleuze e Félix Guattari, em “*Mil Platôs*” é um processo no qual as estruturas sociais, culturais e individuais redefinem ou recapturam territórios anteriormente desterritorializados - precisamos de afetos, descolonizações e aquilombamentos das macroestruturas que rigidamente definem as linhas, traços e laços das diferenças. Isso implica também na necessidade de destacar as produções de gênero, subjetividades e questões étnico-raciais, e todas as demais diferenças que nos distinguem dos padrões eurocêntricos em diversos contextos.

Isso se dá porque compreendemos a desterritorialização como o instante em que fronteiras fixas e identidades são desafiadas, quebradas ou deslocadas. Em resposta a esse desafio, procuramos estabelecer novas estruturas de significados e ordem por meio da reterritorialização, adaptando-nos à fluidez e complexidade do contexto.

Nesse mesmo âmbito, os movimentos de descolonização se entrelaçam, evidenciando a busca por descolonizar e, principalmente, reparar as consequências dos processos coloniais e da colonização em suas múltiplas dimensões, abrangendo o poder, a raça, o sexo e o gênero, e seus impactos sobre as sociedades contemporâneas. Este movimento de descolonização não apenas visa desconstruir as estruturas de dominação e opressão herdadas do colonialismo, mas também busca reconstruir narrativas e práticas que promovam a justiça social e o respeito às diversidades em suas diferenças.

Nesse cenário de reflexão, a abordagem pós-colonial, conforme destacado por Hall (1997a), constrói sua crítica ao processo de produção do conhecimento científico sobre a evidência de que toda enunciação tem uma origem específica, desafiando a tendência de privilegiar modelos e conteúdo que refletem a cultura nacional de países europeus. Esta abordagem argumenta que tal viés reproduz, em outras palavras, a lógica da relação colonial. O prefixo “pós” em “pós-colonial” não apenas denota um momento temporal posterior, mas

⁵ “Do conceito de “corpo-território” às histórias de cada um. Conhecer-se. Conhecer o outro. Reconstruir histórias, encruzar, entrecruzar caminhos, permanecer nas encruzilhadas para alargar e romper fronteiras que limitam. ” (Miranda, 2020:17). Conceito cunhado pelo Professor Doutor Eduardo Oliveira Miranda, na obra *Corpo-território & educação decolonial: proposições afro-brasileiras na invenção da docência*.

indica uma reconfiguração do campo discursivo, onde relações hierárquicas ganham destaque. Além disso, o termo “colonial” vai além do colonialismo, abrangendo diversas situações de opressão definidas por fronteiras de gênero, étnicas ou raciais. (Costa, 2006:117).

Assim, Deny, como um corpo que se inscreve em seu território, nas suas bifurcações, e que se reinventa em suas diferenças, não poderia percorrer esses caminhos de fuga e transformação sem reconhecer seu corpo-Negro-Travesti. Na verdade, as interações resultantes das produções de gênero e raça em um corpo Travesti devem sempre ser destacadas, pois é a partir delas que emergem as poderosas armas do Estado que frequentemente marginalizam e tornam inviáveis as fugas tão necessárias e possíveis para esses corpos. Portanto, é crucial continuar a fazer isso;

Apresentar uma estrutura provisória que nos permita identificar a discriminação racial e a discriminação de gênero, de modo a compreender melhor como essas discriminações operam juntas, limitando as chances de sucesso das mulheres negras. O segundo objetivo é enfatizar a necessidade de empreendemos esforços abrangentes para eliminar essas barreiras. (Crenshaw, 2004:1).

As reproduções dos discursos que afirmam que o Nordeste é a terra dos ‘cabra-machos’ e todos os elementos que reforçam os papéis de gênero e sexualidade que destacam o patriarcado como o motor da cultura e do imaginário social da região, que estamos discutindo aqui especificamente, resultam em um complexo entrelaçamento que ao longo do tempo produziu a invisibilidade e marginalização de corpos femininos, de corpos afeminados, de Travestis e de corpos Negros. São corpos que foram subjugados, especialmente na árida região baiana.

Quando consideramos as ideias de Albuquerque Júnior (2013) sobre a fundação da região Nordeste, identidade, cultura, sujeito e os interesses que moldaram essa região, não podemos ignorar que essa região foi concebida com o propósito de promover a masculinização e, ainda mais, a oposição a todas as formas de diferença. Isso foi promovido por uma elite branca-burguesa que buscava estabelecer as fronteiras de uma região pura, rústica e masculinizada.

Assim, a imagem do sertanejo, do nordestino cabra-macho, que mesmo sendo negro não é percebido dessa forma, adquire proporções que vão além das questões de sexualidade e gênero do povo do sertão. Essa imagem nos leva a refletir sobre as diversas formas de invisibilidade que essas identidades (pré)estabelecidas provocaram e continuam a provocar, pois,

No Nordeste há construções internas, desigualdades, lutas de classes, reproduções e expressões da unidade exploração-opressão, mas os estudos críticos hegemônicos continuam a universalizar a lógica do eixo econômico brasileiro quando vai falar de racismo, machismo e lgbtphobia, enquanto realizam reducionismos sobre as elites nordestinas[...], e escondem também as particularidades dos negros, das mulheres e dos LGBTs do nordeste e a forma diferente de expressões das formas de desigualdade. Para mudar a realidade em sua raiz precisamos nos conhecer como um todo e em suas diferenças. A análise da questão por uma perspectiva de totalidade precisa absorver dimensões particulares dentro de uma síntese mais ampla. (Pinheiro, 2021).

Refletir sobre o funcionamento das engrenagens do ‘macrocapitalismo’ e sua influência disseminada nos oferece uma oportunidade de movimento, talvez até mesmo um movimento subjetivo. Isso (re)configura os desejos que surgem das nossas micro-revoluções. Não podemos considerar que esses desafios estejam superados, pois o que já se insinua nas entrelinhas sobre o patriarcado parece abranger todas as manifestações de racismo e Transfobia.

O capitalismo, em sua atuação, está intrinsecamente ligado ao gênero, à sexualidade e à ‘racialização’ de povos e indivíduos, bem como às diferentes regiões e culturas. Isso persiste em moldar nossas identidades e representações, impondo uma verdade, uma definição, uma condição e uma justificativa, frequentemente ancoradas em premissas religiosas ou biológicas já conhecidas.

No entanto, essas construções ‘sociocapitalistas’ continuam a nos afetar, levando-nos a acreditar que ser negro, mulher ou travesti é algo fora do comum, algo que talvez nem devesse existir, independentemente do contexto em que vivemos.

Portanto, a compreensão da interseccionalidade emerge como uma necessidade premente. Ela se torna essencial para criar espaços de escape e para descolonizar as estruturas, em todas as suas complexidades, sejam elas superficiais ou profundas. Afinal, a interseccionalidade serve como uma ponte que conecta diferentes instituições e eventos, bem como questões de gênero e raça, no âmbito dos direitos humanos. Parte do propósito da interseccionalidade é integrar as questões raciais nos debates sobre gênero, como afirmado por Crenshaw (2002:8).

‘Como se não bastasse ser preto, ainda quer se tornar Travesti?’ Essa frase tantas vezes ouvida por Deny, revela como as produções sociais-capitais operam sobre os (des)interesses da sociedade, e nessas zonas, nesses buracos, onde muitas vezes, Deny precisou e precisa cavar, as linhas de fuga parecem ou melhor operam muitas vezes em

contradição “Aqui não viado, movimento negro é coisa de macho” (Oliveira, Megg Rayara Gomes, 2018:172).

Pois as totalizações e as representações, que muitas vezes, acreditamos descolonizar, acabam por mais uma vez a nos apagar, ou mesmo não nos ‘representar’, já que não somos representações, mas fluxos, subjetividades que precisam ser vistas, e inclusive percebidas, como presas capturadas que lutam pela vida, para fugir, do patriarcado, do racismo, e da Transfobia, e que mais uma vez capturadas, precisam cavar os próprios buracos e sair das armadilhas para multiplicar-se.

Portanto, a descolonização a partir das subjetividades implica em ir além das representações fixadas de raça e identidade. Isso inclui refletir sobre o lugar das Travestis negras do semiárido baiano e suas singularidades territoriais, como possibilidades de outras formas de existência e de ser negra e mulher. Esse movimento propõe o autoconhecimento e a compreensão da história e ancestralidade, reconhecendo que a luta contra a ‘Transfobirracismo’ não se opõe aos movimentos negros ‘Cis’ ou ‘Trans’, mas sim instiga a reflexão sobre a necessidade de considerar outros corpos que ultrapassam as margens raciais e do racismo.

Assim, é preciso evidenciar outros territórios que necessitam de destaque. Se na obra "Crítica da razão negra", a partir do conceito de "devir-negro do mundo" (Mbembe, 2014), convida à reflexão sobre outras possibilidades de sujeitos racializados, a partir da descolonização Travestir, busca-se destacar as possibilidades das Travestilidades no semiárido baiano. Isso permite visualizar a colisão das estruturas e a interação simultânea das avenidas identitárias (Akotirene, 2019:19).

Localizar o corpo como território envolve revisitar e reconhecer constantemente as estruturas do patriarcado, o que é mais do que necessário para entender para onde devemos fugir e como podemos produzir revoluções. É importante compreender que,

[...]. Neste contexto, é necessária uma dupla abordagem. Por um lado, é preciso abandonar o estatuto de vítima. Por outro, é preciso romper com a “boa consciência” e a negação da responsabilidade. Será nesta dupla condição que é possível articular uma política e uma ética novas, baseada na exigência de justiça. (Mbembe, 2014:297).

Nesse campo, que parece retórico ou confuso, não existe afirmação ou (des)legitimação, mas compreender os modelos, da “necropolítica”⁶ em suas linhas e vibrações, de onde atravessam primeiro o corpo subjetivo e posteriormente os demais e vice-versa, há possibilidade de um ‘devir-negra-travesti-sertaneja’, que se inscreve em uma ‘consciência negra da negra’, (re)construindo o que o ocidente nos determinou, o que o sertão apagou, e fazendo com que essas reconstruções resinifiquem as nossas experiências; posso ser Travesti, Negra, Semiárida Nordestina, por uma outra ótica, para além dos signos e dos elementos identitários e também através deles.

[...] o negro não deve mais ser colocado diante deste dilema: branquear ou desaparecer, ele deve poder tomar consciência de uma nova possibilidade de existir; ou ainda, se a sociedade lhe cria dificuldades por causa de sua cor, se encontro em seus sonhos a expressão de um desejo inconsciente de mudar de cor, meu objetivo não será dissuadi-lo, aconselhando-o, a ‘manter as distâncias’, ao contrário, meu objetivo será, uma vez esclarecidas as causas, torná-lo capaz de escolher a ação (ou sua passividade) a respeito da verdadeira origem do conflito, isto é, as estruturas sociais.” (Fanon, 2008:96).

Deny, para muitos e muita pode parece ser a cópia, a cópia da mulher, a cópia da negra, a cópia do sertão, contudo, Deny está inscrita no devir, no meio, no desejo, pois o capitalismo ao capturá-la, joga-a na margem, de onde ela luta pelas fugas, o corpo por mais que modificado nunca deixa de ser o mesmo, e há perigo nisso, sempre haverá. Contudo, ao passo que o gênero é a invenção o delírio, a cor e a raça também se inscrevem nessa invenção, enquanto que o sertão é plano de eminência apoiado em uma reminiscência, do falo, do macho; das coisas inventadas pelo patriarcado outras possibilidades se inventam no micro, e Deny é uma dessas invenções.

Ao devir, ainda que muitas vezes não perceba, ou pareça, ou ainda que esteja capturada, sequestrada muitas vezes, pois faz parte do meio e é bifurcada, mas sempre a “[...] ideia de “devir” está ligada à possibilidade ou não de um processo singularizar. Singularidades femininas, poéticas, homossexuais ou negras podem entrar em ruptura com as estratificações dominantes[...], mas não podem existir em si e sim num movimento processual. ” (Guattari; Rolnik, 1996:74).

⁶ Conceito político-filosófico criado pelo intelectual camaronês Achille Mbembe, que situa as maneiras com o Estado/governo incide sobre os corpos que devem continuar vivos ou morrer a partir das instituições e suas ferramentas de controle. Assim a definição de necropolítica se no “uso do poder político e social, especialmente por parte do Estado, de forma a determinar, por meio de ações ou omissões (gerando condições de risco para alguns grupos ou setores da sociedade, em contexto de desigualdade, em zonas de exclusão e violência, em condição de vida precárias) [...]”, em <https://www.academia.org.br/nossa-lingua/nova-palavra/necropolitica> acesso: 12/1/2013.

Nesse movimento, emergem as descolonizações como expressões de reterritorialização, de escape e de transformação. A descolonização do gênero, da raça e do semiárido do sertão ganha destaque. O primeiro tem início na consciência, não no corpo em si, mas na singularidade, marcando nessa consciência a oposição às estruturas do patriarcado. Daí a relação intrínseca entre raça e gênero, entrelaçados com os territórios, as culturas e as sociedades, numa espécie de rizoma.

É possível perceber, que a partir dos processos subjetivos de Deny e das outras Travestis do semiárido que aqui se apresentam, há diversidade nas maneiras de reivindicar o seu espaço, a sua existência, a sua solidão, a sua negritude, a sua liberdade.

Localizar essas Travestilidades, essas negritudes em suas subjetividades, é encontrar infinitas Travestilidades, infinitos sertões, infinitos ser negra, ainda que não digam o ponto, o lugar, o caminho e é aí que se faz a beleza, ou tristeza.

Ao revisitar e reivindicar o sertão, a Travestilidade, a Negritude e os apagamentos desses nesse território, formula-se ao mesmo tempo um manifesto, um grito que diz que apesar das necropolíticas produzidas pelas identidades culturais, como e por quem foi inventado o sertão. Mostra-se que sempre haverá diferenças, e nessa quebra, despercebida, não vista, ou que fingem não ver é que acontecem os devires, e as descolonizações.

É que a necropolítica de fato vai incidir sobre o corpo de Deny, para além da raça, mas capturando também as questões de gênero e espaço. O território sertanejo opera aqui como colônia que se apropria da geocultura em suas mais diferentes relações, com o objetivo de “conter os espaços periféricos dentro da sua subalternidade.” (Oliveira, 2018: 52), assim a necropolítica, atinge o corpo da Travesti-sertanejo fazendo com que esses corpos sejam “submetidos a condição de vida que lhes conferem o status de ‘mortos-vivos’.” (Mbembe, 2016:146).

Figura 1- A cor e a raça da sertaneja



Fonte: Fotografia de arquivo pessoal de Denyse de Almeida dos Santos, feita por Jeferson de Lima, em fevereiro de 2023, para compor essa dissertação.

Deny vai fazendo surgir os seus quilombos, às vezes percebidos vazios, derrotados, mas ao passo que vão sendo afetados, acessados, trocados, conhecidos, ligados, há aquilombamentos de Travestis, e o “quilombo, dessa vez em um nível mais abstrato. Trata-se da força movedora que atravessa[...]” (Silva, 2020:13), as negras, sertanejas, do semiárido baiano, que se aquilombam na diferença, na singularidade e que inclusive acolhe outras vistas estranhezas, resignificando, pois, “há uma singularidade em devir que alimenta simultaneamente de diferenças entre o Negro, tanto do ponto de vista étnico, geográfico como linguístico, e de tradições herdeiros do encontro com todo o mundo.” (Mbembe, 2014:167).

No sertão tem quilombo, terras de índios africanos / Tem mulheres Travestis, eles nos caçam entre os galhos secos / Que florescem com a chuva e o cajueiro revive em verde talharim / No quilombo Travesti eles tentam me matar / Ao verem meu corpo que faz parte do lugar / Esse corpo negro, nem fêmea nem macho / Os dois Femme e macho, produzida, desafiando a natureza e o lugar (...) (Denyse de Almeida dos Santos, 2022).

Com frequência, a busca por uma identidade Travesti pode implicar em camuflagem, na adoção de elementos da cisgeneridade como uma forma de sobrevivência. Deny, habitando um corpo atravessado por questões de gênero, Travestilidade e raça, sempre esteve em alerta diante dos perigos e riscos que enfrenta. Caminhar sozinha requer estratégias, pois seu corpo é constantemente afetado tanto pela condição Travesti quanto pela negritude. Seguir as expectativas da família e da sociedade, sem margem para erros ou desvios, às vezes requer uma batalha contra adversários invisíveis.

As culpas e dúvidas que frequentemente recaem sobre o corpo Travesti e o corpo negro, estigmatizando-os como subjugados, incapazes, loucos ou desequilibrados, mesmo diante de inúmeras resistências, fazem com que o corpo de Deny muitas vezes se perca na multidão, não porque ela se camufla, mas porque o corpo Travesti e o corpo dessa mulher negra são frequentemente relegados a um espaço não reconhecido.

A interseção do racismo e da Transfobia manifesta-se em diversas formas de violência e violação, frequentemente deslegitimando a existência de Deny que continua a lutar contra essas forças, mesmo que esteja muitas vezes só. Essas violências são muitas vezes justificadas pelas necrofilias, que até mesmo se apropriam dos discursos de Deny para exemplificar seu modelo de ‘resistência’ ou seu modo de viver como Travesti.

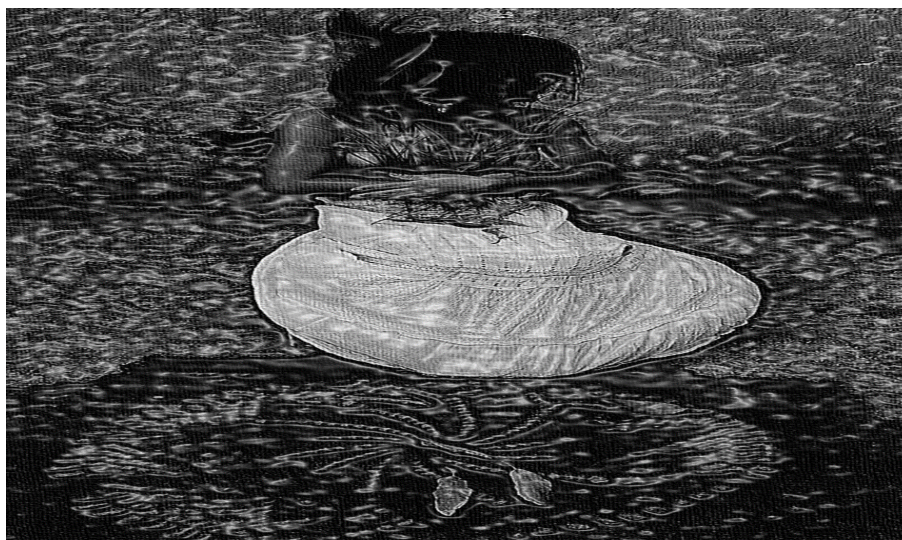
No entanto, o silêncio ainda prevalece, mesmo que Deny tenha muitas oportunidades valiosas, e aqueles que poderiam dar apoio preferem ficar em silêncio, esperando para ver como a vida de uma Travesti se desenrola antes de se manifestarem. Ela sangra, mas sobrevive, e mesmo que tenham duvidado dela, Deny nunca duvidou de si mesma

As dúvidas persistem, as vozes se calam e contribuem para a morte que assombra a Travesti, uma morte que ocorre por ser Travesti e por ser Negra. No entanto, Deny não será morta agora. Ela já aprendeu a viver, a identificar seus inimigos, a navegar pelos desafios, a se camuflar, a sangrar e a se curar, a enfrentar a exaustão ou ser arrastada, mas sempre a gritar aos quatro cantos que "*A gente combinamos de não morrer.*" (Evaristo, 2014:107).

“Nunca serei mulher, eu mesma, nunca serei pessoa, senão minha própria pessoa”

(Beatriz do Nascimento, 1990)

Figura 2 - Corpo-aquilombado



Fonte: Arquivo pessoal de Denyse De Almeida dos Santos, fotografia feita por Jeferson de Lima, em fevereiro de 2023, para compor essa dissertação.

Diante das intrincadas complexidades e das frequentes incompreensões que cercam a identidade Travesti e suas diversas manifestações, Deny emerge como uma força propulsora a partir de seu próprio corpo, resistência, discursos e permanência no território semiárido da Bahia.

Sua missão é provocar reflexões que repensem a compreensão da sexualidade em contextos políticos e educativos. Muitas vezes, esses contextos adotam discursos de apoio,

mas acabam se reduzindo a uma manutenção das narrativas e práticas hegemônicas relacionadas aos corpos e sexualidades Trans e Travestis.

Deny, assim como outras Travestis do semiárido baiano que compartilham suas experiências, demonstra que, para além da resistência em uma sociedade construída sob influência de elementos que historicamente apagaram e ainda apagam seus corpos, elas continuam a resistir e, mais importante ainda, criam suas próprias estéticas de vida.

Apesar das violências e das influências da cultura do sertão que reforçam estereótipos, as "Trans-áridas," por meio de suas experiências e processos pessoais de (re)invenção, buscam uma nova forma de existência.

Embora as Travestis às vezes possam reproduzir práticas cisgêneras como forma de autopreservação, estão, na verdade, descolonizando o espaço tradicionalmente associado ao "cabra-macho" nos sertões, que foi estabelecido como norma pela hegemonia. Esse processo abre caminho para uma redefinição da própria identidade, sem restrições, permitindo uma reflexão sobre a contemporaneidade e uma "Estética da Existência" (Silva, 2006:01).

Nesse contexto, Deny não se limita à mera resistência, mas evidencia sua existência, indo além ao se apresentar como uma inovação na arte de viver. Ela se reconhece como Mulher, Negra e Travesti, reinventando essas categorias ao desafiar e experimentar novos padrões. Dessa forma, Deny desafia as normas sociais estabelecidas, inspirando outros a também se reinventarem e a questionarem as categorias impostas.

Em meio às encruzilhadas das questões de gênero e raça, com todas as suas possibilidades e limitações, Deny busca a descolonização, mostrando que, mesmo nos sertões, é possível desafiar e questionar o que se acreditava ser inalterável. Como mulher semiárida, Negra e Travesti, ela desafia as normas convencionais e convida outras pessoas Trans e Travestis a se unirem a ela na subversão, na resistência e na construção de novas formas de ser e de viver, criando, assim, um verdadeiro refúgio de liberdade.

Sendo assim, e enfrentando as violências e os estereótipos arraigados na cultura do sertão, nós, as "Trans-áridas", trilhamos um caminho de (re)invenção pessoal, buscando uma forma de existência que supere os limites impostos.

Entre o personagem e a escrevivência é que se cria/criou as impossibilidades de (re)existência

"[...] não mais em relação a um eu, mas em relação a um existe...", como afirmaram Deleuze e Guattari (2000:28). Nesse contexto, há uma teia complexa de verdades e mentiras, muitas vezes ocultas, que escapam à percepção ou são ignoradas por olhos acostumados a enxergar apenas o óbvio e o dual. Essa visão limitada apaga, mata e relega ao esquecimento outras formas de ser.

Como, então, podemos fazer emergir um mundo tão pessoal, tão subjetivo, um mundo tão improvável, em meio a essa construção estabelecida e aceita, essa narrativa estabelecida, que muitas vezes é implacável e excludente? Como podemos permitir que alguém seja a pioneira, a primeira a entrar, a primeira a se tornar professora, a primeira a se destacar na educação em seu próprio SER-TÃO? TRAVESTI E PRETA.

Eles dizem que não, que ela é um macho, é um homem, é uma mulher, é uma espécie de coisa, uma aberração. Mas espera, eles desejam, comem sua carne, suas partes, se apaixonam, somem e depois voltam com tesão, e a deixa na miséria, na contramão. Negam o emprego, o amor, a família, a religião. Mas depois de tudo isso, eles dizem que linda, nem parece uma TRAVESTI, e nem é tão preta assim. Eles gostam do seu corpo, de sua mente, de sua arte, de sua...

Neste vasto cenário do semiárido baiano, onde o sol abrasador parece ecoar não apenas o calor, mas também as inúmeras batalhas que enfrento diariamente como Travesti preta, emerge uma narrativa de resiliência e coragem, que sim preciso evidenciar. Aqui, afastada dos olhares frequentes, carregamos o peso de uma luta multifacetada, contra o machismo ainda enraizado, a transfobia estrutural combinada com o racismo arraigados na cultura nordestina.

Cada passo que dou nessa estradas empoeiradas do interior nordestino é um ato de resistência, uma declaração silenciosa contra a aridez do ambiente e a escassez de oportunidades que enfrento. Cada conquista é uma vitória monumental sobre os estigmas culturais que persistem, sobre a marginalização que teima em acompanhar minha jornada.

A escrita acadêmica, embora busque dar voz a essas histórias, mal arranha a superfície da realidade complexa e cheia de nuances que vivo. Minha trajetória não é apenas um tema de estudo; é um convite à reflexão sobre estruturas que perpetuam desigualdades e opressões.

Cada palavra que compartilho é um grito por justiça, um chamado por inclusão e uma exigência por equidade para todos os corpos trans e travestis, não apenas no sertão baiano, mas em todo o país. Minha história clama por ser ouvida, respeitada e incorporada na construção de um futuro no qual a diversidade não seja apenas tolerada, mas celebrada.

Além dos artigos e dissertações, há mais do que números e estatísticas; há uma humanidade vibrante e resiliente que habita todas as nossas histórias e relatos. Convido todas/todos/todes a olharem além das páginas, a enxergarem as pessoas trans e travestis por trás das palavras, e a se comprometerem com uma sociedade onde as nossas vozes tenham o direito de serem amplificadas.

Às Travestis do semiárido baiano, expresso minha gratidão por serem faróis de resistência, minha admiração por sua determinação incansável. Que nossas histórias não sejam esquecidas, que nossas lutas não sejam em vão. Juntas/os/es, podemos construir um futuro mais justo e inclusivo para todas/os/es nós.

Referências Bibliográficas

- AKOTIRENE, C. 2019. *O que é interseccionalidade?* São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen.
- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz. 2013. *Nordestino: invenção do "falo": uma história do gênero masculino*. 2ª ed. São Paulo: Intermeios. p. 254.
- BARROS, L. P de; KASTRUP, Virgínia. 2015. Cartografar é acompanhar processos. In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana da (Org.). *Pistas do método da cartografia: Pesquisa-Intervenção e produção de subjetividade*. Porto Alegre: Sulina.
- COSTA, Sérgio. 2006. *Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial*. In: Rev. Bras. Ci. Soc. [online]. vol.21, n.60, pp.117-134.
- CRENSHAW, Kimberlé. 2002. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 171-88.
- DAMASCENO, Veronica. 2015. *Personagens conceituais e personagens estéticos em Gilles Deleuze*. *Revista Trágica estudos de filosofia da imanência*. [s. l.], v. 8, n. 3, pp. 138-151.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 1995. *Mil Platôs- Capitalismo e esquizofrenia*, vol.1. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34. p. 94.
- EVARISTO, Conceição. 2017. *Olhos d'água*. 1. Ed. 6. reim. Rio de Janeiro: Pallas: Fundação Biblioteca Nacional.
- EVARISTO, Conceição. 2017. *Poemas da recordação e outros movimentos*. Rio de Janeiro: Malé. p. 124.
- FANON, Frantz. 2008. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA.

GAUTHIER, Jacques. 2019. *A SOCIOPOÉTICA COMO MÉTODO DE PESQUISA INSTITUINTE E DECOLONIAL*. Capoeira-Revista de Humanidades e Letras (vol.5), (Nº 21). p. 236.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. 1996. *Cartografia do Desejo*. 4ª ed. Petrópolis: Vozes. p. 327.

HALL, Stuart. 1997. *A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo*. In: Educação & Realidade. jul/dez. p. 15-46.

LAVRAPALAVRA. O preconceito regional como expressão do ódio de classe no Brasil. 17 de maio de 2021. Disponível em: (<<https://lavrpalavra.com/2021/05/17/nordestino-o-povo-que-virou-suco-ensaio-sobre-o>>). Acesso em: 18 jan. 2023.)

MBEMBE, Achille. 2014. *Críticas da razão Negra*. Lisboa: Antígoras.

OLIVEIRA, Megg Rayara de Gomes. 2017. *O DIABO EM FORMA DE GENTE: (R)EXISTÊNCIAS DE GAYS AFEMINADOS, VIADOS E BICHAS PRETAS NA EDUCAÇÃO*. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba.

OLIVEIRA, Miranda Eduardo. 2020. *Corpo-Território & Educação Decolonial: proposições afro-brasileiras na invenção da docência*. Salvador: EDUFBA. p. 207.

PINHEIRO, Wesley Maia. O preconceito regional como expressão do ódio de classe no Brasil. LavraPalavra. 17 de maio de 2021. Disponível em: (<<https://lavrpalavra.com/2021/05/17/nordestino-o-povo-que-virou-suco-ensaio-sobre-o>>.)

SANTOS, Denyse de Almeida dos. 2023. *Trans-áridas: cartografando relatos performáticos de mulheres travestis e transexuais do semiárido baiano*. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Feira de Santana. Programa de Pós-Graduação em Educação.

SILVA, Ana Carolina de Souza. 2020. *Nós, os quilombistas, e a terminologia na luta por libertação*. Dissertação (Mestrado-mestrado em linguística) - Universidade de Brasília, 2020.

SILVA, Stela Maria da. 2006. *A vida como obra de arte*. Revista Científica/FAP, Vol. 2, pp. 109.

O Baba de Saia na Bahia: notas sobre futebol e gênero em produções audiovisuais

Lucas Maroto Moreira ¹

Francisco Demetrius Caldas ²

Bruno Otávio de Lacerda Abrahão ³

Resumo: O artigo aborda a relação entre futebol, dinâmicas de gênero, lazer e masculinidades no evento esportivo conhecido como *Baba de Saia*. Neste evento, homens de bairros populares da cidade de Salvador e de outras cidades da Bahia, jogam futebol vestindo trajes e adereços lidos como femininos. Analisam-se 30 produções audiovisuais, realizadas entre 2012 e 2022, compartilhadas em redes sociais e em matérias telejornalísticas da imprensa local. A análise revela as particularidades do evento, bem como os modos com que ele reproduz desigualdades de gênero referentes às práticas esportivas. Se, por um lado, o *Baba de Saia* é um espaço-tempo feito para/pelos homens das periferias das cidades da Bahia, que permite-lhes brincar temporariamente com as dinâmicas e regras que ordenam seus corpos e suas performances generificadas, por outro lado, o *vestir-se de mulher* acaba por constituir um reforço aos princípios viris, misóginos e homofóbicos que sustentam hegemonicamente determinados padrões de masculinidade.

Palavras- Chave: Futebol; Gênero; Sexualidade; Masculinidades; Audiovisual.

¹ Professor substituto no Departamento de Antropologia e Etnologia na Universidade Federal da Bahia. Doutor em Antropologia Social pela mesma universidade. É membro do grupo de pesquisa Ética, Poder e Abjeção (EPA | UFBA). Email: moreiras.lucas@gmail.com

² Professor de Educação Física do Instituto Federal de Educação do Sertão Pernambucano, Doutor em Educação pela UFBA e Mestre em Educação Física pela UNIVASF. É membro dos grupos de pesquisa Corpo (UFBA) e Educação e Cultura Corporal no Sertão (IF SERTÃO). Email: demetriuscaldas@hotmail.com

³ Professor Adjunto do Departamento de Educação Física da Faculdade de Educação da Universidade Federal da Bahia, membro do Grupo de Pesquisa CORPO (UFBA). Email: bolabra@gmail.com

Introdução

Em Salvador, o futebol vivenciado no âmbito do lazer é conhecido como Baba: ‘jogar o Baba’, ‘bater o Baba’, ‘enterrar o Baba’ ou outras denominações compõem uma linguagem característica do futebol nesta cidade. Os Babas se apresentam a partir de diferentes nuances e espaços; acontecem nos campos de várzea, em terrenos baldios, quadras ou praças comunitárias, espaços recreacionais embaixo de viadutos, áreas privadas, praias e qualquer outro lugar em que se possa improvisar o espaço de jogo e a bola. Em seu cotidiano, a expressão Baba permeia as classificações mais populares do futebol como o amador, o profissional e suas zonas de intercessão, borrando muitas vezes estas fronteiras, que pela própria natureza são tênues.

O termo ‘baba’ tem sentido correlato ao termo ‘pelada’ e define o jogo de futebol amador comumente associado à sociabilidade masculina e intergeracional em bairros periféricos das cidades do Brasil. Em Salvador no feriado da Semana Santa e nos festejos de fim de ano (Natal e Réveillon) ocorre tradicionalmente um evento denominado de “Baba de Saia” — também chamado de “Baba das moças”, “Baba dos travestidos” ou ainda “Baba do vinho” — que consiste em um conjunto de partidas nas quais homens, de diversas idades, incluindo crianças, se vestem com roupas e adereços femininos e saem pelas ruas dos bairros, ocupando também os campos e quadras de futebol. Estes eventos esportivos, situados entre o jogo e a festa carnavalesca, proporcionam que os sujeitos expressem valores hegemonicamente associados à masculinidade, como a virilidade ou a força física, embora estejam, como se auto definem: “vestidos de mulher”.

O objetivo deste artigo é analisar como os Babas de Saia são apresentados em produções audiovisuais amadoras compartilhados nas redes sociais e em canais de mídia telejornalística disponíveis na *internet* (cf. lista de referências). Este esforço consistiu em uma análise de produções presentes na *internet* nos últimos dez anos e disponíveis pelo site de busca *Google*. Nossa asserção é que através da análise transversal do material selecionado é possível apresentar um conjunto de notas reflexivas de como o Baba de Saia produz, por um lado uma releitura do futebol e das maneiras de praticá-lo inaugurando um espaço-tempo de lazer masculino, racializado e popular e por outro, como expressa uma dinâmica performática do gênero feminino ancorada em uma concepção normativa de masculinidade viril.

Destas produções variadas selecionadas, aqui definidas com “audiovisuais”, destacamos a maneira como a imagem, o som, a montagem visual e o discurso se entrelaçam

produzindo diferentes maneiras de narrar essa forma particular de jogar futebol. Na mesma medida, observamos nestas produções que o Baba de Saia é como um palco, no espaço público dos bairros periféricos, voltado à publicização de representações do gênero estereotipadas, anedóticas e humoradas. Ainda que com certa normatividade, o Baba de Saia possibilita, por meio dessas atuações jocosas, de forma intencional, uma inversão, uma suspensão, ainda que temporária, do esporte e da esportividade futebolística como uma instituição preponderantemente masculina (Goellner, 2016; Elias; Dunning, 1992; Freitas, 2007).

Como sugere Roberto DaMatta (1997) em sua obra inaugural no campo de estudos sobre futebol no Brasil, “jogar bola” em um campo de várzea ou assistir e torcer pelos grandes times e pela seleção futebolística brasileira, torna o futebol um importante “ritual urbano” para a constituição da identidade nacional. Embora na contemporaneidade esta definição tenha sido ampliada e revisitada, é possível em concordância com DaMatta constatar, sobretudo a partir do Baba de Saia, que o futebol é um potente agente mobilizador de uma diversidade de experiências sociais e rituais. A título introdutório, por exemplo, as “personagens femininas” são inventadas pelos homens e eles dão a elas nomes, rebatizando-se. Por este motivo, jogadores colocam em suspensão seus nomes pessoais e se dizem chamar de “Marta”, “Xerecard” ou “Pombinha”. Em vista disso, interpretamos o Baba de Saia como um rito de inversão que permite aos seus iniciados atuar o feminino e reforçarem o sentimento de grupo, expressando seus valores afetivos, emocionais e de poder.

Notou Roberto DaMatta, que a ritualística do futebol e do carnaval é um meio para expressar e colocar em destaque valores e hábitos percebidos como marginais ou que habitam os interstícios da sociedade em posições morais de desprestígio. Na recreação da festa e na euforia do jogo algumas transgressões ou dissidências são toleradas e até incentivadas. Na comemoração de um gol abraça-se um desconhecido, no meio da folia carnavalesca o pobre homem da cidade veste-se de rei. Nesta perspectiva, o ritual seria um modo de expressar dinâmicas da estrutura social e suas hierarquias por meio de um discurso simbólico sobre o próprio grupo que o cria, discurso esse repleto de sentimentos, ações e valores que no cotidiano tendem a ser inibidos por serem considerados problemáticos ou potencialmente perigosos.

Como todo discurso simbólico, o ritual destaca certos aspectos da realidade. Um de seus elementos básicos é tornar certos aspectos do mundo social mais presentes que outros. De fato, pode-se dizer que sem tais destacamentos, que conduzem a

descontinuidades e contrastes, o sentido do mundo estaria perdido. O mundo ritual é, então, uma esfera de oposições e junções, de destacamentos e integrações, de saliências e inibições de elementos. É nesse processo que “as coisas do mundo” adquirem um sentido diferente e podem exprimir mais do que aquilo que exprimem no seu contexto normal (DaMatta, 1990:63).

No Baba de Saia a principal inversão ritual residirá na troca temporária das roupas, posições e gestos de gênero. As vestimentas e os jeitos corporais são como índices, símbolos de feminilidade ou masculinidade, nesse processo de ritualização do papel social dos sexos. A este propósito Victor Turner (2013:24) afirma que diversos tipos de rituais são executados com intuito de dramatizar ou expressar um conflito e uma crise estruturalmente vinculada a organização social e as hierarquias entre os sexos. É condição para o acontecimento destes rituais que muitos dos participantes sejam colocados em uma posição “liminar”, ou seja, sem identidades sociais definidas ou ocupando papéis diferentes daqueles que ocupam ordinariamente. Esses processos de inversões de posições do cotidiano, também podem ser pensados pela perspectiva de carnavalização de Mikhail Bakhtin (1987), por constituírem-se momentos em que se vivencia temporariamente a ultrapassagem das coerções históricas e a completa liberdade de invenção.

Ao buscarem inverter temporariamente estas posições e performances, os participantes dos Babas de Saia nos apresentam um importante aspecto do processo de socialização masculina por meio do qual os homens aprendem a serem homens e a identificarem-se enquanto tais. Eles o farão sobretudo associando-se do ponto de vista da conduta, das vestes e da corporalidade do mundo das mulheres e do jeito de corpo feminino. Será justamente na atuação e performatização dessas diferenças que o Baba de Saia se sustentará enquanto evento esportivo e ritual feito para e pelos homens.

Como aponta Daniel Welzer-Lang (2001) o processo de socialização masculina se desenrola, não apenas, mas historicamente, em espaços esportivos no compartilhamento de valores reforçadores da “dominação das mulheres” e potencialmente homofóbicos. Em estádios de futebol, nas aulas de educação física, nos clubes para escoteiros, em vestiários de um clube, em academia de ginástica, nas esquinas de uma rua e, por que não, no Baba de Saia. O autor define estes e outros tantos lugares como “monossexuados” (Welzer-Lang, 2001:462), espaços que atuam na educação e “estruturação do masculino de maneira paradoxal e inculca nos pequenos homens [crianças] a ideia de que, para ser um (verdadeiro) homem, eles devem combater os aspectos que poderiam fazê-los serem associados às mulheres.” Como veremos na discussão do material audiovisual, a tônica do Baba de Saia é

mostrar, publicizar e performar as diferenças entre o que fazem, pensam e sentem os homens e as mulheres.

Como mostra Welzer-Lang (2001:463), para “aprender a estar com os homens” e, logo, adquirir o “saber fazer” do corpo masculino, é necessário estar entre os “postulantes do *status* de masculinidade” que farão de tudo para ensinar uns aos outros como diferenciarem-se das mulheres. Estes ensinamentos tratam-se de um conjunto complexo de restrições morais e de submissão a códigos e ritos, vividos intensamente, transmitidos nesses espaços na relação entre distintas gerações. É nesse sentido que concebemos o Baba de Saia, como um entre tantos rituais repletos de códigos virilizantes; ritual esse que brinca, joga e carnavaliza justamente com o feminino e a feminilidade supostamente presente no mundo das mulheres e dos homens afeminados.

A este propósito, como apontam Nobert Elias e Eric Dunning (1992), o esporte enquanto campo historicamente reservado aos homens desempenha, na relação com outras práticas, papel relevante na produção e reprodução da identidade masculina. Apesar dos avanços e da introdução paulatina das mulheres no campo esportivo, Elias e Dunning são conclusivos ao dizer que este “constituye una estructura profunda dentro de la cual se generan y mantienen las ideologías y los valores que gobiernan las relaciones entre los sexos” (1982:325). Em vista dessa marcante presença dos valores masculinos e viris no campo esportivo, e na esfera local — presente no futebol informal praticado por homens das classes populares brasileiras — o Baba de Saia parece apresentar singularidades na maneira em que o gênero é apresentado e vivido no dia do jogo-festejo.

O artigo divide-se em duas sessões. A primeira está dedicada a discutir de modo breve, de que maneira agimos na busca e seleção do material audiovisual analisado, que pressupostos guiaram esta busca e como a prática do Baba de Saia encontra-se inserida nos hábitos culturais e nas maneiras de festejar na Bahia, de modo geral, e mais profundamente na cidade de Salvador. A segunda parte apresenta algumas notas reflexivas sobre as dinâmicas de gênero contidas na imagem e no som do material audiovisual destacando seu vínculo de representação da misoginia e da homofobia.

A imagem e o som do Baba de Saia na *internet*

As representações e discursos midiáticos, o marketing e a propaganda, sobretudo aquele produzido sobre o futebol, tornaram-se parte integrante do processo de modernização

dos esportes e de integração dele nos processos sociais, no sistema econômico e nos modos de identificação. No Brasil, especificamente, como aponta Édison Gastaldo (2003) o jogo futebolístico, transformado em uma modalidade espetáculo pela mídia e sobretudo pela “imprensa esportiva”, constitui-se como verdadeiro “fato cultural”, que “desde os anos 50, tem servido como um importante demarcador de diferença na relação dos “brasileiros” com os “estrangeiros” (Gastaldo, 2003:2). O futebol torna-se, pelo reforço especulativo da imprensa esportiva e os interesses políticos de Estado, um “objeto de apropriações ideológicas diversas, no sentido de compor uma identidade nacional” (p.3).

O jogo que Édison Gastaldo define como “futebol-espetáculo” faz parte da rotina do noticiário dos principais meios de comunicação, tendo grande destaque na sessão de esportes, nas quais se descreve, se filma e se comenta não apenas as partidas, os campeonatos e as copas mundiais, mas notícias da vida pessoal dos jogadores, seus parceiros de amizade ou detalhes de suas vidas amorosas (cf. Pacheco, 2014). Por outro lado, determinadas experiências futebolísticas carecem de espaço na imprensa esportiva tradicional ou são subrepresentadas nela. Por exemplo, a experiência dos jogos informais de futebol, o ‘baba’ e a ‘pelada’, embora bem documentada na narrativa etnográfica (Bacelar, 1991; Pimenta, 2009; Myskiw, 2012), não tem espaço amplo nestes canais tradicionais - agentes importantes na criação de imagens e discursos esportivos -, mas multiplicam-se, com alguma liberdade, em redes sociais de todos os tipos (*YouTube, Instagram, Facebook, Tiktok,*) e em matérias jornalísticas da imprensa baiana. Seja na “pelada” jogada nos finais de semana entre vizinhos de bairro, colegas de trabalho ou familiares ou até na ocasião especial do “Baba de Saia” os participantes se filmam no jogo, na festa e na sociabilidade que orbita no entorno deles publicizando em redes sociais de todos os tipos.

Nas redes sociais e sites supracitados, é raro que se encontre textos que descrevam este tipo de atividade social tornando-se o material audiovisual, imagético e sonoro, o principal meio de fazê-lo. Desde que tomamos conhecimento de que o Baba de Saia estava sendo registrado por seus próprios praticantes, iniciamos uma busca *Google* a partir dos descritores “Baba de Saia” e “baba de Saia em Salvador”, selecionamos trinta produções nos últimos dez anos. A intenção inicial era deter-nos em vídeos produzidos na cidade de Salvador, todavia, produções de outras cidades da Bahia foram identificadas e optamos por mantê-las também enquanto fontes.

Optamos por incorporar tanto vídeos “amadores”, quanto matérias vídeo-jornalísticas produzidas em dias de Baba de Saia em Salvador e nos “interiores” da Bahia, uma vez que

poderíamos ampliar o olhar sobre o objeto e compreender com mais apuro esse evento esportivo ao acessar suas particularidades num exercício de comparação. Nesse primeiro momento, notamos que a prática do Baba de Saia aparecia disseminada e representada como parte dos calendários festivos populares na Bahia, fosse nos feriados da Semana Santa, fosse nos festejos de Natal ou nas festas de Réveillon, mas também, embora menos, nos dias de Carnaval, no dia dos pais e no dia das mães.

Além dos vídeos produzidos por cinegrafistas amadores com seus próprios aparelhos celulares, encontramos uma parcela significativa de reportagens na plataforma digital Globoplay Bahia e blogs de notícias, as quais incorporamos no nosso banco de *links*. Nestes tipos de mídia os Babas de Saia ganham formato clássico de matérias jornalísticas, cujo objetivo é entreter com seu conteúdo irreverente e debochado, explorando a exotividade do fato de os jogadores amadores de futebol estarem usando roupas femininas e se mostrarem de forma sensual e alegórica. Destaca-se também nesses vídeos o fato de que os Babas de Saia se contrapõem a ideia de profissionalismo e rivalidades dos campeonatos nacionais pela sua informalidade e descontração. Em resumo, estas matérias vídeo-jornalísticas informam o local onde o evento acontece, quem são seus organizadores e como se organizam, qual o número de edições do evento e transmite rápidas entrevistas.

Os vídeos nas plataformas *Youtube*, *Facebook* e *TikTok*, apresentam uma linguagem mais informal, em sua maioria são registros pessoais com utilização de edição de som e imagem, que enaltecem as características carnavalescas do jogo. Mostrando cenas e diálogos captadas por diversos usuários em tempos variados. As produções se caracterizam por filmagens em tempo real do evento, com áudios explicativos, depoimentos de jogadores ou são montagens fotográficas sobrepostas e editadas com trilhas sonoras. Nesses vídeos, as cenas e cenários apresentados convergem no fato de mostrarem o Baba de Saia como partidas de futebol jogadas por homens, de todas as idades, que “vestidos de mulher”, bebem e dançam freneticamente ao som de ritmos musicais populares como o pagode baiano, o axé ou o piseiro⁴.

Os ritmos e tendências musicais preferencialmente anexados a estes vídeos, mas escutados e dançados ao longo das partidas de futebol apresentam índices importantes sobre a territorialidade do Baba de Saia. O som dos vídeos é eminentemente o “pagode baiano” ou “pagodão”, ritmo de ampla difusão nos bairros populares, produzido a partir da fusão do axé

⁴ Piseiro é uma variação contemporânea do ritmo “farró” ou “farró sertanejo”. Aos elementos musicais tradicionais são adicionados música eletrônica e *funk* carioca.

com o samba-*raggae* e as influências modernas da afrodiáspora (o *hip hop*, a música eletrônica dos *sound systems* caribenhos). O pagode caracteriza-se ainda por uma rítmica efervescente a qual congregam-se letras quase sempre alusivas às experiências afetivo-sexuais. Como nota Osmundo Pinho (2016) as festas de pagode na Bahia, também conhecidas como “paredões de pagode” são “*assemblages* coletivas, rituais e performadas” (Pinho, 2016:4) nas quais o personagem central são homens jovens negros das periferias soteropolitanas e das cidades de menor porte no interior da Bahia.

Os vídeos a que tivemos acesso apresentavam também um forte marcador dos territórios geográficos indicados no título do vídeo (cf. lista de referências). Em Salvador, os bairros que o tematizaram foram Amaralina, Cajazeiras VII, Castelo Branco, Itapuã, Itinga, Liberdade, Paripe, Pituba, Rio Vermelho, São Cristovão, Uruguai, Vale das Pedrinhas, Nordeste de Amaralina e Vila Canária - bairros localizados na periferia da cidade ou bairros populares que fazem fronteira com bairros de classe média com proximidade da praia. Quanto às cidades do estado baiano destacaram-se Alagoinhas, Anagé, Barrocas, Camaçari, Cruz das Almas, Governador Mangabeira, Jacobina, Lauro de Freitas, Mairi, Macajubá, Pojuca, Ruy Barbosa, Santa Bárbara, Valente e Vitória da Conquista – cidades espraiadas por diversos pontos da Bahia.

A incursão no material audiovisual produzido sobre o Baba de Saia tornou possível identificar algumas diferenças na construção deste tipo de evento entre a capital Salvador e as cidades interioranas, denotando a diversidade da prática e implicação da territorialidade na composição do jogo e das “performances femininas”. Nos bairros de Salvador, após o jogo em espaços improvisados na própria rua ou em quadras comunitárias, seguem cortejos dançantes pelas ruas adjacentes, guiados por um carro com equipamento de som que relembram as manifestações carnavalescas. As comemorações se concentram também em estruturas de toldos armados com recipientes térmicos para manter a temperatura das cervejas ou vinhos.

Quando as cidades interioranas realizam os Babas, estas fontes denotam que pela própria dimensão geográfica menor destas localidades, o evento ultrapassa os limites territoriais de um bairro e ganha contornos maiores, é a cidade que festeja e faz o Baba de Saia. O jogo em si quase não difere dos que ocorrem na capital, a contar pelos espaços, improvisos e irreverências, mas as comemorações por vezes divergem. Os trajetos ou cortejos pelas ruas ocupam mais as avenidas ou as ruas mais largas e a presença de trios elétricos com atrações musicais seguidos de carros pipa a refrescar a multidão com jatos de água é uma

constante. Bandas musicais também estão em estruturas maiores para a festa, com palcos em pátios de eventos destinados a grandes públicos com estruturas de som e policiamento.

A nossa investigação sobre a produção audiovisual do Baba de Saia se deu exclusivamente nas redes sociais e *sites* da *internet*⁵, de modo que concordamos com Roberto Kozinets (2014) quando sugere que os espaços virtuais, transformados em plataformas de interação social on-line por meio de suportes tecnológicos, baseiam-se em um *continuum* de participação que vai acolher diversas dinâmicas e formas de organização até então inéditas, o que acarreta um novo campo de investigação também para as Ciências Sociais. Segundo o autor, esse formato virtual de conexões em redes sociais, advindo da expansão da “*web* relacional” e de um cotidiano vivido por meio de celulares, tem produzido novas experiências, vivenciadas com profundidade e inserindo-se nos modos de vida de distintas classes sociais, nas formas de organização política, na criação de suportes afetivos entre grupos, na construção de identidades e no fortalecimento de laços.

Sobretudo nos vídeos que são compartilhados em redes sociais como o *Facebook*, *Tiktok* e *Youtube*, o Baba de Saia evidencia como essas experiências, ainda que não presenciais de compartilhamento, se expressam em formas características de interação e de “redes de sociabilidade” (Santos; Cypriano, 2014), que podem, como objetos tradicionais das etnografias, serem investigadas, descritas e problematizadas. Nesse sentido, percebemos que as narrativas audiovisuais sobre o Baba de Saia são parte da emergência de uma cultura de imagens virtuais de redes sociais destacadas em algumas etnografias recentes (Silva, 2007; Miller e Host, 2005; Ito, 2005) como parte do efeito da difusão globalizada do aparelho celular, um artefato material e bem de consumo capaz de gravar e registrar eventos cotidianos em primeira pessoa e publicá-los em uma rede profusa de interação virtual.

Seja no conteúdo audiovisual compartilhado em redes sociais ou no material vídeo-jornalístico focalizamos também nos diálogos casuais presentes nestes vídeos ou no discurso de alguns entrevistados ao longo das matérias jornalísticas. As cenas e as imagens apresentadas nos vídeos e o som presente nele (músicas, conversas, gritos e gemidos) permitiram acercar-nos do universo do evento Baba de Saia e a partir dele elaborarmos algumas notas reflexivas apresentadas a seguir.

⁵ Embora os autores também tenham realizado campo etnográfico *in loco*, cujos dados foram e serão publicados em outros artigos, optamos por nesta publicação focalizarmos nesse material audiovisual dada a quantidade expressiva disponível em plataformas da *internet*.

Notas sobre gênero e masculinidades no Baba de Saia

Independente do local em que foram produzidos, o conteúdo das produções audiovisuais compartilhadas na *internet* é caracterizado pela multiplicidade de suas representações. Em todos os vídeos o fenômeno Baba de Saia fundamenta-se no uso, por parte de homens cis, que se auto-declaram heterossexuais, de roupas coloridas, geralmente saias e *shorts* curtos, apertados, que delineiam músculos e curvas corporais. O uso das roupas femininas é o elemento que compõe a transgressão às normas comuns do futebol, transgressão caracterizada pela violação das regras do vestir e do portar-se, ou seja, pela troca do blusão e do calção dos times e sua substituição por vestidos floridos ou mini-camisetas cor de rosa. Nesse sentido, são adornos como bolsas, pulseiras, colares, anéis, broches, chapéus, lenços e leques, perucas, sapatos que juntos com uma maquiagem facial carregada de cores fortes e dissonantes, finalizam os preparos do jogador para a partida.

São recorrentes as cenas da realização dos jogos nas quais assistimos as equipes competindo. Quase todo vídeo focaliza em trechos curtos dos jogadores “travestidos” em campo, gesticulando de forma “feminina”. Em muitos deles, os praticantes proferem frases do tipo “minha fantasia está pronta”⁶, ou denominam as vestes de “meu traje”, “meu padrão”, “meu uniforme de guerra” expressando a importância das roupas, das vestes para atuação que os anima. A presença das famílias dos jogadores e dos moradores dessas localidades é outra constante nos vídeos. Assim, as esposas, filhas, primas, tias, irmãs e outras mulheres aparecem e ajudam na maquiagem dos maridos, primos, irmãos ou dos filhos ainda crianças — que também se trajam ao modo dos seus pais. Esse aspecto evidencia que embora seja uma atividade protagonizada por homens, as mulheres e crianças são também importantes no desenrolar do evento.

O costume possui um caráter intergeracional, com a presença de muitos filhos dos jogadores também fantasiados e entrando em jogo sempre que possível; esse número considerável de crianças também compõem o cenário do Baba de Saia e são elas que se constituem a longo prazo como as responsáveis principais pela manutenção da tradição. De acordo com Santos (2007:59), essa concepção de tradição

Pode ser entendida como sendo aquilo que persiste do passado no presente, presente em que ela continua agindo e sendo aceita pelos que a recebem e que, por sua vez, continuarão a transmiti-la ao longo das gerações. Não há tradição cultural que não

⁶ Nos vídeos selecionados o termo “fantasia” aparece enquanto uma categoria de análise êmica, por meio do qual os praticantes associam o uso de roupas femininas às fantasias carnavalescas. Por isso, sua presença no texto está associada ao próprio entendimento dado pelos praticantes.

esteja ligada a um dado grupo social, que não seja histórica e geograficamente situada. (Santos, 2007:59)

A interação jocosa entre os jogadores permeia todo o acontecimento, são gestos que simulam o comportamento feminino presente em seus imaginários de feminilidade como a flexão do punho (desmunhecar), a elevação do dedo indicador a boca, empinar as nádegas ou abrir as pernas demasiadamente, “andar rebolando” ou verbalizar monossílabos que parodiam o ato sexual, ritmados pela música emitidas de carros e/ou caixas de som.

Outro elemento recorrente é o de que muitos dos retratados se apresentem nos vídeos verbalizando um pseudônimo, um “nome de guerra”, como costumam chamar, que sintetize seus investimentos corporais na representação da sensualidade e volúpia, outra característica marcante na representação que fazem das mulheres; se nomeiam como as “Babalus”, as “Claudias”, as “Catarinas”, a “Ana gulosa” ou a “Xereca de fogo” e tantos outros nomes que possam acrescentar àquele momento mais estereotipização da performance feminina. Nestes vídeos, são ainda apresentados os Babas de Saia temáticos, onde os integrantes vestem todos a mesma fantasia, podendo ser ela uma personagem da *Disney* como Mine ou Branca de Neve, fadas encantadas, Amazonas ou de Gladiadoras. Esses eventos são de maior porte, contrastando com grupos menos organizados em que as vestes são improvisadas no mesmo dia, feitas com roupas doadas por mulheres da comunidade ou feitas das sobras de algum carnaval.

As roupas e os adereços são elemento importante das narrativas audiovisuais, porque também o são para os membros que jogam o Baba de Saia. As também denominadas fantasias constituem-se no elemento que desloca a normalidade do que seria mais um Baba rotineiro, são elas que provocam um olhar a mais para os corpos em cena que uma vez vestidos de mulher, encenam mudanças performativas na posição social; o olhar ordeiro para os jogadores com seus trajes habituais é deslocado para futebolistas que se esforçam e congraçam em busca da aparência mais feminina ou afeminada possível.

Cabe ressaltar que de todos os adereços e indumentárias presentes em suas performances, a saia é o principal elemento, não sendo à toa que é esse símbolo tradicional do vestuário feminino e que dá nome ao evento. No processo de construção dessa identidade temporária feminina, a saia funciona como principal significante, o objeto que agrupado aos outros adereços da fantasia, é associado ao feminino (Woodward, 2000). Este elemento

denota a importância que as roupas e as regras do vestir têm nas divisões generificadas do cotidiano, regras que aparecem no Baba de Saia como temporalmente invertidas.

A prática de homens auto-identificados heterossexuais (“pais de família”) vestirem-se de mulher no carnaval é um costume brasileiro que Roberto DaMatta (1990) define como permanente em todos os carnavais. O modo como o Baba de Saia flerta com as maneiras de festejar carnavalescas pode encontrar, portanto, sua genealogia nos chamados “blocos de travestidos no carnaval” (Godi, 2002) cuja emergência no cenário das festas baianas, é mais antiga que os próprios Babas de Saia. Conforme Clímaco Dias (2018:104) “na década de 1930, os jornais da cidade faziam campanhas abertas contra os blocos de travestidos, argumentando que haviam transformado o carnaval de Salvador em uma exposição que não condizia com os valores morais da sociedade”.

Em Salvador as primeiras notícias a respeito de homens travestidos no carnaval com personagens que remetessem a significados femininos, delicados, com fantasias e adornos associados à mulher data da década de 1940 em um bloco carnavalesco. Segundo Antônio Godi (2002) e Hildegardes Vianna (2002), esse bloco era o “Maria Rosa”, formado por rapazes do clube de remo Santa Cruz que se fantasiavam com vestidos de crianças, laços e pulseiras, que contrastavam com seus corpos fortes e malhados. O bloco “Maria Rosa” não era identificado como um espaço de diversidade sexual, mas impulsionou a formação de outros blocos com a proposta da travestilidade. Carvalho e Miranda (2016:411) descrevem que depois do “Maria Rosa”, “verificou-se em Salvador a participação de diversos grupos menores semelhantes a ele, inclusive grupos de travestidos pobres que desfilavam na Baixa dos Sapateiros”.

Em todos os tempos históricos os “blocos de travestidos” e o travestimento festivo de homens cis imperaram segundo as regras comuns da virilidade. É o que nos permite notar a representação sobre as mulheres também encontrada no material audiovisual selecionado. A “mulher” que os praticantes do Baba buscam performar geralmente é expressa com bufonaria, algazarra, como se elas fossem sinônimo de descontrole emocional, de submissão, de fragilidade, do excesso de desejo sexual e da infidelidade. Nas imagens os homens gritam de maneira aguda, pulam, gesticulam com intensidade, fazem brincadeiras de cunho sexual nas quais um dos amigos lhe toca as nádegas simbolizando passividade e desonra. Todos esses aspectos, são apresentados por meio de piadas e encenações demasiadamente risíveis, jocosas e eminentemente violentas e estereotipadas.

“A mulher”, também representada no significante “saia”, embora seja o objeto de inspiração para a performance desempenhada pelos homens no dia do evento, é concebida segundo certas condições que corroboram, entre outros aspectos, com a manutenção do binarismo de gênero e pela dominação subjetivo e sexual das mulheres, do feminino e de corpos afeminados. Há diversas cenas emblemáticas nas quais vemos a reprodução desse princípio de dominação com o corpo feminino/afeminado: puxar, tirar ou rasgar a roupa uns dos outros desnudando o corpo em público, agir de maneira licenciosa e violenta com as partes do corpo consideradas “íntimas”: os seios, as nádegas e a genitália. Em algumas cenas vemos durante as brincadeiras que os homens se dão a permissão de bater, esmurrar, apertar, puxar qualquer uma dessas partes do corpo. Toda esta forma de sociabilidade baseada na brincadeira e na pantomima terá como pano de fundo o riso, fazer rir uns aos outros.

Por esse motivo, os vídeos são repletos de declarações cômicas. Em uma das reportagens feita pela imprensa de um canal midiático de um bairro de Salvador, o festejo é descrito do seguinte modo: “homens travestidos de mulheres vão jogar bola regada a muito vinho, brincadeiras, por vezes chulas e, após o baba, o sambão corre solto pelas ruas do bairro, ou nos bares e afins”. Seja na representação das pequenas e grandes mídias ou nas narrativas e representações que os próprios participantes do Baba de Saia fazem, tudo o que acontece é oriundo da brincadeira, fanfarronice, do encontro prazeroso com propósito de lazer. No entanto, é preciso recortar do trecho acima a expressão “brincadeiras, por vezes chulas” pois ela define a qualidade rude, grosseira, violenta que subjaz entre a jocosidade.

A frase “A sexta feira é santa, mas eu não!” encontrada em uma das produções audiovisuais evidencia, por exemplo, o valor moral da impureza, do pecado e da inequidade como sendo marcadamente pertencentes à mulher ou ao feminino. Em outros vídeos o teor das brincadeiras ganha ares mais provocativos, se escuta “a gente joga de saia e depois bebe o vinho para ficar louca, por que sou bunda de jaca, por que sou gostosa demais”, “é gol da pura, chupa essa desgraça”. Em outros momentos os homens entre risos, enquanto participam do baba, associam a mulher e a feminilidade ao descontrole: deitam no chão e arreganham as pernas enquanto um dos companheiros joga cerveja em sua região genital ou estão pulando, gritando, realizando gestos confusos ou deliberadamente escrachados.

É bastante visível que nestas atuações e narrativas os homens interpretam um ‘tipo’ de mulher ou de performance feminina. Essa mulher é produzida desde uma visão fundamentalmente machista, visão que garante a reprodução de desigualdade entre os gêneros. Estes elementos ressaltados nas cenas videográficas reafirmam impressões de

Bourdieu (2022:82), ao afirmar que as mulheres “existem primeiro pelo e para o olhar dos outros, ou seja, enquanto objetos receptivos, atraentes e disponíveis”. Nesse sentido, o Baba de Saia reafirma o pressuposto relacional do gênero pautado no valor dominador das masculinidades.

Os homens se travestem para ritualizar o fato de que são e de que, sobretudo, devem ser distintos das mulheres. Nesse travestimento, expressam o que são as mulheres de seu ponto de vista. Para eles elas são, acima de tudo, interpretadas como libidinais, insaciáveis e amantes do sexo violento. Em um dos vídeos compartilhados no Youtube, um poste de luz urbano termina por representar um fetiche fálico, é agarrado por um participante com os braços e pernas, simulacro de parceiro sexual com movimentos sensuais, caras, bocas e gemidos. Ele aperta, bate e empurra a pelve com força em direção ao objeto fálico. Em outros, as provocações mais explícitas teatralizam cenas de ciúmes, de sexo violento, desentendimentos conjugais, trocas de casais: “você pegou meu macho, ele é a minha rola [pênis]”, “hoje eu não vou cuspir não, vou melar na areia e meter em seu cú”, “eu como você, dou para ele e como você de novo”, “depois do baba, vai rolar até o talo”. É importante notar que embora vestidos de mulher os praticantes falam e agem como homens, baseados na ideia de que o sexo significa a capacidade de penetração, de que masculinidade é sinônimo de virilidade.

Para além do gênero, na festividade do Baba de Saia o futebol é abordado em lógicas distintas daquelas que caracterizam suas versões profissional ou amadora. A economia de esforços físicos, a subordinação às regras, a busca da técnica corporal ou a exibição de fundamentos necessários à melhor performance saem de cena. As imagens protagonizam um futebol descontraído, regado a longas risadas e sem muitas preocupações com o número de gols; realizar uma finta quase ao mesmo tempo em que se sensualiza com um levantar da saia para seu oponente parece mais atrativo para um jogador, que finalizar a técnica com maestria. O propósito do evento, sua música e o consumo de álcool provocam uma espécie de malemolência na rigidez do futebol, como se naquele momento, mesmo sendo a razão pela qual o evento e o grupo existam, o vinho, a cerveja, a música, as indumentárias femininas e as brincadeiras o deixassem em segundo plano.

No entanto, mesmo que haja excesso de gesticulação e a ênfase na performance do gênero sejam estimuladas em detrimento da performance esportiva e habilidade para o jogo de futebol em si, no Baba de Saia não se tornam, nem mesmo temporariamente, suspensos os aspectos sociais, materiais e simbólicos que compoariam a socialização masculina: nas

cenar e no discurso que atravessam os vídeos, vemos ser anunciados um conjunto de maneiras e de valores vinculados à dominação, honra moral, assertividade, atividade sexual, capacidade reprodutiva, competição, violência. A mulher que os homens representam e apresentam no material audiovisual é construída segundo os princípios que ordenam o universo masculino viril. Uma construção social que tende a ser vivida como natural, mas que é fruto de trocas simbólicas e rituais generificadas tais quais as vividas no Baba de Saia.

Nessas performances femininas, tudo é permitido em um processo temporário de “concessão de gênero”, e em meio às algazaras carnavalescas as referências à dominação física masculina retornam a cena como prova da potência sexual do fantasiado quando afirma para outro vestido de mulher: “vou lhe esfolar, viu?!”. Tacitamente, a virilidade mantém-se à espreita e de forma “silenciosa” e “inconsciente” resguarda as estruturas históricas da ordem masculina, ou como disse Bourdieu (2022:18) a “visão ‘falo-narcísica’ e da cosmologia androcêntrica [...] e que sobrevive até hoje em nossas estruturas cognitivas e em nossas estruturas sociais”.

São brincadeiras corporais que demarcam os corpos de modo específico, e a relação entre ser ativo ou passivo no ato sexual ganha visibilidade. As brincadeiras ocorrem por meio de topografias que relacionam frente e atrás, alto e baixo, de leve e com força e assim atribuem significados positivos para o ativo e negativos para o passivo. A brincadeira que exalta o ativo é sempre a mais festejada: “sou eu quem come, sou eu que fodo”.

Retomando aqui a pergunta que guia o artigo, ou seja, como produções audiovisuais apresentam os Babas de Saia em Salvador e demais localidades do interior do estado, inferimos que estes jogos rituais são apresentados como performances de gênero feminino que acontecem no interior da socialização masculina, literalmente travestidos de feminilidade, mas reafirmando os pressupostos que guiam e estruturam os padrões hegemônicos de masculinidade.

A filósofa Judith Butler (2003:8), conceitua como performance de gênero “uma imitação persistente que passa como real”, constituída por atos performativos do corpo e do discurso. Em consonância com essa perspectiva teórica, Guacira Lopes Louro (2000) sugere que essa mimese, compreendida como uma educação de gênero realiza-se através daquilo que as mulheres e os homens fazem com o corpo. O gênero e a sexualidade, nessas perspectivas, são produtos construídos no interior das estruturas sociais, não sendo, portanto, naturais em si mesmos.

Seguindo estas pistas teóricas e observando os elementos oferecidos nos vídeos sobre os Babas de Saia, pode-se afirmar que tais acontecimentos evidenciam de maneira latente o caráter de construção social do gênero masculino, e por consequência feminino. A forma que estes jogadores amadores encontram de anunciar o caráter performativo do gênero é justamente atuar, ao menos temporariamente, segundo o modo como culturalmente agem, sentem e pensam que são as mulheres. Essas cenas videográficas demonstram, finalmente, como as diferenças que historicamente sustentam a existência de dois sexos biológicos naturais e, por consequência, os sistemas de dominação do gênero, são incorporadas pelos sujeitos por meio de práticas sociais por vezes lúdicas, esportivas e de lazer.

Não menos perceptível, as “atuações femininas” dos fantasiados também produzem e são concomitantemente objetificações de homens gays. Em muitos dos vídeos do Youtube é perceptível o gesto de escárnio ao homossexual e a masculinidade afeminada, gestos e discursos que produzem um tipo específico de humor direcionados a comunidade LGBTQIA+⁷. Autores como Pompeu e Souza (2014) o denominam de humor homofóbico, caracterizado por meio de ridicularizações, ironias, anedotas e piadas manifestas no dia a dia nas interações sociais entre pessoas; enquanto uma forma de discriminação se classifica como informal/indireta, muitas vezes ocorrendo de forma sutil, sob o arranjo de “brincadeira” (Pompeu; Souza, 2019). Esse humor atua como forma de preconceito a estas minorias sexuais e de gênero, “uma manifestação arbitrária que consiste em qualificar o outro como contrário, inferior ou anormal” (Pompeu e Souza, 2019:647).

Nos estudos sobre masculinidade, a teoria da Masculinidade Hegemônica proposta pela socióloga australiana Raewyn Connel (1995), demarca a masculinidade como uma configuração prática em torno da posição dos homens na estrutura das relações de gênero, apresenta quatro padrões centrais de masculinidade na ordem de gênero⁸. Entre esses, destaca a masculinidade subordinada, caracterizada por práticas de subordinação via linguagem, atitudes estigmatizantes e homofóbicas. Assim como acontece em diversos episódios e cenas publicizadas no Baba de Saia principalmente,

⁷ Aqui vale notar que nos últimos anos mulheres trans e travestis têm se pronunciado e feito campanhas, sobretudo no período do carnaval, pautadas na ideia de que a travestilidade não é uma fantasia. Embora toda sorte de atos de violência dirigidas às mulheres e aos homens gay, se apliquem também à transfobia, é importante notar que os praticantes costumam explicar que estão “vestidos de mulher”.

⁸ Os outros padrões centrais de masculinidade na ordem de gênero ocidental são: a hegemônica, a cúmplice e a marginalizada.

Localizam os gays em posição de menor valor social em relação àqueles que atendem as características da masculinidade hegemônica, que pressupõe a heterossexualidade [...] São exemplos de tais práticas o Bullying homofóbico na escola e os códigos de conduta no esporte, pautados na heteronormatividade (Devide, 2021:10).

A homofobia está imbricada com a heteronormatividade, ou como afirma Butler (2003), com a matriz heterossexual, que caracteriza a homossexualidade como ilegítima, algo perigoso e que precisa ser combatido, uma vez que produz instabilidade ao modelo binário, quando rompe com a relação determinística em que desejo reflete e expressa gênero e que gênero reflete e expressa desejo (Butler, 2003). Também pode ser vista como instrumento de controle social a serviço de lógicas dominantes, assim como funcionam os dispositivos sociais do machismo, desigualdade de gênero e racismo. É uma afirmação de virilidade ao rejeitar e estigmatizar modos de ser vistos como impróprios à “ordem natural das coisas”, tendo como consequência a violência homofóbica (Gouveia; Camino, 2009).

A caricatura, a zombaria e estereotipização dos corpos de mulheres e de outras categorias de gênero e sexualidade atravessa todas as produções como um plano de fundo que sustenta o evento festivo futebolístico. É preciso, no entanto, notar que o Baba de Saia proporciona aos homens um momento de diversão, no qual brincam temporariamente com as dinâmicas e regras que ordenam seus corpos. Outrossim, não permanecem por muito tempo nessas atuações, depois que chamam a atenção e provocam risadas entre seus pares, reincorporam sob gargalhadas suas posturas habituais, heterodeterminadas, para logo mais repetir o feito. Importante ressaltar que essas mudanças, por vezes sutis ou abruptas, de performances de gênero no jogo são acompanhadas de algum tipo de exaltação ao símbolo principal do primado da masculinidade viril: o pênis. Em uma cena uma das mãos se volta para o órgão, apertando-o em um movimento para o alto enquanto exalta: “olha aqui o que tenho pra você! venha sentar!”.

As encenações constituem-se simbologias sobre as representações que esses sujeitos possuem a respeito do que é feminino e masculino em seus cotidianos. O ritual, em um tempo/espaço determinado, descola de forma simbólica dessas construções; em um processo de carnavalização, o gênero se apresenta como constituinte da identidade dos sujeitos, se distanciando de perspectivas pautadas pelo determinismo biológico (Goellner, 2004). Naquele momento, os jogadores cruzam fronteiras da masculinidade futebolística, e temporariamente se percebe uma “desconstrução do masculino”, para logo reafirmá-la como o valor central das relações.

Ao mesmo tempo, o Baba de Saia possibilita a emergência de sociabilidades de homens periféricos, capazes de criar tempo de lazer, resignificação de posições de subalternidade e de contato comunitário. Enquanto os homens se divertem e por vezes esquecem as agruras da vida do trabalho ou da experiência da pobreza ou do racismo, incitam uns aos outros a reproduzirem valores culturais que dialogam com a violência de gênero, valores que sustentam historicamente dominação e exclusão da mulher e dos grupos de dissidência sexual e de gênero. Estes aspectos levantados pelo Baba de Saia anunciam as ambiguidades do lazer e suas relações com a educação de gênero, “cuja trama cultural evidencia um tempo/espaço que ora é mera reprodução da ordem social, ora produtor do novo” (Gomes, 2014:13).

É nessa avenida de muitos encontros, sentidos e significados que se localiza o Baba de Saia, evidenciando as diversidades e lógicas plurais que compõem o futebol, o lazer e as práticas esportivas, lógicas que abarcam conflitos, tensões, contradições e complexidades. Em muitas dessas avenidas estão operando dinâmicas de gênero que tratam de dramatizar e mostrar no espaço público das cidades baianas as diferenças naturalizadas que definem o corpo, o jeito, os hábitos, as roupas, os acessórios, a estética daqueles e daquelas considerados homens ou mulheres.

Conclusão

Apresentamos nesse artigo uma interpretação antropológica sobre o evento esportivo Baba de Saia através da análise de representações deste fenômeno em produções audiovisuais difundidas em mídias sociais e canais jornalísticos da cidade de Salvador e em cidades do interior da Bahia. Mostramos como o futebol popular nesses bairros e cidades é um potente agente mobilizador de uma diversidade de experiências sociais e rituais, tais quais aquelas vividas pelos homens que se engajam no Baba de Saia — rito de inversão que permite aos participantes reforçarem o sentimento de grupo, expressando seus valores emocionais e de poder. O Baba de Saia é uma máquina produtora de identificação entre homens de variadas idades no entorno de símbolos, práticas, objetos generificados que traduzem a realidade. Nesse sentido, a bermuda esportiva e a “saia” produzem diferentes performances e logo diferentes dinâmicas de gênero.

As experiências do Baba de Saia são midiaticizadas por meio de diferentes suportes, redes e plataformas presentes na *internet*. A análise transversal do material audiovisual encontrado nos coloca diante de representações sobre a performance de gênero masculino e

feminino dentro de marcos normativos. Nestes marcos os homens são viris, dominadores e as mulheres frágeis e submissas. No entanto, as encenações e dramatizações que os homens fazem no dia do Baba de Saia vão além da representação das diferenças entre estas posições de gênero, elas apregoam uma postura vinculada a violência e dominação de corpos que não sigam este paradigma binário. O Baba exemplifica propriamente essa necessidade de afirmar que para ser homem é preciso saber diferenciar-se das mulheres.

Embora os praticantes do Baba de Saia estejam em estado pleno de diversão e lazer, durante o jogo de futebol e no momento posterior, no qual o jogo ganha ares de festa carnavalesca, seus atos, brincadeiras, discursos, perfazem a lógica heteronormativa da sexualidade - elemento bastante notável nas ações corporais e na sexualização do contato entre eles. Na mesma medida, todo o divertimento advém da zombaria do mundo das mulheres e dos homossexuais, da representação destes sujeitos ora como descontroladas/os e hiperbólicas/os, ora como desesperadamente sexuais. Essa percepção orienta e simboliza a relação dos homens destes territórios com a prática e o exercício social futebolístico no Baba de Saia.

O Baba de saia é simultaneamente uma atividade lúdica na qual se destaca a ênfase na alegria que o evento desperta nos seus participantes, no reforço dos valores comunitários, dos laços de camaradagem, vizinhança ou parentesco. Um ritual, com duração de algumas horas, que produz no grupo que o pratica, uma pessoa capaz de despertar atenção e assumir um protagonismo em uma cena pública.

Concluimos que estas experiências performáticas apresentadas nos vídeos engendram, mesmo que temporariamente, processos de educação de gênero entre estes jogadores amadores, uma vez que os registros das mímeses femininas feitos por eles mesmos ou por equipes de filmagens são reflexos das produções de suas realidades, bem como revelam as estruturas sociais que sustentam as diferenças entre os sexos, eternizadas em instituições interligadas aos laços de parentesco e vizinhança, a religião e também o esporte e personificadas na fruição de horas, em que corpos masculinos, se imaginam femininos sob muito sol, música, chutes ao gol, risadas, vinhos e cervejas.

Referências Bibliográficas

BACELAR, Jeferson. 1991. *Gingas e nós: o jogo do lazer na Bahia*. Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado.

- BAKHTIN, Mikhail. 1987. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.
- BOURDIEU, Pierre. 2022. *A dominação masculina*. Tradução de M. H. Kühner. 20 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- BUTLER, Judith. 2003. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- CARVALHO, Manuela Azevedo; MIRANDA, Luciana Aparecida. 2016. *O discurso de liberdade e o gênero e a sexualidade na história do carnaval de Salvador*. *Temporalidades*, v. 8, n. 1.
- COONELL, Robert W. 1995. *Masculinities: Knowledge, power and social change*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- DAMATTA, Roberto. 1990. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. 5 ed. Rio de Janeiro: Editora Guanabara.
- DEVIDE, Fabiano Pries. 2021. *Estudo das masculinidades na Educação Física e no esporte: reflexões e contribuições sobre as teorias de Raewyn Connel e Erick Anderson*. In: DEVIDE, Fabiano Pries; BRITO, Leandro Teófilo de (orgs). *Estudo das masculinidades na Educação Física e no esporte*. São Paulo: nVersos Editora.
- DIAS, Clímaco Cesar Siqueira. 2018. *Carnaval de Salvador: o declínio da festa mercantil*. *GeoTextos*, vol. 14, n. 1.
- ELIAS, Nobert; DUNNING, Eric. 1992. *Deporte e ocio en el proceso de la civilizacion*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica.
- FREITAS, Marcel de Almeida. 2007. *Futebol e construção da subjetividade masculina: leituras da psicologia social*. *Rev. bras. psicol. esporte*, São Paulo, v. 1(1): 01-19.
- GASTALDO, Édison Luis. 2003. *Futebol, mídia e sociedade no Brasil: reflexões a partir de um jogo*. *Cadernos IHU Ideias* ano 1(10):1-32
- GODI, Antônio J. V. dos Santos. 2002. *Presença afro-carnavalesca soteropolitana*. In: CERQUEIRA, Nelson *Carnaval da Bahia: um registro estético*. Salvador: Omar G., p. 94-111.
- GOELLNER, Silvana Vilodre. 2016. *Jogos Olímpicos: a generificação de corpos performantes*. *Revista USP*, n. 108:29-38.
- GOELLNER, Silvana Vilodre. 2004. *Gênero*. In: GOMES, Christianne Luce (org.). *Dicionário crítico do lazer*. Belo Horizonte: Autêntica.

- GOMES, Christianne Luce. 2014. *Lazer: necessidade humana e dimensão da cultura*. Revista Brasileira de Estudos do Lazer. Belo Horizonte, v. 1(1):3-20.
- GOUVEIA, Raimundo; CAMINO, Leôncio. 2009. *Análise psicossocial das visões de ativistas LGBTs sobre família e conjugalidade*. Psicologia Política, 9(17):47-65.
- HINE, C. 2004. *Etnografia virtual*. Barcelona: UOC.
- ITO, Mizuko; OKABE, Daisuke; MATSUDA, Misa. 2005. *Personal, Portable, Pedestrian: Mobile Phones in Japanese Life*. Chicago: The MIT Press.
- KOZINETS, Robert. 2014. *Netnografia: Realizando pesquisa etnográfica online*. Porto Alegre: Penso.
- LASEN, Amparo. 2004. *Affective Technologies: emotions and mobile phones*. Surrey: The Digital World Research Centre.
- LOURO, Guacira Lopes (org.) 2000. *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica.
- MILLER, Daniel; HORST, Heather. 2005. *From Kinship to Link-up: cell phones and social networking in Jamaica*. Current Anthropology. vol. 46,(5).
- MYSKIW, Mauro. *Nas controvérsias da várzea: trajetórias e retratos etnográficos em um circuito de futebol da cidade de Porto Alegre*. 2012. Tese (Doutorado em Ciência do Movimento). Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- NOVAES, Sylvia Caiuby. 2020. *Antropologia e imagem*. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais - UFJF, v. 1(3).
- PACHECO, Leonardo Turchi. 2014. *Futebol, masculinidade e a “amizade sem limites”*. Ponto Urbe, v. 14: 1-14.
- PINHO, Osmundo. 2016. *“Baixaria”: Paredão Dispositivo*. Cachoeira [s.n.], UFRB.
- PIMENTA, ROSÂNGELA. 2009. *Futebol amador na cidade e no Sertão: o jogo das regras e a dinâmica figuracional elisiana*. XII Simpósio Internacional Processo Civilizador. Recife, Brasil.
- POMPEU, Samira Loreto Edilberto; SOUZA, Eloisio Moulin. 2019. *A discriminação homofóbica por meio do humor*. Revista Organizações & Sociedade – v. 26, n. 91, p. 645-664.
- SANTOS, Francisco; CYPRIANO, Cristina. 2014. *Redes Sociais, Redes de sociabilidade*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 29(85).

SANTOS, Adalberto Silva. 2007. *Tradições Populares e Resistências Culturais: Políticas Públicas em Perspectiva Comparada*. Tese (Doutorado em Sociologia). Brasília: Universidade de Brasília.

SILVA, Sandra. 2007. “*Eu não vivo sem celular*”: *Sociabilidade, Consumo, Corporalidade e Novas Práticas nas Culturas Urbanas*. Intexto, v. 2(17):1-17.

SOARES, Samara Sousa Diniz; STENGEL, Márcia. 2021. *Netnografia e a pesquisa científica na internet*. Psicologia USP, v. 32.

VIANNA, Hildegardes. 2002. *As fantasias dos velhos tempos*. In: CERQUEIRA. Carnaval da Bahia: um registro estético. Salvador: Omar G. p. 40.

WELZER-LANG, Daniel. 2001. *A construção do masculino: dominação das mulheres e homofobia*. Revista de Estudos Feministas, v. 9(2):460-482.

WOODWARD, Kathryn. 2014. *Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual*. In: SILVA, Tomaz Tadeu da; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais. 14. ed. Petrópolis - RJ: Editora Vozes, pp. 7-20.

Referências para produções audiovisuais

Grupos brincam em 'babas' de saia na Sexta-feira Santa em Salvador. Realização de Globo Play. 219. (05 min.), son., color. Disponível em: <https://globoplay.globo.com/v/7553431/>. Acesso em: 01 dez. 2023.

Baba do Vinho. Realização de Youtube de 10Ocupados. S.I., 2016. (07 min.), son., color. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Vn-YOHyiTj0>. Acesso em: 01 dez. 2023.

Baba de Saia: Futebol é tema de confraternização entre amigos no bairro de Vila Canária. Realização de Globo Play. Salvador, 2019. (02 min.), son., color. P&B. Disponível em: <https://globoplay.globo.com/v/8190871/>. Acesso em: 01 dez. 2023.

Babas do Vinho e de Saia anima todo o Nordeste de Amaralina. Realização de Nordeste Eu Sou (NES). Salvador, 2019. (05 min.), son., color. Disponível em: <https://nordesteusou.com.br/noticias/babas-do-vinho-e-de-saia-anima-todo-o-nordeste-de-amaralina/>. Acesso em: 01 dez. 2023.

Baba de saia em Tanquinho/ Valente-BA. Realização de Youtube de Jessica Anatalia. 2012. (03 min.), son., color. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=AEMqDcQsZZ4>. Acesso em: 01 dez. 2023.

VT- Baba de Saia 2020 - Governador Mangabeira. Realização de Youtube de Moderna Publicidade. S.I, 2020. Son., color. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=EvmHOMKVts0>. Acesso em: 01 dez. 2023.

Baba de Saia , Alto da Porteira, Barrocas / BA. Realização de Jornal A Nossa Voz. S.I., 2021. (17 min.), son., color. Disponível em: <https://web.facebook.com/JornalANossaVoz/videos/3129203890733008/>. Acesso em: 01 dez. 2023.

Baba de saia marca o último dia de carnaval em Vitória da Conquista. Produção de Globo Play. S.I, 2017. (02 min.), son., color. Disponível em: <https://globoplay.globo.com/v/5690472/>. Acesso em: 01 dez. 2023.

Baba de Saia de Santa Bárbara - BA. Realização de Página Facebook do Baba de Santa Bárbara. 2019. P&B. Disponível em: <https://www.facebook.com/babadesaia/>. Acesso em: 01 dez. 2023.

Moradores de Cajazeiras VII participam do 'Baba das Nigrinhas'. Realização de Globo Play. S.I, 2018. (02 min.), son., color. Disponível em: <https://globoplay.globo.com/v/6625211/>. Acesso em: 01 dez. 2023.

Baba de saia Phoc 2 Camaçari BA. Realização de Youtube de Adriano Moura. S.I., 2013. (02 min.), son., color. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=MgsEBr68fDM>. Acesso em: 01 dez. 2023.

Baba de Saia. Realização de Tiktok de Marquinhos Brown. S.I, 2022. Son., color. Disponível em: <https://www.tiktok.com/@marquinhosbrown/video/7086779826153000198>. Acesso em: 01 dez. 2023.

Baba de saia do 2 de julho em alagoinhas bahia. Realização de Youtube de Everley Madureira. S.I., 2012. (03 min.), son., color. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=IuhOSKeuUYA>. Acesso em: 01 dez. 2023.

Alegria santa: jogadores do Bahia fizeram a festa com a turma do baba de saia na Itinga. Realização de Site Bahia no Ar. 2016. Son., color. Disponível em: </alegria-santa-jogadores-do-bahia-fizeram-a-festa-com-a-turma-do-baba-de-saia-na-itinga-assita/>. Acesso em: 01 dez. 2023.

Baba de saia de Ruy Barbosa. Realização de Youtube de João Araujo. S.I., 2014. (13 min.), son., color. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=qSehfNsG2wY>. Acesso em: 01 dez. 2023.

É o baba de saia da semana Santa. Realização de Facebook Parque São Cristóvão. S.I., 2022. (01 min.), son., color. Disponível em: <https://web.facebook.com/pscassaba/videos/347584597347459/>. Acesso em: 01 dez. 2023.

3º Baba de Saia de Lindo Horizonte. Produção de Youtube de Theeliete007. S.I., 2012. (6 min.), son., color. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=HGjO4PbyeuI>. Acesso em: 01 dez. 2023.

Baba de Saia em vida Nova.. Realização de Facebook Expresso Vida Nova. S.I., 2022. (01 min.), son., color. Disponível em: <https://web.facebook.com/expressovidanova/videos/2976942902618328/>. Acesso em: 01 dez. 2023.

As bandidas de Alagoinhas - BA Baba de Saia. Realização Youtube de Weslei Peruna. S.I., 2018. (-01 min.), son., color. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-43cpcOYkCI>. Acesso em: 01 dez. 2023.

S/ Título. Realização de Facebook Baba de Santa Bárbara. S.I., 2018. (01 min.), son., color. Disponível em: <https://web.facebook.com/babadesaia/videos/1835884086462940/>. Acesso em: 01 dez. 2023.

Baba de Saia Axé 2012 Parte-03. Realização de Youtube de Ítalo Fernando. 2012. (13 min.), son., color. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=vw3o8JWE7hk>. Acesso em: 01 dez. 2023

“Baba de Saia” aconteceu na tarde desta quarta-feira em Macajuba. Realização de Portal Macajuba Acontece. S.I., 2020. (05 min.), son., color. Disponível em: <https://www.macajubaacontece.com.br/2020/01/baba-de-saia-aconteceu-na-tarde-desta.html>. Acesso em: 01 dez. 2023.

Baba de saia da rua da mata. Realização de Facebook do Baba de Saia da Rua da Mata. S.I., 2021. Son., color. Disponível em: <https://web.facebook.com/people/Baba-de-saia-da-rua-da-mata/100068843742316/>. Acesso em: 01 dez. 2023.

Baba de Saia do Poeirão. Realização de Facebook Ocupa Pojuca. 2018. (07 min.), son., color. Disponível em: <https://m.facebook.com/OCUPAPOJUCA/videos/821145298079142/?r>. Acesso em: 01 dez. 2023.

Luíza Tomey no Baba de Saia dos Sem Terras em Jacobina. Realização de Youtube de Tv Augusto Urgente. S.I., 2021. (05 min.), son., color. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=GfORCLzWStY>. Acesso em: 01 dez. 2023.

Baba de Saia com Kaso Sério em Ruy Barbosa. Realização de Site Ruy Barbosa Notícias. S.I., 2017. (09 min.), son., color. Disponível em: <https://www.ruybarbosanoticias.com.br/2017/04/baba-de-saia-2017-com-kaso-serio-em-ruy.html>. Acesso em: 01 dez. 2023.

Tradicional baba de saia é realizado em Mairi. Realização de Site Agmar Rios Notícias. 2017. (02 min.), son., color. Disponível em: <https://www.agmarrios.com.br/2017/12/tradicional-baba-de-saia-e-realizado-em.html>. Acesso em: 01 dez. 2023.

Baba de Saia. Realização de Facebook Baba de Saia 2019. S.I., 2019. (01 min.), son., color. Disponível em: <https://web.facebook.com/people/BABA-de-SAIA-2019/100066601117098/>. Acesso em: 01 dez. 2023.

Tradicional na Sexta-feira Santa, "baba de saia" agita Castelo Branco. Realização de Youtube do Radar Bahia. 2022. (12 min.), son., color. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=SLvOLJOVT2M>. Acesso em: 01 dez. 2023.

Baba de Saia no Kazumba. Realização de Youtube Central Kazumbá. 2022. (01 min.), son., color. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=HvK1v2aVUxI>. Acesso em: 01 dez. 2023.

Entre a liberdade sexual e a censura ditatorial: As representações de mulheres lésbicas no jornal “A Província do Pará” na década de 1970

Alana Albuquerque de Castro ¹

Resumo: No período da Ditadura Civil-Militar, mais precisamente na década de 1970, as homoafetividades ganhavam grande destaque não apenas no cenário nacional, mas no mundo todo. Movimentos como o *Gay Power* e a *Revolução Sexual*, marcaram uma geração que estava pronta para quebrar todos os “tabus”. Neste contexto, a cidade de Belém/PA também presenciou essas transformações, mesmo com uma Ditadura em vigília de cada movimento visto como “impróprio”, “subversivo” e “imoral”. Dito isto, este trabalho busca compreender como as Mulheres Lésbicas estavam inseridas nessa sociedade ditatorial e cheia de transformações, através de um dos veículos de comunicação da grande imprensa: *A Província do Pará*. E assim, entender como elas eram representadas nas páginas deste jornal paraense, tendo como objetivo dar voz a um grupo tão marginalizado e frequentemente invisibilizado pela sociedade do período.

Palavras-Chave: Lesbianidades; Gênero; Sexualidade; Ditadura; Imprensa.

Introdução

Ao longo dos séculos, mulheres sempre foram subjugadas, dominadas e encaradas como ‘bonecas de reprodução’, que estão ali para compor uma estrutura hierárquica, sempre sendo colocadas na parte inferior da pirâmide. Vivemos em uma sociedade que tenta a todo custo nos controlar e nos diminuir, e sexualmente nos reprimir. Os estudos sobre as mulheres lésbicas na Ditadura confrontam o modelo de sociedade da época, que exaltava a heteronormatividade e repudiava tudo aquilo que fugisse do “padrão”. Todavia, esse “modelo” ainda é exaltado por uma grande massa até os dias atuais, difundido pela igreja, pela família e pela escola. Como contextualiza Bourdieu (1999):

¹ Historiadora, Mestra e Doutoranda em História Social da Amazônia pela Universidade Federal do Pará. Atua principalmente nos campos de Ditadura, gênero e sexualidades. Email: alanaalbc@hotmail.com

As regularidades da ordem física e da ordem social impõem e inculcam as medidas que excluem as mulheres das tarefas mais nobres..., assinalando-lhes lugares inferiores..., ensinando-lhes a postura correta do corpo..., atribuindo-lhes tarefas penosas, baixas e mesquinhas. (...) O trabalho de reprodução esteve garantido, até época recente, por três instâncias principais, a Família, a Igreja e a Escola, que, objetivamente orquestradas, tinham em comum o fato de agirem sobre as estruturas inconscientes. É, sem dúvida, a família que cabe o papel principal na reprodução da dominação e da visão masculinas; é na família que se impõe a experiência precoce da divisão sexual do trabalho e da representação legítima dessa divisão, garantida pelo direito e inscrita na linguagem. Quanto à Igreja, marcada pelo antifeminismo profundo... ela inculca (ou inculcava) explicitamente uma moral familiarista, completamente dominada pelos valores patriarcais e principalmente pelo dogma da inata inferioridade das mulheres... (BOURDIEU, 1999 grifo meu)

Em meio a essas regularidades sociais existentes na sociedade, que são impostas as mulheres, em um período turbulento de ditadura, surge a *Revolução Sexual*, que segundo Mary Del Priore (2011:254), eclodiu no mundo todo, ocasionando uma geração pronta para quebrar todas as regras impostas pela sociedade em busca de se autoafirmarem e de agir da maneira que achassem que era mais conveniente para si. Era um momento de descobertas e de uma luta pela liberdade de ser quem quisessem ser. Por outro lado, existia uma Ditadura pronta para inviabilizar qualquer comportamento visto como “impróprio”. E o surgimento da Revolução Sexual reflete no surgimento do movimento *Gay Power*, que surgiu nos E.U.A e logo foi crescendo no Brasil. Como também acrescenta, Sant Ana (2016),

A revolução sexual teve suas maiores expressões apreendida pelo movimento hippie e pela juventude rebelde dos anos 1960 e 1970, desencadeando novos códigos de comportamento sexual e de relações interpessoais, obtendo gradativamente um status de regra geral de comportamento. (Sant Ana, 2016: 13).

Nos anos de 1964 a 1985, o Brasil passou por um período de grande obscuridade com a ascensão da Ditadura Civil-Militar, que deixou marcas profundas não só na história do nosso país, mas também em outros países da América Latina que passaram pelo mesmo processo turbulento de restrições de direitos, perseguições, mortes em massa e diversas outras atrocidades. No Brasil, após o Ato Institucional número 5, a repressão se intensificou, inaugurando assim os chamados “anos de chumbo”. “DECRETA: Art. 1º Não serão toleradas as publicações e exteriorizações contrárias à moral e aos bons costumes quaisquer que sejam os meios de comunicação.” (Ato Institucional número 5:1968). Como explica Kushnir (2001):

O AI-5, promulgado em 13 de dezembro de 1968, suspendeu garantias institucionais e deu poderes absolutos ao Regime. Nesse mesmo dia, a imprensa carioca e paulista

recebeu um “manual de comportamento”, que justificava os objetivos da censura e ditava uma série de normas, explicando quais tipos de notícias não deveriam ser publicadas. Entre essas regras, estava a proibição das publicações que desmoralizassem o Governo, incitassem à luta de classes, veiculassem declarações de cassados ou crítica aos Atos Institucionais e propagassem notícias estudantis de caráter político ou atividades subversivas, greves ou movimentos operários. (Kushnir, 2001: 37)

É importante frisar que no Brasil, a imprensa foi em grande parte responsável pela manutenção do golpe e pelo apoio de alguns setores da sociedade civil, o jornal por ser um forte meio de comunicação, acaba tendo grande influência na economia e na política do país, além de ser um importante formador de opinião, utilizo do conceito de representação que parte das análises de Roger Chartier (1991) que nos fala sobre a produção do coletivo no mundo social, pois “considera as representações coletivas como matrizes de práticas construtoras do próprio mundo social” (Chartier, 1991:183). Em Belém, vemos como isso refletia nos jornais locais que pertenciam a “grande imprensa”, como o Liberal, Folha do Norte e A Província do Pará, que apoiaram o golpe militar. Como afirma Ferreira (2007),

Os veículos de comunicação da imprensa de Belém, mais expressivos na época, Folha do Norte, A Província do Pará e O Liberal, que mesmo defendendo interesses aparentemente tão diversos no plano local, refletiam uma certa unidade editorial em relação ao plano federal, a partir da opinião de seus articulistas e redatores responsáveis pela edição das páginas que tratavam do noticiário político nacional. Ora mais, ora menos, ora ostensivamente, ora disfarçadamente, a imprensa em geral, clamava pelo golpe. (Ferreira, 2007: 3)

Devido ao seu apoio, era muito comum nas páginas dos jornais notícias estigmatizantes sobre as sexualidades dissidentes, onde frequentemente eram retratados como sendo anormais, imorais, violentos, pecaminosos, pervertidos e doentes. Não é à toa que a maioria das reportagens que coletei, eram de páginas policiais. De acordo com Quinalha (2018), o governo se utilizava da censura e da “moral e dos bons costumes” para conter as expressões das sexualidades dissidentes, e esses ideais, eram ainda mais difundidos pelos setores midiáticos, principalmente pelos jornais e revistas da época. Ele fala que o período se caracterizou pelo que ele chama de “ditadura hetero-militar”, pois segundo o autor, havia uma política sexual oficializada e institucionalizada para controlar manifestações tidas como “perversões” ou “desvios”. (Quinalha, 2018: 35).

Lesbianidade: liberdade sexual e repressão simbólica.

Todavia, no caso das mulheres lésbicas, as manchetes referentes a elas eram em número muito menor, do que em relação aos homens gays e as travestis, por exemplo. Nota-

se um silenciamento gigantesco. Nos primeiros anos da década de 1970 é como se elas não existissem, nas páginas da Província, nada era mencionado. As primeiras manchetes começam a aparecer já no final da década de 1970, e as poucas que por mim foram encontradas, eram inferiorizando as mulheres e dando destaque para os crimes passionais. O fato de as reportagens aparecerem apenas no final da década está muito ligado ao fato de ser o período de “afrouxamento” da ditadura, com o processo de reabertura política iniciado em 1974, durante o governo de Geisel. O que torna a pesquisa sobre as mulheres lésbicas desafiadora, pois além de precisarmos lidar com a falta de fontes, ainda há um silenciamento histórico. Como aponta Oliveira (2017), “Contada quase unicamente pela voz do patriarcado, a história apagou de suas páginas a participação de mulheres lésbicas. Delas não somos agentes coletivos, mas sim objetos da narrativa.” (Oliveira, 2017:7). Precisamos destacar ainda, o fato de gênero só ser estudado como categoria no final do século XX. Como afirma Joann Scott (1990).

As preocupações teóricas relativas ao gênero como categoria de análise só apareceram no final do século XX. Elas estão ausentes na maior parte das teorias sociais formuladas desde o século XVIII até o começo do século XX. De fato, algumas dessas teorias construíram a sua lógica sob analogias com a oposição masculino/feminino, outras reconheceram uma “questão feminina”, outras ainda preocuparam-se com a formação da identidade sexual subjetiva, mas o gênero, como o meio de falar de sistemas de relações sociais ou entre os sexos, não tinha aparecido. (Scott, 1990:19)

Apesar do apagamento, as mulheres lésbicas não aceitaram ser colocadas as margens da sociedade, e se utilizavam de agências para confrontar as amarras da ditadura. A sociedade estava passando por diversas transformações no final da década de 1970, com o processo de transição e abertura política. Em especial, o ano de 1978, se caracterizou sendo um ano de grandes mudanças, não só em relação as manifestações de grupos minoritários, mas também pela maior evidência da imprensa gay e do surgimento do primeiro movimento gay do Brasil, o SOMOS. Como nos fala Franco e Nery (2018):

Em especial, o ano de 1978 representou um marco fundamental na redemocratização do Brasil e na história do movimento LGBT. Isso porque, dentre as forças políticas que se engajaram nessas lutas democráticas, merece destaque o então chamado “movimento homossexual brasileiro” (MHB). Foi em maio de 1978 que ocorreu, na cidade de São Paulo, a primeira reunião de um grupo que logo assumiria o nome “Somos – Grupo de Afirmação Homossexual”. Foi o coletivo pioneiro na articulação do MHB, que logo se espalhariá Brasil afora com o surgimento de diversos grupos em outros estados da Federação. Além disso, um mês antes, em abril de 1978, havia começado a circular o jornal mensal Lampião da Esquina, considerado a primeira publicação de circulação nacional, claramente engajada nas lutas políticas travadas pela imprensa alternativa e feita por homossexuais para homossexuais. (Franco e Nery, 2018:10)

Nesse primeiro momento, o Movimento Homossexual é marcado por um sentimento de antiautoritarismo, devido a vivência durante os anos de repressão onde as sexualidades periféricas eram extremamente marginalizadas, excluídas, sendo atreladas a doenças e encaradas como um “perigo para a sociedade”. Green (2000), acredita que se o AI-5 e a repressão de 1968, dando início aos anos de chumbo, não tivessem existido, as primeiras manifestações de um Movimento Homossexual, ocorreriam já no início dos anos 1970.

Além do AI-5, não havia nenhuma lei que proibisse diretamente a lesbianidade, tudo era falado de maneira geral, contra qualquer um ou qualquer ato que fosse considerado “subversivo” de alguma forma, entretanto, já existia um preconceito próprio da sociedade da época que percebemos embutido nos discursos do governo e da mídia. Pois “no ‘padrão científico’, o homem ou o masculino tem sido a “norma” e isso se evidencia desde as elaborações linguísticas nas quais tradicionalmente se toma o masculino como sinônimo de humanidade.” (Sayão, 2003:122). Cabe aqui, citar Foucault (1999), que afirma que as leis são produtos de um biopoder, que encara como ameaça absoluta todos aqueles que fogem da norma.

A lei sempre se refere ao gládio. Mas um poder que tem a tarefa de se encarregar da vida terá necessidade de mecanismos contínuos, reguladores e corretivos. Já não se trata de pôr a morte em ação no campo da soberania, mas de distribuir os vivos em um domínio de valor e utilidade. Um poder dessa natureza tem de qualificar, medir, avaliar, hierarquizar, mais do que se manifestar em seu fausto mortífero; não tem que traçar a linha que separa os súditos obedientes dos inimigos do soberano, opera distribuições em torno da norma. (Foucault, 1999:136)

E toda essa resistência da sociedade civil e da ditadura, parte de ideais fundados no binarismo, que exclui, ameaça e tenta exterminar. E por essa recusa de pertencer a norma, se tornar cada vez mais gritante após o boom dos movimentos de liberdade sexual, a hostilização e o silenciamento virou uma arma poderosa para conter os “ímorais”, pois a sexualidade, como afirma Rubin (2012), também é uma manobra política.

Como em outros aspectos do comportamento humano, as formas institucionais concretas da sexualidade em um determinado tempo e lugar são produto da atividade humana. São imbuídas de conflitos de interesse e manobras políticas, ambas deliberadas e incidentais. Nesse sentido, o sexo é sempre político. Mas há períodos históricos em que a sexualidade é mais nitidamente contestada e mais excessivamente politizada (Rubin, 2012:1).

Segundo Marisa Fernandes (2018), as lésbicas iniciaram sua organização política quando começaram a participar do SOMOS, que inicialmente era composto apenas por homens gays e já existia há 8 meses quando elas chegaram. Como enfatiza a autora, “assim o

que elas tinham era a potencialidade revolucionária dos discursos sobre o desejo, o prazer sexual e a possibilidade de subverter uma realidade imposta, a heterossexualidade compulsória.” (Fernandes, 2018:94)

No entanto, embora a liberdade sexual entre mulheres ter ganhado força, o governo vigente não era muito adepto a qualquer tipo de demonstração que fugisse da heteronormatividade esperada e pregada pela sociedade. Sobretudo, a liberdade em escolher com quem se relacionar e por quem se sentir atraída, pois o esperado e o que era considerado o ‘correto’ era a heterossexualização compulsória. Como contextualiza Soares (2018),

O conceito de heteronormatividade surge em 1991, criado por Michael Werner, como nos conta Miskolci (2012), segundo ele para dar conta de uma nova ordem social. Se antes o conceito de heterossexualidade compulsória exigia que todos/as fossem heterossexuais para serem considerados normais, na heteronormatividade todos os sujeitos devem organizar suas vidas conforme o modelo heterossexual, tendo práticas sexuais hetero ou homossexuais, dando a entender a heterossexualidade não só como uma orientação sexual, mas como um modelo político que organiza a vida das pessoas e a sociedade como um todo (Soares, 2018:34).

Portanto, tudo o que fugisse desse padrão era visto como “anormal”. É nesse momento, que escritoras que exaltam essa liberdade sexual feminina, sem tabus, são censuradas pela ditadura. Exemplo disso é a escritora Cassandra Rios que teve seus livros censurados pela Ditadura Militar por escrever sobre afetividade lésbica. Como afirmam Piovezan e Fontura (2015),

Em 1970, o então chefe do Departamento de Censura do Juizado de Menores, Sérgio Cardoso de Castro, convocou a imprensa para denunciar a presença de “diversos livros com linguagem pornográfica e de terceira categoria sobre lesbianismo”, que pareciam surgir no Brasil. Dos 16 livros recolhidos naquele momento, três eram de Cassandra Rios: *A Paranoica*, *A Tara* e *A Volúpia do Pecado*. A “apreensão para avaliação” dos volumes revela uma concepção e uma prática que se tornarão constantes durante o regime militar: a concepção de que o lesbianismo, por si só, era algo pornográfico e, portanto, obsceno e atentatório às famílias, sendo necessária a sua exclusão dos olhos públicos; e a prática de censurar os títulos de Cassandra Rios, uma das principais autoras a explorar o lesbianismo em suas obras, o que acabará por torna-la a escritora mais censurada pelo regime. (Piovezan e Fontoura Jr., 2015: 2408)

Podemos perceber através da censura aos livros de Cassandra o quanto a liberdade sexual incomodava a ditadura e que a varredura nos conteúdos sobre homossexualidade, eram varridos na tentativa de silenciar grupos identitários e negar a sua existência. Acreditando que assim estariam preservando a “moral e os bons costumes”. Como contribui Quinalha (2017),

A criação da figura de um “inimigo interno” valeu-se de contornos não apenas políticos de acordo com a Doutrina da Segurança Nacional, mas também morais, ao associar a

homossexualidade a uma forma de degeneração e de corrupção da juventude (Quinalha, 2017: 25).

“MULHER CASA COM MULHER!”: Lesbianidades nas páginas da Província.

Como dito anteriormente, as primeiras manchetes sobre as mulheres lésbicas só começam a aparecer nas páginas do jornal, já no final da década de 1970, esse apagamento por parte dos jornais é bem nítido, já que outros grupos identitários como os homens gays e as travestis, apareciam constantemente. A primeira manchete que veremos é datada de 1977, está localizada no caderno policial e narra um crime cometido por uma mulher sáfica.

Apixonada por outra mulher, Leonor Galvão Pinheiro, aplicou violenta surra no marido Raimundo Correa Pinheiro, carpinteiro, de 29 anos de idade. A cena de espancamento ocorreu na residência do casal à Passagem Stélio Maroja, no Barreiro, bairro do Telégrafo Sem Fio. Raimundo foi medicado no Pronto Socorro Municipal onde chegou com a cabeça quebrada, supercílio esquerdo rachado e lábios partidos. Depois de medicado compareceu à polícia. Há muito que Leonor está de amores com uma moradora do Stélio Maroja, romance que já vinha rolando de boca em boca dos intranqüilos habitantes da artéria. O último a saber foi o carpinteiro que procurou junto a esposa saber se procedia a denúncia que tinham feito. Leonor foi taxativa, disse a verdade e ao mesmo tempo aplicou a surra no mestre, deixando-o em estado lastimável. Fugiu mas já está sendo procurada. (Confessou [...], 1977:11)

O jornal fala que Leonor largou o marido por ter se apaixonado por outra mulher, e afirma que Leonor teria espancado o marido. Contudo, só temos acesso ao depoimento do marido, e não sabemos até que ponto ele estaria falando a realidade dos fatos. Taxar a mulher como violenta e adúltera, poderia ser uma narrativa onde o colocaria como vítima. Mas há também a possibilidade de fato de Leonor ter sido agressiva com o ex-marido. O que intriga, é o fato da primeira reportagem da década sobre lesbianidade, estar vinculada a personagem da lésbica violenta e criminosa. Mesmo que o crime tenha de fato ocorrido, é no mínimo curioso que a visibilidade só foi dada as mulheres lésbicas quando cometeram algum crime. Podemos configurar como sendo uma repressão e dominação simbólica, onde o silenciamento por parte do jornal, age como forma de manter este grupo identitário no anonimato, pois “se não é falado, não existe.” Como pontuam Bicalho e Diniz (2009),

A forma particular de dominação simbólica de que são vítimas os homossexuais, marcados por um estigma que, à diferença da cor da pele ou da feminilidade, pode ser ocultado (ou exibido), impõe-se através de atos coletivos de categorização que dão margem a diferenças significativas, negativamente marcadas, e com isso a grupos ou categorias sociais estigmatizadas. Como em certos tipos de racismo, ela assume, no caso, a forma de uma negação da sua existência pública, visível. A opressão como forma de ‘invisibilização’ traduz uma recusa à existência legítima, pública, isto é, conhecida e reconhecida, sobretudo pelo Direito, e por uma estigmatização que só aparece de forma realmente declarada quando o movimento reivindica a visibilidade. Alega-se, então, explicitamente, a ‘discrição’ ou a dissimulação que ele é

ordinariamente obrigado a se impor (BOURDIEU, 2003, pp. 143-144, destaques nossos). (Bicalho e Diniz, 2009:4)

Ou seja, deslegitimar e negar a existência era uma forma de conter, de dominar. E depois da reportagem anterior, o jornal volta a falar sobre lésbicas só em 1978, no Caderno da Mulher, área destinadas aos assuntos femininos, uma reportagem com um certo destaque, sobre “Lesbianismo”. O jornal diz ser um problema psicológico e que “talvez” fosse possível obter a cura. O título e o destaque da reportagem mostram o quanto o jornal estava interessado em chamar a atenção do leitor para o assunto. A reportagem começa dizendo que a revolução sexual trouxe uma grande problemática social e psicológica para a sociedade, pois trouxe o aparecimento daqueles vistos como “diferentes”, inclusive da lésbica que eles denominam como sendo a mulher homossexual.

Pois bem, uma das diferenças fundamentais entre a homossexualidade masculina e a homossexualidade feminina, é que – em geral – o lesbianismo consiste muito mais na manifestação dos “sentimentos amorosos”, do que na realização de verdadeiros atos sexuais. (...) A homossexualidade feminina (que é, portanto, mais frequente entre solteiras) aumenta com a idade: é assinalada, de fato, num índice de 2-3 por cento entre os 15-20 anos de idade – num índice de 5-8 por cento entre os 20-30 anos de idade – de 10 por cento entre os 30-40 anos de idade. Sucessivamente, tende a diminuir. Na maioria das mulheres a atividade homossexual permanece circunscrita num determinado período de tempo, que – em geral – não ultrapassa 3 anos. (ROSSI, Ornela. Lesbianismo, a homossexualidade “platônica”. (...) Não se trata de um comportamento inato e sim adquirido. Isso é, uma mulher não nasce lésbica, mas lésbica pode tornar-se no decorrer do seu desenvolvimento psico-sexual. (...) Não se trata de uma verdadeira doença e muito menos de “perversão” ou de um “vício”. É – isso sim – uma variante do comportamento feminino usual. Finalmente, nas mulheres que tem forte motivo para recusá-lo e que desejam integrar-se também socialmente na heterossexualidade, o lesbianismo pode ser eventualmente eliminado, com tratamentos psicológicos e psiquiátricos. (Lesbianismo [...], 1978:10)”

Ainda que o jornal diga que não considera uma doença e muito menos uma perversão, ele se contradiz em vários pontos. Primeiramente, dizendo que as relações homossexuais entre os homens se diferem da feminina porque na feminina existe afeto, deixando claro portanto que o jornal acredita que a masculina é algo carnal e superficial, mais uma vez mesmo que de forma implícita demonstrando seu desconforto para com a homossexualidade.

Em outro trecho, diz que a homossexualidade feminina, na maioria dos casos, tende a ser coisa de momento e passageira, dando a entender que esse tipo de “comportamento” não faz parte da maioria das mulheres da sociedade, apresentando mais uma vez a sua aversão à lesbianidade, querendo fazer com que a sociedade e as próprias lésbicas se enxerguem como anormais, por não fazerem parte da maioria e essa opinião fica mais clara ainda no final da matéria, onde sugere-se para as mulheres que querem se “livrar desse mal” e se integrar a

“sociedade moralizada”, que procurem tratamento psicológico ou psiquiatra, se contradizendo instantaneamente sobre a homossexualidade não ser “doença”, já que afirmam que para os interessados a mesma pode ter “cura” e ainda falam que existe uma data limite para que ela deixe de ser praticada pela mulher e dizem que esse período é de 3 anos. Como teoriza Blume (2021) “na concepção destes médicos biodeterministas, a homossexualidade era um tipo de “perversão sexual” e uma manifestação endócrina anormal.” (Blume, 2021:35). Ou seja, classificando como doença, o que era bastante comum, explicar a homossexualidade por meio dos discursos médicos/biológicos, como Carrara (2015), aponta:

(...) teria se forjado, ao longo do século XIX, e se difundido, na primeira metade do século XX, um regime da sexualidade dotado de uma racionalidade, uma moralidade e uma política bastante particulares. De modo esquemático, podemos dizer que, no plano da racionalidade do “antigo” regime, o desejo sexual, sob a forma de um “instinto natural”, figurava, como a fome, a sede ou o sono, enquanto necessidade fisiológica primária, sobre a qual os indivíduos, especialmente os homens, tinham pouco ou nenhum controle, ao menos não sem a ajuda de diferentes especialistas e mediadores. Esta concepção fazia com que os discursos das ciências biológicas e da medicina fossem considerados, entre os saberes eruditos, como os mais legítimos para “explicar” a sexualidade. Vozes alternativas eram ou tributárias dessa concepção, como no caso da sexologia, ou, como aconteceu com a psicanálise, francamente minoritárias até a segunda metade do século XX. Assim, nesse plano, a sexualidade passou a ser apreendida, sobretudo, a partir de uma linguagem biomédica. (Carrara, 2015: 327)

Esse discurso patológico sobre as sexualidades vistas como periféricas não era algo próprio da década de 1970, mas foi construído ao longo dos séculos, tanto pelos médicos, quanto pela igreja. Como afirma Blume (2015), “A homossexualidade foi tratada como degeneração humana, anomalia, doença ou crime, e se constituiu no Brasil como um problema social a ser combatido.” (Blume, 2015:39). De acordo com Louro (2004), as categorias de sexo, gênero e sexualidade, são pensadas por esses discursos patológicos, como forma de manter a permanência da normalidade.

A concepção binária do sexo, tomada como um “dado” que independe da cultura, impõe, portanto, limites à concepção de gênero e torna a heterossexualidade o destino inexorável, a forma compulsória de sexualidade. (...) postos em ação pelas famílias, pelas escolas, pelas igrejas, pelas leis, pela mídia ou pelos médicos, como o propósito de afirmar e reafirmar as normas que regulam os gêneros e as sexualidades (Louro, 2004:84)

Esse “mal a ser combatido”, faz parte dos discursos que acabam sendo instaurados pelas normas reguladoras, e pode ser bastante percebido na reportagem que mostraremos a seguir. Ela também é do ano de 1978, e fala sobre um casamento entre duas mulheres que aconteceu em Belém/PA, no bairro da cremação, em uma vila que comportava poucas casas.

Um casamento fora do comum foi realizado ontem em um terreiro de umbanda, no bairro da Cremação e que deixou os vizinhos entre incrédulos e revoltados. Duas mulheres, Nilza Conceição (o “homem”) e Nazaré Moura, casaram e para a cerimônia ocorreu na Vila Trem e celebrada pela “mãe-de-santo” Herondina. Nilza Conceição é universitária – vai se formar de advogada – enquanto que Nazaré Moura já é casada e possui três filhos, sendo o mais velho de 14 anos de idade que se sente “um jovem envergonhado”, segundo os vizinhos que o conhecem. Os dois outros filhos, um menino e uma menina, residem com a mãe, e os atos de amor do casal é visto pelos menores, “num verdadeiro acinte”. Nilza, após relutar muito, declarou seu amor por Nazaré e as duas já viviam juntas há 5 anos. Enquanto os moradores faziam os mais diversos comentários sobre o casamento, os nubentes se preparavam para as comemorações, que iam se prolongar por toda a noite. (Mulher [...], 1978:1)

Acima, vemos o relato do jornal sobre o casamento e a ironia ao chamar Nilza de “homem”, apenas pelo fato dela estar vestindo roupas consideradas mais “masculinas”. Tenta-se dessa forma, fazer dela “menos mulher”, baseando sempre em conceitos binários e heterossexuais, para eles este como sendo o único modelo aceito, classificam uma mulher como homem por acreditarem que toda relação deve apresentar uma figura masculina. Como teorizam Ribeiro, Carmo e Pinto (2020), ao citarem Witting (1992):

“Ao tentar definir a identidade das mulheres homossexuais, Wittig (1992) põe que a conceituação desse grupo está para além das categorias sexuais – homem e mulher – uma vez que as lésbicas não são econômica, política ou ideologicamente vistas como mulheres. De acordo com essa autora, isso se dá porque se o que define a categoria “mulher” é sua posição social em relação à categoria “homem”, tal definição pressupõe relações heterossexuais. As lésbicas, pelo simples fato de recusarem a se tornar ou a se manter heterossexuais, não poderiam ser enquadradas na definição categórica de “mulher”.” (Ribeiro, Carmo e Pinto, 2020:5)

Para além disso, o jornal pontua que o filho mais velho de Nazaré, estaria envergonhado, como se ela o estivesse desrespeitando de alguma maneira. O mesmo é dito sobre os filhos menores, que o fato das duas trocarem carinhos (como qualquer casal) na frente das crianças, seria um “acinte”. A matéria ainda diz que Nazaré é casada com um homem, no presente, deslegitimando a união da duas. Percebe-se que ao relatar sobre o casamento, o jornal não deixa de demonstrar aos leitores o seu descontentamento. Era esperado que o casamento não fosse visto com bons olhos, pois como afirma Silva (2012):

Um relacionamento amoroso entre pessoas do mesmo sexo jamais poderia ser legítimo, porque no fim sempre pairaria a sombra da carência, da aflição e da insegurança por ser um tipo de relacionamento desconforme com as regras naturais e sociais. Ao contrário da conjugalidade heterossexual, que era aprovada e referendada pela sociedade, mas principalmente pela biologia que elegia o casal heterossexual e sua capacidade de reprodução como o exemplo nítido do ajuste dos seres humanos e uma vida afetiva e

sexual plenamente realizada. O normal era ser heterossexual, enquanto para o “homossexualismo” só restava a marca de desvio. (Silva, 2012:36)

Essa marca de “desvio” acaba também perseguindo Nilza e Nazaré, pois a equipe de reportagem que esteve no casamento, ainda relata que ele causou um grande tumulto entre os moradores da vila, que se amontoavam para ver o que estava acontecendo, sendo que a festa estaria programada para acabar bem tarde da noite, mas acabou cedo pois as noivas estariam assustadas com tamanha repercussão. Elas acabam por fugir da Vila, por medo das represálias que pudessem vir a sofrer. Represálias essas que são anunciadas na reportagem abaixo.

Os moradores da Vila Trem, cerca de 20 famílias, estão revoltados com as gozações que surgiram em consequência do “casamento” de Nilza Conceição e Nazaré Moura, moradoras da vila. Não só os moradores da Vila Trem, como os de todo o bairro da Cremação, vêm sendo gozados, o que está criando um clima de insatisfação. De fato, os moradores da Vila do Trem e da Rua Caripunas estão revoltados com o fato e podem até usar medidas extremas, como agressão, caso encontrem as duas mulheres. Os vizinhos das “nubentes” se negam a fazer comentários, apenas dizendo que “essa palhaçada veio trazer desassossego para todos nós”. Apesar da revolta, os moradores nada tentaram contra a casa onde Nilza e Nazareth moram há dois anos. Habitantes da Vila em geral esperam pela volta das mulheres que casaram, alguns querem o couro das duas. Nada mais justo; por causa do casamento, fala-se abertamente que não há homem no bairro. (Casalzinho [...], 1978:10)

O trecho nos fala sobre a reação dos moradores locais, que estariam indignados com os comentários que estariam recebendo sobre o casamento de Nilza e Nazaré. É dito que as duas podem até sofrer agressões físicas por parte dos moradores, e o jornal diz que é justo, já que os comentários diziam que não havia homem no local. Ou seja, por terem sua masculinidade “ferida” por uma união que nada tinha a ver com eles, os “machões” de plantão se sentiam no direito agredir e humilhar as noivas. O jornal apoia abertamente a decisão, como se elas tivessem cometido alguma espécie de crime, criminosas de honra. Pois o jornal faz apologia à violência de gênero e ainda reforça e naturaliza a lesbofobia.

O curioso é que elas feriram a honra de pessoas que nenhuma ligação tem com elas. De acordo Tamsim Spargo (2006), O homossexual foi patologizado como um tipo perverso ou desviante, um caso passível de tratamento, em suma, uma aberração a norma heterossexual. Como tal, ele era sujeito aos efeitos disciplinadores, marginalizadores e subordinadores do controle social. Crimes cometidos sobre pessoas que fogem dessa “normalidade” imposta pela sociedade, são crimes de ódio baseados no desejo de “punir” esses grupos. Como nos fala Ramos (2005), a imprensa também fortalecia um discurso onde a culpa acabava caindo sobre a vítima que se “premitiu” passar por determinada situação.

Mas a abordagem sensacionalista da imprensa, quase exclusivamente noticiando casos de violência letal, favorecia uma visão parcial da vitimização de homossexuais e tendia a “confirmar” representações vigentes da homossexualidade, nas quais a tragédia era, de alguma forma, efeito das fraquezas sexuais, morais e de escolhas da própria da vítima, que teria encontrado um destino procurado por ela mesma. (Ramos, 2005:35)

Nas semanas que se seguem, eu não encontrei mais nada referente a Nilza e Nazaré, então não se sabe se elas voltaram a vila, se deixaram a poeira esfriar ou se nunca mais apareceram ali, já que poderiam colocar em risco as suas integridades físicas. Mas esperamos que essa história tenha tido um final feliz e que ambas tenham encontrado paz e felicidade no seu casamento, sem que o mundo se sentisse agredido apenas por sua existência. Entretanto, elas não são as últimas personagens a embalar as páginas da Província no final da década.

Como todo bom marido enganado, Rita Pereira Melo chegou repentinamente de uma viagem e não deu outra coisa: Marina Conceição silva, a amante, estava em uma rede com outra, identificada apenas como Maria Doralice. Deu maior encrenca. Rita ficou indignada, sacou uma faca e distribuiu golpes com fartura. Maria Doralice, a “Ricardona”, tratou de fugir. D. Elvira, “sogra” de Rita e mãe de Marina, ficou ferida levemente. A amante infiel levou uma facada no tórax e está internada. (...) Os vizinhos de Rita contaram que a lésbica tem ciúmes de Marina, proibindo-a até de falar com pessoas amigas. No domingo, Rita chegou de surpresa de uma viagem a São João de Pirabas, vila do município de Primavera. E para a sua surpresa chegou em casa e encontrou Marina da Conceição, sua “amante”, deitada em uma rede com Maria Doralice. No DP, Rita comenta que já vive há 6 anos com Marina e afirmou que não admite traição. (TRANSA [...], 1978:10)

Mais um caso de crime passionai que foi parar no caderno policial da Província ligado as mulheres lésbicas, o jornal novamente usa um termo masculino ao se referir a Rita como “marido”. Como se ela fosse a figura “masculina” da relação, pois espera-se que assim seja, pela sociedade que não a enxerga como mulher, por ela não reluzir “feminilidade”. De acordo com Borillo (2010), diferente do homossexual que é claramente uma figura medicalizada, a figura da lésbica recebe mais equívocos. Ao citar H. Corbin, o autor diz:

Enquanto a homossexualidade masculina é claramente medicalizada, por sua vez, a figura da lésbica assume contornos mais equívocos, de acordo com a observação de H. Corbin (1964): "O imaginário de Safo, elaborado pelos homens desta época, permanece ambíguo; ela traduz o vaivém entre o fascínio exercido pela profusão feminina e o temor que inspira o prazer da mulher ao manifestar-se na ausência do homem'. O desaparecimento da mediação do masculino transforma a lésbica em uma personagem subversiva. Assim, as primeiras explicações psicanalíticas do lesbianismo falam de uma rejeição dos homens e de uma recusa da feminilidade. (Borillo, 2010:68)

Observa-se que o jornal faz questão de debochar de Rita, ao tratá-la no masculino, assim como tratou anteriormente, Nilza. Desse modo, detecta-se um padrão, as reportagens

sobre as mulheres lésbicas têm um tom de ironia e deboche sempre presente nas narrativas. Além de ligá-las a uma doença mental, ainda promovem manchetes que as taxam como criminosas. Isso não quer dizer que as ações de Rita ou Leonor estejam corretas ou erradas, a questão é que suas subjetividades, enquanto ser humano, passíveis de erros e acertos estão sendo questionadas a todo momento, criminalizando-as, mas é curioso o fato de lésbicas só aparecerem nas páginas dos jornais quando é para serem julgadas, apontadas e jogadas na fogueira. Sobre as formas que elas são representadas, Hall (2016), fala:

O poder, ao que parece, tem que ser entendido aqui não apenas em termos que exploração econômica e coerção física, mas também em termos simbólicos ou culturais mais amplos, incluindo o poder de representar alguém ou alguma coisa de certa maneira – dentro de um determinado “regime de representação”. (Hall, 2016:193)

Portanto, a intenção do jornal era trazer ao leitor, de maneira implícita e as vezes até explícita que a mulher lésbica não podia ser considerada normal, tratando de relacioná-las com diversos estereótipos que permearam no imaginário da população. E essa hostilidade a respeito das mulheres lésbicas, permeava também dentro do próprio movimento feminista, como veremos na reportagem a seguir, que diferente das demais, é uma reportagem do jornal *O Liberal*, outro veículo de comunicação paraense, que faz parte da grande imprensa, e o fato deste trabalho trazer apenas uma reportagem dele, se dá por ser a única fonte relacionada ao tema que apareceu nas páginas do jornal, e o surpreendente é que diferente das manchetes da Província que são do fim da década, essa é do início, de 1973. A manchete em questão, está localizada em um caderno destinado as mulheres, do jornal *O Liberal*, intitulada “Não confundir woman’s lib com gay’s lib”. A manchete traz críticas a integração das lésbicas ao movimento feminista, dando um exemplo de um filme que se divulgava sendo feminista, mas que trazia duas lésbicas como protagonistas, o que causa um claro descontentamento da colunista da reportagem.

É exatamente esse tipo de divulgação feito pelas agências que desmoraliza o movimento de libertação da mulher. Os menos avisados tendem a confundir o homossexualismo com feminismo. (...) Muitos sociólogos e psicólogos tendem a achar que a mulher é levada ao homossexualismo por neuroses não resolvidas em relação ao homem (os casos realmente patológicos são mais raros do que se pensa.) Além dos problemas familiares já bastante discutidos e vulgarizados, existem o cansaço e o desencanto de experiencias libertas vividas heterossexualmente. Desiludidas com seus vários casos amorosos, tentam encontrar o afeto a compreensão e a ternura numa outra mulher. Esse tipo de relação levado às últimas conseqüências faz com que o fato de se tornarem lésbicas, seja apenas um passo a mais na tentativa de serem aceitas e amadas. (Não confundir [...], 1973:3)

Além de uma moralidade imposta pela ditadura, vemos nessa manchete uma moralidade que recorria até mesmo dentro do movimento feminista e assim como na reportagem anterior, enquadrando a homossexualidade feminina mais uma vez como uma “neurose” e como algo que se torna possível devido as “decepções heterossexuais”, como contribui Oliveira (2017) “ as discussões acerca de direitos sexuais e reprodutivos, pautadas pelo feminismo, centram-se na heterossexualidade, como se lésbicas ou bissexuais não existissem –ou não fossem mulheres.” (Oliveira, 2017:11). De acordo com Auad e Lahni (2013), as mulheres lésbicas ficam com a marca de duplamente desviante, já que não homem e não heterossexual.

Às mulheres lésbicas recai a diferença hierarquizada do feminino (sempre em relação ao masculino como padrão hegemônico) e, soma-se a isso, a desigualdade relativa à homossexualidade. Duplamente desviantes, porque não homem e não heterossexual, as mulheres lésbicas sofrem, na maior parte do tempo, dupla discriminação, específicas desigualdades e muita invisibilidade no que se refere aos aspectos que definem sua identidade sexual e de gênero. (Auad e Lahni, 2013:157)

Sobre a relutância do movimento feminista em acolher as mulheres lésbicas, Peter Fry (1985), fala que no Brasil, como em outros países, as lésbicas encontraram uma forte relutância inicial, por parte das feministas, em admitir em suas organizações mulheres que faziam questão de se assumirem publicamente como homossexuais. A orientação sexual das lésbicas não deixava de causar estranheza e até repulsa nas feministas heterossexuais. Isto ocorria apesar de muitas mulheres homossexuais já estarem vivendo suas vidas de acordo com os ideais de autonomia pessoal que, para muitas das feministas, ainda não passava de aspirações a serem realizadas em um futuro não-imediato. Como fala também Marisa Fernandes (2018), que no II e III Congresso da Mulher Paulista, o LF foi convidado para compor a coordenação organizadora. Elas acreditaram que por o movimento gay ter um caráter revolucionário, o movimento feminista também teria, entretanto foram ingênuas, pois descobriram que seus ideais foram um escândalo até para as feministas.

Nesses Congressos, as lésbicas do LF defendiam que as mulheres lutassem pelo prazer e pela sua sexualidade como um direito; que rompessem com o círculo de opressão e subordinação masculina, que não aceitava pluralidade da mulher; e que tomassem conhecimento de que heterossexualidade é imposta e transformada em norma, uma convicção moral que oprime, fragiliza e promove submissões, bem como impede o reconhecimento de realidades, existências e sexualidades plurais. Essas ideias não eram bem aceitas pela maior parte do movimento de mulheres e pelas feministas. O discurso das lésbicas soava como algo muito radical. (Fernandes, 2018:95)

A autora pontua que apesar dos acontecimentos, o movimento feminista fez com que as mulheres lésbicas pudessem dialogar melhor nas pautas que lhes diziam respeito, também conseguiu impactar as mulheres de baixa renda com os discursos sobre sexualidade, dando início ao desmonte de que mulheres pobres não estariam interessadas em debater sexualidade, mas somente desigualdades econômicas. “Além disso, o assunto não ficou mais reduzido ao uso de contraceptivos, mas envolveu a liberdade de eleger sua/seu parceira/ o de cama e de vida.” (Fernandes, 2018:97)

Considerações Finais

Este trabalho buscou analisar como mulheres lésbicas eram representadas nas páginas do jornal paraense A Província do Pará, em período de censura e perseguições cometidas por um governo ditatorial, que repudiava qualquer ato visto como “subversivo”. Neste contexto, é importante destacar que embora a mídia que apoiava os discursos da ditadura tentasse silenciar, invisibilizar mulheres lésbicas, elas sempre utilizaram de mecanismos para que pudessem lutar por sua liberdade sexual e afetiva, seja se unindo a princípio com o grupo SOMOS, seja tentando dialogar com as pautas feministas, as mulheres lésbicas não se mantiveram invisíveis, estavam de muitas maneiras reivindicando seu lugar na sociedade.

Visibilizar significa tornar algo ou alguém visível. Estar visível é ser percebido. Assim, o termo visibilidade é uma qualidade dos corpos que são percebidos pelo sentido da visão. Visível, o corpo político das lésbicas se constituiu, e desse modo, visibilizado no espaço público, local em que as coisas aparecem, tornou-se parte da cidade. (Costa, 2012:202)

Podemos observar, como durante toda uma década, não se falava sobre a existência de lesbianidades nas páginas dos jornais, e quando o assunto começa a ser abordado, é de uma maneira estereotipada, irônica e preconceituosa. Esperamos ter conseguido passar de forma clara, a relação da sociedade com práticas cristãs-conservadoras, que se alinharam as ideologias de moralidade e controle da Ditadura, criando assim uma Ditadura Civil-Militar, onde muitos dos discursos proferidos pelo governo, tinham o apoio da sociedade e da mídia. Discursos estes, que se apoiavam constantemente nos conceitos biológicos.

É importante frisar que este trabalho não teve a pretensão de preencher todas as dúvidas e lacunas referente as lesbianidades na ditadura no cenário paraense, mas tentou contribuir para que as pesquisas em torno da temática cresçam cada vez mais. Em minha

dissertação de mestrado, trabalhei com as representações de homens gays e travestis nas páginas dos jornais e posso afirmar o quanto é gritante a diferença entre os números de fontes documentais. Enquanto se encontra desde o início da década até seu fim, inúmeras reportagens tanto sobre os gays quanto sobre as travestis, sobre as lésbicas o que encontramos é o silêncio. Portanto, é de extrema importância que os estudos sobre mulheres lésbicas continuem crescendo para que essas lacunas possam ser preenchidas, para darmos voz a quem já muito foi calada. “Quantos episódios de homofobia ainda afastam mulheres lésbicas, bissexuais, travestis e transexuais de um final feliz e igual ao dos heterossexuais em dignidade e direitos?” (Auad e Lahni, 2013:164)

Referências Bibliográficas

CASALZINHO está frito. *A Província do Pará*, Belém/PA, 10 agosto. 1978. Caderno Policial:10. Biblioteca Pública Arthur Viana. CENTUR.

COELHO, Regina. 1973. Não confundir woman’s lib com gay’s lib. *O Liberal*, Belém/PA, 12 out. 1973. Caderno da Mulher: 3. Biblioteca Pública Arthur Viana. CENTUR.

CONFESSOU a ligação com outra mulher e espancou o marido. *A Província do Pará*, Belém/PA, 12 nov. 1977:11. Biblioteca Pública Arthur Viana. CENTUR.

MULHER casa com mulher! *A Província do Pará*, Belém/PA, 04 agosto. 1978:1. Biblioteca Pública Arthur Viana. CENTUR.

ROSSI, Ornela. Lesbianismo, a homossexualidade “platônica”. *A Província do Pará*, Belém/PA, 15 out. 1978. Caderno da Mulher:10. Biblioteca Pública Arthur Viana. CENTUR.

TRANSA feminina deu “adultério”. *A Província do Pará*, Belém/PA, 15 agosto. 1978. Caderno Policial: 10. Biblioteca Pública Arthur Viana. CENTUR.

AUAD, Daniela; LAHNI, Cláudia Regina. 2013. *Cidadania democrática e homossexualidades: comunicação no combate à violência contra as mulheres lésbicas*. Emblemas, v. 10, n. 2, p. 147-166.

ALVES, R. C. B.; MATTOS, C. L. A.; DE REZENDE PINTO, M. 2020. *COR DE ROSA FICA BEM NUM ‘SAPATÃO’? HOMOSSEXUALIDADE FEMININA, ESTEREÓTIPOS E CONSUMO DE PRODUTOS DE BELEZA*. Revista Tropos: comunicação, sociedade e cultura. v. 9, n. 1.

(Disponível em: <https://periodicos.ufac.br/index.php/tropos/article/view/3686>. Acesso em: 26 jan. 2024.)

BICALHO, Renata de Almeida; DINIZ, Ana Paula Rodrigues. 2009. *Violência Simbólica e Homossexualidade: Um Estudo em Capitais Brasileiras*. XXXIII Encontro ANPAD, São Paulo.

BORRILLO, Daniel. 2010. *Homofobia, história e crítica de um preconceito*. (Autêntica) Belo Horizonte.

BLUME, Paula. 2021. *AS MULHERES LÉSBICAS E O LAMPIÃO DA ESQUINA CONTRA A POLÍTICA SEXUAL DA DITADURA BRASILEIRA (1978-1981)*. TCC. Graduação. Universidade Federal do Rio Grande do Sul: Porto Alegre.

BOURDIEU, Pierr. 1999. *A Dominação Masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

CARRARA, S. 2015. *MORALIDADES, RACIONALIDADES E POLÍTICAS SEXUAIS NO BRASIL CONTEMPORÂNEO*. Revista Mana, v. 21, n. 2, p. 323–345.

COMISSÃO DA VERDADE. Ditadura e homossexualidades: iniciativas da Comissão da Verdade do Estado de São Paulo Rubens Paiva. [2014]. (Disponível em: < <http://verdadeaberta.org/relatorio/tomo-i/parte-ii-cap7.html>>. Acesso em: 14 de jun. 2020.)

CHARTIER, Roger. 1991. “História Intelectual e História das Mentalidades: Uma Dupla Reavaliação”. In: *A História Cultural: Entre Práticas e Representações*. São Paulo: Difel.

FERNANDES, Marisa. 2015. “Lésbicas e a Ditadura Militar”. In: GREEN, James N. e QUINALHA, Renan (orgs.) *Ditadura e homossexualidades: repressão, resistência e a busca da verdade*. p. 125-148. São Carlos: Edufscar,

_____. “Ações Lésbicas”. 2018. In.: GREEN, James N.; QUINHALHA, Renan; CAETANO, Márcio; FERNANDES, Marisa. *História do Movimento LGBT no Brasil*. São Paulo: Alameda.

FERREIRA, Paulo Roberto. 2007. *A Imprensa e o Golpe Militar de 1964*. (Paka Tatu) Belém.

FOUCAULT, M. 1999. *História da sexualidade: a vontade de saber*. (Graal). Rio de Janeiro.

GREEN, James N. 2019. *Além do carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX*. (Unesp) São Paulo.

HALL, Stuart. 2016. *Cultura e representação*. (Apicuri) Rio de Janeiro.

KUSHNIR, BEATRIZ. 2004. *Cães de Guarda: Jornalistas e Censores, do AI-5 à constituição de 1988*. (Boitempo). São Paulo.

LOURO, Guacira Lopes. 2004. *O corpo estranho. Ensaios sobre sexualidade e teoria queer*. (Autêntica) Belo Horizonte.

OLIVEIRA, L. F. 2017. *Quem tem medo de sapatão? Resistência lésbica à Ditadura Militar (1964-1985)*. Revista Periódicus, [S. l.], v. 1, n. 7, p. 06–19.

(Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/21694>. Acesso em: 20 jan. 2024.)

PRIORE, Mary Del. 2011. *Histórias íntimas: sexualidade e erotismo na história do Brasil*. (Planeta). São Paulo.

QUINALHA, Renan Honório. 2017. *Contra a moral e os bons costumes: a política sexual da ditadura brasileira (1964-1988)*. Doutorado. Tese. Universidade de São Paulo: São Paulo.

(Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/101/101131/tde-20062017-182552/pt-br.php>. Acesso em: 20 jan. 2024.)

_____. 2018. “Uma ditadura hetero-militar: notas sobre a política sexual do regime autoritário brasileiro. In: *História do Movimento LGBT no Brasil*”. Orgs. James N. Green, Renan Quinalha, Márcio Caetano, Marisa Fernandes. 536 p. São Paulo: Alameda.

RAMOS, Silvia. 2005. “Violência e Homossexualidade no Brasil: As Políticas Públicas e o Movimento Homossexual”. In: *Movimentos sociais, educação e sexualidades / organizadoras, Miriam Pillar Grossi... [et al.]*. p. 264. Rio de Janeiro: Garamond.

RUBIN, Gayle. 2012. *Pensando o Sexo: Notas para uma Teoria Radical das Políticas da Sexualidade*.

SANT ANA, Anderson Luís. 2016. *AS CONSEQUÊNCIAS DA REVOLUÇÃO SEXUAL: UMA REFLEXÃO SOBRE AS TRANSFORMAÇÕES DA VIDA ÍNTIMA EM TEMPOS DE MODERNIDADE LÍQUIDA*. Graduação. Trabalho de Conclusão de Curso. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora.

SAYÃO, Deborah Thomé. 2003. *Corpo, poder e dominação: um diálogo com Michelle Perrot e Pierre Bourdieu*. Revista Perspectiva. Florianópolis, v. 21, n. 1, p. 121-149.

SCOTT, Joan W. 1990. *Gênero: uma categoria útil de análise histórica. Educação e realidade*. Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 5-22.

SILVA, Sandro José da. 2012. *Quando ser gay era uma novidade: Aspectos da homossexualidade masculina na cidade do Recife na década de 1970*. Mestrado. Dissertação. Recife: Universidade Federal de Pernambuco.

SOARES, Luciano Silveira. 2018. *Cuidado em saúde e transfobia: percepções de travestis e transexuais de duas regiões do Rio de Janeiro: Maré e Cidade de Deus, sobre os serviços de saúde*. Mestrado. Dissertação. Rio de Janeiro: Fundação Oswaldo Cruz, (Disponível em:

https://www.arca.fiocruz.br/bitstream/icict/27920/2/ve_Luciano_Silveira_ENSP_2018.

Acesso em: 20 jan. de 2024.)

SPARGO, Tamsim. 2006. *Foucault e a teoria queer*. (Pazulin). Rio de Janeiro.

Vivência musical e ativismo: A atuação política do coletivo mulheres indígenas “As Karuana”

Michel Albuquerque Maciel¹

Resumo: O objetivo deste artigo é discutir aspectos políticos concretizados pela vivência musical do Coletivo de Mulheres Indígenas as Karuana, de Alter do Chão. Nesta produção, o procedimento metodológico adotado foi a pesquisa bibliográfica e etnomusicológica. O grupo busca fortalecer a luta e o protagonismo feminino dentro de seus territórios, sendo a música entendida como o corolário de suas diversas ações, que fazem frente às anti-políticas realizadas em torno dos direitos indígenas e dos processos de violações de seus territórios. O fazer musical e a inclinação política das Karuana possuem fundamentos na ancestralidade e nas narrativas indígenas e femininas que trazem novos olhares ao *status quo* social, sendo fortes experiências artísticas e políticas de tempo e lugar. O surgimento de um grupo musical indígena e feminino que consegue se tornar uma referência cultural e étnica é representativo não apenas para Alter do Chão como para a cena cultural popular do País.

Palavras-chave: Música indígena; Política; Movimento indígena; Borari.

Introdução

Os povos ameríndios sofreram modificações socioculturais sem precedentes com a chegada opressora e violenta dos europeus. Os desdobramentos desse encontro se perpetuam até os dias atuais diluídos em antipolíticas que ferem existências pessoais e coletivas, fundadas e concretizadas em preconceitos sobre suas identidades, conhecimentos e modos de vida. No Brasil, a partir da década de 1970, após anos de políticas do Estado pautadas nas ideias de tutela e assimilação, o movimento indígena nacional se estabelece, desencadeando mobilizações autônomas em todo o país. Com o passar dos anos, seus integrantes amadurecem enquanto atores políticos, ampliando seu raio de ação às mais diversas situações que afetam suas vidas.

¹ Mestre em Ciências Humanas (PPGICH/UEA). Doutorando em Música pela Universidade Federal de Minas Gerais. E-mail: mam.mic21@uea.edu.br.

Romcy-Pereira (2013: 40) aponta que na Etnologia, até pouco tempo atrás, não se costumava discutir o trânsito e as apropriações do sistema colonial por parte dos indígenas como estratégias de autonomia, sendo consideradas basicamente como diluição/assimilação do branco ou submissão estrita a ele. Do ponto de vista indígena, no entanto, a história é compreendida sob uma perspectiva de manejo das relações com o colonizador, expressando a autonomia dos povos originários mesmo em tempos extremamente conflituosos.

Fraxe; Witkoski; Miguez (2009: 30), seguindo um raciocínio similar, afirmam que a história ameríndia deve ser analisada do ponto de vista do agenciamento, afirmando que é preciso reconhecer não aquilo que os colonizadores fizeram dos povos originários, e sim do que estes povos fizeram a partir disto. Pautamos nosso estudo, portanto, em uma perspectiva contraposta ao fatalismo, considerando as escolhas e ações dos povos indígenas não como manejo de “algo que lhes restou”, e sim das tomadas de decisão autônomas e estratégicas a partir da realidade que os desafiam. No nosso caso, pretendemos apresentar a vivência musical do Coletivo de Mulheres Indígenas As Karuana como uma forma de concretizar artisticamente e discursivamente aspectos étnicos e identitários, os posicionando politicamente nos espaços em que transitam.

Esta produção é de abordagem qualitativa, e o procedimento metodológico adotado foi a pesquisa bibliográfica e etnomusicológica. Em relação àquilo que as Karuanas falam a respeito de suas vivências, trazemos entrevistas realizadas durante o ano de 2022 em Alter do Chão com Risoneila Borari, Vandria Borari e Viviane Borari, assim como discursos proferidos por elas e pelas demais em diversos ambientes que transitamos durante a pesquisa durante o biênio 2021/2022. O trabalho é oriundo do projeto de pesquisa “Saberes, fazeres e narrativas culturais indígenas do Baixo Tapajós: a vivência musical do grupo As Karuana”, desenvolvido no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade do Estado do Amazonas.

O objetivo deste artigo é discutir aspectos políticos presentes implícita e explicitamente na vivência musical das Karuana. Para chegarmos a este objetivo, faremos uma breve apresentação de seu contexto territorial regional e local, da trajetória da etnia Borari dentro do movimento indígena, bem como a das mulheres indígenas do baixo Tapajós. Por fim, faremos algumas aproximações entre vivência musical e ativismo político fundamentados pelo incansável trabalho do Coletivo.

Mulheres que cantam o Território

O Coletivo de Mulheres Indígenas as Karuana² surge na cena de Alter do Chão em 2019, com mulheres das etnias Borari, Tapajó e Kumaruara, grupos localizados no baixo Tapajós.³ As mulheres que o compõem⁴ já eram conhecidas por praticarem outras atividades artísticas como cerâmica, pinturas, trabalhos com miçangas, artesanato e fotografia, haja vista que vêm de famílias em que a arte está enraizada há várias gerações.

O objetivo do grupo é fortalecer a luta e o protagonismo feminino dentro de seus territórios, que não se resumem aos espaços físicos habitados, e sim todos aqueles que adentram através de seu trabalho, ensino/aprendizado e produções artísticas. A música é sua atividade mais evidente enquanto grupo e é entendida como conectada com as demais ações, conjunto que se põe à frente das anti-políticas realizadas em torno dos direitos indígenas e dos processos de violações de seus territórios. Como não entendem o aspecto musical como separado de suas existências e atividades, se adequam mais à uma ideia de “vivência musical”.

O coletivo concentra suas reuniões, ensaios e algumas atividades na Vila de Alter do Chão, localizada a 35km da cidade de Santarém, no Pará. A Vila é um dos territórios da etnia Borari e desde o século passado convive com a atividade turística, de forma que nas últimas décadas, passou a ser o destino turístico mais importante da região.

As dinâmicas sociais e econômicas que tornaram Alter mais visada do ponto de vista turístico, catalisadas pelo investimento do Estado, trouxeram a reboque problemas notadamente ligados ao território, tais como: a gentrificação e alijamento dos moradores mais antigos para regiões periféricas e adjacentes; a construção de diversos loteamentos a baixo

² “Karuana” faz referência aos espíritos protetores das matas e das águas.

³ No baixo Tapajós se localizam as cidades de Aveiro, Belterra e Santarém, nas quais se situam as aldeias indígenas ligadas ao Conselho Indígena Tapajós-Arapiuns (CITA). As aldeias estão localizadas na RESEX Tapajós-Arapiuns (margem esquerda do Tapajós, ladeada também pelo rio Arapiuns), Floresta Nacional do Tapajós – FLONA (margem direita do Tapajós, com território nas cidades de Santarém, Aveiro, Belterra, Placas e Rurópolis), PAE Lago Grande (entre os rios Amazonas e Arapiuns, em parte na foz do Tapajós), Gleba Nova Olinda (entre os rios Aruã e Maró, afluentes do Arapiuns) e na região do Planalto de Santarém, próxima ao Lago do Maicá.

⁴ Até o momento da escrita deste artigo, as componentes do coletivo são: Enna Costa, Nalda Borari, Nalva Borari, Neila Borari, Nilda Borari, Nilma Tapajó, Raquel Kumaruara, Samara Borari, Viviane Borari, Juliane Gomes, Vanessa Campos e Rebeca Larissa. Um rapaz chamado Emanuel Feitosa também auxilia o grupo.

custo e grandes empreendimentos imobiliários⁵ e a destruição de ecossistemas causada pela ocupação e uso desordenado e irresponsável do ambiente.

As intensas atividades turísticas da Vila tendem a desfocar o lugar enquanto território dos Borari, que compreendem Alter do Chão de uma maneira que remete e perpetua as dinâmicas de seus antepassados (Romcy-Pereira, 2018, p: 7-8). Em contrapartida a situações em que o pensamento utilitarista a respeito do espaço passou a afetar a vivência dos nativos e de comunidades adjacentes, desdobrado por atores públicos e privados, as lideranças locais passaram a atuar com mais força em defesa de seu território. No episódio de um confronto pesado com um grileiro no início dos anos 2000, em paralelo aos processos de afirmação étnica que pululavam na época, alguns nativos afirmaram sua identidade Borari.

O movimento indígena e a etnia Borari

A organização política das etnias do baixo Tapajós⁶ deriva de dinâmicas globais e locais em torno de processos de reivindicação étnica que se sucedem desde pelo menos a década de 1980. No contexto da América Latina, a figura mais latente foi a do indígena, que adentrou no âmbito das mobilizações em torno de sua identidade e de seus direitos, movimentos que ganharam mais adesão e força na década seguinte (Vaz Filho, 2010, p: 72-73). A mobilização do movimento indígena propriamente dito no Brasil teria se iniciado já na década de 1970, cujo amadurecimento político encaminhou sua presença vogal na Assembleia Constituinte realizada por ocasião da redemocratização do País. A Constituição, que marcou a cisão de uma consciência tutelar por parte do Estado, trouxe uma nova realidade aos povos indígenas em termos de reconhecimento, respaldo legal e autonomia, o que exponenciou a criação de organizações indígenas em todo o país (Arantes, 2020, p: 37; Badin, 2006, p: 127; Vaz Filho, 2010, p: 73).

No baixo Tapajós, os processos de afirmação étnica foram catalisados por determinadas circunstâncias que formaram atores políticos em torno deste direito, tendo

⁵ Romcy-Pereira (2018, p: 8) aponta que o sentido de propriedade antes da urbanização de Alter do Chão era subjacente às redes de parentesco e lógicas próprias. Após a valorização econômica da terra, a lógica se tornou a da propriedade privada, controlada por pessoas que não eram nativas, e que causou fragmentações de ordem territorial. O autor exemplifica com o fato de ter sido formado, em um determinado perímetro urbano, próximo à orla, edificações que quase fundamentalmente são ligadas ao turismo, substituindo as residências endógenas. Barreto; Lobato; Serra (2020) destacam a construção de casas de veraneio próximas a áreas “paisagisticamente belas” e próximas à praia (p: 16). Ainda há o fato de os “de fora” edificarem residências suntuosas, o que causava um sentimento de inferioridade dos nativos que moravam próximo a essas edificações, fazendo com que fossem para outros locais. Cf. Romcy-Pereira, 2018, p: 10-11.

⁶ Atualmente são catorze as etnias ligadas ao CITA: Apiaká, Arapiun, Arara Vermelha, Borari, Cara Preta, Jaraki, Kumaruara, Maytapu, Munduruku, Sateré-Maué, Tapajó, Tapuia, Tupaiú e Tupinambá.

destaque o histórico de lutas territoriais que já vinham se sucedendo em comunidades (hoje aldeias) nas margens esquerda e direita do Rio Tapajós desde a década de 1970, cujos desdobramentos foram a afirmação indígena das populações destes lugares e a garantia - cujos limites entre teoria e prática se modificam a todo momento - da continuidade de seu modo de vida e permanência em seus territórios.

Estas dinâmicas, no início, envolveram sujeitos e organizações que reconheceram e auxiliaram a mobilização, de forma que paulatinamente os indígenas passaram a se apropriar dos meandros políticos, reivindicando autonomia em sua forma de se organizar (Vaz Filho, 2010). Em virtude do movimento nascente no final dos anos 1990 e a partir do contato com outras experiências indígenas de outros locais do Brasil (Vaz Filho, 2010, p: 37), em maio de 2000 é criado o Conselho Indígena dos Rios Tapajós e Arapiuns (CITA), que passa a atuar juntamente com o Grupo Consciência Indígena⁷ nas comunidades, abordando questões relativas à Terra e ficando responsável pelas tratativas junto à FUNAI em torno do reconhecimento territorial, além de promover reuniões para sanar dúvidas, celebrar rituais e promover oficinas de Nheengatu e resgate cultural indígena.⁸ A criação de uma estrutura jurídica para albergar os interesses do movimento indígena foi um novo e importante ordenador:

Com essa organização indígena, os povos de diversas etnias foram se juntando e se fortalecendo em prol dos mesmos objetivos e buscando acessar direitos. Inicia um novo ciclo na luta, no sentido de mostrar para agentes públicos do município, do estado, e para toda a sociedade a nossa existência. (Kumarua, 2019: 21).

O processo de diferenciação desencadeou uma atenção maior às suas raízes étnicas e a ressignificação de elementos próprios, como a língua, música, rituais e acontecimentos, assim como a referencialidade cultural em pessoas que eram respeitadas em virtude de seu trabalho com a saúde física e espiritual, como os sacacas, pajés (ou curadores), benzedores e parteiras.⁹ As identidades indígenas estavam “diluídas” em configurações sociais impostas, o

⁷ Grupo criado pelo religioso e antropólogo Florêncio Vaz em 1997, formado por jovens religiosos do Grupo de Reflexão dos Religiosos Negros e Negras (GRENI) e por seculares, cujos integrantes se identificavam como indígenas. Suas ações tinham como objetivo “resgatar a cultura e a identidade indígenas” tanto pessoalmente quanto nas comunidades ribeirinhas que visitavam. Nessas ocasiões e em reuniões internas, conciliavam estudos e celebrações religiosas com a temática indígena como pano de fundo (Vaz Filho, 2010, p: 81).

⁸ Como a valorização da prática de beber xibé e tarubá, derivadas da mandioca. Cf. Vaz Filho, 2010, p: 38, 49; Kumarua, 2019, p: 20.

⁹ O que remetia as existências particulares aos indígenas do passado para identificarem-se com eles na atualidade? Vaz Filho (2010, p: 234-235) cita que algumas pessoas traziam a lembrança de parentes pajés, de expressões proferidas em Nheengatu e a existência de artefatos arqueológicos em seus terrenos, algo que inclusive Vandria me relatou. Cf. também Vaz Filho, 2010, p: 233-234; 243-244.

que dificultava até mesmo um reconhecimento próprio.¹⁰ Estrategicamente silenciaram-se, mas não desapareceram, configurando-se como o elo entre o presente e o passado ancestral (Vaz Filho, 2010).

Em Alter do Chão, o movimento indígena do baixo Tapajós fortaleceu a luta dos Borari nas contendas territoriais que tornaram a sua afirmação uma estratégia de defesa frente às injustiças que vieram a ocorrer no início do século XX.¹¹ Maduro (2018: 48-54) descreve o conflito com um empresário que reivindicou para si uma enorme área de Alter do Chão, que abrangia também comunidades próximas. Com o pedido de posse rejeitado pela justiça, iniciou uma série de diligências para expulsar os moradores da região requerida, com o uso da força e constantes ameaças. Isso fez com que as comunidades se organizassem para não perderem suas terras, visto que os órgãos aos quais recorreram para realizar denúncias se mostravam ineficientes.

A autoidentificação tornou-se uma estratégia quando a situação se mostrava insustentável. Inspirada em outras experiências que deram certo, um grupo de Borari solicitou junto à FUNAI a demarcação de suas terras em 2003. Sem resposta do órgão, no dia 19 de abril de 2004, os próprios indígenas organizaram uma série de atividades alusivas à sua cultura. Entre elas, a ereção de um mastro com vários símbolos diacríticos na Praia do Cajueiro, afirmando a presença indígena no local desde sempre.

Por conta destes elementos, um servidor da FUNAI, interessado em saber quem eram os indígenas ali presentes, iniciou os trâmites junto ao órgão para identificação da Terra Indígena em 2004, iniciando com o mapeamento do território, no qual se isolou estrategicamente a área urbana de Alter do Chão. O relatório gerado foi ser desengavetado apenas em 2008, quando a FUNAI formou um grupo de trabalho (GT 776) para identificar e delimitar a Terra Indígena Borari. No relatório que descreve suas características identitárias e geográficas, destacou-se a perda de territórios tanto na Vila quanto em outros lugares adjacentes, catalisado pela abertura da PA-457, que trouxe diversos não-indígenas para o local, muitas vezes adquirindo áreas por meio de grilagem, ou comprando os terrenos a valores bem abaixo do mercado (Maduro, 2018, p: 54-62).

¹⁰ Compreendidos principalmente como *caboclos*, ou tratados pelos órgãos do governo como *populações tradicionais*.

¹¹ Vale destacar que a falecida mãe de Vandria e Neila, Dona Ramira Garcia, já afirmava que era indígena Borari e passava essa ideia para seus filhos que cresceram assumidos, antes mesmo dos processos de afirmação étnica na região.

Outros conflitos se sucederam frente a interesses externos e ligados ao capital, que coincidiram com um período de enfraquecimento dos movimentos de base, a partir de 2005 (Maduro, 2018). Com o passar dos anos, Alter do Chão foi tornando-se cada vez mais conhecida nacionalmente e internacionalmente, o que gerou certa segurança econômica ao mesmo tempo que criou problemas de ordem imobiliária, ecológica e social, haja vista que habitantes mais recentes costumam compreender o território sob uma perspectiva meramente econômica e não simbólico-afetiva, como os moradores mais antigos e seus descendentes.

A atuação política de indígenas mulheres

Sacchi (2003) relata que as organizações indígenas femininas na Amazônia se estabelecem formalmente a partir da década de 1980, crescendo em quantidade na década seguinte, o que evidencia o fato de a participação feminina no movimento indígena não ser algo recente em comparação ao movimento geral, considerando também que o estabelecimento das organizações foram a maturação de grupos já atuantes.

Fazer política na perspectiva feminina e indígena se constitui desde sempre como um desafio que cria narrativas e práticas próprias. Sacchi (2003) descreve as ressonâncias da participação de mulheres indígenas na Oficina de Capacitação e Discussão sobre Direitos Humanos, Gênero e Políticas Públicas para Mulheres Indígenas (Brasília, 2002) e no II Encontro de Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira (Manaus, 2003):

Em ambos os eventos, as demandas reivindicadas pelas mulheres indígenas demonstram que elas têm unido suas vozes ao movimento indígena nacional, por um lado, mas também desenvolvendo um discurso e uma prática política a partir de uma perspectiva de gênero. Explicitam igualmente um conjunto de restrições ao processo organizativo: as dificuldades em participar de processos de decisão e dos encontros, que são advindas da resistência das próprias comunidades, das lideranças masculinas, do Estado e da sociedade não indígena, e também da falta de recursos, capacitação e experiência organizativa (Sacchi, 2003:101).

As dificuldades citadas pela autora foram similares no baixo Tapajós. Devido à participação e intenso trabalho na criação do Departamento de mulheres da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) que ocorreu em Santarém (2001), o CITA, ao estruturar-se juridicamente, pensou em criar seu próprio departamento. Em 2003 foi aprovado o estatuto que operacionalizou o Conselho, no qual constava a inclusão do departamento, que somente dois anos mais tarde se estruturou de fato, com a articulação de mulheres atuantes em diversas frentes de trabalho:

Além de se reunir para dialogar sobre os direitos territoriais, de educação e saúde, elas costumavam produzir remédio juntas, trocar conhecimentos sobre pajelança, ervas medicinais, criação das/os filhas/os e debater sobre política. (Arantes, 2020: 198).

A articulação durou pouco, mais precisamente até 2007, em vista das condições materiais que não lhes eram asseguradas para levar adiante suas ações, assim como outras situações pessoais, o que não na verdade não afetou a atuação política das indígenas mulheres, haja vista que tal atuação não estava diretamente associada à existência de organizações formais, pois mesmo desarticuladas nesse sentido, seguiram atuando nos contextos dos quais faziam parte, o que demonstra autonomia e capacidade de se adaptar às conjunturas desfavoráveis.

Na reativação do Departamento de Mulheres do CITA, em 2018, encabeçado por Auricélia Arapiun, Fabiana Borari e Luana Kumaruara, percebeu-se que existiam alguns coletivos femininos pontuais, mas com pouca ligação entre si, escondendo o potencial que uma união a nível regional teria. Motivadas pelo trabalho no CITA, pela escuta de problemáticas referentes às mulheres em diversos territórios e seguindo uma mobilização nacional dos coletivos femininos e indígenas, as três jovens elaboraram uma proposta de realização de um grande encontro de mulheres indígenas da região para debater a reativação do departamento.

Após três encontros em regionais menores, com a participação de aproximadamente 300 mulheres, houve uma assembleia para eleger coordenadoras, secretárias e articuladoras e em vista de traçar um plano de ações do agora vigente Departamento. Da assembleia resultaram duas atividades: o 1º Encontro de Mulheres Indígenas do Baixo Tapajós na aldeia Novo Gurupá (2019) e o 1º Encontro de Pajés, Parteiras, Benzedeiras e Puxadeiras do Baixo Tapajós, em Takuara. Os encontros ajudaram a exponenciar sua representatividade e integração na região como um todo, também estimulando e proporcionando a participação de pessoas que nem sempre encontraram condições favoráveis para desempenhar papéis de protagonismo.¹²

O ano político de 2019, o primeiro de Jair Bolsonaro, foi particularmente conturbado devido às suas medidas contra os povos indígenas, em conjunto a um crescimento dos discursos de ódio contra essas populações e outros grupos sociais. Paralelamente, na área da

¹² O que algumas vezes está atrelado inclusive à violência doméstica, para o qual há uma preocupação especial do departamento, que também visa acolher e amparar juridicamente as vítimas. Cf. Arantes, 2020, 199-217.

cultura, assim que assumiu, o Presidente extinguiu o Ministério da Cultura, demonstrando que não seria uma prioridade de seu governo.

Em contrapartida, nesse mesmo ano ocorreu a I Marcha das Mulheres Indígenas em Brasília, o que desencadeou a criação ou fortalecimento de uma série de mobilizações indígenas femininas no País. No baixo Tapajós, ocorreram os encontros citados anteriormente, de onde surgiram discursos e propostas de ações como resposta à desfavorável conjuntura política, o que transbordou para a área cultural. Foi neste ano e atreladas a todo este contexto mobilizatório que surgiram as Karuana.

A vivência musical das Karuana e escolhas políticas

Durante nosso trabalho em campo, acompanhamos uma série de eventos em que as Karuana se fizeram presentes, entre eventos acadêmicos e shows. As apresentações musicais, que mesclam composições próprias com músicas do cânone carimboeiro da região, são realizadas principalmente em festivais que ocorrem em Alter do Chão e Santarém, porém cada vez mais alastram sua presença para outros locais, compreendendo esta dinâmica como formas de “demarcar seu território”. Em 2022, por exemplo, participaram da Fórum Social Pan-Amazônico (FOSPA) em Belém. Nesse mesmo ano, algumas integrantes foram juntamente com o Mestre Chico Malta para Belo Horizonte realizar uma apresentação e Enna Costa Tapajó foi realizar um intercâmbio artístico na Alemanha.

Os eventos musicais geralmente encontram suas motivações em questões alinhadas ao discurso e ação das Karuana, como território, cultura e identidade indígena. Para além destas ocasiões, também participam de mobilizações indígenas nacionais e locais, além de se fazerem presentes em centros de debate de cultura, universidades e escolas. Os nichos educacionais, inclusive, lhes são mais conhecidos, haja vista que algumas também atuam profissionalmente como educadoras. A agenda feita coletivamente no início do ano sempre ganha novas atividades.

O fazer musical e a inclinação política das Karuana possuem fundamentos na ancestralidade. Percebem-se dentro de uma história cuja ferida infligida em seus ancestrais continua sangrando até hoje. A resistência de seus antepassados, em suas mais variadas formas são ressignificadas nas lutas do presente. No baixo Tapajós, a Cabanagem, por exemplo, se mostra como um evento significativo para as organizações indígenas locais, visto

que nessa ocasião, os antigos se uniram e confrontaram corajosamente os poderes coloniais, sendo um evento mais significativo que a derrota e a repressão que seguiu depois.

A ancestralidade se faz evidente ao expressarem que sua sociedade é matriarcal, realizando recordação de mulheres que são referências pessoais e que exerceram importantes papéis de influência, assumindo o compromisso de assim como elas, levantarem suas vozes. Diz Vandria Borari:

A gente fala [que são um clã matriarcal] porque Alter do Chão tem um histórico das mulheres serem sempre o esteio da família. É uma característica que tem realmente em Alter do Chão. Muitas mulheres criam seus filhos sozinhas, trabalham e CUIDAM bem. Principalmente aquelas que tem marido alcoólatra na família e acaba ela sendo a matriarca ali. E acaba que vamos fazendo nossas atividades, participando do movimento e a gente percebe que só tá as mulheres na frente. Em algum momento a gente vai precisar do homem dando apoio, nunca diz que eles não estão. Mas nas construções, nas decisões, nos encontros, na coordenação das atividades são as mulheres que estão à frente. São as mulheres que denunciam, discutem com os governos, e estão nos espaços políticos.

O que Vandria narra a partir de perspectivas domésticas e mais amplas pode ser percebido localmente e nacionalmente, afinal, no séc. XXI as mulheres indígenas passam a disputar também cadeiras nas esferas políticas públicas. No atual momento, por exemplo, as principais organizações indígenas federais, estaduais e regionais estão sob a responsabilidade de mulheres.¹³

A vivência musical das Karuanas possui um teor político nas categorias expressas por Vilas Boas (2015) em sua pesquisa desenvolvida em torno de processos artísticos que podem ser alocados na perspectiva de uma arte ativista, que para o autor “possuem algum grau de engajamento com questões relacionadas ao universo social, político, cultural e artístico” (p: 37). A inclinação política da arte é uma escolha, haja vista que crescidas em um ambiente artístico e turístico, poderia lhes ser mais confortável a realização de produções mais próxima à mimesis, o que também não deixaria de ter o seu valor. Do ponto de vista da ética, no entanto, as musicistas tomam para si um compromisso que potencializa suas individualidades em torno de um projeto coletivo (Balboni, 2018: 176).

Caso considerássemos apenas o aspecto musical das Karuana, despartado das outras dimensões da vida e da qual fazem questão de falar que não há fragmentação, poderíamos entender a motivação do grupo sob uma outra perspectiva, como por exemplo, a de serem artistas indígenas que tocam música regional. No entanto, assumindo para si discursos e

¹³ A Ministra do recém-criado Ministério dos Povos Indígenas é Sônia Guajajara; A presidenta da FUNAI é Joênia Wapichana (a primeira mulher a presidir o órgão); A Secretaria dos Povos Originários do Pará (também recém-criado) é chefiada por Puyr Tembê, e no CITA, como já expresso, Auricélia Arapiun é a coordenadora.

ações não deslocados no tempo e no espaço dos contextos políticos, culturais e artísticos e sim permeados por estes, fundamentados em suas identidades indígenas e femininas, com sua história de invisibilização, nos fazem compreender o papel ativista de sua arte.

Gonzáles (2013: 67) conta que a cantora chilena Violeta Parra encarnou em sua performance componentes étnicos, culturais e de classe, reivindicando em cada espaço que transitava sua identidade Mapuche. Inserida em um espaço central que moldou a “identidade sonora” chilena, suas canções e modos de interpretar escancaram alteridades ao abordar a diversidade étnica que a música nacional não abrangia, pondo sob júdice o próprio entendimento de “identidade nacional”. Tanto Parra como as Karuana evidenciam que a música por elas produzida e tudo aquilo que a envolve tornam-se narrativas que trazem novos olhares ao *status quo* social em diversas esferas.

As Karuana também significam sua vivência musical sob o prisma da resistência. O posicionamento não se concretiza em um confronto que procura criar litígios, e sim a partir da apropriação dos espaços nos quais veiculam suas vozes. Neila Borari comentou certa vez que as discussões políticas estavam repletas de linguagem violenta, se referindo ao processo eleitoral de 2018, no qual Bolsonaro vociferava frases de efeito contra seus adversários e contra minorias sociais. Este fato, segundo Neila, fez com que o grupo decidisse não seguir por esse viés em seu modo de se colocar frente a determinadas situações: “*Nos shows sempre levamos a voz de sensibilização, de um modo sutil*” (Relato de Neila Borari).

A escolha do grupo não significa passividade ou comedimento em seu expressar e sim uma estratégia. Neila conta que uma música “sem ataques” também agrega as pessoas que não são da luta pela causa indígena, mas que podem aderir ou ter uma melhor consciência a respeito. O clipe “Borari”, segundo ela, teve um caráter de ativismo pacífico. É possível veicular ideias e “levantar a voz” sem agressões e ataques.

Nos shows os discursos aparecem nos intervalos entre as músicas, seguindo a própria liturgia do carimbó, que em geral possui a característica de ter uma interação com o público nos intervalos, momento em que se pode convidar à dança, apresentar os membros do conjunto, fazer gracejos com pessoas conhecidas, contar histórias, ensinar algum passo etc. As Karuana utilizam algumas dessas funções e inserem reflexões a respeito da cultura, da identidade indígena e da conjuntura política. A parte discursiva é fundamental para que se compreenda seu objetivo, do contrário, há o perigo de se recair em uma visão folclorizante que costuma rondar determinadas manifestações musicais populares (Lühning e Tugny, 2016: 23).

Para não recairmos em tal compreensão, nos guiamos pelo pensamento de Vasconcelos Neto (2020), que afirma que a linguagem pode ser pensada de maneira performativa: “Não se trata apenas da palavra falada, mas do gesto, expressão, sentimento, lugar, posição social e outros aspectos que formam o contexto da fala” (Vasconcelos Neto, 2020: 59-60). Há de se compreender, portanto, não apenas a forma como se expressam, mas como surgem seus discursos e por que se sentem na responsabilidade de os fazer, tornando-se referências solicitadas nessas ocasiões. Os discursos das demais coletividades do baixo Tapajós seguem a mesma ordem, especialmente as que partem da denúncia à violência contra suas existências.

Ações políticas e ativistas surgem de um descontentamento com a realidade que é encarada como passível de ser transformada. No caso das Karuanas, confluem a luta pela superação do racismo, do machismo, a procura por criar uma consciência externa a respeito do espaço que seja similar à interna, a valorização da cultura e uma série de outras bandeiras. Um dos meios pelos quais acreditam na possibilidade de transformação é a própria arte: *A arte é um instrumento transformador. Traz mensagem e crítica* (Relato de Neila Borari).

Rosa e Nogueira (2015) problematizam o fato de no cenário musical acadêmico serem poucas as mulheres estudadas. Segundo as autoras, o fato, que não se restringe ao âmbito acadêmico, é tão presente que ganha ares de normalidade. A partir daí emergem produções que buscam a inserção nestes espaços e criar outros quantos forem possíveis, em vistas de superar seu silenciamento, tal como ocorreu com diversas compositoras, instrumentistas e intelectuais ao longo da história (Rosa e Nogueira, 2015: 48-50).¹⁴

González (2013) afirma que mesmo com as discussões sobre gênero tendo se fortalecido a partir dos anos 1960, elas se incorporaram à Musicologia apenas nos anos 1990, o que é um reflexo da própria área, letárgica em relação ao avanço das Ciências Humanas e Sociais. Nesse sentido, as produções musicais femininas – e indígenas – têm muito a oferecer às discussões científicas e acadêmicas, cuja abordagem epistemológica historicamente desconsiderou, ou conferiu um olhar deslocado, às experiências existenciais, culturais e empíricas oriundas desses grupos.

¹⁴ Rosa; Nogueira (2015, p: 49) dissertam sobre o fato da mulher que nasce em uma sociedade ocidental heteronormativa já possuir uma espécie de projeção sobre o que deve ser para atender ao que a sociedade trata como “normal”. A mulher como criatura pensante e produtora de conhecimento é desqualificada nesse modelo. Sendo assim, é mais aceito uma mulher cantora que uma compositora por exemplo. As autoras ainda apontam que uma das “punições” infligidas pelos mecanismos de poder é o silenciamento e a desconsideração. Em suma, “o gênero determina o juízo de valor sobre o produto musical” (Rosa; Nogueira, 2015, p: 50). Cf. também González, 2013, p: 66.

Geralmente as mulheres indígenas são descritas com categorias que remetem ao seu trabalho, o que costumeiramente não abarca o fato de serem também pensadoras. (Rosa e Nogueira, 2015: 26). As Karuana são mulheres que pensam e produzem tanto a partir de saberes hegemônicos - especialmente aqueles aprendidos nos sistemas de ensino (básico e superior) - quanto daqueles oriundos de sua realidade, que também partem de suas feridas existenciais enquanto indivíduos e coletividade (presente e ancestral), se configurando em conhecimentos únicos. Ao serem “estetizados”, fazem e produzem sentido para quem os produz e executa, realizando um encontro consigo mesmas e com outros sujeitos com vivências similares, tornando a música uma experiência de alteridade (Balboni, 2018: 176). O caráter coletivo das composições se constitui como um contraponto ao solipsismo que determinados segmentos de música adotam, e que na visão de Coutinho (2021: 175) são reflexos da realidade neoliberal:

Na indústria da canção, a emoção se reduz, frequentemente, ao mero sentimentalismo romântico, que coloca o sentir das massas à disposição de ideias e valores dominantes. Abordando os temas do amor e da paixão numa perspectiva idealizante e fatalista, a canção de consumo atua politicamente no sentido de obscurecer ou impedir uma consciência crítica da questão social [...] Apaziguadoras, sedantes, consoladoras, essas canções não instalam qualquer contradição: aplanam os sentimentos e põem seu ouvinte em suave sintonia com o mundo capitalista. Reproduzindo o modelo de comportamento, aspirações e ideais hegemônicos (consumismo, individualismo e exaltação da vida privada), a música romântica de evasão subjetivista é a resposta mais efetiva da indústria cultural à canção que vem de baixo, carregada de emoções, ameaçando o sistema simbólico dominante. (Coutinho, 2021: 175)

Rosa e Nogueira (2015) atrelam o processo de composição e performance, que subvertem e questionam as narrativas dominantes quando partem dos sujeitos à margem da história, que oferecem seus próprios olhares em uma perspectiva de a recontar, passando a requerer a consideração de suas existências na trama da história e na leitura das sociedades (p: 27-28, 30, 47).¹⁵ Em conformidade com esse processo, por exemplo, se encontra a opção de também compor em Nheengatu, como uma forma de conexão com os ancestrais e de afirmação identitária (Maciel, 2023: 122-124).

A busca das Karuana por “demarcar territórios”, portanto, transborda do domínio do gênero, pois também está atrelada à proposital falta de abertura para a participação popular

¹⁵ Gonzáles (2013) aponta que a profissionalização da mulher no mundo da música subverte a própria consciência acerca de uma imagem socialmente criada a respeito de sua “feminilidade”, tendo como destino uma vida mais privada e a formação de uma família.

dos povos amazônicos, para os quais se colocou ao seu alcance apenas “pequenos e indispensáveis fragmentos de política” (Fraxe; Witkoski e Miguez, 2009: 31).

A proposital pouca conferência de protagonismo às camadas populares se estendeu às manifestações musicais, de modo particular o carimbó, um dos ritmos tocados pelas Karuana e manifestação frequente da cena sonora de Alter do Chão. Historicamente, esteve presente nos códigos de conduta como prática a ser proibida (Salles. e Salles, 1969: 260), o que não impediu sua veiculação entre as camadas populares, resguardando memórias e códigos próprios nos quais os sujeitos envolvidos se percebem identificados. Dinâmica similar e mais atual se encontra na discussão a respeito do lugar de determinadas manifestações na indústria cultural:

Desde seu aparecimento, a Indústria Cultural é constantemente espremida pelo movimento que ocorre no espaço semiótico: de um lado, as estruturas nucleares funcionam para manter a recepção geral e vazia em todos os setores da produção cultural, orientada exclusivamente para o consumo; de outro, o trânsito das estruturas periféricas forjam a produção de outros textos, dotados de particularidades e peculiares próprias de um dado segmento cultural (Lúcia José, 2018: 7).

As “memórias periféricas” se transformam em elementos políticos justamente por apresentarem pontos de vista específicos que costumam ser desconsiderados em espaços de decisão que ignoram as vozes populares. Muniagurria (2018: 248) afirma que o carimbó de Salinópolis passou em poucos anos de festividade religiosa para articulador político na área da cultura, de forma que seus produtores receberam uma “nova atuação”, ou seja, tornaram-se militantes. As articulações culturais locais tendem a buscar preencher os espaços que uma política nacional não preenche, exigindo de seus atores uma apropriação profunda de mecanismos que favoreçam a permanência de suas práticas. Nesse ínterim se inserem os projetos de incentivo, a união dos agentes culturais, a criação de espaços, ocasiões de diálogos e propostas, a construção de narrativas de valorização. Ou seja, uma série de fatores que lhes demanda atitudes autônomas e organizadas.

A cena sonora e artística de Alter do Chão, portanto, não se encontra unida apenas por relações de respeito e afeto, como também pela mobilização política em torno de seus saberes e práticas culturais, afinal basicamente todas as barreiras, dificuldades e demandas são compartilhados pelos demais coletivos. O surgimento de um grupo musical indígena e feminino que consegue em pouco tempo um prestígio fincado nas diretrizes de agenciamento local e bom uso das ferramentas que possuem à disposição é extremamente representativo não apenas para Alter do Chão como para a cena cultural popular do País.

Considerações

A procura dos indígenas por se unirem a coletivos possui as mais variadas motivações, podendo ser étnicas, afetivas, laborais e etárias, não necessariamente se reduzindo a um ou outro aspecto, como no caso do Coletivo aqui tratado. Unidas por dotes artísticos – aos quais se somam outras dimensões de entrosamento - são indicadoras de outros grupos ameríndios que adotam práticas artísticas para também mediar suas reivindicações, posicionamentos e discursos.

Em nossa jornada, presenciamos o amplo espectro de fazeres artísticos das Karuana, que além de expressarem sua identidade e cultura, também fazem entrever seu olhar criativo sobre a realidade, não a concebendo com estaticidade, comodismo e conformismo, e sim buscando a transformar, considerando sua atenção e sensibilidade às consequências das injustiças sociais e ambientais.

A música, em seu aspecto geral, pode ser uma importante indicadora epistemológica e cultural do contexto em que é produzida, acionando sentimentos, saberes e memórias. Neste sentido, consideramos a luta cantada das Karuana como experiências artísticas e políticas de tempo e lugar. Enquanto tempo, trazem a memória e a luta dos seus ancestrais, marcam diacriticamente o tempo presente e se empenham nas pautas atuais, estabelecendo-se como legado estético e político para as futuras gerações. Enquanto espaço, lutam para se fazerem presentes nos mais diversos espaços, demarcando territórios para além de suas aldeias, além de reivindicarem aqueles que lhe pertencem e são considerados sagrados.

Referências Bibliográficas

- ARANTES, Luana. 2020. *Mulheres indígenas do Baixo Rio Tapajós (Pará) em exercício de mediação social*. Doutorado. Tese. Santarém: Universidade Federal do Oeste do Pará.
- BADIN, Luiz Armando. 2006. *Sobre o conceito constitucional de Terra Indígena*. Arquivos do Ministério da Justiça. n. 190: 127-141.
- BALBONI, André. 2018. *O sopro das musas*. São Paulo: Odisseus.
- BARRETO, Elcivânia; LOBATO, Alessandra; SERRA, Débora. 2020. *Turismo e paisagem: a construção da representação da Vila de Alter do Chão, Santarém-Pará*. Papers do NAEA, v. 1(3): 1-18. Disponível em: <<https://periodicos.ufpa.br/index.php/pnaea/article/view/10409>>. Acesso em: 26 set. 2023.

COUTINHO, Eduardo. 2021. *Música popular, emoção e política: a batalha dos afetos*. O social em questão. n. 51: 171 – 186. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/54033/54033.PDF>>. Acesso em: 22 jun. 2023.

FRAXE, Therezinha; WITKOSKI, Antônio; MIGUEZ, Samia. *O ser da Amazônia: identidade e invisibilidade*. 2009. Ciência e Cultura, v. 61(3): 30-32. Disponível em: <http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252009000300012&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 17 set. 2022.

GONZÁLES, Juan Pablo. 2013. *Pensar la música desde América Latina. Problemas e interrogantes*. Santiago, Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.

KUMARUARA, Luana Cardoso. 2019. *Tecendo conhecimentos entre mulheres Kumaruara: política e cura indígena*. Graduação. Trabalho de conclusão de curso. Santarém: Universidade Federal do Oeste do Pará.

LÚCIA JOSÉ, Carmen. 2018. *Música e política na indústria cultural*. Nhengatu. n. 4. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/nhengatu/issue/view/2013>>. Acesso em: 1º ago. 2023.

LÜHNING, Angela; TUGNY, Rosângela (Org.). 2016. *Etnomusicologia no Brasil*. Salvador: EDUFBA.

KUMARUARA, Luana Cardoso. 2019. *Tecendo conhecimentos entre mulheres Kumaruara: política e cura indígena*. Graduação. Trabalho de conclusão de curso. Santarém: Universidade Federal do Oeste do Pará.

MACIEL, Michel. 2023. *Saberes, fazeres e narrativas culturais indígenas do baixo Tapajós: A vivência musical do Coletivo “As Karuana”*. Mestrado. Dissertação. Manaus: Universidade do Estado do Amazonas.

MADURO, Rossini Pereira. 2018. *O processo de afirmação da identidade étnica dos Borari de Alter do Chão – PA*. Mestrado. Dissertação. Manaus: Universidade do Estado do Amazonas.

MUNIAGURRIA, Lorena. 2018. *O fazer musical do Carimbó de Santarém Novo: música, política e a construção de um patrimônio cultural brasileiro*. Patrimônio e memória, v. 14(2):240-255. Disponível em: <<https://pem.assis.unesp.br/index.php/pem/article/view/889/1039>>. Acesso em: 23 ago. 2022.

ROMCY-PEREIRA, Ricardo Neves. 2018. *Os verdadeiros donos da terra: paisagem e transformação no baixo Tapajós*. Doutorado. Tese. Brasília: Universidade de Brasília.

ROSA, Laila; NOGUEIRA, Isabel. 2015. *O que nos move, o que nos dobra, o que nos instiga: notas sobre epistemologias feministas, processos criativos, educação e possibilidades transgressoras em música*. Vórtex, v. 3(2): 25-56. Disponível em: <<https://periodicos.unespar.edu.br/index.php/vortex/article/view/887>>. Acesso em: 06 set. 2022.

SACCHI, Ângela. 2003. *Mulheres indígenas e participação política: a discussão do gênero nas organizações de mulheres indígenas*. ANTHROPOLÓGICAS, v. 14 (1 e 2): 95 – 110.

SALLES, Marena; SALLES, Vicente. 1969. *Carimbó: trabalho e lazer do caboclo*. Revista Brasileira do Folclore, n. 25 (257-282). Disponível em: <<https://fdocumentos.tips/reader/full/carimbo-trabalho-e-lazer-do-caboclo-vicente-salles>>. Acesso em: 02 jun. 2023.

VAZ, Florêncio. 2010. *A Emergência étnica dos povos indígenas do Baixo Rio Tapajós, Amazônia*. Doutorado. Tese. Salvador: Universidade Federal da Bahia.

VILAS BOAS, Alexandre Gomes. 2015. *Artivismo: Arte + Política + Ativismo: sistemas híbridos em ação*. Dissertação. Mestrado. São Paulo: Universidade Estadual Paulista.



Filhas de Marudá: vivências das mulheres no universo da pesca artesanal em uma localidade da RESEX marinha Mestre Lucindo, Pará

Layse Rosa Miranda da Costa¹

Resumo: Este artigo tem como objetivo analisar, por meio de pesquisa bibliográfica e etnográfica, as dinâmicas das relações sociais das moradoras - conhecidas como Filhas – em torno do universo da pesca artesanal em uma das antigas vilas de pesqueiras do litoral do Nordeste Paraense, denominada Marudá, atualmente inserida na RESEX Marinha Mestre Lucindo. Este texto é um dos desdobramentos da minha dissertação de mestrado, que está em andamento. Além do suporte teórico (e inspiração) proveniente de trabalhos de pesquisadoras sobre o universo pesqueiro artesanal no Estado do Pará, utilizo outras referências que abordam a temática de gênero nesse contexto, assim como minha própria vivência, enquanto mulher negra, periférica e amazônica, pesquisando nessas conjunturas litorâneas, além de outros marcadores sociais que permeiam as histórias de vida dessas mulheres em uma localidade situada na região amazônica, a qual apresenta suas desigualdades, conflitos e particularidades.

Palavras-chave: Universo da pesca artesanal; Mulheres na pesca; Filhas; Vivências; Marudá/PA.

Introdução

A pesca artesanal é uma das atividades que fazem parte da vida dos moradores de Marudá, tanto economicamente, no que se refere à economia dentro do sistema, quanto nas práticas sociais e simbólicas. Dessa forma, a pesca constitui um universo vasto, que abrange dimensões além da mera captura de espécies aquáticas, como simbologias, saberes ancestrais e tradicionais relacionados à pesca, festividades de santos católicos e outras manifestações (religiosas ou não) que caracterizam a vida nesse contexto.

Apesar das constantes mudanças na dinâmica da atividade pesqueira artesanal devido ao processo de modernização, que por vezes resulta em conflitos e insatisfações, a pesca

¹ Mestranda do Programa de Pós Graduação em Sociologia e Antropologia, na Universidade Federal do Pará. Email: laysecosta83@gmail.com

continua sendo uma realidade para as filhas e filhos² de Marudá, pescadoras e pescadores da região, que souberam adaptar-se ao longo do tempo, preservando e/ou ressignificando suas tradições. Paula Monteiro (1992) observa que a modernidade afeta diversas categorias ao longo do tempo, e o sistema capitalista e a modernização têm impacto significativo nas adaptações desses grupos. Portanto, os atores sociais inseridos no universo da pesca artesanal têm se reinventado ao longo do tempo na localidade.

Os estudos e pesquisas no Brasil sobre a temática da antropologia da pesca e populações haliêuticas se iniciaram com maior intensidade na década de 1970, por pesquisadores do Norte, Nordeste, Sul e Sudeste e sul. Antônio Carlos Diegues (1999) destaca que nas décadas de 1960 e 1970, as indústrias pesqueiras começaram a ser implantadas no litoral das regiões sul, sudeste, nordeste e norte do Brasil, nessa respectiva ordem. Além disso, houve o atravessamento da modernização e globalização nessas localidades. Dessa forma, muitas mudanças sociais, econômicas e políticas passaram a ocorrer nas áreas onde essas indústrias pesqueiras estavam inseridas, levando muitas antropólogas(os) e sociólogas(os) a pesquisarem e analisarem esses novos fenômenos e impactos, tanto sociais quanto ambientais, com densidade metodológica e teórica específica para essas análises.

No Estado do Pará, o Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG) e Universidade Federal do Pará (UFPA) contribuíram para uma crescente produção científica referente aos conflitos, impactos, mudanças e continuidades da modernização e da dinâmica do mercado capitalistas na atividade pesqueira artesanal em muitos municípios do nordeste do paraense.

Dentre as pesquisadoras e pesquisadores que contribuíram para a produção científica supracitada estão Lourdes Furtado (1987), em seu trabalho *Currálistas e redeiros de Marudá: pescadores do litoral do Pará*, onde aborda as transformações ocasionadas pelo processo de globalização e a organização social dos pescadores de Marudá, entre as décadas de 1960 à 1970; Ivete Nascimento (1995), onde, em seu trabalho chamado *Tempo da Natureza e Tempo do Relógio - tradição e mudança em uma comunidade pesqueira*, analisa como ocorre a construção do tempo entre os pescadores do município de Maracanã no litoral Nordeste Paraense; Lourdes Furtado, Wilma Leitão e Alex Fiúza de Mello (1993), que organizaram a coletânea *Povos das Águas, realidade e perspectivas na Amazônia* onde, através de trabalhos de pesquisadores e pesquisadoras da região amazônica, abordam temáticas relativas à análise

² A partir dos relatos das/dos interlocutoras/es, o termo “filha/filho” é utilizado para denominar as/os que possuem origem em Marudá, onde a localidade é representada como mãe.

do espaço e território aquático, e tradição e modernidade de comunidades pesqueiras em contexto amazônico.

A temática sobre gênero no universo da pesca artesanal também passou a ter debates e discursões por pesquisadoras na década de 1990, no Estado do Pará, em trabalhos como o de Angélica Motta Maués, em seu livro "Trabalhadeiras" & "Camarados": Relações de Gênero: Simbolismo e Ritualização numa Comunidade Amazônica (1993), com o objetivo de investigar em detalhes o status das mulheres e, implicitamente dos homens, na Ilha de Itapuá, localizada próximo do município de Vigia/PA.

Além de também trabalhos como de Edna Alencar, no artigo Gênero e trabalho nas sociedades pesqueiras (1993), onde faz apontamentos baseados na temática do gênero, sobre a divisão sexual do trabalho em grupos pesqueiros com o objetivo de tornar necessária a realização de estudos que enfatizassem o papel das mulheres na atividade pesqueira artesanal; o de Maria Cristina Maneschy, em A mulher está se afastando da pesca? Continuidade e mudança no papel da mulher na manutenção doméstica entre famílias de pescadores no litoral do Pará (1995), no qual analisa o papel de homens e mulheres na pesca, com ênfase na importância do gênero feminino no processo de trabalho nesta atividade; Denise Machado Cardoso, que em sua dissertação de mestrado intitulada Mulheres catadoras: Uma abordagem Antropológica Sobre a Produção de Massa de Caranguejo - Guarijuba/Pará (2000), faz discussões sobre gênero e meio ambiente entre as catadoras de caranguejo da antiga vila de pescadores do município de Marapanim/PA.

Desse modo, muitos trabalhos sobre a atividade pesqueira artesanal, tanto em Marudá quanto em Marapanim e também em outras localidades do Nordeste Paraense, já foram realizados no campo da antropologia e das Ciências Sociais como um todo, principalmente a partir da década de 1980. No entanto, atualmente, a partir dos levantamentos bibliográficos e documentais, observei uma lacuna no que se refere a pesquisas que falem sobre o modo de vida das moradoras e moradores de Marudá, o que aumentou o meu interesse pela temática do universo da pesca artesanal nesta localidade.

Outro motivo que atravessa o meu interesse por esta temática está vinculado também à minha identidade e existência como mulher preta e amazônica. Minha origem é de um bairro periférico, localizado em Belém, capital do estado do Pará, que enfrentou e ainda enfrenta diversas vulnerabilidades socioeconômicas. Mesmo fazendo parte da área metropolitana de Belém, e considerando que Marudá está situada no litoral do Nordeste Paraense, onde os contextos ambientais diferem, é possível observar muitas semelhanças

entre esses dois contextos, como a falta de investimento por parte do poder público na qualidade de vida, especialmente na saúde pública e educação. Essa é uma realidade compartilhada pelos moradores de ambas as localidades. Além disso, as práticas simbólicas relacionadas à religiosidade, principalmente na religião católica, e a dimensão mais comunitária lideradas majoritariamente por mulheres são aspectos comuns.

Portanto, almejo que este artigo possa acrescentar informações ao banco de dados científico sobre a temática do universo da pesca artesanal e do mundo haliêutico em Marudá/PA, na atualidade. Aspiro também que este trabalho possa contribuir para a criação de políticas públicas que valorizem e respeitem as especificidades e os modos de vida dos pescadores e moradores, principalmente das pescadoras e moradoras de Marudá/PA. Estas últimas, além de sofrerem os impactos causados pelo processo de modernização, enfrentam as desigualdades de gênero. Mais adiante, aprofundarei sobre quais são essas desigualdades.

Sendo assim, ao seguir os caminhos abertos por pesquisadoras que navegaram e mergulharam em temáticas relacionadas ao universo da pesca artesanal e ao debate sobre gênero, tanto na região Amazônica quanto, mais especificamente, na região do litoral do Nordeste Paraense, meu foco será apresentar, através da perspectiva etnográfica, dados e informações sobre a dinâmica das filhas de Marudá com o universo da pesca artesanal da localidade. Durante os anos de 2018 até 2023³, tive interlocução através de conversas informais e entrevistas semiestruturadas com 20 mulheres. Dessas, 5 são pescadoras profissionais, ou seja, associadas à colônia de pescadores Z-6⁴, com idades entre 35 e 56 anos. As outras são descendentes de famílias que possuem conhecimentos tradicionais referentes à pesca artesanal, mas não se consideram pescadoras, com idades entre 13 e 93 anos. Mais adiante, discorrerei sobre este ponto. Importante ressaltar: este texto é um dos desdobramentos da minha dissertação de mestrado, que está em andamento.

Local da pesquisa

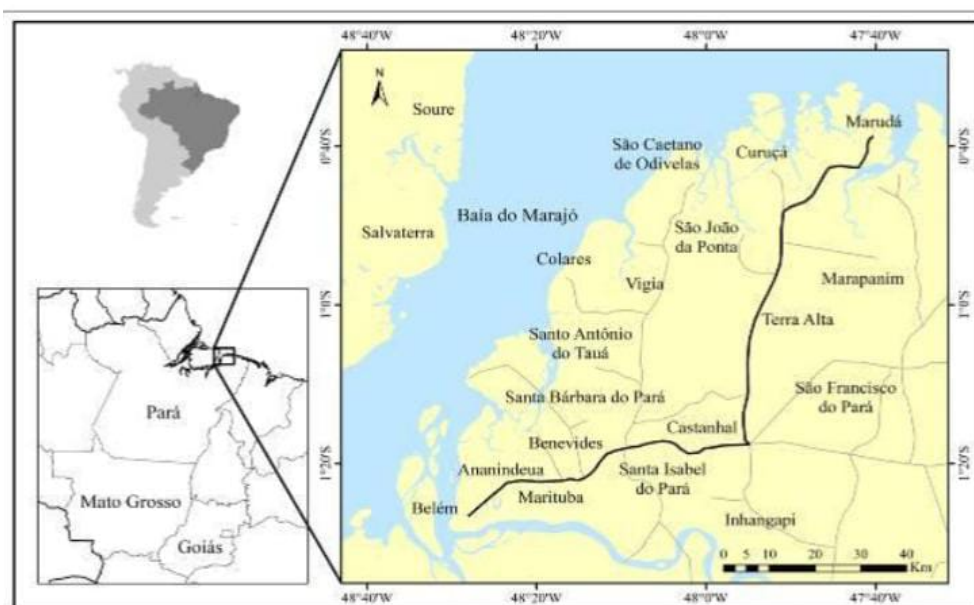
³ Iniciei minhas pesquisas em Marudá no ano de 2018, quando era bolsista de iniciação científica em um projeto chamado Recursos Naturais e Antropologia Social em Comunidades Pesqueiras Amazônicas (RENAS), do Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG). Minha pesquisa de mestrado, que está em andamento, são um desdobramento das pesquisas que realizei nesse período, o que me permitiu construir minha rede de interlocução até na atualidade, ano de 2024.

⁴ De acordo com Cristiane Façanha e Carolina Silva (2017), as colônias de pescadores são organizações sindicais que representam a classe dos pescadores artesanais profissionais com o objetivo dar suporte e amparo aos mesmos junto as esperas governamentais. Além de legitimar burocraticamente os pescadores artesanais profissionais.

O local em questão é a antiga vila⁵ de pescadores do município de Marapanim, Estado do Pará, localizado no litoral do Nordeste Paraense, inserido na Reserva Extrativista Marinha Mestre Lucindo, criada no ano de 2014.

De acordo com o Relatório Socioambiental Referente à Proposta de Criação da Reserva Extrativista Marinha, no Município de Marapanim, Estado do Pará (2014), feito pelo Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBIO), o município era constituído por 15 distritos: Marudá (atualmente composto por 8 bairros: Alegre, Sossego, Recreio, Bom Jesus, Sol da manhã, Bairro da Conquista, bairro Vila Nova e bairro Caixa d'água), Vista Alegre, Juçateua, Ituaçu, Crispim, Bacuriteua, Camará, Retiro, Recreio, Livramento, Porto Alegre, Cafezal, Araticum-Mirim, Guarijubal e Tamaruteua, onde a pesca artesanal fazia parte de todos os distritos mencionados.

Figura 1- Mapa da área de estudo e acesso a partir de Belém.



Fonte: Naraiana L. Benone (2018: 378, apud, Furtado, D.C, 2019)

Como mencionado anteriormente, Marudá possui atualmente 8 bairros, porém, durante o diálogo através plataforma digital WhatsApp no ano de 2022, com a interlocutora Eduarda⁶, de 30 anos de idade e filha de Marudá, pude observar o seguinte relato:

⁵ Antiga vila, pois de acordo com algumas referências sobre turismo na localidade, muitas residências que pertenciam aos pescadores/as foram vendidas para turistas, o que levou muitos dos residentes a buscar outras ocupações

⁶ O nome original das *filhas e filhos* de Marudá serão substituídos por nomes fictícios

Antigamente, Marudá só tinha 2 bairros, que era o bairro do Sossego e o bairro do Alegre, mas que no decorrer do tempo, até a atualidade, por conta de invasões, surgiram outros bairros, os que chamam de “bairros novos”. Bairro da Conquista, bairro Vila Nova e bairro Caixa d’água, que fica perto da caixa d’água que oferece água pra Marudá. (Eduarda, via plataforma digital WhatsApp, 2022).

Sendo assim, o aumento de bairros ao longo dos anos em Marudá foi algo gradativo. Além do que foi relatado pela interlocutora Eduarda e por outros interlocutores em conversas informais, mais especificamente 4 filhas e 1 filho de Marudá, é possível observar, através da literatura, o que motivou o aumento de bairros.

Lourdes Furtado (1987) afirmava que na década de 1970 e 1980 Marudá possuía dois bairros, chamados Sossego e Alegre, ambos localizados próximos à praia, onde eram majoritariamente resididos por pescadores artesanais. Porém, o processo de modernização promoveu a construção de estradas com maior infraestrutura, ocasionando no aumento do escoamento dos peixes capturados através da pesca artesanal. Simultaneamente, ocorreu o crescimento do turismo, pois muitos turistas, principalmente dos grandes e médios centros urbanos do Estado do Pará, como os municípios de Belém e Castanhal, passaram a visitar e morar sazonalmente na região, principalmente nos períodos de férias escolares - nos meses de julho, dezembro e janeiro, assim como também em feriados nacionais e regionais.

Segundo Diogo Furtado (2019), muitos moradores, principalmente os pescadores, passaram a vender suas residências para esses veranistas e, conseqüentemente, a residir em novas ocupações, chamadas pelas interlocutoras e interlocutores de “bairros novos”. De acordo com o Relatório Socioambiental Referente à Proposta de Criação da Reserva Extrativista Marinha no Município de Marapanim, Estado do Pará (2014), já foram mencionados mais três bairros além do Sossego e Alegre, como Recreio, Bom Jesus e Sol da Manhã. Porém, durante os últimos trabalhos de campo, foram detectados mais 3 bairros: o bairro da Conquista, Vila Nova e bairro Caixa d’Água.

Atualmente, a maneira mais comum de acessar o município de Marapanim partindo de Belém é por meio terrestre, utilizando rodovias. Os meios de transporte mais utilizados pelos entrevistados desta pesquisa (e por mim) para chegar à localidade são ônibus, vans e carros. Esses veículos partem da rodoviária (os operados por empresas particulares) ou de um ponto específico informal próximo à rodoviária (os informais), ambos localizados no bairro de São Brás, em Belém, e seguem pela rodovia BR-316 até o município de Castanhal. Em seguida, continuam pela PA-136 até Terra Alta e, posteriormente, pela PA-318 até chegar a Marapanim. O trajeto tem uma duração média de 3 a 4 horas. Da sede do município de

Marapanim para o distrito de Marudá, o trajeto segue pela estrada Marapanim-Marudá, com duração aproximada de 30 minutos.

O trajeto entre a sede do município de Marapanim até Marudá pode ser feito por vans de empresas particulares; ônibus das Escolas Estaduais, disponibilizados gratuitamente pela prefeitura de Marapanim, podem ser utilizados tanto pelos estudantes do município quanto pelas moradoras e moradores da localidade. Além disso, há carros que atuam como táxis informais, cobrando um valor geralmente acordado entre a maioria dos prestadores de serviço dessa modalidade. Eles realizam o trajeto entre Marapanim e Marudá, e vice-versa, além de oferecerem serviços para outros distritos, principalmente os mais turísticos atualmente, como Crispim e Camará, conforme relatado por alguns. A maioria dos motoristas com quem tive contato (seis pessoas) são naturais de Marapanim, do gênero masculino.

Dinâmica das relações sociais das Filhas de Marudá em torno do universo da pesca nas gerações anteriores

Para compreender a dinâmica das mulheres na atividade pesqueira em Marudá/PA atualmente, irei contextualizar a partir dos relatos das filhas, filhos e da literatura como ocorria nas décadas passadas do século XX. Vale ressaltar que os nomes originais desses interlocutores serão substituídos por nomes fictícios. Marudá é uma localidade que, ao longo de sua história, foi impactada por diversas influências do sistema capitalista e da modernização, mais especificamente a partir da década de 1930.

Nesse contexto, a pesca, realizada com uma variedade de artefatos, como o curral de pesca⁷ e a rede de pesca - artefatos predominantes atualmente, sendo a rede de pesca mais utilizada entre todos os pescadores e pescadoras com quem tive interlocução em Marudá - teve início com maior poder predatório durante o processo de migração de moradores e companhias de pesca do município de Soure, localizado no arquipélago do Marajó/PA, para Marudá/PA. O objetivo era explorar a pesca na costa oriental, onde Marapanim e, conseqüentemente, Marudá estavam situados. A primeira companhia a se estabelecer no distrito foi a chamada Gonçalo Brandão e Cia, que instalou os primeiros currais de pesca na localidade (Furtado, 1987:60).

Com o passar do tempo, conforme afirmado por Furtado (1987), Marudá se tornou um grande polo pesqueiro. A construção da estrada Marapanim-Marudá, em 1955, proporcionou

⁷ Os currais de pesca são tipo de armadilha fixas aos solos aquáticos, como rios, mares ou igarapés, onde os peixes não conseguem sair depois que chega ao seu interior;

aos pescadores artesanais uma via mais fácil e rápida para escoar seus produtos. Antes, o transporte era realizado principalmente via fluvial. Petronio Potiguar Jr (2000) afirma que a construção dessa estrada resultou também no aumento da migração de pessoas originárias de outros municípios do Nordeste Paraense, particularmente do município de Bragança, sobretudo pescadores/as artesanais, com o objetivo de buscarem uma maior abundância de pescados e uma melhor qualidade de vida. Durante esse período, houve um crescimento significativo na atividade pesqueira e no turismo.

No decorrer do tempo, a construção de estradas, o crescimento do turismo e a pesca predatória⁸ de forma desenfreada, causaram muitos impactos, ou seja, de outras localidades do Estado do Pará, que influenciaram nas dinâmicas das relações sociais no contexto da pesca artesanal, resultando em desigualdades sociais, econômicas e políticas. Nesse cenário, os filhos e, principalmente, as filhas tiveram que se adaptar a essas transformações causadas pelo processo de modernização e resistir por conta das desigualdades de gênero, sendo invisibilizadas. Mais adiante, irei me aprofundar nesse ponto. Houve um tempo em que as capturas de espécies aquáticas através da pesca artesanal atingiram seu apogeu, durante as safras, quando a pescaria artesanal era a principal modalidade de muitos pescadores, que dependiam exclusivamente da venda dos pescados capturados artesanalmente como fonte de renda (Furtado, 1987:109).

Assim sendo, nos anos em que estive presente fazendo observação participante em relação ao universo da pesca artesanal, foi possível ouvir, por meio de relatos de pescadores e pescadoras, que a pesca artesanal já teve um momento de expansão e fartura na quantidade de espécies aquáticas capturadas, ao contrário do que ocorre na atualidade. O relato da pescadora Silvia, de 56 anos de idade, reflete essas observações:

Antigamente, lá pra 1980, ixe, era muita fartura de peixe, a gente pegava era muito peixe, pra própria “boia”⁹ e pra vender pros atravessadores. Sou de Bragança, minha família toda é de lá, e a gente passava muita necessidade, mas na época,

⁸ A pesca predatória em grande escala, tanto industrial quanto artesanal, atingiu a localidade, causando impactos ambientais, sociais e políticos. Muitas navegações de pesca artesanal, segundo os moradores, são realizadas por barcos de fora, ou seja, são barcos que não possuem permissão para estar nesse território, causando muitos conflitos entre os pescadores. Já os barcos de pesca industrial causam impactos que, segundo os pescadores, ainda influenciam na diminuição da safra, pois utilizam materiais com alto poder predatório, como a rede de arrasto. Segundo a interlocutora *Eunice* (2022), essas redes possuem grande extensão territorial, espaços entre nós estreitos e não respeitam a safra de cada espécie de peixe, visto que não possuem especificidades e têm um grande poder de captura, capturando de forma desenfreada até as espécies que estão desovando e crescendo, ocasionando a diminuição da quantidade que chega para os pescadores. Os pescadores artesanais possuem redes específicas para cada espécie de peixe. Segundo eles, isso é feito justamente para respeitar o período de crescimento do pescado e para capturar a espécie correta em cada safra.

⁹ Termo utilizado por elas e eles para se referirem a alimentação

minha tia, que já morava em Marudá, sempre falava que aqui era fartura de tudo e um sonho. Aí eu vim de lá pra cá, vi que era farto mesmo, muito peixe. Assim que cheguei aqui, conheci meu marido, que já era pescador e construímos a nossa família. A gente pescava junto, todo dia a gente ia pra maré pra pegar nossa “boia” e pra consegui vender uns peixes, camarão pra comprar farinha, café e outros mantimentos. Hoje a realidade é bem diferente na pesca aqui (Pescadora Silvia, 2023).

Sendo assim, a pescadora Silva, em seu relato, descreve o contexto da atividade pesqueira em décadas passadas, conectando-se com o que também foi mencionado por Furtado (1987). Ela me relatou que acompanhava o marido na pescaria, onde aprendeu as práticas e técnicas de captura artesanal, geralmente utilizando redes de pesca. Seu marido também ensinou essas técnicas às suas duas filhas, que na época eram crianças; atualmente, uma delas também é pescadora e está casada com um pescador. Em seus relatos, ela sempre se colocava como ajudante de seu esposo na pescaria, mas ao longo de sua vida, quando o marido enfrentou problemas de saúde, ela passou a “tomar a frente”, ou seja, a liderar a pescaria para garantir o sustento de sua família.

Dessa forma, além de o aprendizado da pesca, com quem se aprende, está estreitamente associado com as relações de parentesco, existe também os fatores que acarretam invisibilidade, desigualdade e exclusão a partir das relações trabalho de mulheres na atividade pesqueira, como afirmam Lisa Martins e Gianpaolo Adomilli (2020).

Portanto, Edna Alencar (1993) afirma que na divisão sexual do trabalho, as mulheres eram vistas como subalterna aos homens, suas atividades eram mais voltadas tanto para as atividades domésticas, quanto para as atividades antes e após captura de espécies aquáticas, como remendar redes; limpar o que foi pescado dentre outras atividades, enquanto que o homem ficava apenas debruçado na tarefa considerada mais importante no processo do trabalho da pesca tanto por pesquisadoras e pesquisadores, quanto pelos pescadores, tornando assim, as atividades femininas menos importantes e não as considerando pescadoras (Alencar, 1993: 67). Dessa forma, ao observar a fala da pescadora Silvia, é possível verificar como as mulheres são invisibilizadas neste universo, mesmo atualmente, em Marudá, tendo mais conhecimento sobre seus direitos enquanto pescadoras:

Minha filha, eu sou pescadora, pescadora mesmo, cadastrada na colônia de pescadores e tudo, e sou aposentada como pescadora, ajudava meu marido na pescaria, sei todas as técnicas de pesca, sei tecer uma rede de pesca, sei limpar, então eu sou pescadora. Eu e meu Marido somos aposentados como pescadores (Pescadora Silvia, 2023).

Logo, a partir desse relato e de mais quatro interlocutoras que também são pescadoras profissionais, ou seja, associadas à colônia de pescadores Z-6, duas delas afirmaram que se

consideram pescadoras porque ajudam os maridos em todo o processo de trabalho de pesca. Isso inclui tecer a rede de pesca, participar das atividades de pesca, mesmo que nem sempre vão para as águas capturar os peixes, pois essa parte do trabalho da pesca ainda é vista como um “trabalho de homem”, e também limpam o peixe. Sendo assim, afirmam que isso também é ser pescadora. Além de que ser uma pescadora ou pescador profissional, garante direitos como seguro defeso¹⁰ e aposentadoria.

No que se refere ao contexto de Marudá, Furtado (1987) afirmava que na atividade pesqueira, as mulheres possuíam diversos papéis dentro de uma família, tais como as atividades domésticas e as atividades pesqueiras, onde atuavam antes e após a captura praticada pelo homem. Além disso, também participavam da captura junto com os homens da família.

Cristina Maneschy (1995) também enfatizava que as mulheres desempenhavam papéis importantes, tanto no próprio processo produtivo da pesca quanto na manutenção doméstica das famílias de pescadores. Com a modernização causando seus impactos em alguns municípios do Nordeste Paraense, a atividade pesqueira passou a se tornar mais tecnológica, de acordo com o que o mercado capitalista considera como avanço tecnológico. Isso fez com que os trabalhos realizados antes e após a captura fossem substituídos por outras ferramentas, levando as mulheres a buscar outras formas de contribuir para a renda familiar em trabalhos ligados ao processo de modernização.

Dessa forma, por mais que as mulheres estejam mais ativas no que se trata a captura das espécies aquáticas de forma mais autônoma dos homens, a pescaria em Marudá, por conta dos impactos da modernização que ocasionaram a sobrepesca, não é mais uma atividade que vivem exclusivamente, é um complemento da renda familiar, causando dessa forma, a diminuição de pescadores profissionais.

Filhas de Marudá: Entre desafios e resistências no universo da pesca

Diante das interlocutoras com quem dialoguei - as pescadoras profissionais e aquelas que possuem conhecimentos sobre a pescaria, embora não sejam associadas à colônia de pescadores Z-6 - pude observar que as filhas de Marudá possuem mais autonomia em relação ao gênero masculino. Alguns fatores do processo de modernização influenciaram nessa

¹⁰ O seguro defeso é um benefício que o Instituto Nacional do Seguro Social (INSS) paga a pessoas que dependem exclusivamente da pesca artesanal, com o objetivo de disponibilizar uma renda familiar durante o período em que a atividade é proibida, visando garantir o crescimento e reprodução das espécies.

dinâmica, tais como: a atividade pesqueira, realizada de forma artesanal, já não possui o mesmo destaque no mercado como ocorria em décadas passadas no século XX; muitos homens já não veem na pesca artesanal uma única fonte de renda viável; tanto homens quanto mulheres não desejam que seus filhos dependam da pescaria, devido aos diversos conflitos associados a essa atividade. Portanto, incentivam-nos a estudar e buscar outras profissões menos arriscadas e mais estáveis economicamente. Essas informações podem ser observadas no relato da pescadora Silvia:

(...) a vida da pescaria é incerta, perigosa e sofrida, na época da desova do peixe, não dava peixe, mas a gente entendia que era o tempo das águas, o tempo de Deus. A gente já não queria as dificuldades da pesca pros nossos filhos, ainda mais com o passar do tempo, que foi ficando cada vez mais difícil por causa dessas redes de arrasto da pesca industrial que pega tudo que é peixe nosso, hoje a gente não tem fartura de peixe não. Aí gente quer que os nossos jovens estudem e vão buscar por uma vida mais digna do que a vida aqui em Marudá, que não dá muitas oportunidades, ainda mais na pesca, com tudo isso de problema e dificuldade que a gente tem. Os pescadores tã acabando, os que tem são os mais velhos. Hoje, meu marido pesca mais pra nossa "boia", pra distrair, mas não vivemos mais disso, até porque, somos aposentados como pescador e pescadora graças a Deus (Silvia, 2023).

Dessa forma, o processo de modernização que a localidade vem vivenciando durante esses anos, impactaram e ainda impactam o modo de vida dos filhos e filhas, fazendo com que se adaptem e resistam as inevitáveis imposições da economia capitalista.

Atualmente, algumas mulheres são independentes dos homens, onde atuam na pescaria como forma de capturarem recursos primários para viverem, mas também, onde produzem suas existências através das simbologias e saberes relacionados ao universo da pesca artesanal, além de praticarem outras atividades ligadas ao turismo, como garçonetes de restaurantes, proprietárias de pousadas, dentre outras atividades.

A modernização e a tradição se mesclam constantemente, pois como afirma Lucia Helena Cunha (2011), são expressões que se pertencem em uma unidade oposto complementar, ou seja, muitas tradições, como a atuação das atividades pesqueiras através dos conhecimentos tradicionais, tanto para suprir a "boia" quanto para o lazer - duas interlocutoras, uma sendo pescadora profissional e outra não, afirmaram que se divertem muito pescando - coexistem com muitas mudanças, onde se apropriam do que a modernidade disponibiliza como forma de se adaptarem e amenizarem os impactos causados por esse processo, como, por exemplo, na utilização de apetrechos mais modernos durante a captura e na utilização das plataformas de redes sociais como forma de empoderamento de seus modos de vida.

As mulheres, através da modernização, possuem maior protagonismo de decisão e buscam novas formas de viver, seja por meio dos estudos ou de outras maneiras. Isso me fez refletir que, apesar de ainda existirem muitas desigualdades de gênero, as mulheres ocupam um lugar menos invisível do que ocorria antes. A fala da pescadora Adriana, pescadora profissional, de 43 anos de idade, filha da pescadora Silvia demonstra isso:

Eu tenho todas as minhas documentações como pescadora profissional; meus cadastrinhos na colônia tudo certinho. Aqui em casa a gente sempre conversa, porque não vou pra maré como Otávio vai, mas eu faço todas as outras atividades de vender o peixe, de limpar e de tudo...e ainda sei pescar, aprendi com meu pai. Então sou pescadora sim. (Adriana, 2023).

Dessa forma, as mulheres estão mais protagonistas e expressivas; no entanto, isso não impede que as desigualdades de gênero ainda ocorram. Refletir sobre a autonomia das mulheres neste universo é algo que busco fazer, visto que muitas se tornaram mais autônomas porque os homens já não desejam ocupar certas posições que anteriormente eram consideradas como principais.

Assim, para compreender o processo de se enxergarem como maior protagonismo, mesmo diante de muitas invisibilidades, irei aprofundar-me na história de uma das moradoras antigas de Marudá, a senhora Ângela. Ela exerceu um grande protagonismo, liderando projetos e lutas que auxiliaram as filhas e filhos, pescadores/as profissionais ou não, a obterem mais subsídios e amparos que fossem possíveis para enfrentar os desafios causados pelo processo de modernização durante os anos em que esteve viva, pois faleceu aos 93 anos, no mês de outubro de 2023. Suas ações tinham como objetivo empoderar tanto as moradoras quanto os moradores de Marudá, incluindo os pescadores/as e as mulheres.

Resistência e Produção da Existência: Mulheres no universo artesanal em Marudá

(...) esta é a história do capitalismo mundial, o que além do mais, testemunhará de dupla maneira a autenticidade de outras formas de existência. Em primeiro lugar, pelo fato de que a presente ordem global foi decisiva e moldada pelos chamados povos periféricos, pelos diversos modos como articulam culturalmente o que lhes estava acontecendo. Em segundo lugar, porque a diversidade, apesar das terríveis perdas que vem sofrendo, não está morta, mas persiste na estreita dominação ocidental...” (Sahlins, 1992:11)

A fala de Marshal Sahlins (1992) me fez refletir sobre as mulheres de Marudá com quem tive contato ao longo destes anos e sobre o processo de resistência e adaptação ao

sistema capitalista que elas exerceram com as ferramentas que possuíam ou encontravam pelo caminho, pois além dos impactos causados nesse processo, as desigualdades de gênero são outro ponto que atravessa a realidade dessas mulheres. Desse modo, lembro-me da senhora Ângela, que, segundo minha orientadora¹¹ no mestrado atualmente, que realizou pesquisas nas décadas de 1970, 1980 e 1990 na localidade, em nossos diálogos, sempre destacava que a senhora Ângela foi sua grande orientadora de campo, sendo uma líder comunitária em Marudá- entre as décadas de 1970 e 1990- e muito bem vista por muitos. Isso se deve à sua atuação proativa em questões que contribuíam para uma melhor qualidade de vida dos moradores da localidade, especialmente das filhas e filhos dessa comunidade.

Desde o meu primeiro trabalho de campo em Marudá, no ano de 2018, a senhora Ângela sempre esteve presente. Assim como foi orientadora de campo da professora Lourdes, também a foi para mim, intermediando o contato com alguns moradores, além de me acompanhar e ajudar durante as entrevistas naquele período. Eu era extremamente inexperiente e insegura, pois era minha primeira experiência realizando trabalho de campo sozinha. No entanto, a senhora Ângela foi fundamental; com ela, não me sentia desamparada. Apesar de já estar com a saúde debilitada e com dificuldades de locomoção, ela conhecia muitos motoristas de carros informais que faziam transporte na localidade, e um deles estava à nossa disposição para nos levar até as casas dos interlocutores.

Após o último trabalho de campo, realizado em 2018 quando ainda era Bolsista de Iniciação Científica, só retornei à localidade de forma presencial em setembro de 2022. Durante esse intervalo, nossa interlocução era espaçada, ou seja, não nos falávamos com frequência. No entanto, assim que houve a possibilidade do meu retorno como mestranda, entrei em contato com a senhora Ângela, que na época estava com 90 anos de idade, para avisá-la da minha volta a campo. Ao chegar em Marudá, fui diretamente visitá-la em sua residência. Com toda sua receptividade e acolhimento, ela nos recebeu com ótimas conversas e um saboroso suco de muruci (*Byrsonima orbignyana*). Durante nossas conversas, todos que por ali passavam acenavam para ela e, pela minha percepção, todos se dirigiam a ela com muito entusiasmo.

Três dias antes de retornar a campo, em outubro de 2023, recebi a notícia pelo aplicativo de mensagens WhatsApp, através da interlocutora Eduarda, do falecimento da senhora Ângela devido a uma parada cardiorrespiratória. Durante minha chegada e nos

¹¹ A Professora e Doutora Lourdes Furtado é minha orientadora desde quando iniciei minha trajetória acadêmica fazendo pesquisas em Marudá/PA, do ano de 2016 a 2018, quando era Bolsista de Iniciação Científica do Projeto Recursos Naturais e Antropologia Social em Comunidades Pesqueiras Amazônicas (RENAS), do Museu Paraense Emílio Goeldi.

diálogos com os filhos e filhas de Marudá, era unânime a expressão dos sentimentos de sofrimento e gratidão por tudo o que ela fez pela localidade.

Nesse contexto, a professora Lourdes Furtado escreveu um texto em homenagem à senhora Ângela e me pediu para compartilhá-lo com os conhecidos que eu tinha em Marudá. Através de meios digitais como Facebook e WhatsApp, o texto foi compartilhado por muitas pessoas, levando antigos interlocutores da minha orientadora a virem até mim para expressar o sentimento de gratidão e reciprocidade que sentiram ao ler a homenagem à senhora Ângela. Dessa forma, pude conhecer outras pessoas que fizeram parte dos trabalhos de campo da professora Lourdes Furtado em décadas passadas. Atualmente, muitos desses fazem parte da minha rede de interlocutores.

Durante a missa de sétimo dia da senhora Ângela, realizada na Igreja de São Pedro, em Marudá, localizada no bairro do Sossego, o padre, que era muito seu amigo, disse a seguinte frase: “falar da história de Marudá sem falar da senhora Ângela, é o mesmo que não ta contado a história direito” (Padre que realizou a missa de sétimo dia da senhora Ângela, 2023). A partir dessa fala, pude lembrar das falas de todos e todas com quem tive interlocução, onde falavam sobre a importância da mesma para Marudá. Destaco, em especial, as palavras de uma das filhas daquela terra, uma vez que expressa o sentimento que muitas possuíam pela senhora Ângela, de modo que foi muito atuante em prol das mulheres da comunidade:

Nossa, Deus chamou a dona Ângela porque já era hora dela, mas ela viveu muito por Marudá, foi muito importante pra nossa terra. Ela não só me ajudou como ajudou muitas mulheres daqui tu não tem ideia. Teve uma época em que ela implantou um projeto para as mulheres, onde recebeu uma verba. Com esse dinheiro, comprou um monte de máquinas de costura, e a gente ia lá aprender a costurar. A gente tinha oficinas; era uma época muito boa, em que tínhamos amparo (Claudia, 2023).

Dessa forma, para falar sobre as mulheres do universo da pesca em Marudá, senhora Ângela foi e continua sendo meu grande farol, onde me sinaliza os melhores percursos para compreender as dinâmicas das filhas, pois além de ter sido uma grande liderança, respeitada e bem quista por todos com quem tive interlocução, durante minha observação participante, ela atuou em muitos projetos junto as mulheres na década de 1970 e 1990 como com os pescadores/as, e as mulheres, que estavam encarregadas das tarefas domésticas:

Quando alguns chegavam pra fazer pesquisa aqui, eu perguntava se eles iriam ajudar os moradores, os pescadores e as mulheres, eu pedia ajuda mesmo. Olha,

muitos barcos foram reformados, redes de pesca de boa qualidade...os pescadores viveram muito bem nessa época, porque eu corria atrás, e eles também. A gente tinha muita ajuda. Agora, não tem é nada (Ângela, 2018).

Desse modo, através de projetos fomentados pelo Museu Paraense Emílio Goeldi, assim como por outras instituições, conquistados pela professora Lourdes e pela senhora Ângela, homens e mulheres tiveram muitos amparos e recursos, principalmente no que diz respeito à atividade pesqueira. Muitos outros pesquisadores, por meio de projetos, pesquisaram e disponibilizaram recursos para a localidade, mas não da mesma maneira como ocorria nas décadas de 1980 e 1990, segundo a senhora Ângela e outros interlocutores. As mulheres de Marudá também, ao longo das décadas passadas, passaram a receber mais atenção, em decorrência dos projetos que as auxiliavam

Durante as interlocuções que tive com a senhora Ângela, pude observar que continuava buscando auxiliar as mulheres e possuía muitos novos planos, como criar uma cooperativa de mulheres catadoras e marisqueiras de Marudá e de ensinar as gerações mais jovens a estarem como lideranças comunitárias, mesmo sentindo que muitas jovens não tinham o mesmo interesse que ela possuía:

Meu sonho é reunir as mulheres daqui na associação. Queria muitos que tivesse oficina como tinha antes, pra ajudar as mulheres daqui. Sinto que as mulheres precisam se organizar melhor, e meu sonho é voltar com o grupo de mulheres, como tinha antes. A gente tinha oficina de várias coisas (Ângela, 2018).

Assim sendo, a senhora Ângela foi fundamental nas mobilizações entre as mulheres de Marudá. Logo, dentro das dinâmicas das relações sociais em torno do universo da pesca artesanal, ela deixou muitas linhas para serem tecidas, afim de se tornarem novas redes, dentro das continuidades das filhas e filhos daquela terra.

Durante esses anos de pesquisa, observei que de fato não há uma organização de mulheres como ocorria quando a senhora Ângela era líder comunitária. As meninas mais jovens, entre 13 e 20 anos, com quem tive interlocução - um total de 6 -, foram e são incentivadas pelos mais velhos a estudarem em lugares que tenham universidades públicas, para saírem das dificuldades e vulnerabilidades socioeconômicas que a localidade enfrenta, além dos conflitos que ocorrem na pescaria. Logo, muitas não possuem o interesse de atuarem de forma semelhante como a senhora Ângela atuava. Porém, mesmo que não exista uma liderança que atue da mesma forma em busca de políticas públicas e projetos com fomentos que possam auxiliar a comunidade e a pescaria, devido à falta de incentivos

políticos e econômicos e, conseqüentemente, de pesquisas na localidade, ela deixou seu legado.

Todas as pessoas com quem dialoguei e dialogo falam e expressam a admiração que têm por ela e por tudo que fez por Marudá. Além disso, falando particularmente das mulheres, a maioria daquelas com quem dialoguei, sejam pescadoras profissionais ou não, está ativa e se organiza nas igrejas católicas da localidade, onde a senhora Ângela também era muito atuante.

Como mencionado no parágrafo anterior, a senhora Ângela também era muito atuante nas igrejas católicas da localidade, principalmente na Igreja São Pedro, localizada no bairro do Sossego, onde ocorreu a missa de sétimo dia, à qual estive presente. A maioria das mulheres com quem tenho interlocução, exceto duas, atua como coordenadora ou faz parte das igrejas católicas da comunidade de forma assídua. Existem 5 comunidades em Marudá, distribuídas entre os bairros do Sossego e Alegre, onde elas produzem suas existências e se organizam para as festividades tradicionais de santos e santas, muitas das quais possuem uma relação simbólica com as águas e pesca. A maioria dessas mulheres é de famílias de pescadores, embora nem todas atuem de forma tão assídua como ocorria em décadas passadas, como já mencionado anteriormente.

A festividade da igreja de São Pedro é uma das manifestações que marcam a vida no universo da pesca artesanal em Marudá/PA, já que São Pedro é o padroeiro dos pescadores. Os moradores e pescadores recorrem a este santo pedindo ajuda para resolver ou atenuar suas dificuldades (Furtado, 1987:164-165), além de solicitarem proteção antes de suas pescarias. Essa manifestação tradicional ocorre no dia 29 de junho, mas as festividades para o santo começam já no dia 27 de junho, com orações, brincadeiras, bebidas alcoólicas e comidas típicas da época junina.

No dia 29 de junho, o dia oficial de São Pedro de acordo com o calendário católico, a procissão ocorre de acordo com a maré alta. As navegações partem seguindo um barco maior, onde a imagem do santo está apoiada, e seguem em cortejo pelas marés de Marudá, com a participação de muitas pessoas e música religiosa. De acordo com a pescadora aposentada Silvia e a interlocutora Eduarda, de 30 anos de idade, que estão inseridas na coordenação da Igreja de São Pedro e das festividades que lá ocorrem, as mulheres organizam as programações com a ajuda dos homens.

Figura 02: Procissão de São Pedro em Marudá/PA, em 29 de junho de 2023.



Registro fotográfico: *interlocutora Eduarda, via plataforma digital Whatsapp, 2023.*

Considerações finais

Este trabalho buscou, ao longo de minha trajetória nesta pesquisa até o momento, evidenciar as vivências das filhas de Marudá/PA a partir das ferramentas que adquiri tanto por meio das minhas experiências teóricas e metodológicas quanto, consequentemente, das minhas vivências em trabalho de campo. Além disso, compartilho meus aprendizados pessoais, nos quais meu universo subjetivo se encontra com outros universos.

A pesca é um universo, que possui muitas ramificações além da captura de espécies aquáticas, como, simbologias; saberes ancestrais e tradicionais em relação a pescaria; festividades de santas e santos; e dentre outras manifestações de suas existências que envolvem este universo. Através dos contatos que possui com os filhos, e principalmente com as filhas, pude observar que por mais que a dinâmica esteja sendo sempre alterada, por conta do processo de modernização, que reflete em conflitos e insatisfações que envolvem a atividade pesqueira, a pesca continua fazendo parte da realidade dos filhos e filhas daquela terra, pois se reformularam e se adaptaram a este sistema ao longo do tempo mantendo suas tradições.

Monteiro (1992) afirma que a modernidade impacta algumas categorias no decorrer do tempo e, o sistema capitalista e a modernização impacta nas reformulações desses grupos, dessa forma, os atores sociais que estão submersos no universo da pesca, vem se reformulando ao longo do tempo na localidade, principalmente as mulheres, que além de

tudo, são atravessadas pela desigualdade de gênero, onde buscam resistir com as ferramentas e poucos incentivos políticos.

Referência bibliográfica

ALENCAR, Edna. 1993. *Gênero e trabalho nas sociedades pesqueiras* In: FURTADO, LEITÃO & DE MELLO (Orgs.) *Povo das águas – realidade e perspectiva na Amazônia*, Belém: MPEG, p. 63-81. <http://repositorio.museu-goeldi.br/handle/mgoeldi/777>

CARDOSO, Denise. 2000. *Mulheres Catadoras: Uma Abordagem Antropológica Sobre a Produção de Massa de Carangueijo/Pará*. Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Departamento de Antropologia. Mestrado em Antropologia Sociais. Universidade Federal do Pará. Belém.

CUNHA, Lucia. 2007. *ORDENS E DESORDENS SOCIOAMBIENTAIS: Saberes tradicionais em dinâmicas pesqueiras da costa paranaense*. Curso de Doutorado em Meio Ambiente e Desenvolvimento da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, Paraná, 2007.

DIEGUES, Antônio. 1999. *Sócioantropologia das comunidades de pescadores marítimos no Brasil*. Etnográfica, Vol. III (2): 361-375.

FAÇANHA, Cristiane e SILVA, Carolina. 2017. *Caracterização da Colônia de Pescadores Z2 de Cáceres em Mato Grosso*. Interações v. 18, n.1, jan./mar. <https://interacoesucdb.emnuvens.com.br/interacoes/article/view/741>

FURTADO, Diogo. 2019. *Entre pesca e turismo balnear: Alternativos engajamentos dos moradores de Marudá (Amazônia Atlântica) ao trabalho*. Revista Brasileira de Ecoturismo, São Paulo, v.12, n.4, ago/out. pp. 375-399.

FURTADO, Lourdes. 1987. *Curralistas e Redeiros de Marudá: Pescadores do litoral do Pará*. CNPQ, Museu Paraense Emílio Goeldi (coleção Eduardo Galvão).

LUCENA, Felipe; CABRAL, Enilson; SANTOS, Maria; OLIVEIRA, Vanildo; BEZERRA, Thales. 2013. *A pesca de currais para peixes no Litoral de Pernambuco*. Bol. Téc. Cient. CEPENE, Pernambuco, v. 19, n. 1.: 93-102.

MANESCHY, Maria. 1995. *A mulher está se afastando da pesca? continuidade e mudança no papel da mulher na manutenção doméstica entre famílias de pescadores no litoral do Pará*. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi: série antropologia, Belém. pp. 145-166. <https://repositorio.museu-goeldi.br/handle/mgoeldi/821>

MAUÉS, Angélica. 1993. *“Trabalhadeiras” e “Camarados”*: Relações de gênero, simbolismo e ritualização numa comunidade amazônica. Coleção Igarapé. Belém: Centro de Filosofia e Ciências Humanas/UFPA.

MONTERO, Paula. 1991. *Dilemas da modernidade no mundo contemporâneo. Cadernos de campo*. São Paulo. pp. 52-68.

NASCIMENTO, Ivete Herculano. 1995. *Tempo da natureza e tempo do relógio - tradição e mudança em uma comunidade pesqueira!* Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi: série antropologia, Belém, v. 11, n. 1.

POTIGUAR JÚNIOR. Petrônio. 2000. *Uma etnografia da migração de pescadores no estuário do Pará: um estudo de caso na Vila de Marudá, Marapanim, Pará*. Trabalho de Conclusão de Curso apresentado no Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Pará, Belém, Pará.

SILVA, Lisa; ADOMILLI, Gianpaolo. 2020. *Mulheres na pesca embarcada artesanal: apontamentos sobre educação, saberes e conflitos socioambientais*. Educação & Formação, vol. 5, núm. 3, Universidade Federal do Ceará, Ceará, 2020. <https://revistas.uece.br/index.php/redufor/article/view/1977>

Cidades e Estados. Marapanim, Estado do Pará. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pa/marapanim/panorama>. Acesso no dia 03 de julho de 2023.

Seguro-defeso: entenda o benefício para o pescador artesanal. Disponível: <https://www.gov.br/pt-br/servicos/solicitar-seguro-defeso-pescador-artesanal>. Acesso em: 05 de março de 2024.

Relatório Socioambiental Referente à Proposta de Criação de Reserva Extrativista Marinha no Município de Marapanim, Estado do Pará. Instituto Chico Mendes, 2014. Disponível em: <http://www.icmbio.gov.br/portal/images/stores>. Acesso em: 16 de novembro de 2020.

Tensionamentos Regionais nas Políticas Públicas: Notas sobre Transgeneridades frente à cidadania no Nordeste

Kyury Silva de Assis ¹

Agnes Arruda ²

Resumo: O artigo aborda o reconhecimento humano, gênero, violência, políticas públicas e interseccionalidade na região nordeste do Brasil, mediante pesquisa bibliográfica não sistematizada. Inicia-se com uma reflexão sobre a importância do reconhecimento humano e como o gênero se relaciona com os sistemas de reconhecimento, evidenciando o poder na definição da humanidade e as divisões sociais resultantes. Destaca-se a alarmante presença da transfobia como um problema público, apresentando estatísticas preocupantes sobre a violência direcionada à população *trans*, especialmente no Nordeste, onde altos índices de assassinatos e discriminação são registrados. A análise das estatísticas de homicídios, juntamente com a interseccionalidade racial, revela as desigualdades enfrentadas pela população *trans* negra e a ausência de artigos acadêmicos que abordam políticas públicas às transgeneridades.

Palavras-chave: Cultura; políticas públicas; seguridade social; dissidência de gênero.

Introdução

O reconhecimento humano é essencial para uma vida plena e digna. No entanto, para algumas pessoas, esse reconhecimento é negado ou reduzido, resultando em uma existência onde ser reconhecido como verdadeiramente humano é uma luta constante frente ao sistema

¹ Doutoranda em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Paulo (SP) e Mestre em Políticas Públicas pela Universidade de Mogi das Cruzes (SP), aonde foi bolsista pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior e vinculada ao Núcleo de Ciências Sociais Aplicadas (CAPES/UMC). Possui especialização em andamento em Gênero, Sexualidade em Contextos Clínicos e Educativos e Graduação em andamento em Engenharia da Computação. Email: kyuryassis@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9341-9366>

² Doutora (2019) e Mestre (2010) em Comunicação pela Universidade Paulista (SP); Graduação (2005) em Comunicação Social e Jornalismo pelo Centro Universitário Teresa D'Ávila (SP); Autora do Pequeno Dicionário Antigordofóbico (2022) e O peso e a mídia (2021).

moderno e colonial eurocêntrico (Lugones, 2007). Quando indivíduos são categorizados como menos do que humanos, isso os priva de uma vida digna. Alguns sequer têm o reconhecimento básico de sua humanidade, o que leva a uma condição ainda mais precária e desumana (Butler, 2022)

Se parte do anseio humano é ser reconhecido e validado, o gênero, impulsionado pela identificação, almeja o mesmo reconhecimento. No entanto, quando os sistemas de reconhecimento existentes são estruturados de maneira a desfazer ou negar a pessoa no momento em que busca esse reconhecimento, isso transforma o ato de ser reconhecido em um mecanismo de poder que produz diferenças significativas na humanidade das pessoas (Butler, 2003). Essa dinâmica revela que o desejo, quando moldado pelas normas sociais, está intrinsecamente ligado ao poder e à questão de quem é ou não considerado digno de ser reconhecido como plenamente humano.

O reconhecimento, nesse contexto, se torna um campo de batalha onde o poder determina quem é legitimamente considerado parte da humanidade, criando assim divisões e exclusões dentro da sociedade (Nascimento, 2021). Essa forma de poder, conforme analisada por Foucault em suas obras sobre biopoder, transcende as fronteiras do controle político direto e se estende para além do domínio do Estado, permeando diversas instituições e práticas sociais (Foucault, 2008). Ao invés de simplesmente impor leis e punições, o biopoder opera mediante mecanismos de regulação e gestão que visam controlar os processos biológicos, a saúde e a vida das populações (Foucault, 2003).

O gênero, como um componente desse sistema, se entrelaça com diversas modalidades de identidades discursivamente construídas, incluindo aquelas relacionadas à raça, classe, etnia, sexualidade e região (Scott, 1989). Reconhecendo que nossas identidades de gênero não são inerentes ou naturais, mas sim produtos de um processo de construção que se desenvolve ao longo do tempo por meio de interações sociais, culturais e individuais (Nicholson, 2000; Nascimento, 2021).

Considerando essas interseções, especialmente aquelas relacionadas ao gênero, é fundamental partir da premissa de gerar questionamentos a partir das experiências e demandas individuais representadas na esfera política. Isso inclui abordar os tensionamentos regionais que afetam as políticas públicas voltadas para a cidadania. É crucial direcionar uma análise crítica que contemple a diversidade de perspectivas e demandas dos sujeitos envolvidos, levando em consideração as particularidades regionais que influenciam diretamente a eficácia e a implementação das políticas públicas.

Ao explorar as intersecções de gênero e outras identidades, abre-se espaço para questionamentos sobre como essas políticas consideram as necessidades específicas das comunidades em diferentes regiões. Isso implica em indagar como as políticas atendem ou deixam de atender às demandas reais e diversificadas da população, especialmente no que se refere à garantia e ampliação da cidadania da população *trans*, a qual é historicamente marginalizada, negligenciada (Passos, 2022) e muitas vezes não reconhecidas como sujeitos plenos de direitos.

A formulação das indagações, aqui compreendidas como objetivo central deste estudo, parte de uma pesquisa bibliográfica não sistematizada sobre as contribuições entre políticas públicas, territorialidade - nordeste - e a transfobia, que é uma violência direcionada às transgeneridades, e compreendida como problema público (Assis & Arruda, 2023). Sobre o recorte regional adotado, parte-se de que a sociedade brasileira é concebida como um laboratório histórico do desenvolvimento desigual e combinado; uma fusão entre elementos obsoletos e modernos, uma mistura de formas arcaicas e contemporâneas. Ela se posiciona no cenário mundial como um híbrido, combinando características de semicolônia privilegiada e submetrópole regional (Arcary, 2020), de maneira regionalmente desigual sob o ponto de vista econômico, político e social.

Breve Panorama da Transfobia: Nordeste

No contexto brasileiro, estudos sobre a população de pessoas trans e travestis também tiveram expressivo aumento na última década, ainda que majoritariamente usando metodologias qualitativas (Zucchi et al., 2019). Parte significativa desses estudos concentra-se nas experiências dessa população com o acesso ao mercado de trabalho, binômio HIV/AIDS e transições corporais (Amaral et al., 2014). Embora estudos sobre discriminação e violência contra pessoas trans ainda sejam incipientes, os dados disponíveis, frequentemente obtidos com a participação de organizações não governamentais (ONG), apresentam uma realidade alarmante, caracterizando uma violência que acomete e atravessa a trajetória de vida em todos os contextos e situações sociais no Brasil (Benevides, 2024).

Essa violência permeia e afeta a vida de pessoas trans e travestis em diversos contextos e situações sociais no Brasil (Zucchi et al., 2019). Entre os tipos de agressões mais comuns direcionadas, destaca-se a violência física, muitas vezes perpetrada de maneira cruel e desumana (Carrara & Vianna, 2006; Aginsky, Ferreira & Rodrigues, 2013; Sousa, Ferreira

& Sá, 2013). Visto que, segundo um observatório internacional que monitora homicídios de pessoas transexuais em 65 países, o Brasil é classificado como o país líder em assassinatos de travestis e mulheres transexuais (Transgender Europe, 2017).

Com base nos resultados quantitativos de um estudo publicado na Nature³ em 2021, foi constatada uma notável presença da população trans, incluindo identidades não-binárias, na região sudeste do Brasil, estimando-se uma proporção significativa de 43,2% das pessoas trans no país (Spizzirri et al., 2021). Além disso, ao analisar a distribuição geográfica das transgeneridades ao nível nacional, o estudo revelou resultados abrangentes, indicando que 19,8% das pessoas trans residem em regiões metropolitanas, 28,9% na capital e 51,3% no interior (Spizzirri et al., 2021).

Continuando no contexto regional e agora considerando dados sobre violência direcionada às transgeneridades, disponibilizados pela Coordenação, Pesquisa e Análise no Dossiê de Assassinatos e Violências contra Travestis e Transexuais Brasileiras em 2022, elaborado pela Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA), observa-se que a maior concentração de assassinatos de pessoas trans ocorreu no nordeste⁴, representando 40,5% dos casos, seguido pelo sudeste com 27%. Entre todos os estados brasileiros, São Paulo se destaca, registrando 116 assassinatos durante o período analisado, entre 2017 e 2022 (Benevides, 2023).

Durante o período de 2017 a 2022, um aspecto crucial a ser considerado é o perfil etário das vítimas de assassinatos entre a idade mínima de 13 anos e os 35 anos, levando em conta a expectativa média de vida da população trans. A análise revelou uma média de 80% das pessoas trans assassinadas nesse intervalo de idade, representando a maioria das ocorrências. Em 2017, 86% das vítimas tinham entre 16 e 35 anos. No ano seguinte, 2018, esse número foi de 85%, com idades entre 17 e 35 anos. Em 2019, houve uma diminuição para 74% das vítimas entre 15 e 35 anos; já em 2020 e 2021, a faixa etária manteve-se em 73% e 81% respectivamente, entre 15 e 35 anos. No ano de 2022, 81% das vítimas encontravam-se na faixa etária entre 15 e 35 anos. Esses dados apontam para a triste realidade de uma alta incidência de homicídios entre os mais jovens da população trans (Benevides, 2023)

³ O estudo agregado realizou uma distinção entre pessoas transexuais e pessoas não-binárias em seus resultados, quais recortes não foram utilizados nesse texto.

⁴ Dantas (2020) também discorre sobre como o Nordeste ocupa a posição de destaque no preocupante ranking de violências direcionadas às transgeneridades, durante anos, em comparação com outras regiões brasileiras.

Embora haja uma diversidade de manifestações do racismo em cada região ou estado, é inegável que a população trans negra enfrenta um risco significativamente maior de ser vítima de violência letal. Os dados revelam que, em 2022, aproximadamente 76% das vítimas de crimes de ódio, cuja identidade racial pôde ser identificada, eram travestis ou mulheres trans negras (de acordo com categorizações do Estatuto da Igualdade Racial, considerando pretas e pardas). Esse dado enfatiza de forma contundente as disparidades raciais nos registros de assassinatos contra pessoas trans. Ao analisar os índices de homicídios entre 2017 e 2022, a média de pessoas trans negras assassinadas foi de 79,8%, enquanto para pessoas brancas esse índice foi de 20%. Em 2022, assim como em 2021, registrou-se o assassinato de uma travesti indígena, ressaltando também a interseccionalidade de vulnerabilidades enfrentadas por diferentes identidades dentro da comunidade trans (Benevides, 2023).

Na realidade brasileira, a desigualdade não se expressa apenas em sua relação com os países do centro capitalista, mas também em uma desigualdade regional interna cuja dimensão impacta na formação social de maneira especial (Dantas, 2020:58), atribuída para esse estudo, o nordeste brasileiro, constituída como o território que corresponde aos estados do Maranhão, Piauí, Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco, Sergipe, Alagoas e Bahia são descritas por Trindade (2015) como a periferia entre as periferias do sistema capitalista, considerando sua inserção desigual no contexto do circuito de desenvolvimento capitalista do Brasil.

As elites locais carregam características muito arraigadas no coronelismo, tratando o Estado e a população como instrumentos de fácil manipulação para garantir a efetivação de seus interesses políticos, econômicos e sociais; sob essa intenção é que essas elites: “da qual intelectuais e líderes religiosos são parte influente” (Dantas, 2020: 58), fomentando uma ideia de resgate de valores tradicionais que consideravam estar se perdendo com o desenvolvimento/progresso da sociedade brasileira, da qual denominavam de ‘feminização da sociedade’ frente à concepção de resgate de valores que se daria através do ‘macho nordestino’, a qual se torna uma figura construída no imaginário social de maneira bastante enraizada, impulsionando diversas violências, das quais, a depender da motivação,

encontrariam justificativas capazes de legitimá-las, como pela defesa da honra e da família monogâmica heteropatriarcal⁵ (Albuquerque Júnior, 2013; Dantas, 2020)

Parte da literatura, das músicas, de expressões culturais como o cordel, são indispensáveis para a reprodução e legitimação social dessas violências. Criou-se a ideia que essas terras são “terra de macho” e que, por isso, ou não existiriam LGBT ou as expressões de sexualidades e identidades divergente da heterossexista seriam enfrentadas “como macho”, ou seja, com violência capaz de “corrigir os desvios” (Dantas, 2020:59). Segundo Albuquerque Júnior (2013:153), “No Nordeste, até as mulheres seriam masculinas”. É o que, também, cantou Luiz Gonzaga: “Paraíba masculina, muié macho, sim senhor”, se referindo ao Estado da Paraíba, que apesar do nome feminino, seria ‘mulher macho’ no cenário político nacional da época. Ou seja, também foi relegado às mulheres nordestinas um papel que aproxima ao que se concebe socialmente como masculino: força, valentia, coragem.

O autor evidencia como as elites locais, influenciadas pelo coronelismo e por valores tradicionais arraigados, utilizam discursos e práticas que reforçam a hegemonia do masculino e a subordinação do feminino, perpetuando estereótipos de gênero prejudiciais. Além disso, a cultura popular, incluindo a literatura de cordel e a música, é mencionada como um meio de reprodução e legitimação dessas normas de gênero e das violências associadas a elas, visto que “só um macho poderia defrontar-se com uma natureza tão hostil, só com uma exagerada dose de virilidade se conseguiria sobreviver numa natureza adusta, ressequida, áspera, árida, rude [...]” (Albuquerque Júnior, 2013:172).

Outro ponto relevante é a narrativa da "mulher masculina" no nordeste, na qual as mulheres são confrontadas com expectativas de masculinidade em um contexto de desafios territoriais e ambientais. Isso ilustra como as noções de gênero são construídas e utilizadas para justificar e perpetuar estruturas de poder e desigualdade. No entanto, é importante notar que essas construções de gênero não são estáticas e podem ser contestadas e subvertidas por meio de resistência e luta por igualdade de gênero e direitos LGBTQIAPN+. A análise do papel das mulheres nordestinas, por exemplo, revela como elas são ativas na resistência às normas de gênero dominantes e na reivindicação de sua própria identidade e poder.

⁵ É crucial ressaltar que o sistema heteropatriarcal não se restringe à região Nordeste do Brasil. No entanto, conforme argumentado por Brilhante et al. (2018), nesta área específica, ele recebe "reforços" significativos que exigem uma análise cuidadosa e crítica. Além disso, como discorre Dantas (2020) é importante acrescentar que a lgbtfobia é outro componente essencial na construção dessa identidade cultural genérica e na representação do povo nordestino, reproduzida de forma tão explícita quanto a violência contra mulheres. Esses elementos são evidenciados não apenas em músicas de forró, axé, marchinhas de frevo e cordéis, mas em várias expressões culturais da região.

Da mesma maneira, a formação da imagem social do nordestino, houve uma intensa rejeição do que era rotulado como ‘feminização da sociedade’. Isso implica numa negação de tudo o que se assemelhe ao que é considerado feminino, frequentemente associado à fragilidade, vulnerabilidade e passividade. Ou seja, manifestações de orientação sexual e identidade de gênero que desviem, de alguma maneira, do padrão heteropatriarcal, tanto nas relações afetivo-sexuais quanto na identidade de gênero, são englobadas no mesmo espectro de rejeição e vistas como passíveis de punição através da violência, muitas vezes considerada justificável (Brilhante et al., 2015; Dantas, 2020).

Tensionamentos em Políticas Públicas

Considerando a violência, a expressão de gênero e os contextos territoriais e culturais no Nordeste, é notável que a literatura existente sobre o Movimento LGBTQIAPN+ no Brasil tenha focado predominantemente as experiências dos grupos de ativismo sediados em São Paulo e no Rio de Janeiro para compreender a origem e o desenvolvimento dessa forma de ação coletiva no país (Santos, 2022). Isso resultou em uma lacuna significativa de estudos sobre a construção política do movimento LGBTQIAPN+ na região nordestina do Brasil. Entretanto, no âmbito federal das políticas públicas destinadas ao combate à lgbtfobia e à promoção dos direitos humanos da população LGBTQIAPN+, foram delineadas de forma mais abrangente durante o governo Lula (Daniliauska, 2011).

O estudo de Pereira (2016) sistematiza as ações estatais voltadas para a população LGBTQIAPN+ em âmbito Federal, sendo elas: a criação do Programa Nacional de Aids no Ministério da Saúde em 1988; a criação do Programa Nacional de Direitos Humanos I em 1996; a criação da Secretaria Nacional de Direitos Humanos em 1997; a criação do Programa Nacional de Direitos Humanos II em 2002; a criação do Programa Brasil Sem Homofobia em 2004; a I Conferência Nacional de Gays, Lésbicas, Bissexuais Travestis e Transexuais (GLBT à época) em 2008; a criação do Programa Nacional de Direitos Humanos II, a criação do I Plano Nacional de Promoção da Cidadania e DH de LGBT e Transexuais, e a criação da Coordenação Geral de Promoção dos Direitos de LGBT na estrutura da SDH em 2009; a instituição do Conselho Nacional de Combate à Discriminação de LGBT e Transexuais, e a instituição do Dia Nacional de Combate à Homofobia em 2010; o Disque 100 – Direitos Humanos, o Lançamento da Política Nacional de Saúde Integral da População LGBT, e a II Conferência Nacional de LGBT e Transexuais em 2011; o lançamento dos Anais da II Conferência Nacional de LGBT e Transexuais, Criação do Comitê Técnico de Cultura LGBT

em 2012; o lançamento do Relatório de Violência Homofóbica no Brasil (2011 e 2012) de 2012 à 2013; o lançamento do Sistema Nacional LGBT em 2013; a instalação do Comitê Nacional de Políticas Públicas LGBT em 2014; o lançamento do Pacto Nacional de Enfrentamento às Violações de Direitos Humanos na Internet – Humaniza Redes em 2015; e a III Conferência Nacional de Lésbicas, Gays, Bissexuais Travestis e Transexuais em 2016.

O Programa Nacional de Direitos Humanos 2 (PNDH 2), apresentado em 2002 pelo então Presidente Fernando Henrique Cardoso, incorporou uma abordagem abrangente em relação aos direitos humanos, englobando questões relacionadas à orientação sexual. Das 518 ações propostas, cinco abordavam especificamente a "orientação sexual" como parte integrante da "garantia do direito à liberdade, opinião e expressão", enquanto outras dez se referiam à "garantia do direito à igualdade" para indivíduos identificados como "Gays, Lésbicas, Travestis, Transexuais e Bissexuais – GLTTB" (Adorno, 2010). Esta iniciativa representou um avanço significativo em comparação com a versão anterior do PNDH, aprovada em 1996, que, embora tenha estabelecido os direitos humanos como uma política pública, não havia abordado explicitamente as necessidades e direitos da população LGBTQIAPN+. O prefácio da segunda versão do PNDH, conforme destacado pelo Presidente em questão, reflete o compromisso do Governo Federal em incorporar os "direitos dos homossexuais" como uma componente essencial das políticas públicas (Mello, Brito & Maroja, 2012).

Parece evidente que as políticas públicas desempenham um papel crucial na perpetuação ou na superação das opressões de gênero e sexuais. Por um lado, podem reforçar as disparidades ao buscar atender a necessidades percebidas como universais, ignorando as demandas específicas de diferentes segmentos da população. Por outro lado, podem ser um instrumento vital na redução dessas disparidades ao priorizarem os direitos sexuais e reprodutivos na agenda governamental, através da formulação e implementação de iniciativas direcionadas a este fim (Farah, 2004). As políticas públicas podem ser tanto universalistas, mas sensíveis às questões de gênero e sexualidade, quanto direcionadas a grupos específicos, como exemplificado por programas de combate à homofobia nas esferas da educação, saúde e segurança (Mello, Brito & Majora, 2012).

O Movimento LGBTQIAPN+ trabalha vigorosamente para alcançar conquistas legais significativas, como o casamento igualitário, leis antidiscriminação com medidas punitivas e legislações relacionadas à identidade de gênero, que permitem a alteração do nome civil de pessoas trans e travestis (Carrara, 2010). No entanto, Colling (2015) questiona essa ênfase

nos marcos legais, argumentando que os preconceitos têm raízes na cultura. Portanto, ele sugere que seria mais eficaz atuar estrategicamente por meio de políticas e produções culturais, uma vez que as leis têm um impacto limitado na modificação das práticas preconceituosas. Entretanto, para além das limitações em políticas universais que desconsideram demandas regionais, é necessário ressaltar as invisibilizações e negligências aos diferentes públicos constituintes do acrônimo LGBTQIAPN+.

No contexto das políticas públicas voltadas para a promoção da equidade de direitos em relação às diversas orientações sexuais, emerge uma reflexão sobre os mecanismos políticos que garantem a proteção dos direitos das pessoas que se identificam com dissidências de gênero. A Paraíba, estado nordestino, tem se destacado nacionalmente como um Estado do Nordeste brasileiro que atende de forma a promover equidade a população trans e travesti, graças aos esforços dos movimentos e mobilizações locais (Silva *et al.*, 2017).

O estudo de Silva *et al.* (2017) identificou mediante pesquisa documento que na Paraíba, a Secretaria de Estado do Desenvolvimento Humano também passou a registrar o nome social de travestis e transexuais em 2009 (João Pessoa, 2010). Em João Pessoa, o direito ao nome social foi estabelecido em 2010, tornando a cidade pioneira no Nordeste nesse aspecto Silva *et al.* (2017). Em 2011, foi emitido um decreto estadual para o tratamento nominal e a inclusão do nome social nos registros estaduais de serviços públicos (Paraíba, 2011). Em 2013, foi inaugurado o Ambulatório TT, o primeiro do país a oferecer serviços especializados para travestis e transexuais. Esse ambulatório se tornou referência nacional, oferecendo serviços como hormonioterapia e acompanhamento cirúrgico (Paraíba, 2015).

Vários eventos e movimentos em defesa da comunidade trans surgiram a partir da criação do Ambulatório TT, incluindo a Semana da Visibilidade Trans em 2014 (Silva *et al.*, 2017). Em dezembro do mesmo ano, foi instituída uma resolução que permitia a inclusão de orientação sexual, identidade de gênero e nome social nos boletins de ocorrência emitidos pela polícia (Brasil, 2015). Essas medidas refletem um progresso significativo na luta pelos direitos e reconhecimento da população trans e travesti na Paraíba (Silva *et al.*, 2017). Além desse estado, não foram identificados outros artigos acadêmicos que focalizem políticas públicas direcionadas à população trans no Nordeste, levantando questões sobre os possíveis impactos das políticas públicas em âmbito federal nas unidades federativas que compõem a região nordestina. Surge, então, como sugestão para futuros estudos, a análise dos efeitos dessas políticas nesta região, visando compreender se as medidas adotadas a nível nacional

são suficientes para atender às demandas específicas da população trans e travesti em cada contexto regional.

Considerações Finais

O objetivo em formular das indagações sobre tensionamentos regionais nas políticas públicas direcionadas às transgeneridades no nordeste perpassa em dificuldade pela ausência de artigos acadêmicos sobre a temática. Um ponto positivo destacado no texto é o exemplo da Paraíba, que se destaca nacionalmente por seus esforços em promover a equidade para a população trans e travesti, demonstrando que a ação local pode preencher lacunas deixadas por políticas públicas mais amplas. No entanto, a falta de estudos sobre políticas públicas voltadas para a população trans no Nordeste levanta a questão dos possíveis impactos das políticas federais nessa região. Portanto, sugere-se que futuras pesquisas se concentrem na análise desses efeitos, a fim de determinar se as medidas adotadas nacionalmente são adequadas para atender às necessidades específicas da população trans e travesti em cada contexto regional.

Referências Bibliográficas

ADORNO, Sérgio. 2010. *História e desventura: o 3º Programa Nacional de Direitos Humanos*. Novos estudos CEBRAP, vol 86:5–20. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-33002010000100001>

AGUINSKY, Beatriz Gershenson., FERREIRA, Guilherme Gomes., RODRIGUES, Marcelli Cipriani. 2013. *Travestis e segurança Pública: as performances de gênero como experiências com o sistema e a política de segurança no Rio Grande do Sul*. Textos & Contextos (Porto Alegre) 12(1):47-54. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/fass/article/view/14443>.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. 2013. *Nordestino: invenção do “falo” – uma história do gênero masculino (1920-1940)*. 2.ed. São Paulo: Intermeios.

AMARAL, Maria dos Santos. *et al.* 2014. *“Do travestismo às travestilidades”*: uma revisão do discurso acadêmico no Brasil entre 2001-2010. *Psicologia & Sociedade*, vol 26:301-311. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-71822014000200007>

ARCARY, Valério. 2016. “Acabou o amor”: a ruína do lulismo e os dilemas da oposição de esquerda. In: DEMIER, F.; HOEVELER, Rejane. A onda conservadora: ensaios sobre os 168 atuais tempos sombrios no Brasil. Rio de Janeiro: Mauad

BENEVIDES, Bruna. 2023. *Dossiê: assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2022*. ANTRA (Associação Nacional de Travestis e Transexuais) – Brasília: Distrito Drag

BRILHANTE, Aline Veras Morais. 2018. Construção do estereótipo do “macho nordestino” nas letras de forró no Nordeste brasileiro. *Dossiê Gênero, Saúde, Corporeidades*. Interfaces, ano 22, vol 64:13-28. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1807-57622016.0286>

BUTLER, Judith. 2003. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

BUTLER, Judith. 2022. *Desfazendo gênero*. Tradução de Alécia Bretas, Ana Luiza Gussen, Beatriz Zampieri, Gabriel Lisboa Ponciano, Luís Felipe Teixeira, Nathan Teixeira, Petra Bastone e Victor Galdino. São Paulo: Unesp.

CARRARA, Sérgio.; VIANNA, Adriana R B. 2006. “*Tá lá o corpo estendido no chão...*”: a violência letal contra travestis no município do Rio de Janeiro. *Physis*, vol 16(2):233–249. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-73312006000200006>

DANILIAUSKAS, Marcelo. 2011. *Relações de gênero, diversidade sexual e políticas públicas de educação: uma análise do Programa Brasil Sem Homofobia*. Mestrado. Dissertação. São Paulo: USP

DANTAS, Michael Hudson. 2020. *Sobreviventes! violência contra LGBT no Nordeste brasileiro*. Mestrado. Dissertação. Natal: UFRN.

MELLO, Luiz.; BRITO, Walderes.; MAROJA, Daniela. 2012. *Políticas públicas para a população LGBT no Brasil: notas sobre alcances e possibilidades*. IN: *Cadernos Pagu*. num 39: 403-429. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-83332012000200014>

NASCIMENTO, Letícia. *Transfeminismo*. (Coleção Feminismos Plurais) São Paulo: Editora Jandaíra.

PARKER, Richard.; AGGLETON, Peter. 2003. *HIV and AIDS-related stigma and discrimination: a conceptual framework and implications for action*. *Social Science & Medicine* (1982), vol 57(1):13–24. Disponível em: [https://doi.org/10.1016/S0277-9536\(02\)00304-0](https://doi.org/10.1016/S0277-9536(02)00304-0)

PASSOS, Maria Clara Araujo dos. 2022. *Pedagogias das travestilidades*. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

SANTOS, Émerson Silva. 2022. *A bandeira do arco-íris no coração do nordeste brasileiro: repertórios de interação socioestatais do movimento LGBT em Pernambuco entre 1980 e 2020*. Doutorado. Tese. Campina Grande: UFCG

SOUSA, Patricia Juliana de., FERREIRA, Luiz Oscar Cardoso., SÁ, Janilson Barros de. 2013. *Estudo descritivo da homofobia e vulnerabilidade ao HIV/Aids das travestis da Região Metropolitana do Recife, Brasil*. *Ciência & Saúde Coletiva*, vol 18(8):2239–2251. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1413-81232013000800008>

SPIZZIRRI, Giancarlo. *et al.* 2021. *Proportion of people identified as transgender and non-binary gender in Brazil*. *Scientific Reports*, vol 11(1). Disponível em: <https://doi.org/10.1038/s41598-021-81411-4>

TRANSGENDER EUROPE; Trans Respect Versus Transphobia Worldwide. 2017. *TMM Update. Trans day of remembrance*. Disponível em: https://transrespect.org/wp-content/uploads/2017/11/TvT_TMM_TDoR2017_Tables_EN.pdf

TRINDADE, Hiago de Lira Silva. 2015. *No fio da meada: um estudo acerca da precarização do trabalho na indústria têxtil*. Dissertação. Mestrado. Natal: UFRN

ZUCCHI, Eliana Miura. *et al.* 2019. *Bem-estar psicológico entre travestis e mulheres transexuais no Estado de São Paulo, Brasil*. *Cadernos de Saúde Pública*, vol 35(3). Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0102-311X00064618>

Katumawaiwi: saúde da terra e as plantas companheiras em Alter do Chão, Pará

Eduardo Ferreira Silva ¹

Resumo: Esta pesquisa apresenta a vivência de uma mulher amazônica e sua troca de conhecimento tradicional, afetos e qualidades medicinais ao lado das plantas. A proposta é registrar a biodiversidade presente no quintal de Luciene Santos, moradora de Alter do Chão. As plantas fazem parte de um processo de conexão entre humanos e não humanos através de rituais da pajelança, onde espécies estão presentes em banhos de cheiro utilizados pelas pessoas à procura da cura espiritual. O conhecimento tradicional adquirido entre gerações está vivo até os dias atuais e fornece o bem estar para os humanos e para o meio ambiente, e aproxima as pessoas na luta pela preservação ambiental. Nessa relação existe harmonia e troca de afetos e qualidades medicinais que curam doenças humanas e melhoram o estilo de vida da sociedade, que sofre cada vez mais os efeitos do colapso ambiental atual.

Palavras-chave: Antropologia da Natureza; Plantas Medicinais; Amazônia.

Introdução

Neste artigo irei abordar o material etnográfico baseado na pesquisa em campo com a interlocutora a partir de sua biografia e memória de vida que são acompanhadas pelas plantas. Veremos que muito do conhecimento adquirido pelas pessoas é passado de geração a geração. Esse conhecimento tradicional é normalmente direcionado para a saúde das pessoas, onde plantas podem ser utilizadas através de preparos de remédios e também presentes em rituais que tiram do corpo as ‘panemices’, como Luciene Santos conta. Atualmente ela mora em Alter do Chão e é por lá que começamos a contar essa simbiose com as plantas, onde ela é

¹ Nasci no dia do orixá rei da justiça Xangô, 30 de setembro, signo do equilíbrio de Libra. Nasci e vivi minha vida inteira na cidade dos Tapajós, Santarém no Pará. Tenho sangue ribeirinho, indígena e preto, que com a ajuda do tempo dissolveu algumas linhagens europeias. Bacharel em Antropologia pela UFOPA, minha linha de pesquisa é bastante influenciada pelas relações entre humanos e vegetais. Fã de expressões artísticas como o canto, dança e a música, busco entender todos os dias minha personalidade, minha sexualidade, minha ancestralidade para o bom convívio comigo mesmo e, nesse exercício, para tensionar reflexões acerca de paradigmas. Email: fersileduardo@gmail.com

referência do uso de plantas medicinais, possuindo no terreno de sua casa, dezenas de espécies de plantas, entre elas medicinais, ornamentais e alimentícias.

Luciene Santos, minibiografia e as plantas como espécies companheiras

Natural de Belterra, Luciene Santos nasceu em 1953, conta como sua infância é cheia de histórias, tendo quatro irmãos, dois homens e duas mulheres, morou com seus pais durante um tempo. Houve uma época em que também ela morou em Alenquer depois que sua mãe conheceu um japonês e lá ficaram por algumas semanas. Ela lembra que quando tinha sete anos o seu pai foi para Porto Velho, capital de Rondônia, viver e trabalhar por lá, onde faleceu. A casa da sua avó, que morava em Belterra, era perto de um campo de aviação, era formada por 5 barracões de madeira e telhado de barro, do qual um deles era ocupado pelos seus irmãos. Luciene lembra da grande afeição que sua avó tinha por plantas. Sua avó gostava muito das plantas ornamentais, medicinais e ainda cultivava espécies alimentícias, Luciene conta que na casa dela todo dia tinha chá de alguma espécie de planta medicinal que sua avó fazia. Aquela senhora gostava muito de cultivar hortelã (*Mentha spicata*), manjerição (*Ocimum basilica L.*), capim-santo (*Cymbopogon citratus*), erva-cidreira (*Melissa officinalis*). Atrás da casa ela fez um cafezal no quintal. No terreno tinha muitas árvores frutíferas, como a goiabeira (*Psidium guajava*) e a bananeira (*Musa paradisiaca*).

Lá também funcionou um curral de gado, então todos tomavam muito leite e comiam muita carne bovina. Dentro dessa parte do quintal onde o curral ficava existiam cerca de 10 a 15 pés de cidra (*Citrus medica*), segundo Luciene a fruta que se parece uma laranja grande, na época da estação todos os dias eles se reuniam, subiam na árvore cidreira, descascavam e comiam o fruto. Todos da casa e também da vizinhança faziam essa colheita juntos. Ela lembra que era muito bom, brincava embaixo das cidreiras com as outras crianças e relembra essa época da sua infância com muita fartura e muito apreço. Mesmo numa vida simples na casa da sua avó em Belterra, que a influenciou muito com essa rotina de cuidados da saúde através dos efeitos medicinais das plantas, adquiriu através da sua avó a base de seu conhecimento tradicional medicinal, além de poder conhecer uma grande variedade de espécies, quando criança ela aprendia qual planta poderia usar para tratar determinada doença. De forma natural, Luciene já vivia dentro de uma biodiversidade desde cedo na sua rotina e via na prática a eficácia do poder de cura das plantas.

A minha avó gostava muito de fazer remédio caseiro, então quando tinha alguma inflamação na garganta, ela enrolava o algodão no dedo, colocava mel e colocava

andiroba, e enfiava na garganta da gente, pra curar logo, e olha, era um remédio muito bom! Eu costumo fazer isso, com as crianças e os amigos me pedem também! [Eles me dizem] faz isso aqui porque eu sei que eu vou melhorar! (Fala de Luciene Santos, quando contou sobre sua infância).

Chegando à fase adulta, Luciene Santos começou a atuar como professora no Movimento de Educação de Base através da Rádio Rural, onde, na casa de sua avó, ela lecionava para uma turma, ainda em Belterra. Segundo a autora Marilu Santos (2019), em 1961, os sistemas de aulas radiofônicas das dioceses, juntamente com os setores de educação de base da Representação Nacional de Emissoras Católicas (RENEC), passaram a constituir o Movimento de Educação de Base, para coordenar e executar todo o trabalho de educação do sistema radiodifusão do país.

O Movimento de Educação de Base iniciou-se em Santarém em meados de 1964, quando Dom Thiago Ryan assumiu a Prelazia do Baixo Amazonas e entendeu que o analfabetismo era um fator impeditivo para o efetivo processo de evangelização da população rural, então majoritária no município. Logo após visitar comunidades do interior, Dom Thiago, correlacionando o baixo acesso à catequese religiosa com a alta taxa de analfabetismo que encontrou, começou a organizar uma equipe exclusiva para o trabalho de educação popular, colocando à sua disposição um prédio em Santarém, uma embarcação e uma emissora de rádio, a Rádio Emissora de Educação Rural de Santarém Ltda. (Santos, 2019:27).

Em 1972, Luciene Santos foi para Alter do Chão atuar como professora, a convite das lideranças da região. Durante quatro anos lecionou para a 5ª série, as turmas eram formadas por jovens, adultos e também idosos. Ela lembra dessa fase de lecionar na vila como muito boa, e diz que trabalhava do jeito dela, além das aulas na sala de aula, ela fazia suas atividades de aula na praia, na floresta e recorda que ganhava retorno positivo de seus alunos que aprenderam muito com ela. Nessa época, na vila dos Borari, ela casou e lembra que o contexto era bem diferente do atual. Foi o tempo da retomada do Sairé. Esse festival popular, atualmente possui dois aspectos, rituais que envolvem majoritariamente a comunidade local, e resgatam de forma clara a identidade indígena da terra Borari. Por outro lado, existe o festival que tem forte cunho comercial, que geralmente traz atrações nacionais e atrai turistas de várias regiões. Segundo Luciana Gonçalves de Carvalho, na sua obra *Tradições devotas, lúdicas inovações: o Sairé em Múltiplas versões* de 2016:

A festa do Sairé de Alter do Chão “retomada” em 1973 se configurou como um caso exemplar de (re)invenção de tradições, resultante de um processo que apesar de inovar em certos aspectos, buscou estabelecer vínculos com um passado histórico que ficara interrompido em 1943. (Carvalho, 2016:249).

Luciene Santos teve a oportunidade de ver a Aldeia Borari em décadas distintas, quando se mudou pela primeira vez no início da década de 1970 e atualmente. Essa dupla experiência de diferentes tempos no mesmo espaço, proporcionou a ela perceber uma clara mudança no desenvolvimento de Alter do Chão. Um processo bastante conhecido e praticado na região, a gentrificação, naquela época já era previsto que ia acontecer e ao longo dos anos foi impulsionado pelo crescente turismo. Luciene conta que em 1973 um sociólogo chamado Jean Pierre, acompanhou as lideranças da vila. Ela conta que ele reunia os trabalhadores da comunidade local e dizia para a população que morava na beira do rio para não venderem suas terras.

Gente, vocês que moram aqui na beira do rio, não vendem suas terras porque vai chegar gente aqui oferecendo dinheiro para comprar terra de vocês. Não vendem! Vocês estão aqui na maior beleza que tem, o espaço de vocês aqui é maravilhoso, lindo e é muito cobiçado, vocês vão ver! (Luciene relembra a fala do sociólogo, que veio em Alter do Chão na década de 1970).

O cientista já imaginava que um forte processo de gentrificação aconteceria na Aldeia Borari. De forma que só tem praticamente duas famílias locais que moram na orla nos dias atuais. Uma casa é tipo um museu que ninguém mora lá e a outra casa é da família de um sobrinho dela, Luciene conta que quando enche o rio, o quintal da casa dele é rio também, dá para mergulhar dali. Após minhas pesquisas eu encontrei um livro do então cientista publicado pela FASE em sua versão traduzida para o português, o nome dele é Jean Pierre Leroy, e o livro *Fazer (em) comum: memórias e tributo a Jean Pierre Leroy*, de 2022.

Esse livro, que é baseado em suas experiências no Brasil, conta sua passagem em Santarém e em Alter do Chão, e nele o autor descreveu muito bem a região na década de 1970 e 1980, onde fez pesquisas e coletou material sobre o “movimento camponês” da cidade. A necessidade de trazer essas informações deste pesquisador é que, no capítulo destinado a Santarém, ele cita dois diálogos que teve com pessoas da região, mas fora da cidade. Na página 42, o autor cita o momento em que participou de um curso sobre educação popular no Rio de Janeiro e uma moça se apresenta para ele, como sendo daqui. A pessoa em questão é a filha mais velha de Luciene Santos com o seu marido que conheceu na terra Borari.

– Qual é seu nome? E o dos seus pais?
 – Meu pai é Emílio Sardinha.
 – Menina eu segurei você em meus braços no dia seguinte em que você nasceu! (Achselrad; Malerba; Rangel Tura, 2022:42).

O segundo diálogo que é citado logo em seguida é justamente com Luciene Santos, onde ela encontrou o sociólogo em Belém, em uma reunião do Fórum do Pará, e apesar de ele não citar o nome dela e nem de sua filha, no livro está a mesma conversa que eu tive com Luciene no campo de pesquisa, sobre o processo de gentrificação que o sociólogo tinha previsto do qual com ela, no momento da escrita desse texto, eu pude confirmar sua identidade e de sua primogênita Patrícia filha de Emílio Sardinha. “– João Pedro, o profeta!? Sou de Alter do Chão e me lembro, ainda muito jovem, de ter ouvido você dizer que não devíamos vender nossas casas e lotes de terra.” (p. 43)

Após esse período na Aldeia Borari, Luciene voltou para Belterra por dois anos, onde trabalhou no Colégio Santo Antônio, lecionou para turmas de quinta, sexta e sétima série, as disciplinas de Língua Portuguesa e Matemática. Nesse período, ela fez o vestibular para Letras. Luciene me conta que a primeira ideia era fazer Matemática, mas quando viu que o programa de Exatas era mais extenso, preferiu fazer logo o curso de Letras. Devido ao curso ela veio morar para Santarém. Ela me conta que esse período de mudança foi difícil pois ela morou em casa alugada por cerca de 15 anos. Com filhos, nas férias do curso, suas crianças ficaram na casa de sua avó. Enquanto ela me conta, ao fundo, diversos pássaros, que visitam o quintal atual onde Luciene mora, cantam e criam um tranquilo som ambiente onde ela relembra a fartura de alimentos que seus filhos aproveitaram, assim como ela na sua infância. “Na vovó o alimento era muito, muito saudável. Tinha bacaba, tinha açaí, vinho de tucumã, vinho de mucajá. Mingau de manga, mingau de crueira.” (Fala de Luciene quando relembra as férias que ia com seus filhos para a casa de sua avó).

Luciene conta que em seu quintal cultivava uma variedade de plantas comestíveis e que compete o alimento com as formigas. “Nós temos o nosso cheiro verde, couve, pimentão... Com muito sacrifício porque aqui as saúvas querem dividir o alimento! A gente come aqui a folha do ora-pro-nóbis, folha da moringa. A gente aproveita porque sabe que é sadio.” (Fala de Luciene Santos).

Com o canto de diversos pássaros ao fundo, como o bem-te-vi e a pipira azul, Luciene relembra que quando morou em Santarém recebeu capacitação, entrou no grupo “Conquista de Ervas Medicinais” e na época conheceu o Padre Aloísio Sebastião Boeing, que era da Comissão Pastoral da Terra. Conquista é um bairro nas proximidades da rodovia Fernando Guilhon, onde lá com suas amigas, como a Cícera, que já tinha um trabalho com plantas medicinais, faziam coletas de frascos para colocar plantas. Nesse contexto surgiu a ideia de fazer um viveiro de plantas. Quando entrou nesse grupo, o GCEM, tinha uma variedade de

plantas, ao ponto de ir para a feira vender plantas medicinais. No bairro havia uma pequena casa, que era a moradia dos padres da paróquia, onde depois de um tempo foram para a casa central, que após deixarem o local que foi doado para a comunidade onde fabricavam os remédios caseiros. Após uma oficina entre os moradores foi escolhido o nome GCEM, Grupo Conquista de Ervas Medicinais, onde dez mulheres e um homem foram capacitados por uma equipe da cidade de São Paulo, onde estudaram a fitoterapia, homeopatia, florais de Bahr, Reiki, meditação, lembrando com muita satisfação os quase dez módulos onde a capacitação atingiu dezenas de pessoas que tiveram a oportunidade de estudar e que até hoje os grupos trabalham nas comunidades. “Eu saí de lá, vim pra cá e trouxe umas plantinhas, e comecei meu trabalho aqui.” (Fala de Luciene Santos, lembrando o período que saiu do GCEM e veio morar em Alter do Chão).

Luciene me conta, olhando para as suas plantas. Ela conta que no seu quintal já recebeu diversas pesquisas, como recebeu a visita de discentes de Enfermagem, Farmácia e Medicina, da Universidade Estadual do Pará, para ver o cultivo das plantas medicinais com o objetivo de valorizar o remédio natural. Luciene também enfatiza a defesa da Amazônia. Ela reflete analisando o contexto atual da crise ambiental e dos recursos naturais, diz que a qualquer momento podemos perder tudo. Por isso é necessário cultivar. É necessário plantar. Em 2019, Luciene se mudou para onde mora atualmente em Alter do Chão, ela tem seus pensamentos muito alinhados com ativismo ambiental e enfatiza que na sua casa pretende sempre ter o alimento natural, mas para comer o alimento natural é preciso plantar. Após a implantação da empresa de grãos Cargill, o agrotóxico se expandiu na região, sabendo disso ela diz que se não plantar o que come, você come veneno.

A construção do terminal graneleiro da multinacional Cargill se iniciou no ano de 1999 após a empresa vencer a licitação pública, onde em 2003 iniciou suas operações onde estava a belíssima praia da Vera Paz e o importante sítio arqueológico Porto. Em meio a polêmicas sobre o impacto sócio ambiental e da indignação da população local, que apreciava a praia da Vera Paz, lugar que vive apenas na memória dos moradores antigos do bairro Laguinho. Eu lembro de ver na minha infância em 2004, uma impactante manifestação social onde ativistas do Greenpeace junto a outras organizações sociais, tentaram hastear uma grande faixa no telhado da empresa, mas que foram detidos pela Polícia militar e, ao contrário da repercussão negativa da manifestação através da mídia, eu enxergava naquele movimento um propósito coerente. Após aquele momento, a empresa que exibia sua logomarca para toda a cidade ver, retirou seu símbolo e o colocou no outro lado do telhado.

Os ativistas do Greenpeace escalaram a ponte do terminal e subiram no telhado da empresa, mas foram detidos pela Polícia militar antes de abrir uma faixa com os dizeres: “Cargill: Porta da destruição”, e também pichar o telhado da empresa com a palavra “Fora”. Segundo a Polícia Militar, as prisões dos ativistas foram efetuadas para evitar danos ao patrimônio da empresa. Horas depois, os mesmos foram soltos, mas seus equipamentos de alpinismo e comunicação foram apreendidos. (Lima Cruz, 2008:29).

Sempre atenta aos debates acerca da causa ambientalista na Amazônia, Luciene conta que assistiu uma palestra sobre a questão dos impactos do mercúrio na região devido ao garimpo e reflete também sobre o uso do agrotóxico.

Eu estava assistindo uma palestra do Dr. Erik (Jennings) falando do mercúrio e que os peixes têm, então as grávidas têm mercúrio e passam no leite para as crianças. E eu pensei: meu pai do céu, quantas pessoas acometidas de mercúrio tem aqui? Porque a garimpagem continua forte. A mesma coisa é o agrotóxico, tem a liberação dos venenos, que têm veneno que não se usa em outros países e vai se aplicar aqui no Brasil. A gente que se cuide, porque quem não usa o alimento natural fica difícil. Temos que encontrar meios de sobreviver! (Fala de Luciene Santos)

Em sua atual residência, Luciene rapidamente começou a cultivar diversas plantas, mesmo que esteja naquele terreno em torno de cinco anos, no seu quintal existe uma grande biodiversidade vegetal. Ao observar todo o lugar, posso afirmar seguramente que existem mais de cem espécies, que podem ser plantas medicinais, ornamentais, alimentícias e silvestres no entorno do terreno. A voz vegetal que Luciene Santos entende é procurada por muitos visitantes, seja para pesquisas científicas da área da saúde como também visitada por pessoas que procuram o poder de cura das plantas. E essas espécies que vivem ao lado de sua cultivadora humana recebem grande afetividade, são como filhas, que pertencem à sua família.

Eu não vendo tanta planta, algumas eu vendo. Eu não gosto de vender porque tenho ciúmes delas!” Ela conta em tom de bom humor. Luciene continua: “Quando eu vejo uma planta murcha, se eu não molho, eu fico agoniada! Eu tenho que levantar à noite para molhar aquela planta. É como a gente, que tem sede e se não tiver água vai morrer! (Fala de Luciene Santos).

Luciene Santos conta que felizmente tem água na sua casa, na qual tem um poço. Ela enfatiza que se dependesse da Companhia de Saneamento do Pará, ela já teria morrido de sede. A sua casa divide dois grandes quintais. Na parte da frente se encontra grande parte das espécies de plantas medicinais, e também o canteiro principal. Na parte ao lado esquerdo da casa, onde fica quase o tempo todo na sombra, devido à mata silvestre ao lado do terreno e

também a estrutura da residência, tem uma variedade de plantas ornamentais, ao observar notei serem exclusivamente da sombra, plantas que não podem receber sol direto em suas folhas. Na parte de trás, em direção ao leste, o quintal tem muitas árvores frutíferas de grande porte, formando um pequeno bosque, com muita sombra na maior parte do dia, este ambiente é bastante ventilado e amplo. Por esse motivo ela molha as plantas da parte de trás de sua casa somente em um horário do dia, de manhã ou pela tarde. Na parte da frente da casa, em direção oeste, como recebe muitas horas de luz solar ao longo dia, é necessário molhar as plantas de manhã e de tarde. Esse hábito de dar água às plantas é praticado diariamente por Luciene, mesmo quando ela precisa ir em seus compromissos do dia-a-dia, ela precisa encaixar um momento para fazer.

O terreno de dona Luciene é delimitado por uma cerca vermelha de madeira, e apesar de estar num perímetro residencial, no lado esquerdo está presente uma pequena porção de floresta. Morando próximo à estrada que liga a vila a outra praia bastante visitada por turistas, a praia do Pindobal, o terreno dela faz o formato da letra L que circunda a mata fechada, tendo entrada e saída para as duas ruas. Na frente, do lado de fora, já é possível ver a presença de algumas espécies de plantas ornamentais, como espada-de-santa-bárbara (*Sansevieria trifasciata*), comigo-ninguém-pode (*Dieffenbachia picta*) e um ipê rosa (*Tabebuia sp.*). Existem espécies de plantas específicas que são largamente cultivadas em frente das casas das pessoas em Santarém, assim como o cultivo de plantas ornamentais e cultivo em jardins.

Sempre na frente e perto da entrada das casas, essas plantas agem como colete a prova de mau olhado para os donos seres humanos e apesar de ser um fato muito comum na sociedade essa dispersão de uso das plantas bem como os seus poderes de proteção sejam também difundidos, sendo esse conhecimento de origem de religiões de matriz africana assim como espécies como a *Sansevieria*, é interessante notar que Santarém é uma cidade média mas que mantém muitos valores conservadores, elegendo nas duas últimas eleições presidenciais o candidato Jair Bolsonaro, de partido de extrema direita, que ocasionou o pior declínio sócio econômico do país de todos os tempos. Nos tempos em que o pior presidente da história do país poderia ser reeleito, e felizmente não ocorreu, eleitores bolsonaristas marcaram uma reunião com dezenas de pessoas que iriam percorrer de *jet-ski* no Lago Verde em Alter do Chão, que está em uma Área de Proteção Ambiental e é visitada por grande quantidade de turistas, porém o plano não ocorreu devido fazerem denúncias ao Ministério

Público. Depois de muitos pensamentos compartilhados e uma assembleia de reflexões, Luciene me chama para ajudar a molhar as suas plantas.

Katumawaiwi, saúde da terra.

Figura 1: Luciene ao lado de suas plantas no viveiro Katumawaiwi, um pé de ora-pro-nóbis se desenvolve subindo pela esquerda a estrutura do canteiro.



Fonte: foto do autor.

O costume de ter plantas ornamentais nas casas é um hábito que foi descrito por Henry Bates em seu livro *O Naturalista no Rio Amazonas* de 1863, quando visitou Santarém pela primeira vez, este que admirou-se pelos jardins bem cuidados, onde ele diz que não achava normalmente em outras regiões (Bates, 1979:140). Ainda que a arquitetura atual utilize espécies vegetais para o paisagismo em ambientes urbanos, aqui veremos que as plantas não somente enfeitam o ambiente pela sua diversidade de tamanhos e formatos, mas também vivem em completa harmonia com os seres humanos, nesta pesquisa uma mulher amazônica vivencia uma troca de conhecimento tradicional, afetos e elementos medicinais ao lado das plantas. Em certo momento da pesquisa em campo, peço que Luciene me apresente seu canteiro principal, batizado com o nome de *Katumawaiwi*, que traduzido do nheengatu significa “saúde da terra”.

Neste ambiente de aproximadamente 5×3m é feito de madeira e nele existem prateleiras na cor vermelha por onde se distribuem os vasos das plantas, em sua entrada existe uma placa que leva seu nome e sua tradução para quem não deixar despercebido. Um

pé de ora-pro-nóbis (*Pereskia aculeata*) cresce bastante desenvolvido no lado esquerdo do canteiro de forma que alcança a parte superior formando um telhado vivo em boa parte da estrutura do viveiro de plantas. No lado direito e esquerdo da parte da frente o canteiro possui três prateleiras, enquanto que nos fundos há mais três prateleiras divididas da mesma forma, assim como nos lados. Cada espécie possui seu vaso único e no ambiente é possível observar vasos ainda não usados, assim como a estrutura necessária para a manutenção de pequenas mudas. É admirável como em um espaço pode se encontrar tamanha biodiversidade de plantas que curam uma variedade enorme de afecções que atingem os humanos, inclusive na cura da panema.

Luciene conta a necessidade de plantar espadas-de-são-jorge na frente do canteiro porque o lugar é bastante visitado por diversas pessoas e por isso as plantas precisam ser protegidas. Ali fica claro que a presença dessas espécies de plantas é importante para a saúde e proteção das outras plantas e que essas espécies devem ser plantadas na entrada do lugar. No viveiro de plantas, localizado na frente de sua residência, ao lado direito, se concentra uma grande variedade de plantas medicinais, estas que podem ser utilizadas nas mais diversas formas, sobretudo através do chá, banhos e até mesmo como alimento. Ao longo de nossas conversas, Luciene me conta que tem histórias e memórias vegetais com determinadas espécies. Nesses momentos fica evidente a afetividade e a felicidade que ela tem quando se refere às suas plantas. Quando eu digo “história e memória vegetal”, me refiro aos relatos do campo de pesquisa, no quintal da casa de Luciene, onde ela me conta uma relação intimamente ligada com algumas plantas, como a salva de Marajó, que a representa no mundo vegetal. Luciene me conta que cada pessoa tem a sua planta, uma espécie vegetal companheira. Irei seguir o texto, nomeando as plantas na ordem em que ela me apresentou, irei analisar de forma mais profunda determinadas espécies que foram usadas no cotidiano de Luciene quando ela recorda as suas histórias e memórias, geralmente para o tratamento e cura de alguma doença.

Luciene me apresenta todas as espécies medicinais em seu canteiro. Nesse espaço ela oferece tratamento para dezenas de doenças e também plantas que podem ser usadas em banhos que “eliminam os males”. Em sua entrada há uma fileira de espadas-de-são-jorge, que são conhecidas por serem guerreiras (em referência ao orixá do ferro e da guerra Ogum) contra as energias negativas direcionadas para as outras plantas. Seguirei o texto conforme ela me apresenta as espécies e me conta para quais enfermidades cada planta pode ser utilizada. Algumas recebem afetividade mais forte e algumas espécies de plantas como a

salva de marajó se relacionam de maneira íntima com Luciene e possuem histórias juntas, nesses momentos em que Luciene alcança sua memória através da relação com as plantas, ela conta com felicidade e satisfação quando ocorre a cura das enfermidades de quem ela ajuda. Usei os sites do Herbário Marlene Freitas da Silva, da UEPA, e Horto Didático de Plantas Medicinais do HU/CCS, da UFSC, para acessar os nomes científicos de todas as espécies registradas. As técnicas de preparos são muito pessoais e muitas vezes não reveladas pois são adquiridas durante anos e também como forma de respeito pelo conhecimento tradicional recebido entre as relações sociais na vida da pessoa, também não são abordadas de forma muito profunda devido a lista extensa de espécies, porém segue basicamente os mesmos preparos que são chás, garrafadas, banhos e até defumações. Aqui a proposta é registrar a biodiversidade que vive no quintal de Luciene e evidenciar os efeitos que as plantas trocam com a mulher amazônica.

Figura 2: Luciene me apresenta suas plantas medicinais. Ela começa nesse sentido, da esquerda para a direita, algumas espécies têm mais de duas mudas.



Fonte: foto do autor.

A primeira espécie que ela me apresenta é o Trevo-cumaru (*Justicia pectoralis* Jacq.), essa planta fica perto da entrada ao lado esquerdo, possui propriedade para muitas doenças, mas ela relata que é muito usada para dores e também possui aspecto ritualístico através de banhos que tiram do corpo o quebranto. O gengibre (*Zingiber officinale* Roscoe), geralmente se utiliza a raiz, do qual pode ser utilizada em xaropes para dor de garganta e

gripes. O Trevo roxo (*Scutellaria agrestis* A.St.-Hill Ex Benth) é indicado para problemas estomacais. O Hortelã vick (*Mentha spicata* L.) é muito bom para xaropes para tosses e também pode ser utilizado em banhos. Guaco (*Mikania leviana*) também expectorante, muito bom para problemas respiratórios. Tansagem (*Plantago major* L.) também para vários tipos de dores, problemas respiratórios e também serve de alimento. A babosa (*Aloe vera*) é usada para problemas de estômago, bom para queimaduras, e inclusive para fazer massagem. Catinga de mulata (*Tanacetum vulgare* L.) planta aromática, muito boa para fazer banho de cheiro que tiraram as ‘panemices’. A panema, palavra de origem tupi, possui aspecto complexo e sobre acontecimentos peculiares, têm viés negativo e envolve a pessoa acometida com má sorte e infelicidade, as ‘panemices’ atrapalham a vida da pessoa. O conceito da panema é presente na crença popular, e além disso, é presente na vida cotidiana das populações tradicionais amazônicas, pode interferir inclusive na subsistência das pessoas, incapacitando a caça, pesca e as relações sociais. Entre diversos fatores, a feitiçaria pode ser uma das causas da panema e os métodos de cura para ela normalmente são empregados através de banhos e defumações de uma variedade de ervas. Na obra *Panema: uma crença do caboclo amazônico* de 1951, o autor Eduardo Galvão, escreve na página 222:

Essa força mágica, impessoal, que a maneira do mana melanésio "infecciona" homens, animais e objetos. É porém um mana negativo. [...] Como a panema é muito fácil de ser adquirida, procura-se evitar a infecção recorrendo-se a uma série de técnicas preventivas. Essas incluem banhos e defumações em que a pimenta e o alho são os principais ingredientes, ao lado de um sem número de ervas, "resguardos" e abstenções de determinados alimentos. (Galvão, 1951:222).

Na página 225, ele completa: “Embora cada indivíduo tenha predileção por determinado processo ou fórmula, todos eles consistem basicamente em banhos ou defumações. [...] A dosagem, composição, número de banhos ou defumações, dependem do conhecimento individual e da intensidade da panema.” (Galvão, 1951:225).

Figura 3: Parte do viveiro de plantas próxima a entrada à direita. Ao fundo, nota-se outras árvores do quintal como o tronco de uma espécie de mangueira.



Fonte: foto do autor.

Figura 4: Luciene me apresenta a planta catinga de mulata, usada para eliminar as panemices.



Fonte: Foto do autor.

Figura 5: Parte de trás do canteiro próximo ao muro.



Fonte: foto do autor.

Figura 6: Luciene me apresenta um pé da Salva de marajó, ao lado esquerdo um pé de mutuquinha.



Fonte: foto do autor.

Perto da entrada do viveiro de plantas medicinais de Luciene, agora ao lado direito, tem um sabugueiro (*Sambucus australis*), planta que pode atingir porte grande, é

utilizada no tratamento da catapora através do chá de suas flores. Ao lado tem a cavalinha (*Equisetum giganteum* L.) é uma planta formada por hastes finas e longas, aparentemente não possui folhas devido serem muito pequenas e, Luciene me conta que só pode usar quando ela não tem nenhum nó. Possui Hortelã (*Mentha piperita*) muito utilizada em diversas enfermidades que podem ser desde dores até para a saúde bucal. Há também um pé de Salva do Marajó (*Hyptis crenata*). Essa espécie de planta possui um aspecto especial para Luciene, ela é a sua planta no mundo vegetal. Essa espécie vegetal recebe grande afetividade de Luciene, onde as duas possuem muitas histórias juntas, além disso ela utiliza essa planta para uma diversidade de doenças e está presente em rituais que acontecem no seu quintal rodeado pela mata silvestre, onde banhos de ervas são preparados e tomados por determinadas pessoas com o objetivo de “eliminar os males” do corpo humano, as plantas curam as ‘panemices’.

Pra mim ela é tudo. Eu utilizo muito. Quando fiz o curso de Fitoterapia, o nosso professor disse que cada um de nós usamos uma planta para tudo. Foi quando eu disse que uso a salva de Marajó! Para dor no estômago, febre, problema respiratório, diarreia, para tudo. E eu cultivo bastante, tenho mudas pequenas e tem a matriz que é a maior, sempre recomendo para as pessoas devido a sua eficácia. É uma planta bem aromática, eu uso também para banhos. Nos rituais que a gente faz aqui, usamos a salva de marajó, hortelã do maranhão, hortelãzinho, vick, catunga de mulata e uso a essência também, que ajuda a eliminar vários males. (Fala de Luciene, logo após me apresentar a espécie salva do marajó).

A vida diária de Luciene é repleta de histórias vegetais, onde suas plantas companheiras compartilham momentos de afeto e de cura, proporcionando o bem-estar individual e a manutenção da saúde do ser humano. Ao contar sua relação intimamente ligada com a salva de marajó, Luciene relembra uma história vegetal com outra espécie que está ali ao lado. A planta mil folhas (*Achillea millefolium*) possui porte pequeno e suas folhas são pequenas e compostas que formam ramos. Luciene me conta um momento em que a irmã dela ficou muito doente, e sem saber mais o que fazer, recorreu aos conhecimentos de Luciene para melhorar de saúde. Nesse depoimento a interlocutora demonstra o aspecto da crença como parte dos métodos de cura através das plantas.

Uma vez minha irmã estava com muita febre, dor no corpo, a noite não conseguiu dormir, ela me disse: “mana, faz um chá pra mim!” Aí eu vim para cá (no viveiro de plantas) e fiquei pensando “meu Deus, qual é o chá? De que folha eu faço para minha irmã?” De repente eu olhei para a mil folhas, peguei uma folha, fiz o chá, dei para ela. Ela conseguiu dormir, aliviou as dores e a febre. Foi excelente! Então, eu acho que a gente pedindo a benção para Deus, ele vai nos indicar o que é bom! (Fala de Luciene Santos ao me apresentar a espécie de planta “mil folhas”).

Em outro momento Luciene relembra quando utilizou o chá da trapoeraba, boa para alergia, com a salva de marajó, sua espécie vegetal que usa para tudo. Luciene me conta muito feliz quando percebe a melhoria da pessoa em tratamento, pois tem a fé e sabe que a planta vai curar.

Eu tive a visita de três pessoas defensoras dos Direitos Humanos, e uma delas estava com muita alergia e me pediu para fazer um chá. Fiz com a salva de marajó e a trapoeraba que é boa para alergia também. Depois de pronto eu dei para ela tomar, ela dormiu bem a noite. Na outra noite ela disse: "olha, o chá foi excelente! Eu vou querer o chá na próxima noite." Então isso pra mim foi ótimo! (Luciene me conta experiência de tratamento com o chá da salva de marajó e trapoeraba).

Na parte próxima ao muro do canteiro (Figura 4), em prateleiras que formam uma espécie de escada em tom vermelho, vive a Arruda (*Ruta graveolens*). Esta planta está muito relacionada ao mau olhado, Luciene conta como esta planta sinaliza quando sofre por causa dessa energia negativa, onde pode definhando até morrer, se tornando uma planta frágil e que merece atenção dobrada. No canteiro existe um pé de Mutuquinha (nome científico não localizado) que é utilizado para problemas do estômago. A Coramina (*Pedilanthus tithymaloides*) é muito utilizada como ornamental, segundo Luciene a planta é muito boa para o coração. O Confrei (*Symphytum officinale*) ótimo cicatrizante e antiinflamatório. A oriza (*Pogostemon heyneanus* Benth.) é uma planta aromática que pode ser utilizada através de chá para o tratamento de gripes e também em banhos.

O Aranto (*Bryophyllum daigremontianum*) pode auxiliar no tratamento de câncer, essa planta possui propriedades analgésicas e anti-inflamatórias. O Alecrim (*Rosmarinus officinalis*) é uma planta aromática que vive no canteiro, além de ser usada como tempero, em seu estado seco é utilizado para defumações. O Marupazinho (*Eleutherine bulbosa*) é uma herbácea bulbosa excelente para o combate de diarreias. No canteiro tem um pé de Japana (*Ayapana triplinervis*) conhecido por eliminar as 'panemices' do corpo além de outras diversas doenças. A Perpétua (*Alternanthera brasiliana*) possui flores de forte tom roxo e podem ser usadas para doenças do coração. O Hortelãzinho (*Mentha pulegium*) é uma variedade de hortelã que possui folhas pequenas e o Hortelã do Maranhão ou Folha grossa (*Plectranthus amboinicus*) muito bom para gripes e é expectorante. Também tem um pé de Jambu (*Acmelia oleracea*) que é uma espécie de planta muito utilizada na culinária amazônica, possui efeito anestésico e estimulante além de tratar diversas doenças. O Manjerição (*Ocimum americanum*) é uma planta muito aromática, assim como o jambu, é utilizada na culinária, mas de maneira menos presente na cultura regional, esta planta é mais

utilizada em banhos de cheiro que são energéticos. A Corama (*Kalanchoe pinnata*) é uma planta suculenta, muito boa para queimaduras e inflamações.

São essas as plantas medicinais que vivem no canteiro *Katumawaiwi*, e como registrei, nele existe uma farmácia viva, que pode curar uma infinidade de doenças que afligem o ser humano. Luciene demonstra orgulho e satisfação quando me apresenta suas plantas, a afetividade é nítida e ela tem satisfação em repassar o seu conhecimento, que é extenso. Aos poucos muitas dessas metodologias de extração e utilização desses medicamentos naturais vão se perdendo no tempo, devido à quebra da tradição nas gerações, onde não é aprendido esse conhecimento tradicional, acredito que isso ocorre também aos efeitos de uma educação padrão imposta pelo governo, que não aborda o conhecimento do próprio povo, este que influencia positivamente na sociedade. Atualmente esse conhecimento que é intimamente ligado aos recursos naturais, estão em risco também pelo colapso ambiental, onde o calor aumenta drasticamente e a seca dos rios se agrava rapidamente. Apesar disso, na família de Luciene esse saber tão rico é presente até hoje é já é adquirido e vivenciado pelas gerações mais novas com sua neta Maria Clara. Na casa dela, as plantas tornam o espaço acolhedor.

Na parte de fora do canteiro de plantas, no lado esquerdo, um pé de ora-pro-nóbis (*Pereskia aculeata*) se desenvolve plenamente, com seus espinhos a planta cresce facilmente por cima do telhado do canteiro. Luciene me diz que o ora-pro-nóbis tem muita propriedade medicinal e propriedade alimentar, e sabendo disso ela tem o hábito de se alimentar dessa espécie todo dia, quando vai molhar as plantas. As duas, então, tem grande proximidade e dentre as plantas medicinais que ela possui, esta é uma das que está mais desenvolvida em tamanho. Neste momento ela me conta um interessante hábito que aprecia, que é possuir muitas variedades do mesmo tipo de planta e o gosto pela coleção de espécies.

Todo dia quando venho molhar as plantas eu tiro a pontinha das folhas para comer. Eu como de manhã ou coloco no arroz, na carne, no feijão. Tem um bocado de folha por aqui sem ponta. Olhando a propriedade dela, você não precisa tomar outro tipo de remédio, então prefiro comer isso aqui!" A folha desta planta pode ser cozida, pode colocar na frigideira, deixar torrãozinho, pode comer com o pão. Faz o chá, suco que pode ser feito com uma fruta. Ela dá uma flor linda que dá poucas vezes ao ano. Ela tem espinhos. Essa é uma espécie de ora-pro-nóbis. Ali do outro lado tem outra espécie e pra cá pra trás também tem outra espécie. Tenho três espécies, mas me disseram que tem nove espécies! (Fala de Luciene Santos ao se referir ao ora-pro-nóbis).

Ela comenta também sobre seus ipês:

Tenho esse ipê aqui, não sei se é rosa, branco ou roxo. Não é amarelo, porque tem uma folha diferente. Tem um lá fora também, não sei a cor dele. Mas do outro lado debaixo daquela árvore tem o ipê amarelo. E ele filha bastante, tem muito filho dele aí.

Segundo Luciene, a Moringa (*Moringa oleifera*), assim como ora-pro-nóbis, possui muita propriedade medicinal e alimentar, ela me diz que essa planta é de grande porte e facilmente pega de galho e me conta uma memória da inauguração do seu espaço e viveiro de plantas. Ela deixou preparado no canteiro, para que cada pessoa que viesse, plantasse uma semente de moringa e que depois de um mês elas teriam que voltar e buscar suas mudas da planta. Após esse período as plantas estavam bem bonitas, mas pouca gente veio buscar, depois Luciene doou para as pessoas que queriam. Ela ainda me conta o conhecimento sobre a relação de uma espécie de planta com outro animal, que são a sucuuba (*Himatanthus articulatus*) e um tipo de lagarta que se alimenta da planta.

Olha essa aqui é a sucuuba (apontando para uma árvore grande). Eu vou ter que tirar ela daí porque quando ela começa a dar flores, dá uma lagarta com listras vermelha, branca e preta. Acho que ela é até flamenguista. Elas são grandes e não ficam só na árvore, se espalham, elas entram em casa, o que é um perigo para as crianças. Ela gosta muito da sucuuba. (Fala de Luciene ao me mostrar seu pé de sucuuba).

O leite da sucuuba é fortificante, as pessoas usam muito como cicatrizante e anti-inflamatório. É uma árvore muito grande, e pode ser usada naturalmente, sem manipulação. Luciene lembra também da copaíba (*Copaifera sp.*), onde o óleo é extraído direto da árvore após perfuração. Hoje em dia não é fácil achar essas propriedades vegetais de forma pura, ela lembra que isso ocorre muito com o mel, onde as pessoas misturam com açúcar e vendem como se fossem o mel verdadeiro.

Além das espécies que estão presentes em seu viveiro, no quintal de Luciene tem a Carqueja (*Pterospartum tridentatum* L.) muito boa para problemas respiratórios. O capim-santo (*Cymbopogon citratus*) é uma espécie de planta aromática e seu chá adocicado é indicado para dores no estômago e como sedativo. A Bananeira (*Musa paradisiaca* L.) é uma planta muito utilizada seja através de seu fruto como alimento, mas também com grande utilidade medicinal, como o tratamento de problemas intestinais. O Pião branco (*Jatropha curcas* L.) possui folhas em tom verde claro é bastante utilizado para muitas doenças como a gastrite. O Pião roxo (*Jatropha gossypifolia* L.) possui folhas em tons de roxo escuro, é utilizado em banhos para descarrego e sua seiva leitosa é usada para o tratamento de fungos e

micoses. A terramicina (*Alternanthera brasiliana*) é muito boa para dores e inflamações. O Crajiru (*Fridericia chica*) planta trepadeira, muito boa para anemia. A Espinheira Santa (*Monteverdia ilicifolia*) é uma planta muito boa para doenças do estômago. A Citronela (*Cymbopogon sp. Spreng.*), Luciene utiliza para espantar os insetos. O Cipó alho (*Mansoa alliacea (Lam.) A. H. Gentry*) é uma espécie de planta utilizada para dores de cabeça e em banhos de descarrego. Luciene ainda tem um pé de Mirra (*Tetradenia riparia*) é uma planta aromática também boa para dores de cabeça e tirar quebranto. No quintal também tem a Canela de velho (*Miconia sp.*) boa para artrite e artrose, assim como dores musculares. Há também um pé de Sara tudo (*Justicia calycina*) possui pequenas flores vermelhas, essa planta é boa para inflamações. Possui um pé de Limoeiro (*Citrus x limon*), Luciene diz que tem um livro do qual na sessão do limoeiro existe uma página inteira de doenças que podem ser tratadas por essa planta, do qual o fruto é rico em vitamina C.

Também tem um pé de Jabuticaba (*Plinia spp.*) que seus frutos são muito apreciados e tem elementos que ajuda em problemas de estômago e intestino. O Alecrim do norte (nome científico não encontrado) é uma planta aromática de porte grande e usado em banhos de cheiro. A Preciosa (*Anibal canelilla*) pode ser usada para melhorar o sono. Há também um pé de Laranjeira (*Citrus x sinensis*) pode ajudar no tratamento de uma diversidade de doenças como gripes e problemas de estômago. Pé de curumim (nome científico não encontrado), Luciene me conta que as pessoas usam os galhos dessa planta como cama, no o local onde se faz a bebida fermentada tarubá. Mamoeiro (*Carica papaya L.*) Tem seu fruto muito consumido e suas flores podem ser usadas no tratamento de diabetes. O Açaizeiro (*Euterpe oleracea Mart.*) popularmente conhecida pela bebida feita de seus frutos também tem propriedade medicinal como antioxidante e para anemias. Outra planta conhecida pelo fruto é o Cajueiro (*Anacardium occidentale L.*) também possui propriedades medicinais e pode ser usada basicamente inteira, da casca da árvore até a castanha da fruta. Tem também um pé de Cipó taia (nome científico não encontrado) muito bom para reumatismo. O Pau de angola (*Piper arboreum*) é uma planta muito utilizada através de banhos em rituais de proteção espiritual. A Erva cidreira (*Melissa officinalis*), muito conhecida como calmante, também tem elementos que ajudam no tratamento do reumatismo. O Cravo de defunto (*Tagetes erecta L.*) é uma planta exótica que pode ser usada no tratamento de cólicas e antifúngica. O Boldo (*Plectranthus barbatus*) é uma planta que é usada para problemas do estômago e também em banhos de descarrego. A Trapoeraba (*Commelina erecta L.*) também é utilizada para o tratamento de problemas estomacais e

alergias. E finalmente um pé de vinca (*Catharanthus roseus*) ajuda no tratamento da febre e hipertensão. Todas essas espécies de plantas estão espalhadas amplamente pelo quintal de Luciene, que se perdem em meio às plantas ornamentais e a mata ao redor do terreno. Tenho a certeza de que posso ter deixado de registrar alguma outra espécie em meio a tanta diversidade e ela ressalta que plantas que são conhecidas pelos frutos também possuem propriedades medicinais. Algumas dessas plantas registradas possuem dupla funcionalidade, que tratam doenças através de chás e também de banhos de descarrego para eliminar para quebranto e ‘panemices’ do corpo humano.

A experiência de viver rodeada pela flora e fauna é muito apreciada por Luciene, ela conta que é muito bom acordar de manhã com o canto dos pássaros e dos macacos. A grande presença de espécies vegetais atrai a fauna, muitos pássaros passam pelo local, agradam com seus cantos os momentos de minhas conversas com Luciene em seu quintal. Luciene me conta a história de um urutau que vivia entre as árvores de sua casa. Essa espécie de ave com costumes noturnos é conhecida por se camuflar em troncos secos, que de maneira fácil se confunde com o vegetal devido a tonalidade cinzenta de suas penas. Por muito tempo ele gostava de viver por ali e despertava a curiosidade dos visitantes, Luciene diz que ele foi embora, e que canta mais longe nas noites de lua cheia. Esta espécie de pássaro que vive por toda a região amazônica é relacionada a mitologias indígenas como na história presente na obra *A mulher que virou urutau*, de Jekupé e Kerexu (2011):

Uma índia muito bonita vivia sonhando acordada com o grande Jaky, o Lua. Ele era seu grande amor. Todas as noites a índia ficava olhando e reparando em sua beleza, principalmente nas noites de céu limpo com lua cheia. Nesses momentos, a bela índia dizia para Jaky, o Lua, que sentia um forte amor por ele e que, se pudesse, gostaria de vê-lo bem de perto. Mas como ele estava muito distante, a índia ficava só, remoendo seu sonho (Jekupé e Kerexu, 2011:2).

No dia a dia de cultivo das plantas, enquanto ela está cuidando de suas espécies vegetais, ela está totalmente presente naquele espaço e tempo. Ela conta que se doa completamente para suas plantas, necessita dar atenção para elas, e está sempre fazendo novas mudas. Quando ela me conta suas experiências de cultivo e sua rotina de cuidado com suas plantas fica muito claro a afetividade que ela tem com as suas espécies companheiras vegetais.

Eu fico muito triste quando alguma (planta) morre, então quando eu vejo alguma murcha eu cuido de logo dar água pra ela. Eu estava viajando e minha filha dizia:
– Mamãe, todo dia a senhora tá perguntando pelas plantas, a gente tá molhando, a senhora gosta mais das plantas do que de nós!

– Não, porque as plantas precisam de alguém para cuidar delas. Vocês cuidam de vocês mesmos! Olhem minhas plantas, por favor!
Assim que cheguei de viagem minha filha diz:
– Mamãe, tá aqui as plantas que sobreviveram!
Aí eu procurei uma pimenteira que estava ali num vaso.
– Cadê a pimenteira?
– Ah mãe, eu coloquei no chão, as saúvas comeram!
(Depoimento de Luciene sobre uma conversa com sua filha).

Após essa viagem, ela fez questão de contar quantas plantas tinham sobrado. Na última vez que contou quantas espécies de plantas ela tinha em sua casa, Luciene contou entre 80 e 90 espécies vegetais. Mas observando todo o seu terreno se somar todas as espécies de plantas além das medicinais, com as frutíferas e ornamentais, facilmente o número passaria de uma centena de espécies de plantas. Algumas plantas ela não cultiva, elas brotam do chão como a alfavaca (*Ocimum basilicum* L.), quebra pedra (*Phyllanthus niruri* L.), beldroega (*Portulaca oleraceae* L.) e o cipó taia (nome científico não encontrado). Luciene me conta um episódio que a deixou muito chateada quando funcionários da empresa que faz a distribuição de energia elétrica da cidade, a Equatorial Energia, cortaram plantas que ela tinha plantado na frente de sua casa. Ainda é muito presente a ideia que as árvores atrapalham a vida das pessoas, e com o respaldo indireto do governo, não existe o devido conhecimento de preservação ambiental.

Essa espécie que está seca, mas já está brotando, é um pé de jacarandá, chamam de carobinha também, medicinal. Tinha dois desse lá na frente do quintal perto da cerca. E aí a Equatorial (concessionária de energia elétrica) quando colocou poste na rua, derrubou e arrancou pela raiz. Se eu tivesse por aqui eles não tinham arrancado. Ela estava bem encostada no muro e não ia fazer dano nenhum ao fio elétrico. Deveriam ter podado. Eles disseram para a Lena: “o seu terreno é da cerca para dentro, pra cá é público.” O que é público você pode derrubar, pode destruir. Eu fiquei muito chateada, reclamei mas eles já tinham cortado, né?

Ao lado do seu canteiro, um pé de mangueira bonito e formoso se desenvolve e Luciene conta que a fruta dele é um tipo de manga pequena muito saborosa. Ela conta: “Tem essa mangueira, que dá uma fruta bem pequena. Na primeira vez que fui para Gurupá, eu acompanhei as mulheres de lá, e na casa do padre de lá tinha duas mangueiras desse tipo. Muito deliciosa! Todo dia eu e o Padre íamos juntar um monte de manguinhas”.

Nesse contexto social que envolve os humanos, as plantas e quintais urbanos na Amazônia, ocorre com uma certa frequência a circulação das espécies vegetais através da troca de plantas entre as pessoas. Esse movimento ocorre de forma justa que todos saem ganhando, as mulheres trocam de espécies vegetais e conhecimento. Luciene me explica que

é comum que pessoas chegam na sua casa com plantas a fim de trocar pelas espécies do quintal dela, que podem vir da vizinhança e até mesmo de bairros longe como em Santarém. Essa troca ocorre também quando ela viaja e visita outras pessoas.

Eu troco de plantas. Estou até esperando uma senhora que disse que ia levar umas plantas pra mim. Eu sei que ela vai trazer e vai querer outras. Uma vez veio uma senhora enfermeira lá do bairro Matinha, em Santarém. Ela chegou aqui num carro cheio de vinte plantas e disse:

- Eu trouxe umas plantas pra ti! Algumas medicinais e outras ornamentais.

Então eu disse:

- Agora você pode escolher o que quer levar. Você pode levar a planta que tem mais de duas mudas, só de uma não pode!

Ela escolheu e levou as plantas. Nas vezes quando visito alguém a pessoa me pergunta se tenho tal planta e pergunta se eu a vendo. Eu digo que vendo e troco. Se a pessoa tiver

alguma planta que eu não tenho, a gente troca!

Luciene me fala sobre como as crianças aprendem o conhecimento tradicional das plantas de maneira fácil e rápida e elas já tem em mente o bem estar que as espécies vegetais fornecem. Essa tradição permanece viva até hoje. Aquela que Luciene aprendeu com sua avó, hoje Luciene vê sua neta com os mesmos hábitos.

A minha neta Maria Clara, uma vez ela estava com muita tosse e a mãe dela ia levá-la ao médico.

– Bora tomar banho!

– Eu quero banho com folha!

Vimos escolher as folhas aqui, coloquei na bacia, macerei bem as folhas e dei a ela e foi

embora para o consultório. Chegou lá o médico disse:

– Hum, mas ela tá muito cheirosa! O que foi que aconteceu? Tomou algum remédio?

– Eu tomei banho de ervas com a minha avó.

O médico não comentou nada, Luciene me diz que alguns conhecem, mas que são poucos no Norte os médicos que trabalham com as plantas medicinais, e cita os médicos cubanos que segundo ela conhecem muito. Ela cita o Dr. Frederico Neves, do qual trabalha com plantas medicinais na cidade (segundo o site Escavador, ele fez Graduação em Medicina na USP e Mestrado em Recursos Naturais da Amazônia pela UFOPA). De fato, é bem raro encontrar um médico que trabalha com plantas medicinais, deveria ter bastante médicos que utilizam os vegetais de forma natural, devido ao número de espécies com princípio ativo usado para o tratamento de doenças presentes no nosso ecossistema.

Todo dia Luciene separa pelo menos duas horas para molhar todas as suas plantas. Devido ao sol direto na parte da frente de sua casa, as plantas necessitam ser

molhadas duas vezes ao dia. O que não precisa ser feito na parte de trás pois é mais arborizada e tem mais sombra.

Eu molho de manhã cedo. É uma hora para molhar esse canto todinho! Começo por aqui e termino nas roseirinhas. Aí vou molhar o outro lado (do quintal). De manhã eu não molhei lá, daqui a pouco vou começar a molhar lá porque é sombra então tem problema nenhum molhar agora. Levo uma hora lá também (para molhar).

Em seu terreno, que tem um ambiente amplo e arborizado, Luciene me conta que acontecem rituais com banhos de cheiro em datas específicas e que são fechados apenas para pessoas selecionadas. Muitos deles têm a presença do pajé da região de Alter do Chão, o Nato Tupinambá, que é importante líder religioso e político no movimento indígena do rio Tapajós. Esses momentos tem a presença de plantas como artefatos fundamentais para o início dos rituais tem o propósito de eliminar os males no corpo do ser humano, as ‘panemices’, que são energias negativas relacionadas à má sorte. Luciene me conta que se você não acreditar não adianta usar as plantas, essa fé faz parte do ritual e tem aspecto importante para desencadear a cura através das plantas. Isso pode fazer com que as pessoas não utilizem os vegetais e recorrem ao médico do hospital.

Segundo Dayana Dar C. da Silva e Ednara Crismyne Oliveira França:

No cotidiano das populações amazônicas existe um modo específico de vida, uma relação profunda com a natureza. O uso das plantas é feito por diferentes formas e aplicações no combate das enfermidades ou por sua eficiência mágico-religiosa. Os especialistas no preparo de remédios para o corpo e alma, também preparam banhos para tirar a má sorte, fazem simpatias, rituais de rezas, massagem terapêuticas e usam de plantas como amuletos protetores. Para que tenha eficácia é necessário que o indivíduo envolvido nessas práticas tenha fé. (Silva e França, 2012:8).

Considerações Finais

O conhecimento tradicional acerca do poder de cura das plantas proporciona um melhor estilo de vida para quem cultiva os vegetais, o que reflete na saúde humana e ainda é base fundamental para momentos ritualísticos das populações indígenas. Essa relação entre humanos e não humanos que é intermediada pelas plantas, vem sendo trazida aos tempos atuais através da oralidade e pela tradição, passada de geração em geração, mesmo com o forte epistemicídio do saber local. Em contextos urbanos como em Alter do Chão, que é um distrito que faz parte da cidade de Santarém no Pará, as populações tradicionais da Amazônia cultivam em seus quintais diversas espécies de plantas e nesses lugares é nítido que a própria presença vegetal ajuda no bem estar do ser humano e também de outras espécies de animais.

Os estudos feitos nesses locais são importantes para analisar como a preservação da vida natural contribui para o bem estar do ser humano em meio ao colapso ambiental atual que é consequência da própria ação humana, da qual utiliza os recursos naturais como combustível para o modo de produção capitalista.

Segundo Amauri Siviero:

Estudos etnobotânicos realizados em quintais urbanos, especialmente na Amazônia, podem contribuir para a compreensão e a conservação de recursos genéticos e culturais. [...] Os responsáveis pelos quintais urbanos, especialmente as mulheres de mais de 50 anos, podem ser considerados como guardiães e manejadores de hotspots de diversidade agrícola. (Siviero, 2014:798-812).

Podemos aprender com nossos povos tradicionais amazônicos como cultivar a biodiversidade através do cultivo de plantas, estas que podem ser ornamentais, alimentícias e medicinais. O costume de “coleccionar” espécies e suas variedades é feita com afetividade e não encara as plantas apenas como seres em “estado vegetativo”, esses povos tratam as plantas como devem, enxergam nelas a vida que elas possuem e as respeitam da mesma forma que outros seres vivos. Esse respeito atrelado ao aspecto da crença, a fé, é chave para o movimento do poder de cura das plantas, é uma força mágica que ativa a propriedade medicinal do vegetal. É preciso acreditar na planta, é preciso respeitar o vegetal, somente assim, através do cultivo, que as espécies vegetais retribuem com os seus poderes medicinais. Atualmente essa relação está em perigo devido ao agravamento do colapso ambiental.

As estimativas desse colapso que antes eram previstas para acontecer em 30 anos, estão acontecendo hoje. E de forma mais severa e imprevisível. Não dá para calcular os danos que os seres vivos e seres encantados estão sofrendo diante desses desastres ambientais históricos. Estamos enfrentando secas históricas jamais registradas, em tempos adversos. Para onde foram os seres que viviam nas águas? Até quando essa seca continuará levando nossos recursos hídricos? Quando a temporada de chuvas irá voltar? Em meio a guerras ao redor do mundo, o que os governantes estão fazendo para lidar diante das dezenas de cidades amazônicas que se encontram isoladas e em estado de emergência? Parafraseando Ailton Krenak e Davi Kopenawa, precisamos de ideias para adiar o fim do mundo, e eu acredito que podemos aprender com os povos originários, os povos tradicionais, diante desse cultivo das plantas e seus poderes de cura, como a biodiversidade dos seres vivos ainda pode ser respeitada e preservada, para que todos possam ter um amanhã antes de o céu cair.

Referências Bibliográficas

- ACSELRAD, Henri; MALERBA, Julianna; RANGEL TURA, Leticia (orgs). 2022. *Fazer (em) Comum: memórias e tributos a Jean Pierre Leroy*. Lavras, MG: Nous Kardia Consultoria.
- BATES, Henry Walter. 1979. *Uma Naturalista no Rio Amazonas*. São Paulo: Editora Itatiaia Limitada.
- CARVALHO, Luciana Gonçalves de. 2016. *Tradições devotas, lúdicas inovações: o Sairé em múltiplas versões*. Sociologia e Antropologia, Rio de Janeiro, v. 6(1):237-259.
- CRUZ, Sandra Lima. 2008. *A soja (Glycine max L. Merrill) e seus impactos sócio-ambientais na região oeste do Pará (municípios de Santarém e Belterra)*. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em Gestão Hídrica e Ambiental). Belém, Universidade Federal do Pará. Disponível em: <<https://bdm.ufpa.br/jspui/handle/prefix/2446b>>. Acesso em: 07/11/2023.
- GALVÃO, Eduardo. 1951. “Panema. Uma crença do caboclo amazônico”, Revista do Museu Paulista, n. s., v. 5:221-225.
- Herbário Marlene Freitas da Silva, UEPA. (<http://www.herbariomfs.uepa.br>; acesso em 08/11/2023).
- Horto Didático de Plantas Medicinais do HU/CCS, UFSC. (<http://www.hortodidatico.ufsc.br>; acesso em 08/11/2023).
- JEKUPÉ, O.; KEREXU, M. 2011. *A mulher que virou urutau*. São Paulo: Panda Books.
- SANTOS, Marilu Roberta Pimentel. 2019. *O Movimento de Educação de Base e a Cultura Popular em Santarém de 1964 à 1984*. 2019. Dissertação (Mestrado em Ciências da Sociedade). Santarém, Universidade Federal do Oeste do Pará. Disponível em: <<https://repositorio.ufopa.edu.br/jspui/handle/123456789/432>>. Acesso em: 07/11/2023.
- SILVA, Dayana; FRANÇA, Ednara. 2012. *Plantas que curam: eficácia simbólica na religiosidade popular*. Anais dos Simpósios da ABHR, v. 13.
- SIVIERO, Amauri et al. 2014. *Plantas ornamentais em quintais urbanos de Rio Branco, Brasil*. Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum., Belém, v. 9(3):797-813. Disponível em: <http://www.museu-goeldi.br/editora/bh/artigos/chv9n3_2014/plantas%28siviero%29.pdf>. Acesso em: 07/11/2023.
-
-

População LGBTQ+, “pirraça” e empoderamento na comunidade quilombola do Cumbe, Aracati/Ceará

Ozaias da Silva Rodrigues¹

Resumo: Neste artigo discuto a presença de jovens e adultos LGBTQ+ na comunidade quilombola do Cumbe, localizada no município de Aracati/Ceará. O ser LGBTQ+ é complexo, possui diversas nuances e tons, bem como particularidades que só uma pessoa dessa população experimenta em sua socialização. A discussão que faço aqui deriva da minha tese de doutorado em Antropologia, sendo que o presente tema foi uma das questões investigadas durante a pesquisa de campo que fiz na referida comunidade entre os anos de 2022 e 2023. Trago imagens e relatos para enfatizar a presença de LGBTQs na comunidade, as tensões quanto à diversidade de gênero e sexualidade, as divergências geracionais e as demandas pessoais e coletivas.

Palavras-chave: População LGBTQ+; Cumbe; Comunidade quilombola; Sexualidade; Gênero.

¹ Doutor em Antropologia Social pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Email: ozhayasz@gmail.com.

Introdução



Imagem 1 - Grupo de jovens e adultos LGBTQs do Cumbe (com exceção de 5 pessoas que não são da comunidade) posando para foto, com a bandeira LGBTQ+, Fortaleza (Autor/a não identificado/a, 2023).

Neste artigo discuto a presença de jovens e adultos LGBTQ+ na comunidade quilombola do Cumbe, localizada no município de Aracati/Ceará. O ser LGBTQ+ é complexo, possui diversas nuances e tons, bem como particularidades que só uma pessoa dessa população experimenta em sua socialização. A discussão que faço aqui deriva da minha tese de doutorado em Antropologia Social (Rodrigues, 2024), sendo que o presente tema foi uma das questões investigadas durante a pesquisa de campo que fiz na referida comunidade entre os anos de 2022 e 2023. Trago imagens e relatos para enfatizar a presença de LGBTQs na comunidade, as tensões quanto à diversidade de gênero e sexualidade, as divergências geracionais e as demandas pessoais e coletivas dessa população.

Apesar de enfatizar aqui a população LGBTQ+, gostaria de enfatizar que na escrita da tese as informações e entrevistas que mais utilizei foram dos/as interlocutores/as com os/as

quais mais convivi na minha estada em campo. No geral, minhas vivências no território do Cumbe se deram mais na companhia das mulheres da associação quilombola e minha percepção sobre os fatos em torno do Cumbe é tributária direta da percepção delas. Estando em campo, senti uma grande facilidade em me aproximar e me conectar mais com as mulheres do que com os homens, além de me sentir mais confortável com elas. Apenas com um quilombola consegui me aproximar mais, tendo ele se tornado meu amigo pessoal, talvez pelo fato de ser também LGBTQ+.

Essas considerações iniciais indicam, de forma sumária, as condições da pesquisa de campo e as relações desenvolvidas no mesmo. Uma discussão sobre as relações binárias de gênero e trabalho no Cumbe, por exemplo, faço na tese, pois aqui me debruço sobre os LGBTQs, entendendo que a presença das mulheres quilombolas cisheterossexuais na minha pesquisa foi igualmente importante na percepção que tenho do assunto, trazendo inclusive a fala de uma delas neste artigo. Uma das coisas que me surpreendeu positivamente, na minha primeira ida ao Cumbe, foi a presença explícita de LGBTQs na comunidade. Quando conheci o Cumbe eu não estava acostumado a ver LGBTQs numa comunidade quilombola e automaticamente fiz uma comparação da realidade do Cumbe com a de outra comunidade quilombola de Aracati, a comunidade do Córrego de Ubaranas.

No primeiro dia em que cheguei lá, enquanto conversava com Cleomar², conheci Dandina logo de cara, uma travesti preta. Lembro que fiquei surpreso, pois a minha experiência com comunidades quilombolas, sobretudo com a do Córrego de Ubaranas, tinha me acostumado a pensar comunidades quilombolas no meio rural sem a presença afirmativa/explicita de LGBTQs. Uma conversa que tive com Cleomar, uma das principais interlocutoras da pesquisa, me confirmou essa impressão que tive: de que em Córrego de Ubaranas a presença LGBTQ+ nem é vista e nem afirmada. Diferente do Cumbe, onde as duas coisas acontecem, não sem tensões familiares, claro, mas essas tensões não obstam a afirmação da diversidade de gênero e sexualidade entre jovens e adultos LGBTQs.

Em 2022, depois de conseguir certa intimidade com Dandina, perguntei se algum dia ela gostaria de ser entrevistada para a minha pesquisa. Ela disse que sim, mas fui percebendo,

² Durante a pesquisa, com a exceção de duas interlocutoras, todas/os as/os outras/os, preferiram ser identificadas/os com seus nomes próprios. Para o caso dessa exceção foi acordado com a primeira interlocutora que a mesma fosse identificada com um outro nome, tendo aceitado o nome que sugeri: Dona Matilde, o nome da mãe do Dragão do Mar (Francisco José do Nascimento). Porém, quando a versão final da tese ficou pronta e Matilde a olhou, pediu que eu mudasse a sua identificação. Me comprometi a fazer essa alteração nas publicações que farei a partir do material da tese. Por isso, aqui, como em futuras publicações Dona Matilde assume o seu nome pessoal: Cleomar, que é pescadora, marisqueira, mãe, esposa, avó, artesã, ambientalista e defensora dos direitos humanos e uma das lideranças quilombolas da comunidade do Cumbe. Cleomar me recebeu em sua casa e por conta disso foi a interlocutora com quem mais convivi durante a estada em campo (Rodrigues, 2024).

ao longo do tempo, que ela estava se esquivando muito e desisti de entrevistá-la. Nos encontramos várias vezes nas várias festas³ que ocorreram em fevereiro de 2022 e mantivemos contato assim, em encontros imprevistos, totalmente ao acaso. À medida que eu ia conhecendo mais de perto o cotidiano da comunidade, os/as LGBTs iam aparecendo nas narrativas ou à vista. O fato de eu ser um pesquisador LGBT+ facilitou esse processo de reconhecimento de outros LGBTs no Cumbe.

Basicamente, há pessoas trans (travestis e transexuais), gays, lésbicas, não-binárias e bissexuais na comunidade. Perceber essas presenças e ouvir a afirmação dessas identidades, só foi possível com a minha inserção no cotidiano da comunidade. Entre conversas informais e entrevistas, sempre havia alguém que falava de fulano e sicrano ser LGBT+ – não necessariamente com esses termos, claro. Certa vez Cleomar me contou da existência do Coletivo LGBT+ do Cumbe, que visa fortalecer a juventude quilombola LGBT+. Uma das lideranças na comunidade, que é João do Nascimento, mais conhecido como João do Cumbe, na introdução de sua entrevista a mim se afirmou gay. Camylla⁴, enquanto mulher trans, também fez sua afirmação na entrevista que deu junto com Dandara a mim – outra mulher trans negra, mas que não é da comunidade e que também desenvolveu pesquisa lá.

Ao longo da pesquisa de campo percebi que há duas dimensões desse pertencimento/ser LGBT+ no Cumbe: uma na qual a pessoa se entende como tal, é reconhecida socialmente como tal, mas não se afirma socialmente enquanto tal, sobretudo por essa sigla – LGBT+, deixando as especulações sobre sua sexualidade ou gênero no ar. E a outra, é a do pertencimento auto e heterorreconhecido, com a afirmação social do mesmo, como fazem João e Camylla, bem como outros/as jovens que aos poucos estão se afirmando LGBTs.

Percebi que nas festas regadas a álcool e som alto, alguns homens que performam ser cisheterossexuais, fazem tentativas de contato afetivo-sexual que fogem ao padrão heterossexual, como aconteceu comigo em algumas festas ou quando ouvi vários relatos do tipo. Assim, a minha percepção de comunidade quilombola foi totalmente subvertida pela minha experiência no Cumbe. Para quem estava acostumado com a calma e tranquilidade do Córrego de Ubaranas, o Cumbe foi um choque cultural considerável, quase como uma alteridade radical com a qual me deparei na pesquisa.

³ As festas ensejam uma socialização importantíssima no Cumbe. Sobre isso ver Rodrigues, 2024.

⁴ Camylla é uma jovem travesti, preta e graduanda em Ciências Biológicas pela Universidade Federal do Ceará.

Ser LGBT+: entre o preconceito, a autoafirmação e a pirraça

Para aprofundarmos essas e outras questões, trago aqui a fala de Tia Simoa⁵. Contextualizo que a comunidade é permeada por conflitos internos entre quilombolas e não-quilombolas e é a partir desse contexto que Tia Simoa assim se pronuncia:

Os preconceitos que dizem sobre a gente [não-quilombolas] é que os quilombolas são tudo vagabundo e a gente sentia isso muito na pele. Chamando também de sapatão, de viado, usavam muito esses termos pejorativos, que a associação vem com o intuito de ajudar aquelas pessoas que vem sofrendo preconceito, tanto pela sua cor... a gente acolhe aqueles que realmente necessitam, que estão ali, que hoje em dia muita gente não tem uma casa pra morar, não tem um trabalho e não é porque quer e é por essa situação de falta de oportunidade. A gente sabe que a oportunidade não é dada a todo mundo, de forma igual. A associação acolhe essas pessoas. Tem uns que são católicos, outros não, são ateus, mas se você for ver na história de Jesus Cristo ele não estava do lado dos ricos, ele tava do lado das pessoas necessitadas, dos oprimidos. E é esse o trabalho da associação, estar do lado dessas pessoas que mais precisam. E as “famílias de bem” fazem é excluir essas pessoas. O presidente [Jair Bolsonaro] faz essa exclusão, mas a gente já sofre com ela aqui, bem antes, lutando contra ela. Eu sei que ela vem lá do tempo de Cristo, essa exclusão, mas agora tá nítido com esse presidente aí. Mas a gente vem sofrendo esse tipo de preconceito, de exclusão, por você ser, principalmente depois que nos assumimos como quilombolas, “os quilombolas são isso e aquilo”. É um preconceito muito grande de você dizer que é um vagabundo, criminoso, que só tem gay, só tem sapatão, como se os gays não fossem gente. A gente busca dentro da associação estudar e falar sobre isso, como é que chama, qual é o termo certo para se referir ao gay, à lésbica, como querem ser chamados, isso e aquilo (Diálogo realizado em: 22/02/2022).

Tia Simoa entende bem que há uma desigualdade de gênero e de sexualidade na nossa sociedade e que isso dificulta o acesso de LGBTs a direitos básicos. Ela identifica essa população como um grupo na comunidade que precisa ser acolhido e fortalecido pela associação quilombola. No contexto de sua fala, ela coloca os/as quilombolas junto com os/as LGBTs como grupos marginalizados socialmente. Os termos ‘sapatão’ e ‘viado’ com sentido pejorativo, por parte dos/as opositores/as dos/as quilombolas, se dá, entre outras coisas, pelo fato da associação ter entre seus/suas associados/as ou simpatizantes, alguns LGBT+.

Na afirmação de sua identidade quilombola os comunitários atraíram para si mais críticas e oposição, por agregarem em suas atividades, discussões e cargos, na medida do possível, as identidades LGBT+. Os/as opositores/as usam termos pejorativos referentes à sexualidade para tentar ofender os quilombolas e reforçar as críticas aos mesmos. Lembro

⁵ Uma segunda interlocutora solicitou a mudança de sua identificação na tese e sugeri o nome de Tia Simoa, ao qual, após explicação de minha parte sobre essa personagem da história do Ceará, ela aquiesceu. Tia Simoa é mãe, pescadora, defensora dos direitos humanos e antes de conhecê-la eu já tinha ouvido falar bastante dela; era também uma das pessoas que eu mais queria conhecer na comunidade. Assim como Cleomar e Ana Paula, Tia Simoa virou amiga pessoal.

que João⁶, uma das lideranças do Cumbe, é declaradamente gay e penso que a afirmação que ele faz de sua sexualidade, enquanto liderança, tem o poder de uma representatividade importante para os/as jovens LGBTs do Cumbe.

Assim, a associação quilombola empreende ações de acolhimento e inclusão às mais variadas pessoas. Essa é uma característica da associação quilombola do Cumbe. As palavras de Tia Simoa enfatizam o trabalho interno de conscientização mínima, por parte da diretoria da associação e de inclusão da população LGBT+ em seus quadros e atividades. Discussões foram feitas no sentido da diretoria e dos/as associados/as se atualizarem, se desconstruírem e estar sempre aprendendo sobre o assunto. Os termos pejorativos usados pelos/as opositores/as tentam desumanizar e desqualificar a causa quilombola, que além de serem tudo ‘vagabundo’, referência à luta socioambiental e agrária, são tudo ‘viado’ e ‘sapatão’. Na verdade, os LGBT+ são minoria numérica dentro da associação, mas há ali um acolhimento, um esforço de inclusão efetiva, portanto, essa generalização serve apenas a uma desqualificação simplória.

Lembro que em uma das conversas que tive com Cleomar, o tema gênero e sexualidade surgiu, por parte dela. Como ela disse que não entendia tudo da sigla LGBT+, me ofereci para explicar um pouco, a partir do que ela já sabe do assunto. Ela me ouviu atentamente e tirou suas dúvidas lá na hora. Foi um momento bem interessante esse e me senti mais ainda confortável por perceber essa recepção e interesse de integrantes da diretoria da associação na temática da diversidade de gênero e de sexualidade. Enquanto antropólogo LGBT+ me senti realmente acolhido pela comunidade e as experiências posteriores que tive à essa conversa com Cleomar, me confirmaram esse sentimento.

Algo que percebi de início, mas que fui tendo certeza ao longo do tempo, é que a liberdade sexual é um dado da vivência na comunidade, sobretudo no que tange a falarmos de desejos e de quem já pegou quem ou ficou com quem, por exemplo. As referências ao sexo apareceram inúmeras vezes nas conversas informais das quais tomei parte. Participei de várias conversas do tipo ou apenas as ouvi. Mas também é preciso certa intimidade para que esses assuntos aflorem na presença do/a pesquisador/a, sem constrangimentos ou meias-palavras. Em várias conversas informais que tive com interlocutores/as, desejos sexuais eram

⁶ Na entrevista que realizei com João em 2022, ele começou se apresentando como sendo um homem gay, historiador, defensor dos direitos humanos, militante de vários movimentos sociais e ambientalista. João é um dos líderes quilombolas do Cumbe. Antes de conhecê-lo pessoalmente eu estava ansioso por isso, afinal, desde o início de nossas conversas, em 2021, se não me engano, nosso contato tinha sido apenas virtual.

manifestados, casos de infidelidade conjugal contados e preferências e aventuras sexuais, de si e dos outros, comentadas.

Foi numa dada situação que percebi, através de desenhos, a presença de adolescentes LGBTQ+ na comunidade. Os fatos narrados a seguir servem à reflexão central do artigo e a outras questões. No dia 30 de novembro de 2022, quando fui ao Cumbe pela segunda vez, peguei carona com Ronaldo e outras duas pessoas, do centro de Aracati ao Cumbe, que foram fazer uma oficina de ativismo com os/as jovens da comunidade. Essas duas pessoas ficaram lá até a festa do mangue daquele ano.

Na noite daquele dia houve uma roda de conversa para falar da proposta da oficina e para os facilitadores conhecerem os/as participantes. Entrei na onda da oficina sem saber bem o que era, mas nessa oficina aconteceram algumas coisas que me revelaram aspectos importantes do cotidiano do Cumbe. A presença LGBTQ+ me saltou aos olhos num dos momentos da oficina, quando os/as participantes pintaram coisas que os/as representavam. Uma dessas coisas foram duas bandeiras LGBTQ+, uma delas situada no canto direito superior da imagem a seguir:



Imagem 2 - Pinturas de jovens e crianças quilombolas que participaram da oficina (Ozaias Rodrigues, 2022).

Referências ao mangue, às árvores, à pesca, à bandeira da associação, do Brasil e outros elementos do território também apareceram nos desenhos. Em outro momento da oficina, que ocorreu no dia posterior à roda de conversa, fomos pintar uma parte do muro da casa de Branquinha. A roda de conversa e as pinturas serviram para identificar coisas importantes para os/as participantes, sendo que o que mais se destacou foram as referências

ao mangue e a partir dessas referências foi proposta uma pintura do muro que congregasse muitos dos elementos presentes nos desenhos. Na imagem anterior e na que vem a seguir, o colorido do arco-íris aparece representando a diversidade sexual e de gênero daquelas crianças e adolescentes, o que pode indicar que para elas há uma vinculação entre a afirmação dessa diversidade e sua relação com o território quilombola. A pintura final foi registrada na foto a seguir:



Imagem 3 - Muro de uma casa pintado por jovens e crianças da comunidade durante uma oficina (Ozaias Rodrigues, 2023).

No final do dia em que iniciamos a pintura, os/as jovens chegaram a pintar no asfalto a sigla LGBTQIA+ e aproveitei a ocasião para saber quem se identificava como tal. Alguns responderam timidamente na hora e outros/as me falaram ao ouvido. Fui perguntando quem se identificava com cada letra e as respostas me surpreenderam, pelo fato daqueles/as jovens terem informações atualizadas sobre o assunto. No entanto, só souberam me responder o que cada letra significava nas três primeiras letras - L, G, B. As outras eles/as não sabiam e eu fui informando o que significava cada letra. Mas na ocasião da pintura coletiva do muro outra coisa me chamou a atenção.

Os/as adolescentes e crianças que participaram desse momento, brincaram e xingaram uns aos outros várias vezes, sendo preciso chamar a atenção deles/as para que se concentrassem na pintura. As cenas de mangofa e ofensas pessoais se seguiram, bem como tentativas de pintar os rostos e corpos uns dos outros, até que a facilitadora da oficina resolveu intervir de forma mais enérgica na situação, que para ela estava saindo do controle.

Ela chamou todos/as que estavam presentes e deu um sermão, em tom professoral, sobre respeito e limites nas brincadeiras, pois todos/as ali faziam parte do mesmo território e na luta pelo território é preciso união. Feito o sermão, retomamos os trabalhos, mas os/as jovens ouviram a contragosto aquelas palavras.

A situação do sermão gerou depois, por parte de uma das jovens participantes, um comentário segredado a mim, em outra ocasião, nos seguintes termos: “Não gostei daquela mulher; ela é chata”. Naquele momento só ouvi a informação e acolhi o desconforto da jovem. Já em outra ocasião, essa divergência irreduzível de pontos de vista sobre o que seria saudável nas brincadeiras, foi retomada por aquela mesma jovem, afirmando o mesmo desconforto de antes, mas estando convicta, inclusive em sua linguagem corporal, de que não havia feito nada de errado na ocasião. Assim como no dia da oficina ela estava com um braço cruzado e o outro erguido se apoiando neste, com uma postura de convicção ao falar do assunto. Dessa vez me manifestei, pois já tinha tido tempo para analisar a situação e tomar partido na mesma. Concordei com ela, rimos e encerramos o assunto.

Essa questão me lembrou perfeitamente uma situação na qual Vieira (2015) foi coadjuvante, chegando a intervir na situação, que ela julgava estar passando dos limites. Em sua discussão sobre a arte de ‘pirraçar’ entre quilombolas da Malhada (Caetité - BA), ela narra um episódio no qual presenciou duas crianças zombando uma da outra, ao que se somaram empurrões e provocações mais agressivas:

As provocações foram ficando mais e mais agressivas e secundadas por empurrões e pontapés. Temi que as crianças se atacassem violentamente e, como não vi por perto nenhum outro adulto além de mim, achei que eu precisaria fazer alguma coisa. Para apaziguar aquela situação, pedi para que parassem de brigar e expliquei que eles eram amigos e, por isso, não deveriam ofender uns aos outros. Em tom professoral e toda cheia de razão, ainda completei dizendo que amigos não brigam. Não notei que Teresa observava à distância e sem preocupação o enfrentamento dos garotos. Quando se aproximou de nós para estender a roupa molhada na cerca, ela riu ao me ver excessivamente preocupada com as atitudes dos meninos e exclamou: - *Suzane é engraçada!* E voltou a lavar roupas (Vieira, 2015:95).

O paralelo entre a situação que Vieira (2015) narrou e a que presenciei é explícito, tanto que quando vi o sermão acontecendo e me atentei à reação corporal das crianças, diante daquele sermão dado por uma estranha, lembrei imediatamente do episódio de Vieira (2015). Nesse sentido, quando perguntei a opinião de Antônio Filho⁷, amigo pessoal e interlocutor, sobre o ocorrido, ele endossou a posição da facilitadora, dizendo que há momentos em que as crianças e jovens da comunidade exageram e que deveriam tomar mais cuidado nas

⁷ Antônio Martins da Silva Filho, é natural do Cumbe, pai, professor de capoeira e membro da coordenação da associação quilombola.

brincadeiras. Mesmo assim, durante todo o ocorrido que ele presenciou, inclusive os insultos e xingamentos constantes, ele não fez absolutamente nada. Creio que se trate aqui de uma divergência entre o que se fala e o que se faz ou mais precisamente, mesmo não gostando do tom das brincadeiras, ele não achava necessário fazer alguma intervenção e penso que a atitude dele, diante da situação, nos revela mais do que aquilo que ele disse a mim.

A situação na qual o sermão foi dado por aquela “mulher chata” e outras experiências que tive na comunidade, indicam que parte da socialidade local se manifesta em comentários e ações debochados, críticos e mordazes, como várias vezes presenciei ou participei. Isso se aproxima daquilo que Vieira (2015) chamou de relações agonísticas, nas quais as provocações mútuas e xingamentos não constituem ofensas pessoais para quem ouve e nem para quem os pronuncia. O tom de brincadeira, de zombaria é algo recorrente nas conversas cotidianas e essas relações agonísticas, ou socialidade agonística (Vieira, 2015), estimulam precisamente o caráter lúdico dessas relações, evocam o caráter engraçado de certas situações ou de características das pessoas. É a versão da arte de pirraçar no Cumbe.

O fato de a mulher ser lida como chata, creio eu, se deve ao estranhamento que os/as jovens tiveram com aquela atitude de uma pessoa que não faz parte do cotidiano da comunidade e quis dizer o que aqueles/as jovens deveriam fazer dentro de sua comunidade - basicamente, com o tom professoral que Vieira (2015) comentou⁸. Nesse sentido, consegui com certa facilidade entender o aspecto da pirraça nas relações e me somar à ela durante as conversas. Isso explica, inclusive, a forma dinâmica de várias conversas que presenciei, nas quais se vai de um assunto muito sério a um assunto simplório, banal ou com conotação sexual em poucos segundos. Também percebi isso em reuniões da associação, nas quais questões sérias eram debatidas, com direito a críticas mútuas entre os presentes, mas um detalhe bobo rapidamente se transformava em motivo de riso e mangofa coletiva. Feitas estas considerações podemos voltar ao assunto principal do tópico.

Retomando o tema da diversidade de gênero e sexualidade, faço menção da monografia de Francisca Dandara Albuquerque (2022) acerca dos/as LGBTQ+ do Cumbe. Neste trabalho, a autora comenta sobre sua vivência como mulher travesti e preta e como isso

⁸ A situação que presenciei é perfeitamente interpretada pelas palavras de Vieira (2015) quando a mesma percebeu o equívoco de sua atitude: “As crianças não me entenderam e foram brincar e foram brincar noutro lugar. Teresa percebeu que era eu que não havia entendido nada sobre a *pirraça* e, mais tarde, explicou melhor essa inclinação das crianças, tentando me tranquilizar: “*eles brigam, mas depois estão lambendo uns aos outros*”. Minha intervenção soava ridícula e completamente sem sentido. Mais tarde, compreendi que a pirraça era uma maneira de tratar os amigos [...]. Esses enfrentamentos com gestos e palavras não se opõem, de modo algum, à solicitude de amizade, como eu supunha equivocadamente. E, naquela ocasião, as crianças *pirraçavam* justamente porque eram amigos e, assim, poderiam xingar sem se ofender” (Vieira, 2015:95).

balizou sua escrita. Ela destaca em sua Introdução, que ao conversar com João, ele lhe disse “não haver um debate mais abrangente acerca das questões de diversidade no local, mesmo com a presença de um público LGBTQ+ marcante e atuante” (Albuquerque, 2022:12). A autora faz considerações sobre a necessidade da Geografia se reinventar como ciência, fala da existência de pessoas trans e travestis no Brasil e das atividades que desenvolveu/participou na comunidade, como encontros, entrevistas e aplicação de questionários. Dos resultados de sua pesquisa, Albuquerque (2022) escreve o seguinte:

Os resultados obtidos com as entrevistas foram bastante significativos, tendo em vista que, de acordo com elas e eles, a pesquisa contribuiu com o processo de resistência e aceitação dentro do Quilombo. Inicialmente foi colhida uma amostragem bastante significativa acerca das identificações, tendo como respostas: Trans, Queer, Cis, para identidade de gênero e Bissexual, Gay e Pansexual para sexualidade. Essas respostas são um tanto quanto simbólicas, tendo em vista as questões de invisibilidade e negação apresentadas anteriormente, que em determinados contextos, impediria tais afirmações.

[...] um dos entrevistados expôs uma questão necessária, que se dá ao fato de muitos ainda sentirem vergonha em assumirem sua sexualidade, seja pelo julgamento ou ainda pelos preconceitos silenciosos, como olhares e comentários internos. Mas reafirmou que a presença do coletivo tem contribuído com estes sujeitos, tanto para perceberem que não há problema em ser quem são, quanto saberem que serão acolhidos ao tomar tal decisão (Albuquerque, 2022:29).

A proposta de pesquisa da autora potencializou as discussões sobre diversidade de gênero e sexualidade entre jovens e adultos LGBT+ do Cumbe. O quilombo passa a ser visto como um lugar de acolhimento dessa população local. Vê-se que a afirmação enquanto LGBT+ se dá em ambientes e com pessoas específicas, pois há muito preconceito velado. Percebo a construção e manutenção do Coletivo LGBT+ do Cumbe como um processo de empoderamento coletivo (Berth, 2019:91), em torno da afirmação da diversidade de gênero e sexualidade. Antes do Coletivo esses/as jovens e adultos/as já tinham consciência de si, mas não tinham um ambiente onde suas sexualidades e gêneros pudessem ser afirmados e acolhidos, em conjunto.

O conceito de empoderamento, como apresentado por Joice Berth (2019), cabe bem a essa discussão no Cumbe e a forma como Albuquerque (2022) apresentou as falas dos/as interlocutores/as nos permite sugerir isso. Destaco que o empoderamento como é apresentado por Berth (2019) se baseia no feminismo negro e interseccional para repensar o poder (p. 18), pois é um instrumento de emancipação político-social. Dessa forma, foi preciso conscientização, muitas conversas e mobilização para que o Coletivo nascesse, afinal, os/as LGBTs já estavam ali, vivendo suas vidas, mas não estavam organizados/as coletivamente. O

surgimento do Coletivo é um ato coletivo de autoafirmação, de se empoderar junto com o outro.

Empoderamento é sempre coletivo e processual. Empoderar quer dizer, entre outras coisas, ‘dar poder a alguém’ e esse poder é dado a alguém⁹ ou construído lentamente por aqueles/as que sempre foram vistos/as sem poder, sob a ótica do defeito natural, da anormalidade social ou do distúrbio mental, como os LGBTs, por exemplo. O empoderamento LGBTQ+ vai na contramão da ausência de poder: se pauta na percepção de si, na autoafirmação e autovalorização. A percepção de si enquanto sujeitos marginalizados na sociedade, simplesmente por ser LGBTQ+, é um passo importante no empoderamento, pois sem autoconhecimento e percepção crítica da realidade não é possível afirmar a própria existência contra uma sociedade cisheterossexista.

Isso é precisamente o que os/as jovens e adultos quilombolas LGBTs do Cumbe estão fazendo. Não quero sugerir aqui que todos/as eles/as têm o mesmo nível de percepção crítica da realidade¹⁰, pois não têm, mas é justamente o caráter coletivo da afirmação do ser LGBTQ+ e quilombola que torna o empoderamento efetivo, libertador. Nesse sentido, uma outra questão que Albuquerque (2022) colocou aos/às interlocutores/as de sua pesquisa, foi a intersecção entre pertencimento étnico e de gênero e sexualidade. Os/as entrevistados/as percebem de forma positiva esse cruzamento identitário, no sentido do fortalecimento mútuo. Além disso,

A última questão foi: “Você considera que o Coletivo LGBTQ trouxe impactos para o Quilombo? Se sim, esses impactos foram positivos ou negativos”, e por unanimidade, afirmaram que sim, e que estes foram positivos (figura 11). Dentre os variados motivos, esta percepção de positividade da organização, se deu por exemplo, pela possibilidade de um ambiente seguro, onde tanto podem expor suas dores, inquietações e se colocarem como ativos nas propostas de atuação da luta, quanto em uma situação de discriminação, por exemplo, terem um aparato que esteja em defesa e em prol de uma resolução (Albuquerque, 2022:30-31).

As respostas a essa questão confirmam aquilo que Tia Simoa comentou sobre o acolhimento que LGBTs têm dentro da associação quilombola. As atividades que Albuquerque (2022) desenvolveu foram apoiadas pela diretoria da associação, visando o empoderamento dos/as jovens e adultos LGBTQ+. O Coletivo, portanto, é um espaço criado por e para LGBTs se sentirem acolhidos/as e seguros/as. Percebe-se também que o empoderamento quilombola reforça o empoderamento LGBTQ+. A fim de discutir outras

⁹ Me baseio na definição proposta por Berth (2019:18).

¹⁰ Exemplar nesse sentido são as tensões geracionais sobre as quais falarei adiante.

questões, gostaria a seguir, de compartilhar impressões sobre um evento do qual participei com esses/as mesmos/as jovens e adultos da comunidade.

Tensões geracionais, Coletivo LGBTQ+ e demandas coletivas

Participar de eventos e conversas com esse grupo de jovens e adultos me possibilitou compreender aspectos importantes das relações entre eles/as. Entre os dias 19 e 21 de maio de 2023, participei da II Oficina preparatória para o I Encontro LGBTQIAP+ da Zona Costeira do Ceará. Durante esses três dias, tanto nas atividades da oficina quanto nas conversas informais, percebi que há uma tensão geracional entre LGBTQs jovens (adolescentes e jovens adultos até 30 anos) e LGBTQs adultos, que já passaram dos 35, pelo menos. Os LGBTQs mais adultos têm, no geral, uma noção ultrapassada e estática sobre as questões de identidade de gênero e sexualidade, enquanto os mais jovens possuem uma noção mais atualizada dessas questões e têm uma sensibilidade particular às mesmas, ou seja, quando percebem comentários problemáticos dos mais adultos, rapidamente os confrontam e um pequeno debate se instala sobre a questão.

Nesse sentido, há uma resistência dos mais adultos em atualizarem o próprio pensamento em relação às identidades de gênero e de sexualidade, seja fazendo pouco das discussões atuais ou simplesmente as ignorando, como se não precisassem se atualizar sobre as mesmas, tomando-as como supérfluas. Durante esse evento, essa atitude foi várias vezes rechaçada pelos/as mais jovens, no sentido de cobrar uma atualização dessas noções pelos adultos e de levar o debate atual a sério. Essa tensão geracional faz parte das relações entre a população LGBTQ+ do Cumbe, como várias vezes presenciei.

Retomo as palavras de Dandara, mas dessa vez, através de uma entrevista que me concedeu junto a Camylla. Ela conta como se iniciou o Coletivo LGBTQ+ do Cumbe:

Eu sou do NATERRA, do LECANTE, grupo de pesquisa, laboratório [da UECE]. No início de 2021, houve um trabalho de campo para realização de cartografia social de um dos bolsistas do laboratório. Nesse momento, foi o primeiro contato que eu tive com o Cumbe. No início de 2021, mais precisamente em janeiro. **Foi quando eu conheci o João, conversei com ele, que é um homem gay e ele comentou sobre isso, de que aqui no Cumbe não tinha essa perspectiva organizada, de um coletivo, de movimento, alguma coisa nesse sentido, que tivesse um nome. As LGBTQs já estavam aqui e essa também foi a impressão que eu tive, quando eu cheguei já notei as LGBTQs bem marcantes, um público bem marcante. Fui conversando com o João, dialogando com outras pessoas. Até em julho de 2021, eu vim pra um momento de lazer, mas ao mesmo tempo aproveitei a ocasião, dentro do turismo comunitário, para promover uma roda de conversa com as LGBTQs.** Falei pro João, ‘tô indo pro turismo comunitário, mas vejo esse momento como uma oportunidade de fazer essa reunião, essa organização’. O João topou, eu conversei com outras pessoas LGBTQs que também toparam e a gente teve esse primeiro encontro em julho de 2021. Foi lá onde eu

conheci a Camylla também, ela apareceu. Lá eu conheci a Dandara também; as travestis aqui do Cumbe (Diálogo realizado em: 04/12/2022).

Assim como eu, Dandara rapidamente percebeu a presença LGBTQ+ no Cumbe quando conheceu o território. Ela enfatiza a presença das meninas trans e descreve como articulou a criação do coletivo. É por isso que vejo a questão como um empoderamento pelo qual essa população está passando, com conversas entre eles/as sobre o assunto, com críticas e aprendizados mútuos. Essa organização do Coletivo, que foi apoiada pela diretoria da associação, ajudou também na construção de uma solidariedade entre os/as membros/as do grupo, bem como mostrou a necessidade de participar das atividades da associação para além das atividades relacionadas à temática do Coletivo. Além disso, Dandara comenta que:

Foi um espaço muito marcante, eu sou muito dessa vibe da simbologia. Foi algo muito simbólico, muito marcante, porque na primeira vez, na história do quilombo ter essa perspectiva de se organizar enquanto movimento, enquanto coletivo. E reafirmando: esses corpos já estavam aqui, para que não pensem que a galera LGBTQ só teve visibilidade depois do coletivo. Não, a galera já tava aqui, já ia pras atividades, só não tinha essa perspectiva organizativa, de falar também, de poder ser ouvido e tal. O coletivo veio pra potencializar essa galera. A gente se organizou e desde então vem promovendo várias atividades, como em novembro e dezembro de 2021, organizamos o primeiro seminário de extensão e monitoria do Cumbe, em parceria com o NATERRA e o [Instituto] Terramar. Nessa ocasião, **primeiro fizemos uma roda de conversa, que até foi a Camylla que facilitou a roda de conversa sobre a história LGBTQ, trajetória LGBTQ e a Nairobi junto, que é do Terramar.** Em dezembro a gente fez uma oficina de autodefesa. A gente pautou que dentro do seminário, que seria dividido entre novembro e dezembro, que ia ter uma programação bem grande. Então a gente pautou que dentro da programação, tanto em novembro quanto em dezembro, houvessem momentos com o coletivo LGBTQ, porque são nesses espaços onde o coletivo pode se expandir (Diálogo realizado em: 04/12/2022).

A visibilidade é um dos aspectos do empoderamento coletivo e essa autoafirmação é necessária para que se percebam enquanto indivíduos de direitos, com experiências a contar, expor suas demandas e inquietações. Criar o Coletivo foi uma nomeação desse empoderamento que está se construindo. A experiência de Dandara com movimentos sociais ajudou os/as LGBTQs do Cumbe a entenderem que suas existências são políticas, são mais do que os comentários maldosos podem definir, que têm desejos e subjetividades que precisam ser ouvidas, nomeadas. Por sua narrativa, entendemos que o Coletivo pretende ocupar os espaços possíveis, nos quais podem atuar e se colocar como LGBTQs e quilombolas. Camylla complementa o relato de Dandara da seguinte forma:

Sobre o coletivo, eu conheci a Dandara em 2021, eu não sou muito boa de datas. **Ela propôs uma roda de conversa e nesse dia eu tava sem nada pra fazer, então eu fui. A gente nunca teve um pé à frente sobre isso, aqui no Cumbe. Do pessoal que faz parte da comunidade [LGBTQ+] se juntar e fazer a luta. Não**

conversavam nem sobre isso. Eu pensei, ‘Ah, eu vou lá conhecer a Dandara’, na época eu não fazia muita parte da associação quilombola, não interagia muito. Fui lá conhecer. Tentei chamar a Dandina, mas o pessoal LGBT aqui do Cumbe, se entoca, parece que tem medo. Aí eu conheci todo mundo e propus na roda de conversa da gente ir além. A Dandara foi quem deu o primeiro passo e eu pensei ‘poxa, é isso que eu quero. É isso que nós precisamos’. Quando a Dandara não estiver aqui vai ter que continuar e eu vou tentar [fazer] valer a pena, porque era só eu na época, o pessoal da comunidade [LGBT] não participava. Eu como a única travesti dando a cara, tentando puxar a Dandina, foi mais isso. Foi muito legal. Foi aí que eu me interessei mais em participar da associação quilombola, das programações, das viagens, dos intercâmbios, das rodas de conversa... Eu me senti bem mais acolhida na associação depois disso. Eu espero ter mais oportunidades, de abrir mais a voz, porque a gente sabe o quanto é difícil pra nós dar a cara à tapa. Nós travestis estivemos na linha de frente e os gays afeminados, na frente da luta, durante muito tempo (Diálogo realizado em: 04/12/2022).

Por esse relato e pelo que percebo em campo, realmente nem todos/as LGBTs do Cumbe se afirmam como tal e nem se achegam ao Coletivo; não dão a cara à tapa. Camylla comenta que se expôs em algumas situações para falar de sua identidade trans e da população LGBT+ como um todo, ao tempo em que percebeu que muitos/as não se somaram à sua atitude. Ao mesmo tempo em que comenta que a proposta inicial do Coletivo não encontrou eco, ela afirma o pioneirismo das mulheres trans e dos gays afeminados na luta pelos direitos LGBTs e afirma que ainda não havia sido aventada a possibilidade de um Coletivo como este na comunidade. Foi um processo lento, essa mobilização para constituir o Coletivo. Camylla ainda comenta sobre a construção de sua identidade da seguinte forma:

A Dandina foi a minha representação de uma travesti, que na época, eu sempre falo que antes eu não tinha uma representação de pessoas transgênero, de travesti. Então, pra mim, a única coisa que me representava na época era a arte drag queen. Só que eu me via como uma pessoa que não queria estar daquele jeito pra minha vida toda. Não queria que fosse momentâneo aquilo. A parte de ser drag queen, é que elas se montam e se desmontam e eu só me sentia representada por um lado, mas eu só conhecia aquilo. Aí eu sempre via a Dandina, o Jeferson [que destransicionou], que na época era Stephany, e eram as minhas únicas referências, que eu tinha. Inclusive, eu não conversava muito com elas, porque minha família me proibia de conversar com elas assim. Eu conheci o Gilsinho e ele faz parte, junto com o primo dele, o Netinho [José Freire] e... a gente não tem muito diálogo aqui no Cumbe. Que o Netinho e o Gilsinho são direito fora, a trabalho [e estudo]. A Dandina e o Jeferson é trabalhando. Então fica só eu aqui e o resto não se manifesta. ‘As outras conseguem o direito pela gente’, é tipo isso. Eu pensei ‘não cara, eu quero fazer mais, eu quero entrar nessa linha também’. Eu quero fazer alguma coisa, me mover e não ficar parada só olhando a luta das outras. Foi isso (Diálogo realizado em: 04/12/2022).

Enquanto mulher travesti, Camylla teve dificuldades inerentes ao processo de transição, pois passou por silenciamentos por parte de familiares, mas foi precedida por duas mulheres trans na comunidade que serviram de referência para ela. Como ela afirmou, nem todos/as LGBTs se somam ao Coletivo ou fazem coro a essa temática na comunidade, pois preferem cuidar de suas demandas pessoais do que investir tempo e esforço em criar algo

coletivo que os represente. Alguns se afirmam, outros não. Ela deu a cara a tapa por ser uma das poucas LGBTs a falar do assunto e se posicionar, enquanto outros/as não politizam sua existência. São duas atitudes distintas e muito comuns entre LGBTs e no caso do Cumbe não é diferente.

Também perguntei a Dandara e Camylla sobre a criação da bandeira do Coletivo e Camylla fez uma fala contundente sobre as demandas de pessoas trans:

Camylla: Serve também pra quando tiver uma programação usar a bandeira, linda e bela, segurando, representando a gente, mas falta a gente fazer a mesma coisa com as outras bandeiras, como a bandeira trans. **A Dandara tá tentando fazer uma proposta pra gente fazer um encontro, uma parada, com todas as pessoas [LGBTs] dos territórios, pra gente se encontrar.** Pra janeiro ou fevereiro [de 2023]. Mas tem pouco tempo que a gente tem o coletivo. **A gente ainda tá caminhando, aos poucos e eu espero que nesse caminhar, a gente se fortaleça pra tentar conseguir coisas a mais. Tipo assim, eu tava falando com as meninas sobre a questão da transição de gênero, que é muito difícil a questão financeira, que muitas meninas sofrem com o próprio corpo. E ainda tem o julgamento das pessoas. Muitas se automutilam, se matam e tals. Eu queria uma proposta do SUS para ajudar nisso. Eu espero um dia, quando o coletivo crescer bastante, conseguir fazer essa proposta.** Se não dá num dia, a gente marca no outro. Até chegar um dia que vai dar certo. Também veio a pandemia e deixou complicado se juntar (Diálogo realizado em: 04/12/2022).

Em primeiro lugar, ela faz referência ao I Encontro LGBTQIAPN+ da Zona Costeira do Ceará, que ocorreu entre os dias 14 a 16 de julho de 2023, na comunidade dos Caetanos de Cima, localizada no município de Amontada/CE. Eu e alguns/mas jovens do Cumbe participamos do evento. A proposta de um evento que reunisse LGBTs de uma parte da zona costeira cearense realmente vingou. Em segundo lugar, Camylla aponta a necessidade de políticas públicas que atendam as pessoas trans em suas transições, sobretudo quando envolvem a disforia de gênero, algo que implica num sofrimento físico e psíquico considerável. Ela é otimista e acredita que o Coletivo pode crescer, conseguindo influenciar localmente as políticas na área da saúde, que venham a atender pessoas trans, por exemplo

Pela fala de Camylla vemos que a mesma pensa em questões maiores, que vão além do Cumbe, como a assistência do Sistema Único de Saúde (SUS) às pessoas trans. São muitos planos que Camylla concebe e a criação do Coletivo, bem como o I Encontro LGBTQIAPN+ da Zona Costeira do Ceará são etapas importantes na consecução desses objetivos. Sobre o I Encontro seguem as imagens quanto à programação do referido evento:

Programação

14 a 16 de julho de 2023

1º ENCONTRO LGBTQIAPN+
DA ZONA COSTEIRA DO CEARÁ

Caetanos de Cima, Amontada



Importante Levar
Kit de higiene pessoal
(toalha, escova, creme dental,
repelente, sabonete),
Lençol, Rede, Corda e Barraca.

Realização



Apoio



Imagem 4 – Capa da programação do evento (Ozaias Rodrigues, 2023).



Imagem 5 – Programação do evento (Ozaias Rodrigues, 2023).

Consultando meus diários de campo, consigo narrar, em detalhes, como foi a experiência nesse evento, mas farei isso em outra oportunidade. Por último, na entrevista perguntei a Camylla e Dandara sobre as suas expectativas em relação ao Coletivo. Elas assim responderam:

Camylla: Eu sou o tipo de pessoa que não gosta de criar expectativas. Eu sei que vai ser positivo, mas eu não sei como vai ser, mas eu espero algo muito bom para 2023. Uma nova era. Eu vou sair do Ensino Médio e vou focar mais e vai ser tudo.

Dandara: Eu tô na mesma vibe que a Camy, assim... eu tenho expectativas porque a gente vai tá em outro momento político, outra conjuntura. Lula já é presidente então, até mesmo pra conseguir verba do governo, pra transporte, pra que a galera venha... Então, minhas expectativas são essas, pensando também no que a Camylla falou. Pensar política pública. Se você tem um coletivo organizado e um governo, como estão vendendo aí, o Ceará três vezes mais forte, talvez a gente consiga, de alguma forma, implementar essa ajuda, pra questão da hormonização. Lá em Fortaleza a gente já tem uma ferramenta dessas, que é pública, é o Ser Trans, o ambulatório Ser Trans, que faz atendimentos voltados para a questão da hormonização. Por que não ter isso em Aracati? Até porque aqui tem um público LGBT muito forte. Uma galera muito organizada.

Camylla: E Aracati é muito mais acessível pra quem mora por perto, do que Fortaleza. Ir pra Fortaleza é mais difícil a gente ter acesso, tanto pelo transporte, quanto pela questão financeira e aí você não vai ter direito aos hormônios [por causa disso]? Vai ter muita luta, muita língua pra isso acontecer, porque a gente vai falar horrores (Diálogo realizado em: 04/12/2022).

A demanda por um ambulatório trans está posta, além da necessidade de uma maior visibilidade das demandas LGBTs na região de Aracati e adjacências. É preciso descentralizar as políticas de saúde que atendam a essa população, mas também vai ser preciso muita mobilização para que as expectativas de ambas se tornem realidade. Há mais informações que posso trazer sobre o assunto, sobretudo a partir de uma entrevista que fiz com João e Antônio Filho sobre a presença LGBT+ no Cumbe, no entanto, penso que o que foi colocado aqui serve para termos uma noção básica da questão nessa comunidade quilombola.

Por fim, comento brevemente algumas situações que mostram um tensionamento entre esses/as jovens quilombolas, quanto às suas sexualidades e gêneros e outras pessoas da comunidade, bem como de familiares. Certa vez, uma interlocutora próxima a mim comentou sobre sua bissexualidade e de como isso produzia uma tensão entre ela e sua mãe, pelo fato desta não aceitar bem “essa história de bissexual”, digamos assim. Ela comentou que já tentou dialogar com a mãe sobre o assunto, mas que só recebe reações negativas da mesma quando tenta esse diálogo. A mãe dessa interlocutora é uma das minhas companhias preferidas quando estou no Cumbe e ter ouvido isso da filha dela me deixou surpreso, de forma negativa, claro.

Uma outra jovem, me confessou na ocasião daquela oficina, em que o clímax foi a pintura no muro de uma casa, que se identificava como não-binária, apesar de performar uma estética feminina. Ela me disse que ainda não estava pronta para falar sobre isso com seus pais. Já em outra situação, na qual íamos, eu e a juventude quilombola LGBT+ a um evento, duas meninas relataram que tiveram sua bissexualidade questionada por moradores/as da comunidade, pois ao dizerem que iam para o evento foram perguntadas se eram LGBTs, ao passo que as mesmas se afirmaram bissexuais e receberam comentários de dúvida quanto a

isso. Aquele típico comentário bifóbico de quem acha que entende mais da sexualidade alheia do que a própria pessoa.

Finalmente, se tomarmos as palavras candentes e precisas de Tatiana Nascimento (2018) sobre a proposta de queerlombo/cuíerlombo, veremos que é possível uma aproximação teórica entre o que ela propõe e a vivência LGBTQ+ no Cumbe. Entre outras coisas, Nascimento (2018) defende que é necessário descolonizar a negritude, o quilombo e o sentido de quilombismo, pois dentro desses conceitos há muita diversidade de gênero e de sexualidade que, muitas vezes, são jogadas para debaixo do tapete. Portanto, é preciso falar de LGBTQs quilombolas, não só para enfatizar a presença dessa população nos territórios tradicionais, como também para desfazer concepções genéricas sobre esses mesmos territórios.

Considerações finais

Penso ser necessário falar das relações de gênero e de sexualidade no Cumbe por três motivos. O primeiro: em minhas estadas em campo, sempre me aproximei mais, de forma espontânea, das mulheres da comunidade e elas de mim. Nesse sentido, as nossas conversas sempre tinham assuntos que explicitam seus lugares sociais de mãe, dona de casa, solteira, casada, mãe solo, artesã, marisqueira e etc. Há dramas que lhes são particulares e assim eu não poderia ignorar tudo o que me chegou nas conversas cotidianas com essas mulheres. Confesso, portanto, que ouvi mais as mulheres do que os homens, afinal eu sempre me senti mais confortável com elas; bem mais à vontade.

O segundo motivo: mesmo conhecendo os homens da comunidade, nossas conversas são sempre ao acaso, inconstantes e sem muito aprofundamento pessoal, o que impede uma certa proximidade de ambos os lados, embora eu tenha feito as minhas tentativas de aproximação e eles também, penso eu. Apenas um homem fugiu a esse padrão de pouca intimidade masculina, mas creio que nossa amizade se deu e se fortaleceu pelo fato de ambos sermos LGBTQs. Fora isso, o meu grau de intimidade com os homens da comunidade é parco ou não chega à qualidade da intimidade que tenho com as interlocutoras

Em terceiro lugar: como já havia comentado, o contexto social do Cumbe é permeado pela presença de jovens, crianças e adultos LGBTQ+ e é de muita importância que essa presença seja enfatizada e celebrada, pois ela é fruto de um empoderamento que essas pessoas construíram, organizaram. Nesse sentido, a liberdade de ser quilombola reforça a

liberdade em ser LGBT, algo que se aproxima do queerlombismo de Tatiana Nascimento (2018). Enfatizo assim, a necessidade de mais pesquisas que se debrucem sobre essas temáticas que contemplam a população LGBT+ quilombola pelo país afora; é preciso reescrever a história e etnografia dos quilombos a partir da presença dos corpos dissidentes do ponto de vista do gênero e da sexualidade.

Para concluir, a partir dos exemplos que Nascimento (2018) traz em seu texto, entendemos como é necessária a reinvenção das narrativas, do que é dito sobre certos grupos, comunidades ou coletivos. Assim, a discussão sobre diversidade de gênero e de sexualidade nas comunidades quilombolas do país deve se constituir como tema de pesquisa, para além dos conflitos socioambientais e da afirmação política das comunidades quilombolas. No contexto dos estudos sobre essas comunidades é sempre importante a pesquisa de campo etnográfica, a fim de complexificar a realidade dessas comunidades e mostrarmos o quão diversas elas são.

Referências:

ALBUQUERQUE, Francisca Dandara da Silva. 2022. *Territórios dissidentes: a experiência de raça, gênero e sexualidade na comunidade quilombola do Cumbe (Aracati/CE)*. Trabalho de Conclusão de Curso. Curso de Licenciatura em Geografia - Universidade Estadual do Ceará (UECE). Fortaleza.

BERTH, Joice. 2019. *Empoderamento. Feminismos Plurais*. Coordenação: Djamila Ribeiro. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen.

MEAD, Margareth. *Macho e fêmea: um estudo dos sexos num mundo em transformação*. Tradução: Margarida Maria Moura. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1971.

NASCIMENTO, Tatiana. 2018. *Da palavra queerlombo ao cuierlombo da palavra*. Disponível em: <https://blogueirasnegras.org/o-cuierlombo-da-palavra-y-da-palavra-queerlombo/>. Acesso em: 27/02/2024.

PEIRANO, Mariza. *Etnografia não é método. Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez. 2014.

RODRIGUES, Ozaias da Silva. 2024. *“Possibilidade nos dias da destruição”: pandemia e a continuidade da vida entre remanescentes quilombolas do Cumbe – Aracati/CE*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal do Amazonas. Manaus.

VIEIRA, Suzane Alencar. 2015. *Resistência e Piçarra na Malhada: cosmopolíticas quilombolas no Alto Sertão de Caetité*. Tese – Doutorado. Programa de Pós-graduação em

Antropologia Social – Museu Nacional. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.