

Ano 22, Volume 29 (1), 2018

ISSN Online 2525-5223

revista
ANTHROPOLÓGICAS

Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Universidade Federal de Pernambuco
periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas

Ilustração da capa:
Máscara Pankararu digitalmente trabalhada

revista ANTHROPOLÓGICAS: Programa de Pós-Graduação em Antropologia - UFPE.
Ano 22, v. 28 (1) : 2018.

Publicada com abstracts em Inglês

Semestral

Editor: Renato Athias

Inclui bibliografia.

ISSN 2525-5223 (online)

ISSN 1516-7372 (impresso)

1. Antropologia — Periódicos. I. Athias, Renato. II. Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Programa de Pós-Graduação em Antropologia.

2 CDU

(1ed.)

UFPE

revista ANTHROPOLÓGICAS na Internet:
<http://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas>

Sumário

Artigos

- Espetacularização e Apropriação Moral: Disputas morais e vergonha desgraça em um bairro periférico da cidade de João Pessoa – PB** 1
Mauro Guilherme Pinheiro Koury
Raoni Borges Barbosa
- Tarrafa, Anzol & Flecha: Tecnologia xamânicas de predação entre humanos e encantados no nordeste paraense.** 28
Jerônimo da Silva e Silva
- Itacoatiaras do Ingá: As diferentes ‘escritas’ no imaginário da pedra das águas** 58
Thais Catoira
Carlos Xavier Azevedo Netto
- A Missa-Afro: Possibilidades de enfrentamento do racismo no Brasil** 84
Luiz Ernesto Guimarães
- O Sistema de Nomenclatura Wapichana: A corporalidade e a tessitura social da pessoa** 115
Fabio de Sousa Lima
Danielle dos Santos Pereira Lima
Olendina de Carvalho Cavalcante

Ensaio Bibliográfico

- Coisas, Fluxos e Malhas: Notas sobre a ecologia material de Tim Ingold.** 136
Ana Paula Casagrande Cichowicz
Rafael de Medeiros Knabben

Contents

Articles

- Spectacularization and Moral Appropriation: Moral disputes, shame and disgrace in a peripheral neighborhood in João Pessoa – PB** 1
Mauro Guilherme Pinheiro Koury
Raoni BorgesBarbosa

- Fishing Net, Fish Hook & Arrow: Shamanic technology of predation between humans and enchanted beings in Northeastern Pará** 28
Jerônimo da Silva e Silva

- Itacoatiaras do Ingá: The different ‘writings’ in the imagery of the water stone** 58
Thais Catoira
Carlos Xavier Azevedo Netto

- Afro Mass: Possibilities for confronting racism in Brazil** 84
Luiz Ernesto Guimarães

- The Wapichana Nomination System: The corporality and the social fabric of the person** 115
Fabio de Sousa Lima
Danielle dos Santos Pereira Lima
Olendina de Carvalho Cavalcante

Bibliographic Essay

- Things, Fluxes and Meshworks: Notes on the material ecology of Tim Ingold** 136
Ana Paula Casagrande Cichowicz
Rafael de Medeiros Knabben

Espetacularização e Apropriação Moral: Disputas morais, vergonha e desgraça em um bairro periférico da cidade de João Pessoa – PB

Mauro Guilherme Pinheiro Koury^a
Raoni Borges Barbosa^b

Este artigo aborda a disputa moral em torno de um regime de pânico instaurado pela mídia sob o impacto de uma chacina espetacularizada como ‘Chacina do Rangel’ no cotidiano dos moradores do bairro popular Varjão/Rangel, na cidade de João Pessoa – PB. O Varjão/Rangel foi colocado em evidência pela crueldade e banalidade da chacina, o que mobilizou uma série de processos de apropriação moral e controle social pelo poder público, mídia e igreja, principalmente a católica. A discussão desenvolvida neste artigo enfatiza a disputa moral acontecida logo após a ‘Chacina do Rangel’ em torno de um projeto de criação de um santuário em memória das vítimas da chacina no local onde a tragédia aconteceu. O artigo faz uma etnografia das negociações, tensões, desentendimentos e impasses em torno da possibilidade da construção do santuário, como forma de controle social de um lugar estigmatizado como violento e perigoso.

Varjão/Rangel; Chacina; ‘Chacina do Rangel’; Pânico moral; Disputa moral; Santuário.

Este artigo aborda as disputas e apropriações morais em torno da ‘Chacina do Rangel’¹ em um regime de pânico instaurado pela mídia, na cidade de João Pessoa – PB e no cotidiano dos moradores do bairro

a Professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (UFPEB) e Coordenador do GREM – UFPB. Email: maurokoury@gmail.com.

b Doutorando em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia (UFPE) e Pesquisador do GREM – UFPB. Email: raoniborgesb@gmail.com.

do Varjão/Rangel, cenário deste crime. Busca compreender a relação entre medos, vergonha e cotidiano, na cidade e no bairro em questão, a partir do evento ocorrido no dia 09 de julho de 2009. Neste episódio um casal invade a residência de uma família vizinha, com a qual tinha fortes laços de parentesco, compadrio e solidariedade, e a golpe de foice e facão, trucidada toda a família por um motivo aparentemente banal: a repreensão de um filho do casal agressor pela mãe da família vitimada e por uma repartição, considerada injusta, de uma galinha.

O caso toma conta da mídia local da cidade de João Pessoa, com grande estardalhaço e espetacularização do episódio. O que causa um sentimento de vergonha, de estigmatização e de medos entre os moradores do bairro e da cidade como um todo, de um lado; e, do outro, sentimentos de revolta e de vingança, ocasionando uma catarse pública ao longo do processo de vivência coletiva da tragédia.

Este artigo busca demonstrar, deste modo, como a articulação de sentimentos específicos em um cenário de tensão, conflitos e disputas morais compõe uma figuração moral e ameaça toda uma cultura emotiva, redefinindo e remontando identidades e relações no sentindo oposto ao que o bairro buscava para si. É neste sentido que o caso da ‘Chacina do Rangel’ aparece para o Varjão/Rangel como vergonha desgraça², ou seja, como elemento de desfiguração de uma busca coletiva de inclusão social e moral nos códigos da cidade.

O presente estudo, então, procura discutir e compreender como se articulam as emoções vergonha e quebra de confiança coletiva para a montagem de uma justificação da ação mais ampla que é a moral e as emoções enquanto cultura emotiva. Em outras palavras, se discute como os indivíduos vivenciam e estabelecem significados morais às suas ações e a dos outros em um dado momento cultural e social, bem como se problematiza o papel da mídia na elaboração dos contornos que ressignificam esses sentidos em pânico moral.

Parte da hipótese de que o episódio visto através dos sentimentos e padrões de confiança e vergonha permite perceber e compreender a constituição de uma esfera de significados simbólicos além da esfera

econômica, obedecendo a uma lógica de reparação e justiça distinta. Lógica esta somente inteligível na análise de tempo longo e de amplas cadeias de interdependência (Elias 1994) que revelam em nível micro as acomodações, materiais e simbólicas, indeterminadas entre os atores sociais em jogo.

Objetiva apresentar, no interior de uma perspectiva interacionista da antropologia das emoções e da moralidade, uma reflexão de base etnográfica sobre os processos de solidariedade e conflito entre os moradores do bairro do Varjão/Rangel, na cidade de João Pessoa, Paraíba. Processos estes analisados no âmbito de uma situação limite (Jaspers 1974) generalizada, a ‘Chacina do Rangel’, de pânico moral (Young 1971; Cohen 2002; Garland 2008; Goode & Ben-Yehuda 1994) e de vergonha desgraça (Scheff 1990) no bairro, e de disputas morais entre os seus moradores e a cidade de João Pessoa, - entendida aqui também como um discurso moralizador organizado a partir principalmente da mídia local como empreendedor moral (Becker 2008 e 2009).

Trata-se, assim, de um estudo sobre a expansão da cidade nas últimas décadas e as tensões resultantes deste processo de formação do urbano contemporâneo brasileiro na destruição de antigas comunidades, com seus tempos e espaços próprios e sua acelerada conformação como espaço periférico, de desordem e estigma. Isto é, a situação atual que configura o cenário da ‘Chacina do Rangel’ e a partir do qual são acionados discursos de desculpa e acusação (Werneck 2009 e 2011) de si, do próximo e do distante.

Nas disputas morais que mobilizaram as identidades e os moradores da cidade e do bairro está em jogo a reputação dos lugares urbanos como espaços interacionais que reconhecem os códigos da modernidade. Códigos estes que se configuram como ideais de racionalidade, progresso, higiene, impessoalidade e ordem.

Neste embate em torno das significações e implicações da chacina, se acusam e se ressentem mutuamente bairro e cidade. É neste jogo complexo de conformação de códigos de moralidade que a banalidade³ deste crime instrumentalizado como argumento moral assume

significados específicos que constroem e envergonham a cidade de João Pessoa, desqualificando a sua reputação como espaço civilizado. E ressentido o morador do bairro através do discurso generalizado e acusatório da mídia local e da cidade, que imputa a tragédia aos atributos morais daquela sociabilidade.

O envergonhamento da cidade em relação ao bairro, potencializado pela espetacularização da chacina pela mídia, que a denominou como ‘Chacina do Rangel’, por sua vez pesou moralmente sobre o morador do Varjão/Rangel. Morador este que se esforça cotidianamente em diferenciar espaços simbólicos moralmente marcados no imaginário local: o Varjão e o Rangel como lugares distintos e de lógicas actanciais próprias.

O artigo está organizado em três partes. A primeira apresenta uma breve história do bairro do Varjão/Rangel no interior da lógica de expansão e modernização da cidade de João Pessoa. A segunda parte trata mais especificamente da dinâmica interna da ‘Chacina do Rangel’, apresentando o cenário com seus atores, assim como as disputas morais em torno da mesma. A terceira parte, por fim, contextualiza a transformação da tragédia em espetáculo e argumento moral pela mídia local através de um projeto de apropriação moral do ocorrido no sentido de sua instrumentalização para a pacificação do bairro e de construção de uma capela em homenagem às vítimas da tragédia. Projeto este em que embarcaram também os moradores do bairro, a igreja católica e o poder público municipal e estadual.

O Varjão/Rangel no processo de expansão e modernização da cidade

O bairro do Varjão/Rangel, que nasceu Varjão, teve a sua ocupação iniciada de forma progressiva a partir dos anos setenta do século passado às margens do Rio Jaguaribe e fazendo fronteira com a reserva florestal de mata Atlântica conhecida como Mata do Buraquinho, muito embora se tenha registros de moradores vivendo em várias pequenas comunidades na grande várzea do Rio Jaguaribe a partir da

década de 1920. O Varjão/Rangel é atualmente um bairro popular da zona oeste da cidade de João Pessoa, próximo ao centro velho da capital paraibana e fazendo fronteiras com outros bairros populares também considerados violentos nas estatísticas policiais e no imaginário da cidade, com notícias recorrentes na mídia sobre prisões, mortes e assaltos no bairro e fora dele por seus moradores⁴.

O bairro é oficialmente nominado de Varjão, mas que se configura desde o final dos anos de 1970 no imaginário do morador como Rangel. Essa dualidade de nomes reflete uma disputa moral inconclusa e emocionalmente desgastante para o morador entre um bairro imaginado que se pretende civilizado (Rangel) e outro enquadrado como marginal (Varjão).

O bairro é caracterizado ainda hoje pela sua formação a partir de redes homofílicas pautadas no parentesco, na vizinhança e no compadrio, desde a sua mais remota origem. O que o conforma como um lugar de intensa pessoalidade, potencializada pela co-presença quase que ininterrupta de seus moradores nos espaços de sociabilidade cotidianos, onde todos se misturam, para o observador externo, e os códigos de comportamento público e privado pouco se diferenciam⁵.

O morador do Varjão/Rangel aciona, assim, um discurso de desculpas e acusações de si e do outro, definindo as situações sociais a partir de enquadres interpretativos que orientam as ações dentro de um cenário de ambiguidades. Ambiguidades estas que se apresentam na tensão entre os laços de solidariedade e de pertença ao bairro, e nos conflitos e na negação do outro identificado como elemento de desordem moral que a cidade imputa ao bairro e cobre de vergonha o próprio morador.

É nesta dinâmica coletiva de desculpa, acusação e disputa moral que o bairro aparece como cultura emotiva fragmentada, ambígua e ambivalente, e com grande sofrimento social por parte dos moradores que, ao mesmo tempo em que eles se solidarizam também se estranham como iguais e diferentes em um mesmo movimento de classificação e hierarquização moral. Isso se reflete na dualidade de

nomes que representam lugares excludentes, mas sobrepostos e que se referenciam em contextos e situações cotidianos protagonizados pelos moradores do bairro.

Desta forma o morador articula e utiliza lugares como atributos morais classificatórios a partir de um lugar de fala que diferencia o outro relacional como morador do Varjão (marginal) ou do Rangel (civilizado) em um sistema tensional de classificações gerador de fofocas, dissensos, intrigas, medos, mágoas e ressentimentos. Esta cultura emotiva se caracteriza, assim, pela possibilidade sempre latente de fragmentação dos laços de solidariedade, combinando o morador um discurso agressivo de amor e ódio pelo bairro e pelos outros relacionais.

A dinâmica interna da ‘Chacina do Rangel’

O bairro do Varjão/Rangel tem sido alvo de um interesse acentuado da cidade, entendida como argumento de conformação moral por parte da administração pública, da mídia e da própria opinião do homem comum, desde que foi palco de um crime entre iguais conhecido como a ‘Chacina do Rangel’, em 2009 (Koury et al. 2013). Esta tragédia desencadeou uma dinâmica de envergonhamento de toda a cidade de João Pessoa, e do estado da Paraíba, bem como reforçou o estigma contra o bairro e seus moradores na medida em que desconstruiu o esforço de dissociar a denominação ‘Rangel’ do contexto ‘Varjão’ de sociabilidade de baixo padrão moral (Barbosa 2016). Nas palavras de uma moradora local, a tragédia “chocou a vizinhança toda, geral. E finalmente esse negócio abalou o mundo geral. Aqui foi uma banda do céu que caiu”⁶.

A fala desta moradora, ao afirmar enfaticamente o sentimento de vergonha desgraça (Scheff 1990) e de humilhação como forma de julgamento moral do morador do bairro em face da tragédia, situa este momento de ruptura na sociabilidade do bairro em relação a um passado em que as denominações Varjão e Rangel eram minimamente

dissociadas no imaginário do morador. O Varjão/Rangel passou, com essa tragédia, a ser encarado como lugar a ser pacificado principalmente pelas forças policiais e pela reconfiguração simbólica do crime ali ocorrido.

O casal de criminosos era ligado à família chacinada por fortes laços de parentesco e compadrio. Este laço, não somente de sangue, mas, sobretudo, de gratidão (Simmel 2010) e de fidelidade (Simmel 2003), vem a ser o elemento desfeito em um processo longo, milimétrico e muitas vezes inconsciente na micropolítica cotidiana das emoções (Rezende & Coelho 2010). Este processo intersubjetivo de construção de sentidos sociais se reforça no acúmulo de pequenas mágoas e desentendimentos que redundam em ressentimentos profundos entre os relacionais, quebra de confiança e tem, como desenlace, a violência entre iguais que caracteriza a destruição de vínculos de intensa proximidade e pessoalidade, em que o Eu e o Outro se constroem enquanto extensão um do outro, como projeto coletivo e moralidade específica.

Esta socialidade primária (Park *et al.* 1925; Berger 2001), com suas hierarquias invisíveis, estaria baseada em uma forte solidariedade e reciprocidade nas ações comuns em ambas as famílias vizinhas. O início da história das duas famílias é comum a várias outras no processo de migração campo-cidade no Brasil.

Um tempo atrás a família agora vitimada migrou para a cidade de João Pessoa, saindo de uma história de miséria no interior da Paraíba. Ao chegar à capital, estabeleceu-se no bairro do Varjão/Rangel e lá, ocupando um terreno baldio, construiu a sua moradia. Sem encontrar emprego, o casal começa a coletar lixo para vender e se alimentar. Alguns anos depois, um primo do marido do casal segue os passos dele e, se inserindo na rede de migração comum nos processos migratórios de grupos populares no Brasil, muda para João Pessoa e se estabelece também no Varjão/Rangel, na casa dos primos, que o acolhem, construindo a seguir uma moradia no mesmo terreno ocupado pelo primeiro casal.

A partir desse acolhimento familiar, o primeiro casal inicia o segundo no processo de adaptação à cidade. A dificuldade de emprego formal não diminui a atratividade do espaço urbano, onde se percebe uma maior facilidade de sobrevivência em relação ao município do sertão rural de onde vieram. As duas famílias participam, assim, dessa nova inserção à cidade e a luta pela sobrevivência diária é minorada pela solidariedade e reciprocidade nas trocas materiais e simbólicas de cada um, após um dia de trabalho. Nesse ritmo cotidiano as duas famílias iam sobrevivendo, com laços cada vez mais estreitos, não só os de consanguinidade, mas também os laços de confiança e solidariedade estabelecidos entre eles, e o da gratidão e lealdade geradas pelas formas de inserção de uma família pela outra na urbe, bem como nos processos harmônicos da partilha dos bens achados e dos cuidados com os filhos de ambos os casais.

Simmel⁷ entende os processos de gratidão e de fidelidade, sem os quais não se estabelece a reciprocidade mínima para o estranhamento positivo entre culturas subjetivas, como fundamentais para a construção da confiança. A gratidão aponta para o exercício de memória social, alimentado continuamente nas trocas materiais e simbólicas de, entre outros, pequenos favores, que funda o reconhecimento de si no e outro e vice-versa.

Para Koury (2000, 2002, 2003, 2005, 2005a, 2008, 2009, 2010, 2010a, 2011, 2012), a confiança promove a segurança íntima de procedimento, de compartilhamento das regras do jogo interacional: o outro é classificado, cognitiva, emocional e moralmente como prolongamento do Eu, de modo que se torna sujeito de fala e de ação, um sujeito de sentidos. A confiança, emoção basilar no processo de conformação de um indivíduo moral, aponta para elementos de solidariedade dos que fazem parte do grupo, - ainda que este se limite a cadeias familísticas de interdependência, - bem como para marcadores mais objetivos, tais como comportamentos sociais singulares, específicos que operam como fronteiras Nós-Eles.

A construção da confiança possibilita, ainda, o nascimento simbólico para o mundo através das trocas intersubjetivas, de modo que um lugar de visibilidade se organiza como o lugar de semelhança e de identificação, de familiaridade e de afetos, mas, também, de possibilidade de diferenciação, individuação e de fundação de individualidades. O processo de construção da confiabilidade, em contrapartida, desencadeia uma ação de conceber confiança ao outro relacional.

A confiança e a confiabilidade comunicam um sentimento de proteção e de lealdade a uma comunidade moral, a partir da qual o indivíduo moral infere os fins (valores) e os meios (normas) da ação social legítima. O confiar e o conceber confiança, assim, são operadores da ação social no sentido em que minimizam o problema da contingência e da complexidade inerentes ao espaço interacional, sempre tenso, conflitual, indeterminado e em constante refazer-se.

A confiança e a confiabilidade são os elementos basilares do elo de reciprocidade, sobre o qual o sistema moral se organiza através de processos intersubjetivos e comunica, na dinâmica deste mesmo sistema moral, sentimentos de honra, honestidade, sinceridade, pureza de sentimentos e outros, bem como define o que pode vir a ser classificado como ofensa moral (Berger 2015). Fenômeno este que se organiza enquanto retórica e performatização bastante singular, muitas vezes não percebida por observadores externos (Cardoso de Oliveira 2011).

No caso da ‘Chacina do Rangel’, a irrupção de violência, naquela madrugada de 09 de Julho de 2009, ficou para o imaginário da população da cidade de João Pessoa, em linhas gerais, como sendo motivada tão somente pela repartição injusta e mesquinha de uma galinha pelas famílias envolvidas na tragédia. O crime, torpe em seus motivos, foi assim considerado e pesado pela justiça local, enquanto que a população em choque buscava explicações de caráter psicologizante, biologizante e também místico-religiosas para entender a mente dos assassinos, sintetizada e instrumentalizada pela mídia local como o ‘Monstro do Rangel’.

Ocorre, porém, que a dissolução dos laços de gratidão, fidelidade e reciprocidade entre as famílias que viviam praticamente juntas, foi

também classificada moralmente, pela cidade e pelo próprio morador do bairro, como uma quebra de confiança profunda e de transgressão da moralidade que humaniza o ator social. A associação ao bairro positivamente imaginado, Rangel, de uma condição não humana, ainda por moralizar, enquanto elemento também explicativo do crime que sujava, contagiava e poluía toda a cidade e mesmo o estado da Paraíba, impactou fortemente na cultura emotiva do Varjão/Rangel.

Como colocou Dona Neuza, vizinha próxima, ali se estabelecera em razão da destruição da reputação já problemática do lugar uma situação de liminaridade (Turner 1974), de silêncio e de interdito, que exigia uma reparação compensatória, mas também uma reordenação moral condizente. Tão logo a população do bairro e das comunidades adjacentes soube da tragédia, personalizada pela mídia local como ato perverso do ‘Monstro do Rangel’, uma multidão se dirigiu para o local do evento e o destruiu em um espetáculo de fúria catártica.

Cabe frisar, ainda, que os envolvidos no crime, o casal Carlos José dos Santos, e Edileuza Oliveira dos Santos, foi por pouco salvo pelos policiais que chegaram à Rua Oswaldo Lemos no momento de salvá-los do linchamento popular incitado pelas rádios locais. O malogro do linchamento físico intensificou o linchamento moral do casal por parte da população do bairro e da cidade, que se estendeu por mais de um ano desde o acontecido.

Seguiu-se a esse ímpeto de justiça popular, entendido enquanto esforço de linchamento moral dos envolvidos na ‘Chacina do Rangel’, um conjunto de ações no sentido de organizar no local do crime um espaço de religiosidade popular, ao passo que um processo de vitimização da família assassinada era construído em paralelo com um processo de desfiguração e desumanização do homicida Carlos André, classificado como ‘Monstro do Rangel’.

A notícia abaixo ilustra bem como se encontravam os ânimos dos moradores do bairro, então. Bairro este identificado como Rangel, mas associado ao que o morador classifica e hierarquiza moralmente como pertencendo ao lugar do Varjão.

“A população do Rangel demoliu em regime de mutirão na manhã deste sábado, o local do crime que chocou toda Paraíba na semana passada, onde 7 pessoas de uma mesma família foram vítimas da fúria de selvageria de Carlos André e sua esposa Edileuza. Mesmo com ordem judicial proibindo a demolição do cenário do crime, onde seria periciada e feita a reconstituição, a dezenas de anônimos de toda João Pessoa se fizeram presentes hoje naquele local. Marretas, martelos, pedaços de madeira foram às ferramentas utilizadas para demolir o local do crime que ficou conhecido como a Chacina do Rangel”⁸.

A ação violenta de um casal em relação ao outro foi movida pelo sentimento de vergonha, na sua forma de raiva ou ira, motivada pela certeza da traição e pelo sentimento de humilhação ali gerado. A compreensão de que uma das partes agiu de má fé em relação à outra parte, suscitando não a desconfiança, mas a quebra de confiabilidade e os laços de reciprocidade que as uniam enquanto projeto comum movimentam o ato violento da chacina.

O desentendimento entre as famílias se inicia quando uma das crianças se queixa aos pais de ter sido posto de castigo pela senhora da outra família. Além disso, o cenário se torna ainda mais tenso em razão da repartição, considerada injusta pelo casal agressor, de uma galinha. Ao achar que a outra família queria *passar a perna* neles, seja pela atitude da mulher da primeira família que estava cuidando dos filhos dos dois casais enquanto os demais adultos trabalhavam, seja pela repartição considerada injusta do apurado do dia (a galinha), a família agressora provocou uma discussão longa e emocionalmente desgastante.

Depois dessa confrontação moral, sentida como humilhação profunda, quebra de confiança e de confiabilidade, o casal agressor se retira para a casa. Ali continua a rememorar o ato de humilhação, enquanto consomem bebida alcoólica. O casal parte, já durante a madrugada, e bastante transtornado pelo álcool, pelo ressentimento e pelo desgaste físico, emocional e moral, para tomar satisfação e exigir reparação com a outra família.

Loucos de raiva e armados com facão e foice Carlos José Soares e Edileuza Oliveira trucidam a família que os acolheu, e que, naquele

momento, era classificada como alguém que os tinha lesado: Moisés Soares Filho; Divanise Lima dos Santos, grávida de gêmeos; três filhos mortos; dois filhos que sobrevivem (Figura 1). De acordo com notícias de última hora de um jornal on-line:

“O cenário do crime revela a verdadeira carnificina. Crianças degoladas e partes dos corpos separados por golpes de facão em vários locais da residência. Uma mão de uma das crianças foi encontrada em cima de um guarda roupa da residência”⁹.



Figura 1: ‘Chacina do Rangel’ Foto: Felipe Gesteira. Fonte: www.portaldazonasul.com/2014/07/chacina-do-rangel-completa-5-anos-hoje.html.

Após a chacina houve a prisão imediata do casal que, ainda acometidos pelo ato de vingança motivada pela traição do casal com que partilhavam laços de confiança e lealdade, dizem não ter arrependimento do ato. O fato logo chega à imprensa que brada a desumanidade de tamanha violência pela repartição injusta de uma galinha e pela repreensão também injusta de um dos seus filhos pela mãe da família trucidada, e emociona toda a cidade e todo o bairro onde aconteceu a chacina.

No velório da família, realizado em uma escola municipal, milhares de pessoas foram velar os corpos e chorar e gritar vingança (Figuras 2, 3 e 4). De acordo com o blog *O Be-a-Bá do Sertão*¹⁰, o então governador do estado da Paraíba, José Targino Maranhão,

“acompanhou, na tarde desta sexta-feira (10 de julho de 2009), o sepultamento dos corpos de Moisés Soares dos Santos, Evanize Soares dos Santos e de seus três filhos, todas vítimas de um crime brutal ocorrido na manhã da quinta-feira (09 de julho de 2009), e que chocou os moradores do bairro do Rangel, na Capital. Antes de comparecer ao velório, ele determinou ao Corpo de Bombeiros que disponibilizasse uma viatura para transportar os corpos durante o enterro, além do apoio da Polícia Militar”.

Ainda segundo o blog acima referenciado,

“cortejo fúnebre foi marcado por clima de forte comoção e, na ocasião, o governador hipotecou solidariedade aos familiares... O sepultamento aconteceu no cemitério do bairro do Cristo Redentor, em meio a muita emoção e revolta da multidão presente”.



Figuras: 2, 3 e 4 - Uma multidão compareceu ao velório e testemunhou, consternada, o sepultamento dos corpos das vítimas. Os caixões foram transportados ao cemitério por um carro do Corpo de Bombeiros. Fotos: Ovídio Carvalho/ON/D.A Press Fotos: Ovídio Carvalho/ON/D.A Press.

Neste clima de comoção e revolta na cidade de João Pessoa, e em que o bairro ainda está acometido por um sentimento de vergonha desgraça, a polícia local também se aproveita da situação para criar uma média nessa comoção social e tortura o acusado. A tortura do autor masculino da chacina, divulgado pela imprensa, causou indignação de um lado da sociedade local e nacional, e, do outro, satisfação pelo sofrimento do ‘Monstro do Rangel’. As cenas do vídeo em que Carlos José dos Santos, o ‘Monstro do Rangel’ ou ‘Mata Sete’, aparece sendo torturado por funcionários não identificados, que o tratam por ‘Cachorro’.

Nos comentários do vídeo populares aprovam a ação de tortura, sugerindo, entre outras coisas, um tiro na cabeça do torturado e o uso de óleo fervendo, choques elétricos e alicates como instrumentos para a maximização da dor e do sofrimento. Ao lado de comentários que desacreditam os Direitos Humanos, Carlos José dos Santos é tratado como ‘safado’, ‘verme’, ‘vagabundo’, ‘porco’ e ‘palhaço’¹¹.

Dias depois, as duas casas onde moravam as famílias vizinhas e aparentadas foram derrubadas por moradores da vizinhança. A casa do assassino, Carlos José, que está no presídio do Roger, também foi destruída (Figura 5). Mas logo depois do crime e como forma de protesto, segundo notícia do *PB agora* de 18 de julho de 2009¹².

A casa do casal agressor, tida como espaço tomado pelo mal (‘moradia do demônio’), teve sua demolição poucas horas depois do casal ser preso, no mesmo dia da chacina. A casa não foi apenas demolida pelos moradores do bairro, mas também teve seus bens saqueados. Estes atos simbólicos foram noticiados pela imprensa como evidências e demonstrações do nojo e da repulsa da população local em relação aos criminosos.

A casa da família vitimada, por seu turno, foi primeiramente lavada, piso e paredes, e teve seus móveis manchados de sangue retirados para a purificação pelo fogo, conforme a notícia publicada no jornal *O Norte*, de 13 de julho de 2009. No dia 18 de julho a população demoliu a casa em um ritual de orações e de promessa de construção de uma capela naquele lugar.

Segundo notícia da WSCOM, de 09 de julho de 2010¹³:

“A demolição da casa começou logo na manhã do dia 18 de julho, com clima misto de revolta e comoção. Entre uma marretada e outra, orações eram feitas pelos populares e parentes dos mortos. Amigos das vítimas estiveram presentes e choraram bastante ao lembrar a tragédia, então muito recente. A idéia era que o local se tornasse um local de orações em favor das vítimas de uma das tragédias que mais chocaram a Paraíba”¹⁴.

A transformação da tragédia em argumento moral

A dinâmica de desfiguração (Goffman 1988 e 2012) dos assassinatos, ora exercida como busca de vingança, ora como exercício de pacificação e de moralização do espaço urbano ocupado pelo bairro na cidade, destacou o papel da mídia como empreendedor moral (Becker 2008 e 2009). A figura do empreendedor moral aparece no espaço de interações como um catalisador de ações voltadas para a imposição de um projeto coletivo a partir de uma leitura e definição de uma situação dada.



Figuras: 5 e 6 - Casa dos agressores semidemolida pela população do bairro (Fig.5). A casa das vítimas foi demolida pelos próprios vizinhos (Fig.6), para construir uma capela. (Créditos: Walter Paparazzo).

A análise aqui feita do papel da mídia em relação à chacina remete à noção de Becker (1976) relativa a uma cruzada moral, visando a viabilizar estratégias empreendidas no sentido de eliminação da barbárie advinda de uma sociabilidade violenta e moralmente degradada. No contexto da tragédia, a mídia significou e aglutinou uma série de fatos como ‘Chacina do Rangel’, construindo para este cenário o personagem do ‘Monstro do Rangel’.

Ao considerar as estratégias assumidas pela Prefeitura da cidade de João Pessoa e pelo Governo do Estado da Paraíba em relação à chacina, se pode apreender a grande articulação entre agentes governamentais e a mídia, que rotularam a tragédia e o próprio bairro onde esta aconteceu de ‘bárbara’, ‘perversa’, ‘monstruosa’ e produto de uma ‘sociabilidade violenta e moralmente degradada’, induzindo o modo com que cidade de João Pessoa, “ainda consternada, revoltada e enfurecida” (Junior 2009) passou a viver com o caso. O que gerou *pânico moral* (Cohen 2002).

As tensões permanentes experienciadas por um social, em constante remodelação, vez ou outra, geram instâncias nas quais indivíduos e grupos provocam situações ou promovem eventos, sentidos pela sociedade mais ampla (cidade, estado, país) como ameaças aos valores sociais. Situações estas estereotipadas pela mídia que, segundo Cohen (2002), ao lado de agentes religiosos, políticos e outros, promovem entrincheiramentos morais (Becker 1976), condenando as situações ou eventos tidos como monstruosos ou moralmente degradados, ao mesmo tempo em que conclamam soluções para o problema.

O cenário do crime foi, nesse sentido, estruturado simbolicamente a partir de um recorte do bairro e de seus moradores como lugar de pessoas perigosas, incivilizadas. Tal exigiria da cidade, entendida como poder público e instituições cidadãs, uma reação imediata de controle social pela ocupação ostensiva do bairro através de um projeto de pacificação do lugar.

O projeto de pacificação abarcaria também a administração do imaginário da tragédia mediante uma política de memória (Ricoeur

2007) através da construção de uma capela em homenagem às vítimas. Este marco simbólico teria principalmente a função de impedir o esquecimento do evento que desqualificou a reputação moral da cidade e de rememorar permanentemente ao Varjão/Rangel a necessidade de uma vigilância constante do passado a ser superado.

Esta imagem de passado do bairro associada pela mídia à tragédia enquadrou o lugar como sociabilidade moralmente degradada e exemplificada no crime hediondo e banal que destruiu a vida de sete pessoas de uma mesma família e na figura do monstro do *Rangel*. A partir deste argumento ganha força o projeto de construção de uma capela como monumento à paz e aos valores morais da *família paraibana* sobre os escombros da casa demolida da família chacinada. A mídia, assim, articulada à prefeitura de João Pessoa, ao governo do estado da Paraíba e à Igreja, assume uma postura de guardião moral, trazendo para si a missão de mobilizar as atenções da população para uma intervenção moralizadora e saneadora do lugar.

As notícias abaixo registram o papel da mídia local como empreendedor moral e como ator político que articula um projeto de pacificação e memória da tragédia no bairro e na cidade. Nestes textos do noticiário local, abaixo, aparecem os momentos de participação de profissionais da mídia no enquadramento e definição da situação e também no agenciamento de instituições, pessoas e recursos para o desenvolvimento das ideias e da construção do memorial às vítimas da tragédia.

Neste contexto, o próprio radialista mentor da ideia de um monumento à paz mobiliza o sentimento de vergonha desgraça da situação limite ali instaurada, *induzindo moradores consternados, revoltados e enfurecidos com a barbárie à demolição ilegal da casa das vítimas*. O próprio também participa do ato, performatizando o papel da mídia como empreendedor moral no âmbito das disputas morais que buscavam enquadrar a tragédia e provocar consequências políticas de controle e moralização do Varjão/Rangel e, por extensão, de toda a cidade.

O radialista Emerson Machado, em seu programa diário de rádio, deu a idéia de que fosse feita uma homenagem póstuma as vitimas da

‘Chacina do Rangel’, com a construção de uma capela no local onde sete pessoas da mesma família foram barbaramente assassinadas a golpes de facão, por Carlos José e sua companheira Edileusa. A sugestão dada por Emerson Machado induziu a população ainda consternada, revoltada e enfurecida com a barbárie ocorrida naquela comunidade, a agirem sob a margem da lei. Inclusive, o próprio Emerson, usou uma marreta para ajudar na demolição da casa, conforme mostra a foto tirada pelo Jornalista Clilson Junior (2009).

O sentimento de vergonha desgraça gerado pelo enquadramento moral da situação limite representada pela chacina é compreendido não a partir da dinâmica do crime tomado isoladamente, mas pelo que representou ao esforço conjunto do bairro em se transformar em Rangel, superando a identidade Varjão. Ao nomear a chacina e o seu ‘monstro’ como do Rangel, todo um esforço coletivo parece ter sido desacreditado.

O descrédito da reputação moral do Rangel gera a situação limite que configura, de um lado, a revolta dos moradores do bairro em relação à chacina e ao seu cenário, pelo que estes representaram ao esforço de superação em prol de um bairro ordeiro e civilizado, o Rangel. A apropriação moral da chacina pelos empreendedores morais da cidade, assim, provoca, na visão dos moradores do Varjão/Rangel, uma nova desdita, invocada pelo conceito scheffniano de vergonha desgraça, e que desorganiza a carreira moral idealizada pelos moradores de um espaço integrado e aceito em João Pessoa.

A experiência de vergonha desgraça traz ao cotidiano uma quebra irreversível dos vínculos possíveis do bairro do Rangel à cidade, como um espaço de inclusão, de gente ordeira e honesta. Ao associar a chacina ao Rangel, a mídia, e a cidade constrangida, associaram, segundo os moradores, o Rangel ao Varjão, o que, no imaginário local, impediria a concretização de um sonho de pertença à cidade por caminhos outros que não os do estigma, da exclusão simbólica e da humilhação: isto é, os de não serem olhados como possíveis marginais, e de não se sentirem excluídos e estigmatizados como Varjão.

Este complexo de vínculos engolfados (Scheff 1990) e moralmente confusos, provoca o sentimento de revolta dos moradores do bairro contra o crime. Crime este instrumentalizado por cruzados morais para a construção da situação limite jaspersiana e da amplificação da vergonha como instituição para além da vergonha cotidiana, em sua expressão de falência moral sentida individual e coletivamente como vergonha desgraça.

Percebe-se um ressentimento latente, reforçado desde então, por parte dos moradores do Rangel em relação à cidade de João Pessoa. Muito embora a luta dos moradores para a mudança do nome do bairro de Varjão para Rangel - há uma transferência imaginária de uma situação de Varjão para um projeto de Rangel como um bairro digno, honrado, de família e respeitado pela cidade - como uma forma de melhorar a imagem do bairro por parte da cidade tenha sido aceita pela maioria das instituições municipais, se continua a atribuir as mazelas do bairro considerado pelos moradores como Varjão, ao Rangel. Os moradores, assim, se ressentem e se colocam como traídos e abandonados no seu esforço de melhoria e modernização do bairro, o Rangel.

No desenrolar dos fatos seguintes ao crime, à prisão dos criminosos, à tortura do 'Monstro do Rangel', à demolição das casas das famílias envolvidas na chacina, ou seja, quando o poder de ressignificar a tragédia, assim como de administrar as tensões avivadas no bairro do Varjão/Rangel, passou a ser disputado moralmente não só pela mídia local, mas também por outros atores sociais relevantes na cidade, a Igreja Católica se posiciona no sentido de abençoar o projeto de retomada simbólica do local através da limpeza do mal enraizado naquele terreno onde ocorrera o crime. O arcebispo da Paraíba, neste sentido, recebe, em seu palácio, parentes das vítimas da chacina, assim como personagens destacados da mídia popularesca e humorística da cidade.

Trata-se de uma aproximação simbólica das angústias e sofrimentos do povo, envergonhado e ressentido com a chacina e suas consequências, por parte de autoridades religiosas e civis. Autoridades estas

que performatizam atitudes e discursos de carisma e solidariedade em relação às vítimas, sem, contudo, provocar um enfrentamento da ira/raiva, do ódio e da vergonha desgraça que acometeu a população da cidade. O trecho de notícia abaixo registra a participação conjunta da mídia e da igreja católica no contexto de enquadramento moral das consequências da tragédia:

“Na ultima segunda-feira (11) o Arcebispo da Paraíba Dom Aldo Pagotto autorizou a construção de um Santuário como forma de eternizar a memória das vítimas da chacina do Rangel. O líder religioso recebeu na manhã de hoje no Palácio do Bispo familiares das vítimas em companhia do radialista Samuka Duarte da 107 FM e TV Arapuan” (<http://manchetepb.blogspot.com.br/2009/07/mesmo-com-delegado-proibindo-populacao.html>; acesso em 7/7/15).

O projeto de construção da capela, santuário dos inocentes ou monumento à paz, como idealizado pelos empreendedores morais que buscaram enquadrar moral e politicamente o crime, será, no desdobrar-se das disputas e desentendimentos cotidianos entre moradores do bairro, mídia local, igreja católica e poder público municipal, interrompido. A mídia local e a igreja católica foram, neste processo, surpreendidos pela ação da polícia civil, que apontou irregularidades e ilegalidades na condução do projeto da capela, refreando, assim, a capacidade destes atores sociais em performatizar discursos de moralização da cidade e do Varjão/Rangel.

“Na ultima segunda-feira (11) o Arcebispo da Paraíba Dom Aldo Pagotto autorizou a construção de um Santuário como forma de eternizar a memória das vítimas da chacina do Rangel.

Até ai tudo bem, a intenção é louvável, no entanto, esqueceram de perguntar a opinião dos sobreviventes, legítimos herdeiros do imóvel em questão, se eles estariam de acordo que o único bem concreto deixado pelos pais, fosse demolido para construir um santuário no local. Segundo o Art. 28 § 1º do ECA, a criança ou adolescente deverá ser previamente ouvido e a sua opinião devidamente considerada.

Todavia, o Delegado responsável pelo caso, emitiu um ofício aos familiares das vítimas, proibindo a demolição da casa, alegando haver necessidade de ser feita novas perícias no local, para dirimir algumas dúvidas que possam surgir no inquérito policial”.

A construção induzida de um espaço de memória e reconfiguração simbólica, quase de batismo de uma nova sociabilidade, com base em trabalhos voluntários e doações de materiais de construção e dinheiro, e que orientasse procissões e atividades religiosas para àquele local, estava, na época, em vias de assumir um caráter mágico-religioso. É neste momento que o poder público municipal assume mais fortemente a condução do processo de pacificação do bairro, retirando da mídia local, da igreja católica e dos moradores do bairro a responsabilidade pela limpeza simbólica do bairro.

Uma vez suspensas as iniciativas populares, o poder público da cidade investe em um processo de pacificação em médio prazo da sociabilidade do bairro. Por pacificação se entende aqui um aumento considerável de reforço policial em todo o bairro¹⁵. Reforço este chegando, em algumas horas de maior movimentação, a bloquear as entradas e saídas do Varjão/Rangel, por si só já confinado nos limites da Mata do Buraquinho, que margeia o território do bairro.

O processo de pacificação do Varjão/Rangel pelo poder público municipal tem provocado, desde 2009, uma reconfiguração significativa do espaço no sentido de situá-lo como recurso estratégico para a mobilização urbana, transformando-o em um corredor para o transporte coletivo ligeiro e como ponte entre diversos bairros de João Pessoa. A este processo juntam-se esforços de ressignificação da área como espaço de uma nova classe média a partir da desorganização dos resquícios de comunidades ainda presentes no Varjão/Rangel.

A paisagem do bairro, tanto geográfica quanto interacional, vem sendo modificada com o calçamento e alinhamento de ruas e com a construção acelerada de pequenos edifícios de até cinco andares. Verifica-se uma substituição dos padrões de moradia e ocupação do território conforme casas e terrenos das comunidades tradicionais vão sendo vendidos e repassados para empreiteiras da cidade.

O sentimento de vergonha desgraça ocasionado pela apropriação moral da 'Chacina do Rangel' pela cidade, passados seis anos desde o evento, não mais caracteriza a sociabilidade local. A vergonha desgra-

ça, neste sentido, parece estar associada a situações limite, de intensa liminaridade, em que disputas morais se agravam e rituais de limpeza, reordenação e refundação de identidades se confrontam com sentimentos de impotência, confusão e baixa estima (Sennet 2004).

O que se verifica atualmente na sociabilidade do Varjão/Rangel, um bairro ainda ressentido com a cidade, é a generalização de uma visão irônica sobre a tragédia em decorrência de frustrações e quebras de confiança por parte daqueles que se apresentaram como empreendedores morais da situação. Até mesmo alguns familiares de uma das vítimas foram desacreditados e acusados de apropriação da boa-fé dos moradores do bairro, quando ainda sob o impacto da tragédia e em processo de construção de um monumento à paz que jamais se concluiu: trabalho voluntário se perdeu e doações de recursos e materiais foram desviadas para fins pessoais.

A vergonha desgraça e um acentuado ressentimento definiram a sociabilidade do bairro no momento da tragédia, quando se instala uma situação generalizada de pânico e falência moral. Passada esta situação limite, a vergonha desgraça é gradativamente substituída pela vergonha cotidiana e o ressentimento pela ironia.

Esta configuração moral e emocional da sociabilidade do bairro, muito embora não exclua sentimentos de humilhação e estigma, permite a administração de informações sensíveis e desacreditáveis sobre o bairro e seu morador. Desta maneira, a administração cotidiana das tensões, nos mais variados formatos emocionais e morais, se articula como espaço interacional possível para a organização de projetos de vida, individuais e coletivos.

A pressão moral desencadeada pela ‘Chacina do Rangel’, oportunamente apropriada como cruzada moral, inaugura um amplo processo de reorganização do bairro em função da cidade. Contudo, este evento, ou seja, o sentimento de vergonha desgraça ali gerado, não mais significa uma ameaça de ruptura simbólica com a cidade.

Atualmente, verifica-se que a indiferenciação entre Varjão e Rangel, potencializada pela tragédia, no imaginário da cidade, vem sendo

superada conforme a chacina se distancia no tempo. O Rangel se estabelece uma vez mais como possibilidade de um projeto coletivo de bairro, com toda a sua carga moral de vergonha cotidiana e de medos corriqueiros, em relação a um Varjão que se quer vencer e tende a permanecer no habitus dos moradores e nas relações entre cidade e bairro.

Notas

¹ Este crime, ainda bastante atual no imaginário da cidade e explorado exaustivamente pela mídia local e também nacional, pôs em relevo a socialidade do Varjão/Rangel não somente como violenta e perigosa, mas também como um espaço de interações em processo adiantado de falência moral, ou seja, em que os vínculos sociais, fragilizados e na iminência do rompimento, se configuram como emoções negativas de medos, vergonha desgraça, estigma, desconsideração, desconfiança, ira, raiva, vingança e outras.

² O conceito de vergonha desgraça, desenvolvido por Scheff (1990), aponta para uma situação de quebra dos vínculos sociais e de intensa desorganização moral e emocional do espaço interacional, gerando um forte desequilíbrio na rede de relações e podendo vir a desatar dinâmicas de ira, medos, ressentimentos, raiva e violência simbólica.

³ A banalidade aqui referida diz respeito não à crueldade do evento em si, mas ao modo corriqueiro de crimes violentos, onde a forma cruel dos assassinatos [torturas, apedrejamentos, usos de marretas, corpos retalhados, e outros] ocorre e é noticiada no cotidiano da imprensa da cidade de João Pessoa, sem, contudo, se transformar em escândalo, espetacularização, argumento e apropriação moral, como o fato da chacina retratada neste artigo.

⁴ Como a maior parte dos bairros populares da capital, o bairro do Varjão/Rangel foi ocupado por levadas frequentes de antigos moradores de cidades interioranas que vieram para a capital em busca de emprego e de uma melhor condição de vida para si e família. Migração que se deu (e ainda ocorre) em rede, onde um parente, amigo, vizinho, conhecido da cidade de origem entrava em contato com outro já morador de João Pessoa e, através dele, vinha para a capital e se instalava na casa desses já moradores e, logo após, em um 'puxado' que construía no terreno do morador ou próximo a ele, que também servia como um elemento que ajudava a esses novos moradores a se inserirem na economia informal e, em poucos casos, na economia formal da cidade. O bairro do Varjão/Rangel, como os demais bairros populares da cidade, cresceu, assim, em um processo contínuo de ocupações realizadas através de redes de parentesco ou de vizinhança e amizade, que se aprofundava no novo local através de laços de gratidão dos novos habitantes pela solidariedade dos já mora-

dores. O que refundava laços rompidos anteriormente, na vinda desses primeiros moradores, ou criava laços novos, pelo recebimento de novos sujeitos não tão próximos, mas indicados por parentes e amigos que ficaram nos municípios de origem.

⁵ Trata-se de um cenário classificado moralmente pela cidade como um dos bairros mais violentos e problemáticos do espaço urbano local, de modo que o atributo moral do bairro se coloca para o seu morador como um elemento de embaraço e constrangimentos cotidianos, estigma, humilhação, silêncios e interditos. Este mesmo morador classifica o outro próximo e a si mesmo a partir dos códigos de moralidade da cidade onde o bairro se situa como área popular, recriando a lógica hierarquizante da própria cidade que atribui qualidades morais negativas aos seus moradores, desqualificando-os em relação aos códigos morais vistos como positivos pela cidade.

⁶ Fala de uma moradora da Rua Oswaldo Lemos, no Varjão/Rangel, João Pessoa – PB. Fonte: (https://www.youtube.com/watch?v=_je10Dx9ocA, VídeosParaíba1, Especial – Chacina do Rangel, enviado em 08 de outubro de 2009).

⁷ Simmel discute o processo de socialidade construído pela confiança e lealdade como um processo que estabelece uma igualdade desigual entre os membros do grupo, no caso as duas famílias, e comenta que esta forma desigual da igualdade é invisível ou inconsciente às partes relacionais, mas sempre desperta quando cada uma das partes se sente ameaçada pelo outra. Ou seja, em Simmel, a base da confiança é a busca de uma lealdade total, sempre quebrada pela possibilidade da desconfiança que paira como uma ameaça sobre as sólidas relações estabelecidas em um grupo de iguais. A antecipação da traição por sua vez, se estabelece os limites para cada ato de confiabilidade entre os membros do grupo, possibilita, também, a renovação dos laços e um aprimoramento das regras de confiança que une o grupo e seus membros. O grupo e seus membros se movem, assim, em uma tensão permanente entre a união e a desunião possível, o que estabelece um processo de vergonha social, que povoa e sedimenta a moral grupal, assim como aponta para as possíveis falhas e leva a desavenças e a sentimentos de raiva e endurecimento de ações caso uma das partes se sinta lesada por um acontecimento ou ação provocada pela outra parte.

⁸ Fonte: *Blog do Clilson*, ‘Chacina do Rangel’, postado em 18 de Julho de 2009. (<https://www.youtube.com/watch?v=TFi2tl7G4f8>).

⁹ ‘Chacina no Rangel: 4 pessoas de uma mesma família são executadas a golpes de facão’. (<http://www.clikPB.com.br>, de 09 de julho de 2009).

¹⁰ In: *O-Be-a-Bá-do-Sertão*. (http://www.obeabadosertao.com.br/v3/chacina_sete_pessoas_da_mesma_familia_sao_assassinadas_2177.html).

¹¹ Vídeo anônimo intitulado ‘Chacina do Rangel: Morre praga da sociedade’. Postado no *You Tube* em 16.07.2009. (<https://www.youtube.com/watch?v=bQP-6T4UuhIk>).

¹² ‘Casa da família vítima da Chacina é derrubada’. *PB Agora - A Paraíba o tempo todo* – (www.pbagora.com.br).

¹³ (<http://www.wscom.com.br/noticia/paraiba/capela+das+vitimas+não+passa+de+entulho+89958>).

¹⁴ Fonte: *Blog O-be-a-Bá do Sertão - Paraíba*. (<http://www.obeabadosertao.com.br/>

v3/ chacina_sete_pessoas_da_mesma_familia_sao_assassinadas_2177.html).

¹⁵ As patrulhas policiais são vistas ainda a rodar toda a noite pelas vias principais do bairro, bem como pelas áreas consideradas como de maior risco à segurança dos moradores e da cidade. O que tem causado impactos considerados positivos por moradores que se dizem ‘mais protegidos’, mas, ao mesmo tempo em que revelam preocupação com a própria segurança pessoal nos casos em que são abordados e confundidos com possíveis ‘marginais’ pelos efetivos policiais.

Referências

- BARBOSA, Raoni Borges. 2016. Emoções, Lugares e Memórias: Um estudo sobre as apropriações morais da ‘Chacina do Rangel’. Projeto de pesquisa qualificado em março de 2016. Recife: PPGA/UFPE.
- BECKER, Howard S. 1976. *Uma teoria de ação coletiva*. Rio de Janeiro: Zahar.
- _____. 2008. *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. 2009. *Falando da sociedade: ensaios sobre as diferentes maneiras de representar o social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- BERGER, Peter. 2001. *Perspectivas sociológicas: uma visão humanística*. Petrópolis: Vozes.
- _____. 2015. “Sobre a obsolescência do conceito de honra, [seguido de] Duas notas de rodapé sobre a obsolescência da honra”. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, 14(41):7-20.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís R. 2011. *Direito legal e insulto moral: Dilemas da Cidadania no Brasil, Quebec e EUA*. Rio de Janeiro: Garamond.
- COHEN, Stanley. 2002. *Folk devils and moral panics*. London: Routledge.
- ELIAS, Norbert. 1994. *A sociedade dos indivíduos*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- GARLAND, D. 2008. “On the concept of moral panic”. *Crime, Media, Culture*, 4(1):9-30.
- GOFFMAN, Erving. 1988. *Estigma: Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara.
- _____. 2012. *Os quadros da experiência social: Uma perspectiva de análise*. Petrópolis: Vozes.
- GOODE, E. & BEN-YEHUDA, N. 1994. *Moral Panics: The Social Construction of Deviance*. Oxford: Blackwell Publishers.
- JASPERS, Karl. 1974. *Die Schuldfrage: Von der politischen Haftung Deutschlands*. München: Pieper.
- JUNIOR, Clilson. Incentivados por Emerson Machado população ignora ordem de não demolir casa da chacina do Rangel. In Blog Soltando o verbo. (<http://soltandooverbo.com.br/2009/07/19/incentivados-por-emerson-machado-populacao-ignora-ordem-de-nao-demolir-casa-da-chacina-do-rangel/>; acesso em 7/7/2015).

- KOURY, Mauro G. P. 2000. Medos corriqueiros: a construção social da semelhança e da dessemelhança entre os habitantes das cidades brasileiras na contemporaneidade. Projeto de Pesquisa, GREM/DCS/UFPB.
- _____. 2002. “Medos Corriqueiros, vida cotidiana e sociabilidade”. *Política & Trabalho – Revista de Ciências Sociais*, 18(*):09-21.
- _____. 2003. “O local enquanto elemento intrínseco da pertença”. In LEITÃO, Cláudia (ed.): *Gestão Cultural*, pp. 75-88. Fortaleza: Banco do Nordeste.
- _____. 2005. *Medos Corriqueiros e Sociabilidade*. João Pessoa: Edições GREM/ Editora Universitária UFPB.
- _____. 2005a. “Viver a cidade: um estudo sobre pertença e medos”. *RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, 4(11):148-156.
- _____. 2008. *De que João Pessoa tem Medo? Uma abordagem em Antropologia das emoções*. João Pessoa: EdUFPB.
- _____. 2009. *Emoções, Sociedade e Cultura: A categoria de análise Emoções como objeto de investigação na sociologia*. Curitiba: Ed. CRV.
- _____. 2010. “Estilos de vida e individualidade”. *Horizontes Antropológicos*, 16(33):41-53.
- _____. 2010a. “Identidade e pertença: disposições morais e disciplinares em um grupo de jovens”. *Etnográfica*, 12(1):27-58.
- _____. 2011. “Medos Corriqueiros urbanos e mídia: o imaginário sobre juventude e violência no Brasil atual”. *Revista Sociedade e Estado*, 26(3):471-485.
- _____. 2012. *Análise de um bairro considerado violento na cidade de João Pessoa, Paraíba: Solidariedade e conflito nos processos de interação cotidiana sob intensa personalidade*. (Projeto MCTI/CNPq, N° 14/2012). João Pessoa: GREM.
- KOURY, Mauro G. P. et al. 2013. “Como se articulam vergonha e quebra de confiança na justificação da ação moral?”. *Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, 6(2):251-268.
- PARK, Robert et al. 1925. *The city*. Chicago: University of Chicago Press.
- REZENDE, Cláudia B. & COELHO, Maria C. 2010. *Antropologia das Emoções*. Rio de Janeiro: Editora FGV.
- RICOEUR, Paul. 2007. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: EdUNICAMP.
- SCHEFF, Thomas J. 1990. *Microsociology: discourse, emotion, and social structure*. Chicago: University Of Chicago Press.
- SENNET, Richard. 2004. *Desrespeito: a formação do caráter em um mundo desigual*. Rio de Janeiro: Record.
- SIMMEL, Georg. 2003. “Fidelidade: Uma tentativa de análise sócio-psicológica”. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, 2(6):513-519.
- _____. 2010. “Gratidão: Um experimento sociológico”. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, 9(26):785-804.

- TURNER, Victor. 1974. *O Processo Ritual*. Petrópolis: Vozes.
- WERNECK, Alexandre. 2009. *O invento de Adão: O papel do ato de dar uma desculpa na manutenção das relações sociais*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ.
- _____. 2011. “O egoísmo como competência: um estudo de desculpas dadas nas relações de casal como forma de coordenação entre bem de si e moralidade”. *Revista de Antropologia*, 54(1):133-190.
- YOUNG, J. 1971. “The Role of the Police as Amplifiers of Deviancy”. In COHEN, Stanley (ed.): *Images of Deviance*, pp. 27-61, Harmondsworth: Penguin.

Abstract: This article discusses the moral dispute around a panic regime established by the media under the impact of a massacre spectacularized as ‘Chacina do Rangel’ in the daily life of residents of the popular neighborhood Varjão / Rangel, in the city of João Pessoa, Paraíba, Brazil. The popular neighborhood Varjão / Rangel was highlighted in the city of João Pessoa for the cruelty and banality of the slaughter, which mobilized a series of processes of moral appropriation and social control by the public power, the media and the church, especially the Catholic Church. The discussion developed in this article emphasizes the moral dispute that occurred shortly after the ‘Rangel’s Slaughter’ around a project to create a sanctuary in memory of the victims of the slaughter at the place where the tragedy happened. The article makes an ethnography of the negotiations, the tensions, the disagreements and the impasses surrounding the possibility of the construction of the sanctuary, which occur simultaneously to the process initiated by the public power of pacification of the neighborhood Varjão / Rangel, as a form of social control of a place stigmatized as violent and dangerous.

Keywords: Varjão/ Rangel; Slaughter; ‘Chacina do Rangel’; Moral panic; Moral dispute; Sanctuary.

Recebido em maio de 2017.
Aprovado em junho de 2018.

Tarrafa, Anzol & Flecha: Tecnologia xamânica de predação entre humanos e encantados no nordeste paraense

Jerônimo da Silva e Silva^a

A partir de pesquisa de campo realizada na região bragantina, nordeste paraense, com rezadeiras e parteiras, o presente artigo é uma tentativa de apreensão do aparato conceitual que norteia cosmologicamente a rede de contato entre pessoas e encantados. Ao analisar a relação entre humanos e encantados, evocamos a etnografia sobre uma parteira-pescadora na interação com mães d'água pela manutenção da vida e saúde de infantes na localidade e visibilizamos a aproximação entre a noção cosmológica de 'pegar gente' e 'pegar peixe'. Os instrumentos de pesca, desse modo, emergem analogicamente como aparato cosmológico de tecnologia xamânica mui eficaz entre esses existentes no intento de desvelar práticas de predação, portanto, modos de ser entre ontologias amazônicas: esboçamos ainda que o melhor domínio de 'tarrafas', 'anzóis' e 'flechas' expõe e não se furtam a enredar uma analítica xamânica do pescar etnográfico entre os referidos mundos.

Xamanismo; Predação; Encantaria; Amazônia.

'O mar está (sempre) pra peixe'

As reflexões neste texto derivam da pesquisa de campo realizada entre 2009 e 2011 no nordeste paraense, mais detidamente na cidade de Capanema. Por ocasião das reflexões voltadas para compreen-

^a Professor Adjunto no Programa de Pós-Graduação em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia (UNIFESSPA). Email: jero1978@unifesspa.edu.br.

der memórias e práticas de cura de rezadeiras na região durante a confecção de Dissertação de Mestrado (Silva 2011), principio o texto deixando visível que as informações expressas, embora constituam parte restrita do escopo da pesquisa, compõe temática que venho perseguindo desde então, uma vez que nos anos seguintes (2012-2014) segui ampliando esse campo de estudo quando estive também entre pajés, rezadeiras, mães e pais de santo para apreender especificidades de pessoas e encantados que transitam entre estados do nordeste brasileiro (Maranhão, Piauí e Paraíba) e o nordeste paraense, designado como zona bragantina. Esta delimitação territorial abrange o percurso da pesquisa de campo nas cidades de Capanema, Bragança e Traquateua, municípios com distância aproximada de Belém de 160 km pela rodovia BR 316.

A pesquisa versa, num plano mais dilatado, sobre a relação cosmológica entre existentes denominados de ‘humanos’ e ‘encantados’. Esses termos são instáveis, pois segundo algumas etnografias o encantado pode ser entidade originada da interação das “linhas africanas” com as “linhas indígenas” (Bastide 1971:250), têm-se ainda a transformação da pessoa em encantado após ter sido levada para os locais donde vivem o ‘povo do fundo’, assim, pessoas que desapareceram na floresta ou rios metamorfoseiam-se no encantado, habitando a dita ‘encantaria’ (Mundicarmo Ferretti 2000) lugar ou morada específica de tais seres em ambientes de rios e florestas. Outra faceta desse processo é a possibilidade da relação entre ‘gente encantada’ e ‘bicho encantado’, envolvendo encantados de cobras, jacarés, botos e pássaros, numa complexa teia de entrecruzamento de corpos e intencionalidades (Wagley 1977; Galvão 1975; Maués 1990; Villacorta 2011; Lima 2002).

Igualmente, a noção de ‘humano’ enquanto termo que nos distingue dos ‘animais’ e ‘espíritos’ torna-se deslizante quando se vê emergir entre os narradores as palavras ‘gente’ e ‘povo de lá’, nos levando a asseverar que a distinção entre ‘humanos’ e ‘encantados’ não porta pretensão taxonômica, sendo mais um recurso do pesquisador, haja

vista que tanto uma noção quanto a outra são borradas (Foley 2003; Lestel 2001:250-268; Ingold 2012:10).

Fui arrebatado por esse sentido quando aprendi com mestres¹ detentores do ‘dom de receber caboclo’ não apenas a preparação com rezas, ensinamentos e interdições que levam ‘pessoas com dom’ a ‘domar’ as entidades ‘incorporadas’, mas a existência de um ritual *quase* análogo do lado de ‘lá’, do ponto de vista do encantado, de como o encantado se prepara e ‘doma’ a pessoa escolhida para a incorporação. Essa ‘matéria’ – conforme me foi dito – não pode ser dada na academia, e, para o pesquisador é mais difícil fazê-lo, pois carece de diálogos com as entidades, ou pelo menos ‘intimidade’ maior com o ‘cavalo’.²

Assim, admito de antemão que a multiplicidade de situações no campo, no que tange uma interação com as entidades, exigiu que apanhasse ainda performances corporais e memórias familiares para compor o enredo do texto. Anotada acima a situação ‘limite’ de se realizar etnografia com ‘humanos’ e ‘encantados’ e tendo como pressuposto a multiplicidade da relação entre encantados diversos e seus respectivos locais de habitação na “formatura” de “animais”, “vegetais” e “mineiros” (Silva 2011:50-88; Silva & Sarraf-Pacheco 2015), a pesquisa foi instigada a verificar relações de captura, digo melhor, de dupla-captura. Em diversos relatos tal cosmologia foi traduzida mediante a costura do ato de partejar com o exercício da pesca para desaguar na ideia de uma ‘predação cósmica’. Nesses casos a cosmologia dos encantados é caracterizada por um universo eminentemente predatório, principalmente em acepções locais de ‘roubar’, ‘pegar’ e ‘pescar’.

Para avançar no texto, arregimento inicialmente as condições e contexto de uma etnografia realizada com uma rezadeira-parteira conhecida por Deuza Rabêlo, na cidade de Capanema, para observar as formas de aprendizado próprias do ato de ‘partejar’ e ‘rezar’. Em seguida, acompanho as relações de conflito e proximidade da parteira-rezadeira com as mães d’água, seres responsáveis pelo ‘sequestro’, ‘mundiação’ ou ‘flechadas de espinho’ em infantes e ‘pessoas fracas’ da região (Motta-Maués 1993; Cavalcante 2008).

Nas linhas seguintes embarco na tarefa de demonstrar que a noção de ‘tarrafa’, ‘anzol’ e ‘flecha’, tal qual manuseada pelos existentes em tela, denotam conceitos cosmológicos que deixam surpreender ligaduras entre encantados e humanos na Amazônia. Igualmente, sabendo que a pesquisa de campo, a edição etnográfica e o enxerto de teorias interpretativas formatam, num sentido maior, a produção do saber acadêmico, não é difícil afirmar o papel predatório exercido pelo pesquisador, para além de um exercício de observação (Cardoso de Oliveira 1997:13-25; Geertz 1978). Será que a experiência campo-etnografia pode ‘a-prender’ uma ‘cosmologia predatória’ sem cair no jogo, sem tornar-se alvo de predadores alhures? No sentido inverso: será que alguém negaria ao pesquisador da cultura o ‘status’ ontológico de predador de mundos? Aqui, ao tentar explicar o cenário da caça na cosmologia dos encantados, quicá, o pesquisador torna-se presa.

Após aconchegar o artigo na suspeita de que a ‘pesca’ é um aparato análogo-tecnológico de predação xamânica, problematiza-se a desconfiança de que a etnografia, por seu caráter predatório, portanto, ameaçador, é tragada na rede cósmica, leia-se, ‘tarrafa’ de outras cosmologias. Distinto das práticas etnocêntricas de apropriação cultural, o ato de “pegar/predar” nos termos da presente análise insinua que não poucas vezes a cosmologia das ciências humanas, inadvertidamente, é flechada ou tarrafeada por outras formas de saber.

Relações entre o pegar peixe e o pegar criança

No dia 04 de outubro de 2009, ocorreu em Capanema a ‘procissão do onze’, uma manifestação do catolicismo devocional em homenagem a São Francisco de Assis. Essa procissão consiste em realizar um trajeto saindo da Igreja Matriz de Capanema, localizada no centro da cidade, em que os devotos caminham até a Igreja de São Francisco de Assis, localizada no Km 11.

Na ocasião os católicos participam da missa campal, comem os pratos regionais e depois retornam para o núcleo urbano. A mobiliza-

ção noturna na cidade aumenta. Foi justamente na noite que antecedeu à procissão de São Francisco de Assis que pude ouvir um relato sobre uma conhecida ‘curandeira-parteira’ que vivia na Vila do Km11.

Lembrei que durante os anos que lecionei nas escolas estaduais sempre tive muitos alunos das vilas e áreas rurais, especialmente no turno da noite. Fui à Escola D. João VI³ e pedi a um estudante que vivia no local que me ajudasse a conversar com a parteira. O estudante em questão era João Anselmo, filho de pessoas da localidade, estudava à noite e durante o dia ficava em casa com a família, tinha 21 anos, e acompanhou-me gentilmente.

Quando cheguei à casa que havia indicado, estava uma senhora varrendo próximo à porta, perguntei se dona Deuzarina⁴ estava. Olhou-me dos pés à cabeça – um olhar rápido e desinteressado – apoiou-se na vassoura, e disse: ‘Tá falando com ela’, esbocei um sorriso, embora não correspondido, e sem mais demora pedi para conversar, falei sobre a pesquisa que estava realizando, contei-lhe como era difícil falar com uma parteira, que em toda a região era a primeira que tive conhecimento. Com minha entrada autorizada, sentei no sofá. Na parede da sala calendários de Nossa Senhora e São Judas, haviam, também, duas crianças entre quatro e seis anos assistindo televisão, dona Deuza desligou a televisão e pediu que saíssem. As crianças agiram como se não tivessem entendido, permanecendo na sala manuseando brinquedos sobre o sofá.

A narradora é uma senhora de cabelos lisos negros, de 73 anos, estatura mediana e aproximadamente 70 kg. Perguntei sobre o local de nascimento, sua idade e a origem de sua família. Dona Deuza fala alternando o olhar, algumas vezes fita diretamente nos meus olhos, outras vezes para cima, como que procurando algo no telhado da casa, tem uma linguagem bastante introspectiva, parecendo falar consigo.

“Não senhor, sou do Maranhão, morei muito tempo lá, faz uns trinta e poucos anos. Lá tenho minha família todinha, irmã, tio, sobrinho, só não pai e mãe. Sabe o marido é daqui, né? Aí vim com ele mesmo, mas morava em beira de praia, meu pai era pescador,

minha mãe era da marisqueira da pura, que arrastava camarão, até tarrafiava, ela tarrafiava⁵, ela tinha suas própria tarrafinha, pegava pelos canto, pulava de margem pra outra, às vezes diziam: ‘ah! hoje não tem mais jantar’ aí dizia ‘hum! eu tenho porque vou já buscar’, ah, sabia mesmo, chegava com peixinho enchendo a lata... Camarão só desses (gesto com as mãos demonstrando tamanho) pulando era muito, aí olha o jantarzinho pra nós” (Dona Deuza).

Na memória familiar, a imagem materna é mais forte, principalmente ao enfatizar a habilidade em tarrafiar, a expertise em fazer suas próprias tarrafas, e, muitas vezes, o papel de provedora das necessidades da família ao destacar as latas abarrotadas de peixes e camarões.

A respeito do passado no Maranhão recorda que morava em casa de barro e palha com o apoio da maioria dos parentes, o pai apesar de ser pescador e trabalhar regularmente, pouco aparecia em casa, lembra-se de como ouvira sua mãe reclamar do marido ser um ‘homem sumido’.

Quando chegou ao Pará, tinha pouco mais de trinta anos, passou seis meses em Bragança, depois veio para Capanema em 1967, a mudança para o quilômetro onze ocorreu em 1997, depois de aposentada. Conseguiu o emprego no posto de saúde graças a fama de ser uma ‘parteira muito boa’, assim foi indicada a ficar de plantão para atender mulheres grávidas e assim procedeu até a aposentadoria. Sobre o primeiro parto, realizado ainda na adolescência, deixa ver aspectos do cotidiano doméstico e a proximidade com o exercício da pesca:

“A mãe era parteira também [...]. E eu da idade de catorze anos já fazia parto, parto mesmo de verdade. Não é essas carniças de hospital que tem hoje não, sabe?! Mãe foi pra roça mas o velho [Pai], e aí nós saía pra brincar – o senhor sabe que moleque só quer viver agarrado uns com outros [riso] – fomo pra lá e lá nós tinha arrancado uma mandioca pra fazer um tal de bejû...[baixa tom de voz como que falando em segredo] tava descascando e vi dona Zeneide [vizinha] chorando e andando e perguntei o que tinha. Aí me disseram que era sexta-feira e era dia de ter neném.

O bucho tava grande e o posto era longe; hum [...] peguei aquele com menino e mandei pegar balde de água na cacimba – nesse tempo não era balde, era lata de querosene, daquelas, sabe?! – enche-

mos uma bacia pra ir logo preparando pra mãe fazer o serviço [parto]. Hum... Nada de mãe chegar e essa mulher chorava e chamava um e outro pra ajudar: Chamava minha tia e elas viam o negócio e voltava, quantas chamava, quantas voltava, aí me chamou e fui e fiquei, fiz tudinho lá.... Terminou mandei chamar mãe porque não sabia como cortar o buchinho [cordão umbilical], mas o resto fiz mesmo. Daí em diante fui ficando mocinha e fui fazendo parto de tudo quanto é jeito. Quando vim pra esse Pará fiz muito, muito de verdade. Era carro de mulher buchuda era muito” (Dona Deuza).

A experiência do primeiro parto, do tornar-se ‘parteira’, coincide com a ausência materna, envolvida na ocasião, com a pesca, de modo que dona Deuza não deixa de conceber paralelamente a proximidade do ‘balde cheio de peixe’ com o recipiente utilizado para fazer o parto da vizinha gestante. Assim relembra e entrelaça os ensinamentos maternos do pescar e partejar:

“Fazer parto é que nem pescar, é assim que digo que aprendi [...] tem que ter calma, usar as experiências do rio pra não perder peixe [...] porque a gente pode até num saber, mas pra bom pescador, todo mar tá pra peixe, certo?! Já papai pescava, mas não era assim não, era pesca diferente, mamãe sim era danada. Olhe [...] é como preparar uma vida pra esse mundo, o senhor pensa que é só corpo, é? Não é não! O espírito tem que ser ‘vigilhado’, tem de ser zelado, tem doença de outros local [mundos do espírito]. Nessa época a criança ainda tá desprotegida, então pode até nascer doente com coisas do lado de lá, né? [...]” (Dona Deuza).

Dona Deuza narra com extrema riqueza gestual, sentada, simula como raspava mandioca para fazer bejú, depois olha para o lado, como que ouvindo os gritos de Zeneide, põe as mãos na costa imitando os gestos e os gritos da gestante, fala o que pensava na hora, depois comenta quando pediu que pegassem um balde com água para fazer o parto, corrige o termo ‘balde’, lembra-se de como usavam latas antigas de querosene para carregar água.

Com efeito, afirmar ter recebido simultaneamente da mãe tanto a tarefa de começar a fazer parto, quanto a tarrafa e a ênfase no uso eficiente da tarrafa para a captura de peixes, apesar de relevante, guar-

dam acesso e analogia, conforme veremos, com o universo de entidades e a capacidade de pescar e partejar.

Acordar cedo, pegar a canoa, ‘desembaralhar as tarrafas’ e ficar ‘quietinha olhando o movimento do rio e dos peixes’ constitui uma prática de aprendizado vivenciada desde os seis anos de idade pela narradora, mas também é um ritual familiar, na medida em que a mãe de dona Deuza e sua avó exerciciam. Não se trata de sobrepor uma atividade à outra, mas de apreender quais *técnicas* são acessados nesse ‘pegar’.

Inicialmente, convém ressaltar que a capacidade de ‘pegar a experiência do rio para não perder peixe’, anteriormente externalizado pela narradora, ancora um rico significado dado no ambiente aquático. As águas dos rios são locais de habitação de animais como botos, jacarés, peixes, cobras e encantados (Maués 1995; Galvão 1975; Mundicarmo Ferretti 2001), mas também são tratadas pela parteira enquanto algo dotado de ‘experiência’, de predicativos capazes de serem apreendidas e manuseadas, logo, ‘pegar a experiência do rio’ é indispensável para ‘pegar peixe’, na medida em que o peixe, em si, só entorna o status ontológico do que é ‘pego’, de ser-presa dada ao pescador ou pescadora, no rio. Igualmente, a criança por si só, nada representa isoladamente ao ato de partejar se não for pega *na* passagem, portanto, a espacialidade é o fluxo – marés, maresias, gestação.

Segundo Dona Deuza, a supervisão com rezas, benzeções, ervas, massagens são fundamentais para um bom nascimento. Vemos então que realça a relação simbiótica entre a mãe, o feto e a parteira, esta última escolhida com a dádiva da vida, sempre na relação fronteira entre vida e morte, mediadora da passagem (Nobre 2009).

Conforme enuncia, existem doenças que não estão na natureza, sendo enfermidades que vem de ‘outros mundos’, por isso, o parto “mesmo de verdade”, afirma, “tem que fazer nascer o corpo e o espírito, aí acontece o pior, pois quando nasce sem um dos dois (corporal ou espiritual) ficar pronto, aí um desses adoce”.⁶

A concepção de parto da parteira-pescadora estava atrelada ao ato de ‘pegar’, de conduzir a criança para o ‘lado daqui’. Nesse sentido é

importante ressaltar que não poucas narrativas apreendidas na pesquisa de campo construíram o argumento de que a capacidade de ‘fazer parto’ ou ‘pegar criança’ seja um ‘dom’ dado por Deus e por alguns seres específicos da encantaria. Se o nascer, no acompanhar da concepção da narradora, envolve um saber intersticial, posto que exige o ‘tirar de lá’ e o ‘pegar daqui’, não se surpreende a relação entre o ‘pegar experiência do rio’ e ‘pegar experiência do lado de lá’.

O ato de ‘pegar a experiência do rio’, de manuseá-lo, perscrutar movimentos e marés é a chave para ‘pegar peixe’, ou seja, para pescar peixes deve-se sentir o rio. Desse modo, passou a fazer sentido na pesquisa a assertiva de que ‘todo mar está pra peixe’, em postulado contíguo, fazer massagem, passar ervas, unguentos e cozer alimentos é um tratamento, não do feto, da criança em si, mas provavelmente do cenário cosmológico anterior no qual a criança está inserida.

Se a relação entre o pescar e partejar, até o momento, enunciam aspecto relevante para entendermos a cosmologia de dona Deuza tecida desde a infância no ambiente materno-aquático no interior do Maranhão, desdobrando-se até o presente nas vilas da região bragantina, no Pará, o que dizer dessa mesma relação na perspectiva do ‘lado de lá’? (Viveiros de Castro 1996; Barbosa Neto 2012) Quais modos de ‘pegar’ presente na cosmologia dos encantados conversam com os modos de ‘pegar’ das entidades? A questão é imbricada, mas carregada de aprendizados. Para insinuar novos olhares e espreitar a potência dessa ‘diplomacia cósmica’ (Bruno Latour 1994), a que chamo de ‘pegar’, almejo recorrer às noções de ‘tarrafa’, ‘anzol’ e ‘flecha’ no intento de *também* predar episódios de interlocução.

Berçário aquático, predação e potência abortiva.

“Deus acabava o mundo com água! Hoje não precisa, não [...] o homem faz isso de todo jeito. Pra ver, né? A água tem muito de bom e muito de ruim, mas vai de quem usa, né? A minha vida é vida de peixe [risos]. Mas olhe bem: parto e pesca é tirar vida d’água, tem que ter ordem do encanto” (Dona Deuza).

O entendimento da água como um princípio, diria melhor, um fluxo-ativo com auto grau de variabilidade e intensidade podendo oscilar, de acordo com o seu manuseio, aflora nas palavras da parteira para ilustrar a importância de se “pegar a experiência da água” de compreendê-la como *uma* ontologia que faz ou desloca o peixe⁷ de instância central, para ser arremessado para o ‘pano de fundo’, alternando diretamente o que entendemos ser ‘pescar’ e ‘partejar’. Evocando o contexto de dona Deuza e fazendo o traslado de sua percepção vazar em analogia com as questões citadas, podemos inferir que a ‘água nada na criança’. Pois bem, mas ‘tirar a vida d’água’ tanto na pesca como no parto, como disserta a rezadeira, significa antes de mais nada saber pescar a água, fisgá-la com anzol, esquadrinhá-la sob a potência da tarrafa ou transpassá-la semelhante uma flecha.

As formas de ‘pescar’ ou ‘predar’ no fluxo de minhas vivências são aconchegadas terminologicamente de ‘tecnologias xamânicas’ pelas seguintes motivações: A noção de técnica ou tecnologia enquanto um desenvolvimento do fazer e manusear humano de equipamentos e de como tais recursos moldam o corpo e sentidos humanos são postulados por muitos mediante relações interativas do que nomeiam de ‘meio ambiente’ (clima, vegetação, rios e demais animais), bem como de distintas dinâmicas sociais e culturais (Leroi-Gourhan 1985). Entretanto, a relevância de tais abordagens não se permite esquecer outras formas de compreensão do uso da noção de ‘tecnologia’, menos na perspectiva da relação ‘homem’ e ‘natureza’ e mais sob a possibilidade da interação cosmológica, tal como os modos de apreensão dos *Waiwai* (Norte-amazônico) no que concerne à “domesticação das mercadorias dos brancos” (Howard 2002:25-60). Os exemplos evocados depositam na noção de ‘tecnologia’, se seguirmos a tese de Pedro Peixoto Ferreira em *Música Eletrônica e Xamanismo: técnicas contemporâneas do êxtase* (2006), a condição relacional de experiências xamânicas que ultrapassam percepções do ‘orgânico’ e ‘inorgânico’.⁸

Até o momento a narradora havia falado apenas dos partos que realizara, mas paulatinamente outros componentes são visibilizados:

ao discorrer sobre o ‘lado de lá’ do parto, indica a relevância de rezas e benzeções, para a sua execução eficaz:

“Com quase trinta, mãe e pai já tinha falecido. É, tinha uns trinta mesmo, comecei assim por acaso, tava no Maranhão e passou uma mãe com menino doente e pediu pra mim rezar do nada, sem vê nem pra quê disse: ‘dona Maria eu não rezo não, sou parteira só’ mas não teve disso, pediu mesmo assim, eu rezei e curou. Nunca que pensei que tinha isso de reza [...] minha mãe rezava, mas eu não entendia nada, achava as fala muito difícil, isso era dela, mas de repente aprendi minha própria reza, vem de dentro de mim [aponta com dedo pra cabeça]” (Dona Deuza).

Não sabe explicar como ao certo ocorria, mas estranhara o fato de começar a rezar depois que sua mãe morreu, chegando a comentar, um pouco desconfiada: “será que esse dom ela passou pra mim depois da morte?”. Dona Deuza reza para muitos tipos de doenças, cita dor de cabeça, dor de barriga, verme, tripa rasgada (umbigo dilatado), peito aberto, todas as doenças de ‘corpo’ ou ‘naturais’, mas também para doenças de ‘despacho’ e doenças de encantamento.⁹

Para Dona Deuza, além das sérias implicações atribuídas a ação dos encantados e suas ‘doenças’, detecta-se o agravo de que tais seres tenham a capacidade de atrair através da ‘faceirice’ ou fascínio os desavisados: galinhas, cães, crianças e grávidas ficam ‘bestas’ ao encontrarem cobras encantadas, pessoas ‘perdem o juízo’ (enlouquecimento), ‘mufinam’ (definhamento físico, apatia) ou adoecem perigosamente no contato com o couro, rastro, ‘pitiú’ (odor) de cobras, manifestando, às vezes, a “doença do cobreiro” (Maués 1997:32-44; Cavalcante 2008; Cavalcante 2012); esses casos exemplificam justamente a potência do encantado em exercer, na ‘faceirice’, a função de *anzol*, isto é, de uma força de empuxo.

Nunca se trata do anzol enquanto objeto humano, mas de outro tipo/função de anzol, de um aparato ou equipamento forjado cosmo logicamente no intento de ‘fisgar’ corpos, portanto, creio estar vinculado a um esforço techno-xamânico de captura de corpos.

A analogia com o conceito de ‘anzol’ feito pela parteira-pescadora não é raro, haja vista que na pesquisa de campo realizada na Vila Socorro, município de Traquateua nos idos de 2012 (Silva 2014), ainda nordeste paraense, fui advertido por muitos moradores a não conversar ou dar atenção para crianças que estivessem em cima das árvores, mulheres idosas sentadas debaixo de árvores e cobras ‘estiradas’ no meio da estrada, pois nestas condições, geralmente poderiam se tratar de entidades usando um ‘migué’ para atrair e pegar os desprevenidos, conduzindo-os ao fundo, transmitindo doenças ou realizando malefícios, os mesmos moradores explicavam o ‘migué’ como uma ‘isca por cima do anzol’, disfarce predatório.

Na época da pesquisa de campo e no ouvir de outros relatos similares, terminei por rascunhar de forma ilustrada a impressão visual do campo envolvendo o ‘migué’ e ‘anzol’.

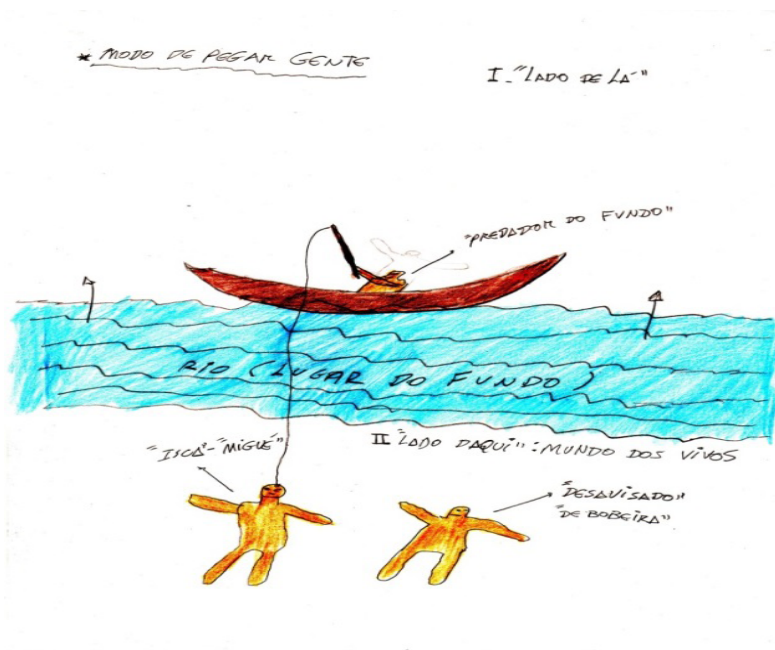


Figura 1- Modo de predar gente. Rascunho do diário de campo, 2014.

Sendo o ato de partejar um exercício de fazer ‘parir o corpo e as almas’, o procedimento é tido como um processo iniciado desde os primeiros meses de gestação prosseguindo em até meses ou anos após o nascimento da criança. Muito embora não existam padrões fixos sobre o partejar, a população recorria às suas rezas em crianças de até 10 anos de idade. Esse prolongamento é justificado, em parte, graças à ação de mães d’águas brancas e pretas nas cercanias.

“Pego mato de quintal, folha de planta boa, quebro e rezo as rezas dos santo, ave-maria, pai-nosso, creio em Deus pai, oração de S. Francisco, Santa Luzia, São Benedito... [silêncio] mas... Olhe, tem reza que é só minha, essas não posso dizer pra ninguém viu?! Essas são o segredo da cura.

Mas as reza de menino que mais dão trabalho são as de Mãe d’água, hum! Bicha desgraçada, empezinho as pobre das crianças, são uma desgraça. Preste atenção nisso [se ajeita na cadeira, eleva o tom de voz] eu juro pelos meus netos que tão no quintal! Quando cheguei aqui nessa cidade, na época que lá era matagal era cheio delas, são bicho do mato, encante do mato, um dia fui no quintal a noite e passou uma perto de mim, primeiro é o assoviu bem fininho fiiiu!¹⁰ Depois elas passo. Dei de frente com uma e disse: ‘tu pensa que vô correr de ti é desgraça?!’ aí se correu pro mato, mas era muito. E haja flechar criança, era um monte aqui em casa todo santo dia, tudo flechada” (Dona Deuza).

Apesar de ter ouvido falar em mãe d’água desde a infância no Maranhão, nada parecia ter semelhança com as existentes na Amazônia:

“Aí meu Deus! [risos] quando cheguei aqui e deu o primeiro toró, com reboada ‘bororó’ [tempestade com relâmpagos e trovões] pensei que o céu ia cair, nunca tinha visto tanta água na vida. Aí, né? Os bicho do mar desentoco tudo pra terra, vem ver o que acontece no chão. Nós não somos curiosos pra saber do céu e do mar? Assim são eles também, né? [...] Essa Amazônia de vocês é bem dizer a casa da Mãe d’água” (Dona Deuza).

Lembra que Capanema tinha muita mata no passado e durante o inverno tanto o rio Ouricuri como o Garrafão enchiam muito, e quando transbordavam terminavam por ‘desentocar elas tudo’, diz

referindo-se às entidades. Após tempestades e alagamentos, as crianças tomavam banho nos rios, corriam na chuva facilitando ‘doenças de flecha’.



Figura 2 – Rio Ouricuri. Segundo dona Deuza, era “um rio que cortava a cidade de uma ponta à outra, morada de mães d’ água”. Fonte: foto da pesquisa, 2010.

Segundo Franz Kreuther Pereira (Pereira 2001:36), Iara, *Uiara*, *Oiara*, *Eiara*, *Igpuiara*, *Hipipiara* eram seres associados na narrativa ‘mítica’ bastante inspirada nas sereias da cultura clássica grega (escritos Homéricos). Estas se apresentavam como loiras ou ruivas, de beleza considerável, podendo, através do canto, arrastar/seduzir os homens até o fundo dos rios. Muitas crianças podem ficar ‘mundiadas’ (Wawzyniak 2012) e serem levadas pela Iara. A Iara seria vista também como uma deidade fluvial, que se fundiu com as sereias europeias e deuses africanos (Iemanjá), segundo a historiadora Mary Del Priore (2000:91-96).

O termo ‘Oiara’ poucas vezes é dito pelas rezadeiras, preferindo a denominação Mãe d’água. Percebi que em alguns casos não faziam distinção entre uma e outra, e que preferiam citar Mãe d’água, esta com poder para atrair os desatentos.



Figura 3 – Rio Garrafão: “Lá tem muita gente presa com o povo do fundo”. Dona Deuza acredita que muitas árvores são sustentadas pelo encanto da mãe d’água.
Fonte: foto da pesquisa, 2010.

João Valentim Wawzyniak (2008) afirma em estudos na Floresta Nacional do Tapajós, a relativa aproximação entre ‘mãe d’água’ ou ‘mãe do rio’ com as designações ‘dona da mata’ e ‘dona do rio’ e que as mesmas não são gratuitas, na medida em que a noção de ‘dona’ além de evocar o status de proteção ou guarda de tais recintos, sinaliza severo componente intencional, dito de outra forma, desvela situações onde rios, árvores, animais, pessoas, incluindo canoas e flechas são potenciais seres vinculados ao espaço territorial do encantado.¹¹

Nesse sentido, faço emergir a tese de que existe um circuito ontológico que distingue tantos existentes, quer sejam ‘humanos’, ‘encantados’, ‘animais não-humanos’ e ‘vegetais’ desvanecer quando na

pesquisa de campo apreendo junto aos narradores o termo ‘viração’: as ‘regras do encantado’ ou ‘doutrinas’ são especificidades (potência para curar ou fazer adoecer, entoação de rezas, cânticos, ensinamentos) que um Ser pode ou não adotar conforme influência ou é influenciado (encosto) por outro existente com grau variável de ‘força’.

Tais aspectos, por negarem a existência de um dado apriorístico nos sujeitos, e na medida em que muitos dizem nascer com “as cordas antes de nascer”, inferimos uma apropriação carregada de anterioridade em mudança incessante nos corpos. Para o caso da rezadeira, pescar-partear é avistar esses contatos.

“Assim como a pessoa nasce, e tem um bocado de doença que se pegar nessa época, morre. Assim é o espírito: ‘o corpo e o espírito tão fraquinho ainda, eles não consegue entender esse mundo não’. As flechas quase não pegam pessoas grande, mas os pequeno é um mal danado. A gente fala assim, mas nós somos um só – corpo e alma [...] mas o bem e o mal entram nas duas portas, e o que malina com um mexe com outro.

Elas [mães d’água] passam a noite dando susto, batendo na cabeça, beliscando, assoprando nos ouvido, mas o pior é as flecha, joga feitiço e haja dor de cabeça, febre, diarreia, sem sono, inflamação, se não reza morre mermo. Era tanta que elas flechava até gente grande, cansei de estar nessa cadeira e elas passarem por mim, assopra no ouvido, um dia uma flechou em mim bem na testa, parecia espinho de pupunhal [pupunheira] ficou vermelho que não dava jeito, fui com um senhor que era pajé, ele rezou defumou cigarro no rosto, depois deu um escarro e boto pela boca um monte de cupim e depois um espinho bem fininho e disse: ‘olha tá aqui a flecha dela, era uma mãe d’água preta! A senhora já viu uma assim? [Risos] vá pra casa que já pus fim no encante’. Fiquei meio desconfiada, nunca tinha visto essas preta, já umas imunda comum, ele riu e disse que as bicha são negona preta, grande e braba, que se eu vise ia correr com medo, hum! Onde se viu!? Eu correr com medo desses trastes, mas fiquei na dúvida: ‘hum! será que esse velho não botou o espinho na boca pra me enganar [risos]’. Mas uma coisa eu sei, a dor passou na hora, passou, passou. Não senti mais nada” (Dona Deuza).

As crianças, atentas com olhos dilatados na sala, acompanhavam a narrativa enquanto a rezadeira-parteira desvelava a conflituosa rela-

ção entre as inúmeras e variadas mães d'água e a costumeira 'flechada' sobre populações locais, destacadamente os infantes. A 'falta de entendimento do mundo' não consiste em existir em um ambiente ainda pouco conhecido, inóspito, deveras frágil na ocorrência do contato com seres predatórios, mas sim de não se reconhecer na ontologia de estar 'cabreiro', 'ressabiado' ou 'arisco'.

A noção de 'flecha' remete não somente à feitura manual de um utensílio de caça e pesca, o termo escorre para outros sentidos, qual seja, a extensão da vontade do portador, mira da consciência intencional, lançamento de força e fluxo, objetivando, na captura, a transformação da condição ontológica do atingido em 'ser-presença', ao mesmo tempo, forçando-o a um deslocamento caso queira escapar da condição de alvo. A flecha é um aditivo, na medida em que mesmo a 'doença', 'sofrimento' ou 'morte', impulsionam a um tipo específico de passagem de uma condição à outra. A flecha quer e vive do transpassar, do levar a feitura do 'lançador' à alteridade. O anzol, por outro lado, engata e puxa, subjaz ao mesmo a máscara, que é a própria isca, portando um apelo sedutor; a flecha, por sua vez, 'ultra-passa', é uma arremetida, nesse caso, o predador mesmo não permanece inerte, lança a flecha e muda de posição: existência calcada no escape.

O corpo de dona Deuza sentada na sala e depois no quintal, mesmo revestido da expertise de quem há décadas convive com encantados diversos não teve tempo de perceber ou reagir ante tão bem sucedida flechada da mãe d'água preta. Vulto, sensível movimento, sopros desorientadores e assobios misteriosos são prelúdios do arremate! A dor de cabeça e o incômodo na testa já são os sintomas, os rastros de tão perfeito lançar, pois de modo algum desconfia de onde e quem a atingiu.

Não há especificidades de ações terapêuticas para cada modalidade de agente da cura. O caso acima não significa, em hipótese alguma, a superioridade de pajés, sobre rezadeiras, curandeiras ou benzedadeiras posto que determinadas doenças possuem significados que podem indicar 'quadros espirituais' variáveis.¹²

O conflito de motivações era baseado na crença de que elas eram responsáveis pelo rezer excessivo em crianças, daí, provavelmente mostrar-se irritada com o fato de não ter conseguido retirar a flecha da mãe d'água preta. Dessa maneira, dona Deuza, marisqueira de peixes e crianças, nos mostra que “tarrafiar é só pra quem pode e não para quem quer”:

“Desde esse dia coloquei um propósito no meu quengo [cabeça], ‘vou expulsar esses bicho dessa rua’, peguei uma garrafa de cachaça, coloquei no pé de São Benedito por duas lua cheia, coloque doze cabeça de alho preta dentro da cachaça e passei seis horas da tarde em todo quintal joguei toda cachaça lá, era quintal grande com dezesseis pé de açaí. Se eu lhe disser que com oito dia começou a cair os açaizeiro um por um, sozinho – juro pela vida dos meu neto – depois que caiu o último – isso ninguém podia sair pro quintal, tudo fechado – fomo, limpa né? Hum!... Só o senhor vendo, os açaí não tinha raiz não, era tudo limpo, o chão parecia o piso dessa casa, bem lisinho, sem raiz, parecia que eles estavam coladas no chão [silêncio]. Pois não era a casa delas! Elas vivem nesses esconderijos de planta. Desse dia em diante nunca mais. Às vezes, até hoje quando chove muito que alaga, elas fico forte e ainda aparece, e assovia de novo. Mas pode escrever, quando aparecem, chove de nenê doente flechado. Passa o inverno e elas vão sim ‘bora [...] mas quando elas levam e sequestro aí não tem jeito, nessa época tinha sequestro de muito nenê, era um tormento as mães com medo, se bestava já era” (Dona Deuza).

Dona Deuza fica surpresa pela forma como os açaizeiros começam a cair de noite a causar estrondo na mata, e nos dias seguintes, sob os vestígios das árvores tombadas detectou a ausência de raízes na ‘lisura’ do terreno, como se nunca tivessem existido.

No início do presente artigo fora evocado que a realização do primeiro parto de dona Deuza é contígua ao recebimento de sua própria tarrafa e da iniciação efetiva na atividade da pesca. O pescar de tarrafa, segundo a narradora, “é a melhor forma de pegar peixe” posto que “sempre traz algo de comer d'água”, não obstante a imprevisibilidade de seres advindos na rede, geralmente – ‘tirar d'água’ coletividades de existentes.

A relação entre o tarrafeiar e o ‘desentocamento’ das mães d’água que habitavam os açazeiros é uma elaboração do etnógrafo em devir com ensinamentos da parteira-marisqueira na pesquisa de campo: durante o convívio com a narradora, particularmente no fim das conversas, era levado para o quintal, e, ainda no fluxo do narrar, a interlocutora pegava galho de planta e seguia espalhando as folhas e dejetos do terreiro, arrastando as sandálias pelo areal a demonstrar os restos das árvores tombadas enquanto enunciava: “tá vendo? Não tem nada não! Tá tudo lisinho, né?”. Posteriormente soltava o galho e após receber um ancinho de uma das crianças começava a puxar em feixes os empecilhos à minha visibilidade, disponibilizando-os em pequenos montinhos na propriedade, enquanto dizia: “agora sim! Dá pra sair puxando é tudo, né?”. Ao término da limpeza, suada e apoiada no cabo do ancinho, tira o suor do rosto com um pano e sugere que se fosse ‘desentocar’ as mães d’água ‘uma por uma’ não iria conseguir, e, coevamente, sou instruído que o mesmo ocorreria caso tentasse encher um paneiro de peixe apenas com a ‘pescaria de anzol’.¹³

A tarrafa é um recurso específico e facilitador da atividade pesqueira, entretanto, dependendo da área e das condições pode ser ineficaz (rios repletos de entulhos, galhos de árvores, pedregulhos e plantas aquáticas são alguns exemplos), assim não pretende substituir técnicas outras, é tão somente um possível ‘pegar-predar’. Entendo que o ato de jogar cachaça ‘benzida’ por São Benedito nos açazeiros indiscriminadamente é um *tarrafeiar cósmico*, uma tecnologia xamânica de predação *sui generis* do ‘lado humano’ para lidar com um dos atributos mais complexos dos encantados: sua transmutabilidade “técnico-corporal” que esgarçam sentidos das noções de “corpo” e “técnica” (Mauss 2003:399-400).

A esse respeito, sou informado pelos ‘guias’ sobre a percepção que tem sobre os humanos no que tange ao aspecto predatório. A informação é proveniente de dona Deuza e mesmo não tendo o ‘dom de receber caboclo’ é capaz de sentir a presença dos seus ‘guias’ – encantados que mantêm afinidade, equilíbrio e orientação de acordo com

suas ‘doutrinas’ ou ensinamentos com a pessoa escolhida – e ouvir “as vozes dizendo o que tem que fazer tudo na cabeça”, assim, é informada pelos ‘guias’ de que o ‘sequestro’ ou ‘malineza’ realizado por alguns encantados sobre as crianças seriam uma forma de povoarem os lugares de encanto, aumentando a população de encantados em águas e florestas. Como já dito, se os encantados são, grosso modo, seres, espíritos ou pessoas que tornam-se encantados, não passando pela morte (Maués 1995) – pelo menos em nossos termos – graças a um processo de encantamento, depreende-se que o nascimento de um encantado pressuponha que o mesmo tenha sido ‘capturado’, ‘pego’ ou ‘pescado’ do ‘lado de lá’ (‘humano’), e consequentemente lançado no mundo do encanto.

As tecnologias predatórias aplicadas pelos seres da encantaria sobre os humanos seriam práticas efetivas de uma política cosmológica de natalidade, assim, simetricamente, os balneários e locais de banho das comunidades são vistos pelos encantados como um *berçário* em potencial, onde cada humano que morde o *anzol*, é atravessado pela *flecha* ou cai na *tarrafa*, possivelmente poderá nascer *para* o fundo encantado. Seguindo essa orientação, da mesma forma que os encantados denominados de mães d’água pela narradora podem prejudicar o parto, fazendo adoecer ou levando crianças para longe dos familiares, ela mesma, dona Deuza, ao desfazer malinezas, curar ‘doenças do fundo’ e ‘desentocar’ tais entidades aquáticas, representa um empecilho para as mães d’água, pois, interromper o encantamento (nascidouro) do encantado e tentar neutralizar flechas e iscas (‘migué’) seria como impedir as mães d’água de trazerem encantados ao mundo! Se partejar significa realizar essa passagem, não seria de todo repreensível considerar as entidades citadas enquanto parteiras das águas e dona Deuza sendo o oposto do partejar: força de corte, potência abortiva, malinadora das moradas do fundo – Anti-parteira! Dona Deuza e as mães d’água manuseiam/portam de forma coeva atributos cosmológicos objetivando fazer nascer para seu respectivo ‘lado daqui’.

Diante de uma percepção de mundo intuída pela noção de ‘lado’, onde, tanto para existir (nascimento) os seres precisam advir de um ‘lado’, quanto para ‘morrer’ (passar um ‘lado’ para outro), pretende-se que as noções de ‘anzol’, ‘flecha’ e ‘tarrafa’ sejam, primeiro, instrumentos de engate e instalação provisória entre tantos ‘lados’; segundo, em decorrência e ultrapassando o primeiro aspecto, ao constituir engates ou pontes entre os ‘lados’, tornem-se um plano de fluidez em um mundo que só é possível existir se feito de ‘lados’. O mundo é e-feito de anzol, tarrafa e flecha.

Antropologia na rede: rascunhos sobre o pescar etnográfico

Obviamente a relação entre ‘humanos’ e ‘encantados’ não pode ser considerada dicotomicamente, pondo o coletivo desses existentes em oposição. O caráter ‘ambíguo’ dos encantados é uma percepção bastante discutida, a exemplo da etnografia realizada por Maués (1990) entre 1977 e 1984 em Itapuá, uma comunidade de pescadores na Zona do Salgado paraense. A capacidade de ‘auxiliar’ ou ‘prejudicar’ requerentes ou terceiros a partir das incorporações nas salas dos pajés possui considerável grau de variabilidade, que oscila graças às ‘doutrinas’, o ambiente da incorporação e a fé e dedicação do requerente.

Nesse sentido rezadeiras e parteiras, dependendo da capacidade de controlar ou interagir com as entidades ou ‘guias’ podem entrar de forma heterogênea na cosmologia predatória, esse fenômeno tem a ver com a afinidade ontológica desses corpos. Os encantados, igualmente, vendo os humanos como seres escolhidos por eles antes do nascimento ou mesmo no correr da vida, são capazes de tratá-los: a) como veículos de incorporação (cavalo) voltados para a manutenção do contato efetivo com os ‘vivos’; b) seres que motivam a manutenção de alianças e conflitos com outras entidades, como é o caso de caboclos e pretos velhos peritos em desfazerem a ação de encantados ‘geniosos’, que, na incorporação e motivados pela ‘arengação’, desfazem ‘bandalheira’ e ‘bruxagem’; c) descem nos terreiros ou tocaiam

peças em rios e florestas com malinações para efeito de punição ou diversão, satisfazendo-se com as dores e angústias das pessoas desatentas e/ou que ignoram suas respectivas existências.

Mesmo ciente de que as relações supracitadas pertencem a um contexto particular, desvelamos certas especificidades para demonstrar a multiplicidade de fatores que levam ontologias nesta parte da Amazônia a tornarem-se um nomear restrito de um amplo cenário dos existentes da encantaria. Esse ser um *com* outros não se desloca objetivamente para um sentido ou intenção monolítico, daí ter dissertado sobre a potência de serem ora dispersas, ora agregadas, tal movimento, a *là cardume*, é *quase* um conjunto, no sentido de que um ‘cardume’ é dispersão-coletiva, posto que nunca se captura um cardume por inteiro – sempre há fissuras e escapes na ‘rede-sistema’ de mundos –, nele pulsa a impossibilidade metafísica de se capturar o conceito de totalidade, nele paira incessantemente a instabilidade entre o ‘pegar’ e o ‘escapar’.

Se Anzol, Tarrafa e Flecha são tecnologias xamânicas de predação entre humanos e encantados, não é exagero elucubrar que a pesquisa de campo, a etnografia e as inserções teóricas do pesquisador sejam correspondentes simétricos do pescar-predar da parteira-marisqueira e das mãos d’água. Lembremos a esse respeito que a noção de ‘travessia’ e ‘distanciamento’ recorrentes e fartamente indicadas entre estudiosos de religiões afro-brasileiras formam o próprio instrumento da ‘magia do antropólogo’, conforme mencionou Vagner Gonçalves (Silva 2006), ao problematizar tanto a ‘brutal redução’ da experiência de campo ao momento da escrita, quanto episódios onde o fluxo etnográfico extrapola nossas limitações da experiência do campo. Assim, o autor não deixa de perguntar sobre a interação e a capacidade da pesquisa de campo e da etnografia prosseguir ininterruptamente em detrimento da sistematização etapista dada ao pesquisador, tal como o antropólogo Hermes Veras sofrera graças as irradiações de entidades mediante o contato com livros de um afro-religioso, durante pesquisa de campo em Belém do Pará (Veras 2015).

Nessa direção, cabe ressaltar que nada pode fazer o antropólogo e a sua ‘magia’ caso não se aperceba do ‘migué’, ‘flecha’ a causar o ‘embaralhamento’ de suas doutrinas, terá de sempre estar aberto à contingência da ‘viração’. A condição ontológica do etnógrafo enquanto um xamã carregado de intencionalidade o posiciona irremediavelmente no interior do sistema predatório, portanto, alvo de predadores alhures (Wagner 2010). Problematizando: alguém seria capaz de negar ao antropólogo o ‘status’ ontológico de predador e presa de mundos? De *Estar* na rede? sendo *Rede*? De, na busca incessante pelo ‘outro’, não se aperceber que potencialmente preda a alteridade seria uma isca a esconder um anzol? Ser vítima de algum olhar, também faminto?

Essas questões são constrangedoras para o pesquisador da cultura porque revelam todo o seu sistema digestivo disfarçado de ‘etiqueta antropofágica’, lembra-nos que aquilo que vemos e ouvimos em campo muitas vezes não é o que mordemos ou digerimos, nos comunica que o problema não é ser ‘mundiado’, mas desconhecer o ‘lado’ para onde o fomos, aliás, a pergunta ‘de que lado estamos?’ ainda constitui uma máquina de insônia na academia. Que a cosmologia das ciências humanas ainda vive assediada pela fascinante e secreta vontade de es traçar o ‘outro’ (ou a si mesmo) e pôr as suas vísceras penduradas, disso não há dúvida, mas, como devemos agir quando somos os que mordemos o anzol do predador-outro? E quando este anzol esgarça nosso esôfago, amígdalas e boca, dependurando-nos em ganchos e obstaculizando nossas tecnologias de mastigação cultural?

Para sair das terríveis questões que não consigo dar conta e finalmente largar o presente texto-tarrafa trago resumidamente um episódio vivido com dona Deuza. O ocorrido deu-se na segunda visita à casa da parteira. Enquanto debulhava uma narrativa, passou a interromper abruptamente o diálogo para perguntar sobre minha saúde e apesar de achar estranho e tentar desviar os rumos da prosa fora incomodado pela forma como olhara fixamente para o meu abdômen, um olhar vazio que parecia ultrapassar o corpo – minhas tentativas para dissimular as ponderações não foram eficientes, incômodo e medo

mesclaram-se –, dona Deuza pediu que eu ficasse de pé com os braços erguidos e rapidamente deu-me uma ‘bronca’ por beber pouca água e ignorar o meu ‘sério problema de rins’.

A origem das dores nos rins é explicada pela existência de uma ‘fisga’ (semelhante à dita ‘pedra nos rins’) que machucava e ‘arrancava’ os rins; após indicar ‘chá de quebra-pedra’, a ingestão abundante de água e uma ‘visita ao médico’ perguntou sem rodeios: “o senhor nunca sentiu esse corpo estranho professor? É tipo um vazio, um oco, uma ferida por dentro né? Tem que cuidar da brecha, senão de tempo em tempo a doença vai certinho”.

Na ocasião tudo era muito confuso, estava mais preocupado em entender como uma rezadeira que não sabia absolutamente nada da minha vida poderia numa rápida visita indicar aspectos de enfermidade que há mais de três meses maltratava o meu corpo. Permito-me ignorar detalhes do enredo para fixar numa compreensão que obtive após ruminar os ensinamentos da parteira: a sensação de ter parte do corpo ‘fisgado’, desmembrado por outro corpo não é a questão, o que interessa é a capacidade de estranhar o ‘vazio’, de estar com o ‘oco’ preparado para o acolhimento daquilo que nos atravessa, o ‘vazio’ não é ‘lá’ nem ‘aqui’, atentar para as formas de predação cosmológica não é estranhar os corpos e sim os ‘vazios’ que nos separam e avizinham. O temor da condição de presa na academia é recorrente àqueles que não atinam para o fato de ser impossível viver sem o ‘oco’ no corpo, de que todos vivemos na ‘brecha’, no ‘vazio’ do corpo e no corpo do ‘vazio’. Sem orifícios não há corpo, sem aquele não há alteridade, portanto, cultura.

O destino de tarrafas, flechas e anzóis entre pescadores, parteiras, encantados e pesquisadores da cultura é indiscriminadamente, de um lado, a captura do ‘vazio’ em e entre corpos, e, de outro, uma mão que é arremesso, uma mão-rede que sinaliza para múltiplos ‘pegar-predar’ de um mundo que ainda estranha o oco em que vivemos e nos constitui.

Notas

¹ Termo utilizado pelos pajés, rezadores, pais e mães de santo na região para denominar aqueles mais experientes, portanto, capazes de ensinar ou passar as ‘cordas’ (propriedades do dom) aos iniciantes.

² As expressões ‘cavalo’, ‘aparelho’ e ‘carça’ são mencionadas pelas entidades para identificar as pessoas escolhidas ou ‘domadas’ pelos mesmos para a realização das incorporações. Durante a pesquisa de campo, a incapacidade de determinar ou marcar com exatidão em quais momentos conversava com a entidade ou com o ‘cavalo’ levaram-me a problematizar as parcas metodologias iniciais.

³ Escola Estadual de Ensino Fundamental e Médio D. João VI, localizada na Rua Duque de Caxias, Capanema.

⁴ Deuzarina Rabêlo, conhecida popularmente como ‘Deuza’. Durante as conversas a rezadeira fala de si alternando nome e apelido, sem demonstrar preferência alguma, a partir desse momento será chamada apenas de dona Deuza. As narrativas dispostas a seguir referem-se a períodos variados entre 2009 e 2010, intercalada com dados etnográficos das pesquisas de doutoramento (Silva 2014).

⁵ Tarrafa é uma rede circular de pesca, orlada de chumbadas e que se lança à mão.

⁶ Para compreender o papel das mulheres em partos e rezas e o diálogo desses sujeitos com as representações do feminino, do espiritual e do corpo da mulher. Ver as contribuições de Del Priore (2000) e Pinto (2004a; 2004b).

⁷ Lembrei-me a respeito de uma percepção similar, embora em contextos etnográficos distintos, de que ‘[a] água nada o peixe’ ou do ‘ar voar o pássaro’ pensada no sentido de articular como a ‘linguagem nos ensina’ a ‘auto-modelagem’ da ‘cultura’ (Wagner 2011a, 2011b; Albert 2002).

⁸ O conceito de xamanismo tem sido repensado em outras obras para além de formulações generalistas associadas a êxtases, viagens espirituais e cura. Nesse caso, entretanto, buscamos enfatizar apenas alguns aspectos indicados por Eliade, quando assinala que “el candidato se trueca em um hombre meditativo, busca la soledad, duerme mucho, parece ausente, tiene sueños proféticos y, a veces, ataques. Todos estos síntomas no son más que el preludio de la nueva vida que espera, sin saberlo, al candidato [...] Pero se dan también ‘enfermedades’, ataques, sueños y alucinaciones que deciden em poço tiempo. La Carrera de um chamán” (1960:45). Nos recortes etnográficos e análises de Lagrou (1996:197-232), Gallois (1996: 39-74), Wright (1996:75-116) e Cesarino (2011), dentre outros, onde o termo é problematizado, sem, entretanto ser negado em sua totalidade. Igualmente há pesquisas que apreendem vazantes do termo para além do contexto que a expressão encontrou originariamente reconhecimento (Maués 1995; Villacorta 2000, 2011; Ferreira 2006; Wawzyniak 2008, 2012). Seguindo tais autores, adotarei o reconhecimento de que a narradora na presente etnografia vivencia certas características associadas ao termo, mas sem atribuir-lhe identificação rigorosa.

⁹ Popularmente, vários termos preconceituosos foram interpretados para designar relação com o diabo, em algumas manifestações religiosas como o candomblé, a palavra ‘oferenda’, traduz ofertas, agradecimentos e petições às entidades do panteão

brasileiro. Ver Pereira (2001: 199). A respeito de interdições alimentares e sexuais relacionadas a doenças, bem como a noção de ‘doenças naturais’ e ‘não naturais’ solicita-se a consulta de Douglas (1976), Peirano (1975), Motta-Maués (1993) e Maués (1990).

¹⁰ Há vários relatos e produções literárias que atribuem o assobio ou apito à presença da matintaperera (Fares 2008).

¹¹ A noção apreendida com as populações do Tapajós, possivelmente, sustenta Wawzyniak (2009), coincide com aspectos das cosmologias indígenas dispersas na Amazônia. Nunca é demais evocar que a relação entre seres ‘humanos’ e ‘não-humanos’, a constituição de perspectivas distintas a partir de corpos heterogêneos, questionando radicalmente os vínculos entre ‘humanidade’ e ‘animalidade’ encontram-se nas pesquisas de Viveiros de Castro (1985), Stolze Lima (1996), Stutzman (2012) Barcelos Neto (2008) Marina Vanzolini Figueiredo (2012) e para coletivos afro-brasileiros, Barbosa Neto (2012). Seguindo essas pistas, mais recentemente minha ‘Cartografia de Afetos na Encantaria’ (Silva 2014).

¹² Alguns casos onde a cura é realizada pelo pajé vêm precedidos pela sucção, ou retirada da porcaria, imundície ou feitiço. Esse processo ocorre geralmente pela utilização da boca do agente da cura, visando ‘chupar’ e cuspir o mal do corpo do enfermo. Sobre as transformações no xamanismo ameríndio nas mesclas com outras religiosidades (Pacheco 2004:240-250; Galvão 1975:97-98).

¹³ Na minha Dissertação de Mestrado (Silva 2011), particularmente, no capítulo sobre os ‘Encantados da Água’ e nas considerações finais, nomeada de ‘Viagens Contínuas’, apesar de enfatizar a maior parte dos acontecimentos descritos, essa experiência com dona Deusa no quintal foi silenciada em detrimento de meu interesse em enfatizar a cena (Crapanzano 2005) do pesquisador com a câmera na mão objetivando captar oralidades e performances corporais da narradora no quintal.

Referências

- ALBERT, Bruce. 2002. “Cosmologias do contato no Norte-Amazônico”. In ALBERT, B. & RAMOS, A. R. (eds): *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*, pp. 10-21. São Paulo: Unesp/ Imprensa Oficial do Estado.
- BARBOSA NETO, Edgar. 2012. *A Máquina do Mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: MN/UFRJ.
- BARCELOS NETO, Aristóteles. 2008. *Apapaatai: Rituais de Máscaras no Alto Xingu*. São Paulo: Edusp/Fapesp.
- BASTIDE, Roger. 1971. *As Religiões Africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*, vol. 1. São Paulo: Edusp.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1997. “Tempo e tradição: interpretando a Antropologia”. In CARDOSO DE OLIVEIRA, R. (ed.): *Sobre o pensamento antropológico*, pp. 13-25. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

- CAVALCANTE, Patrícia. 2008. *De 'nascença' ou de 'simpatia': iniciação, hierarquia a atribuições dos Mestres na Pajelança Marajoara*. Dissertação de Mestrado. Belém: UFPA.
- CAVALCANTE, Mayra. 2012. *A Cura que vem do fundo: mulher e pajelança em Soure (Ilha do Marajó/PA)*. Dissertação de Mestrado. Belém: Universidade do Estado do Pará.
- CESARINO, Pedro. 2011. *Oniska: poética do xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Perspectiva Fapesp.
- CRAPANZANO, Vincent. 2005. "A cena: lançando sombra sobre o real". *Mana*, 11(2):357-383.
- DEL PRIORE, Mary. 2000. *Esquecidos por Deus – monstros no mundo europeu e ibero-americano: uma história dos monstros do Velho e do Novo Mundo (séculos XVI-XVIII)*. São Paulo: Companhia das Letras.
- DOUGLAS, Mary. 1976. *Pureza e Perigo: Ensaio sobre as noções de poluição e tabu*. São Paulo: Perspectiva.
- ELIADE, Mircea. 1960. *El Chamanismo y Las técnicas arcaicas del éxtasis*. México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- FARES, Josebel Akel. 2008. "O matintaperera no imaginário Amazônico". In MAUÊS, R. H. & VILLACORTA, G. M. (eds.): *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*, pp. 311-326. Belém: Edufpa.
- FERREIRA, Pedro. 2006. *Música Eletrônica e xamanismo: técnicas contemporâneas do êxtase*. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de Campinas.
- FIGUEIREDO, Napoleão. 1979. *Rezadores, pajés & puçangas*. Belém: UFPA.
- _____. 1982. "Todas as divindades se encontram nas 'encantarias' de Belém". In PELLEGRINI FILHO, A. (ed.): *Antologia do Folclore Brasileiro*. São Paulo: Edart.
- _____. 1994. "Os 'bichos' que curam: animais e a medicina de 'folk' em Belém do Pará". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi - Antropologia*, 10(1):75-91.
- FIGUEIREDO, Aldrin. 2003. "Anfiteatro da cura: pajelança e medicina na Amazônia no limiar do século XX". In CHALHOUB, S. (ed.): *Artes e ofícios de curar no Brasil: capítulos de história social*. Campinas, SP: Editora da Unicamp.
- FIGUEIREDO, Marina. 2012. Das participações míticas: reflexões sobre o perspectivismo e o axé. Trabalho apresentado na 36 Reunião Anpocs. Águas de Lindóia – SP.
- FOLLEY, Robert. 2003. *Os humanos antes da humanidade: uma perspectiva evolucionista*. São Paulo: Unesp.
- GALLOIS, Dominique. 1996. "Xamanismo waiãpi: nos caminhos invisíveis, a relação i-paie". In LANGDON, E. J. (ed.): *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. pp. 39-74. Florianópolis: Editora UFSC.
- GALVÃO, Eduardo. 1975. *Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa em Itá, Amazonas*. São Paulo: Cia. Editora Nacional.
- GEERTZ, Clifford. 1978. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

- HOWARD, Catherine. 2002. "A domesticação das mercadorias; Estratégias Waiwai". In ALBERT, B & RAMOS, A. R (eds.): *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. pp. 25-60. São Paulo: Unesp/ Imprensa Oficial do Estado.
- INGOLD, Tim. 2012. "Caminhando com dragões: em direção ao selvagem". In STEIL, A. C. & CARVALHO, I. C.: *Cultura, percepção e ambiente: diálogo com Tim Ingold*. pp. 7-13. São Paulo: Ed. Terceiro Nome.
- LAGROU, Els. 1996. "Os Guardiões dos Cosmos: pajés e profetas entre os Baniwa". In LANGDON, E. (ed.): *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. pp. 197-232. Florianópolis: ed. UFSC.
- LATOUR, Bruno. 1994. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Ed. 34.
- LEROI-GOURHAN, André. 1985. *O Gesto e a Palavra – Técnica e Linguagem v. 1*. Lisboa: Perspectiva do Homem. Edições 70.
- LESTEL, Dominique. 2001. *As origens animais da cultura*. Paris: Coleção Epistemologia e Sociedade.
- LIMA, Tânia Stolze. 1996. "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi". *Mana* 2(2):21-47.
- LIMA, Zeneida. 2002. *O mundo místico dos caruanas da ilha do Marajó*. Belém: Cejup.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. 1990. *A ilha encantada: medicina e xamanismo*. Belém: UFPA.
- _____. 1995. *Padres, Pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesástico. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia*. Belém: Cejup.
- _____. 1997. "Malineza: um conceito da cultura Amazônica". In: BIRMAN, P.; NOVAES, R.; CRESPO, S. (eds.): *O mal à brasileira*, pp. 32-44. Rio de Janeiro: Eduerj.
- MAUSS, Marcel. 2003. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosa & Naify.
- MOTTA-MAUÉS, Maria A. 1993. *'Trabalhadeiras' e 'Camaradas': relações de gênero, simbolismo e ritualização numa comunidade amazônica*. Belém: UFPA.
- FERRETTI, Mundicarmo. 2000. *Desceu na guma: o caboclo do Tambor de Mina em um terreiro de São Luís – a Casa Fanti-Ashanti*. São Luís: Edufma.
- _____. 2001. *A Encantaria de 'Barba Soeira': Codó, capital da magia negra?*. São Luís: Siciliano.
- NOBRE, Angélica. 2009. *Atravessando fronteiras: viagem rumo à saúde tradicional*. Tese de Doutorado. Belém: UFPA.
- PACHECO, Gustavo. 2004. *Brinquedo de Cura: um estudo sobre a pajelança maranhense*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ.
- PEIRANO, Mariza. 1975. *Proibições Alimentares numa comunidade de Pescadores*. Dissertação de Mestrado. Brasília: UNB.
- PEREIRA, Franz Kreuther. 2001. *Painel de Lendas & Mitos Amazônicos*. Academia Paraense de Letras.

- PINTO, Benedita Celeste. 1997. "O fazer-se das mulheres rurais: A construção da memória e de símbolos de poder feminino em comunidades rurais negras do Tocantins". In ÁLVARES, M. L. M. & SANTOS, E. F. (eds.): *Desafios de Identidade: espaço – tempo de mulher*, pp. 12-20. Belém: Cejup/Gepem/ Redor.
- _____. 2004a. *Parteiras, 'Experientes' e Poções: o dom que se apura pelo encanto da floresta*. Tese de Doutorado. São Paulo: PUC-SP.
- _____. 2004b. *Nas Veredas da sobrevivência: memória, gênero e símbolos de poder feminino em povoados amazônicos*. Belém: Paka-Tatu.
- SILVA, Vagner G. 2006. *O antropólogo e sua magia: Trabalho de Campo e Texto Etnográfico nas Pesquisas Antropológicas sobre Religiões Afro-brasileiras*. São Paulo: EDUSP.
- SILVA, Jerônimo da Silva. 2011. *'No Ar, na Água e na Terra': Uma Cartografia das Identidades nas Encantarias da 'Amazônia Bragantina'*. Dissertação de Mestrado. Belém: UFPA.
- _____. 2014. *Cartografia de afetos na encantaria: narrativas de mestres na Amazônia Bragantina*. Tese de Doutorado. Belém: UFPA.
- SILVA, Jerônimo & SARRAF-PACHECO, Agenor. 2015. "Diásporas de Encantados na Amazônia Bragantina". *Horizontes Antropológicos*, 21(43):129-156.
- SZTUTMAN, Renato. 2012. *O Profeta e o Principal: A Ação Política Ameríndia e Seus Personagens*. São Paulo: Edusp/ Fapesp.
- VERAS, Hermes. 2015. *O Antropólogo e o aprendiz: etnografia, experiência e ritual em um terreiro de Mina Nagô na Amazônia*. Dissertação de Mestrado. Belém: UFPA.
- VILLACORTA, Gisela. 2000. *'As Mulheres do Pássaro da Noite': Pajelança e feitiçaria na região do salgado [nordeste do Pará]*. Dissertação de Mestrado. Belém: UFPA.
- _____. 2011. *Rosa azul: uma xamã na metrópole da Amazônia*. Tese de Doutorado. Belém: UFPA.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1985. *Araweté – os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar/ANPOCS.
- _____. 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana* 2(2):115-144.
- WAGLEY, Charles. 1975. *Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos*. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília, INL.
- WAGNER, Roy. 2010. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac & Naify.
- _____. 2011a "O Apache era o meu reverso". *Revista de Antropologia*, 54(2):955-978.
- _____. 2011b Automodelagem: o lugar da invenção. *Revista de Antropologia*, 54(2):921-953.
- WAWZYNIAK, João V. 2008. *Assombro de olhar de bicho: uma etnografia das concepções e ações em saúde entre os ribeirinhos do baixo Tapajós, Pará*. Tese de Doutorado. São Carlos: UFSCAR.

- WAWZYNIAK, João V. 2009. “‘Agentes comunitários de Saúde’: transitando e atuando entre diferentes racionalidades no rio Tapajós, Pará, Brasil”. *Campos*, 10(2):59-81.
- _____. 2012. “Humanos e não-humanos no universo transformacional dos ribeirinhos do Rio Tapajós – Pará”. *Mediações*, 17(1):17-32.
- WRIGHT, Robin. 1996. “Os Guardiões dos Cosmos: pajés e profetas entre os Baniwa”. In LANGDON, E. (ed.): *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. pp. 75-116. Florianópolis: Ed. UFSC.

Abstract: From field research conducted in bragantina region, northeast of Pará, with rezadeiras and midwives, the present article is an attempt of apprehension of the conceptual apparatus that cosmology guides the contact network between people and charmeds. When analyzing the relationship between humans and charmeds, we evoke the ethnography about a midwife-fisher in the interaction with mothers of water for the maintaining of life and health of infants in the locality and make possible closer relations between the cosmological notion of ‘catch people’ and ‘catch fish’. Fishing instruments thus emerge analogically as a very effective cosmological apparatus of shamanic technology among those existing in an intent to uncover predatory practices, so ways of being among Amazonian ontologies: we sketch even that the best domain of ‘fishing net’, ‘fish hook’ and ‘arrows’ exposes and do not steal the entangling a shamanic analytics of ethnographic fishing between the referred worlds.

Keywords: Shamanism; Predation; Charm; Amazon.

Recebido em julho de 2017.

Aprovado em maio de 2018.

Itacoatiaras do Ingá: As diferentes 'escritas' no imaginário da pedra das águas

Thais Catoira^a
Carlos Xavier de Azevedo Netto^b

O presente artigo apresenta uma análise a respeito de algumas produções científicas, literárias, e artísticas que se referem às Itacoatiaras do Ingá. Assim, pode-se perceber através de diferentes perspectivas, abordagens e significações a respeito deste patrimônio arqueológico. Compreendendo que o conceito de patrimônio cultural deve assumir o sentido de que possibilita diversas dimensões significativas, que envolvem questões socioculturais e políticas, em suas diferentes formas, isso nos permitiu observar a partir de diferentes documentos, uma diversidade de interpretações e proposições, que ao mesmo tempo que podem criar obstáculos no que tange a educação patrimonial, ou em relação às informações científicas já encontradas. Ao mesmo tempo, podem encontrar ressonância nas lendas e mitos locais. Mas de todo modo, fazem com que esse patrimônio permaneça ativo na memória da comunidade local e, potencialmente da sociedade como um todo, através de representações, criando elementos que podem colaborar no processo de preservação deste patrimônio.

Pedra do Ingá; Patrimonialização; Preservação patrimonial; Memória.

O presente artigo apresenta uma análise a respeito de algumas produções científicas, literárias, e artísticas que se referem às itacoatia-

a Doutoranda em Ciência da Informação no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação (UFPB), Bolsista CAPES. Email: thaiscatoira.ufpb@gmail.com.

b Professor Associado IV (DCI/UFPB), Vice-coordenador do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação – PPGCI/UFPB. Email: xaviernetto@gmail.com.

ras do Ingá. A Pedra do Ingá como é conhecida, fica localizada no município de Ingá no agreste paraibano. Assim, pode-se perceber através de diferentes perspectivas e abordagens uma gama diversa de significações a respeito deste patrimônio arqueológico. Leva-se em consideração que alguns pesquisadores já identificaram as variadas proposições interpretativas que giram em torno das itacoatiaras da Pedra do Ingá,

“A origem das inscrições é ainda desconhecida, mas produto de culturas indígenas que habitaram a região, e pela sua complexidade e mistério existem diferentes teorias e mitos que rodeiam a pedra e a origem das gravuras. Mitos populares falam a respeito de tesouros escondidos no interior da pedra que nunca foram encontrados. A respeito das insculpturas, alguns pesquisadores que visitaram a região atribuem as gravuras a aborígenes que lá viviam. Já os ufanistas atribuem a autoria a extraterrestres que confeccionaram as pedras através de raio laser” (Machado *et al.* 2012:177).

Essa diversidade de interpretações e proposições, ao mesmo tempo que podem apresentar distorções quando confrontadas às informações científicas já encontradas, no que tange a educação patrimonial, podem encontrar ressonância nas lendas e mitos locais. Mas de todo modo, fazer com que esse patrimônio permaneça ativo na memória da comunidade local e da sociedade como um todo, permite através dessas representações, elementos que podem colaborar no processo de preservação deste patrimônio.

Em relação ao conceito de patrimônio que se adota para este trabalho, perpassa a noção como categoria de pensamento (Gonçalves 2003), de modo a possibilitar o sentido de diversas dimensões significativas, que contém questões socioculturais e políticas, em suas diferentes formas, elementos essenciais para o funcionamento dos grupos humanos. Neste sentido, deve-se ultrapassar a dicotomia material e imaterial que por vezes parece ser uma característica para determinar as tipologias dos patrimônios, e perceber que ambos operam em uma materialidade inserida nos jogos de poder e interesses culturais e políticos, próprio das sociedades humanas, no qual se determina o que vai ser consagrado enquanto elemento representativo daquele grupo,

ou por vezes aquilo que se coloca como obsoleto e deve ser deixado de lado (Miller 2013).

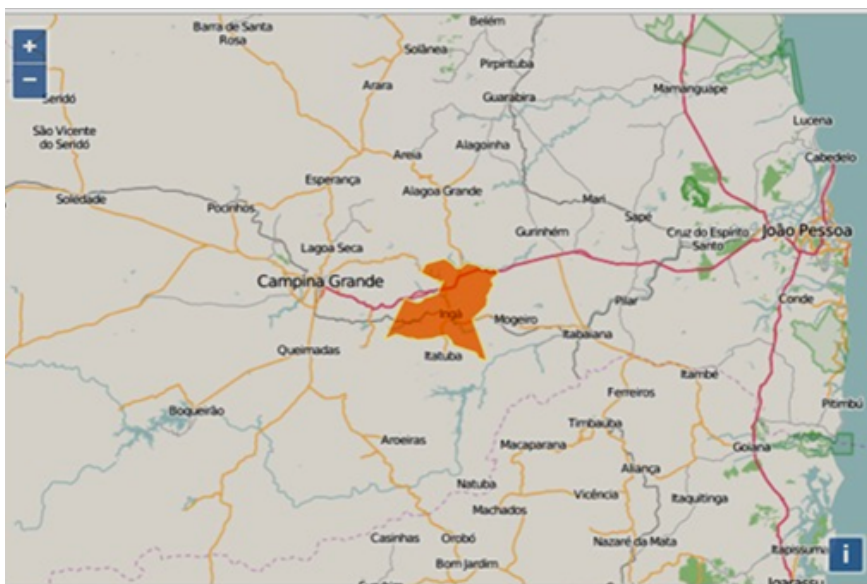


Imagem 01. Localização de Ingá/PB. Fonte: IBGE, 2016.

As memórias da comunidade que remetem a este patrimônio arqueológico trazem histórias de seus antepassados, os ‘mais velhos’, de modo que “reconhece a fala não apenas como um meio de comunicação diária, mas também como um meio de preservação da sabedoria dos ancestrais, venerada no que poderíamos chamar elocuições-chave, isto é, a tradição oral” (Vansina 2010:141). Esses testemunhos, fragmentados, são passados de geração a geração, por vezes ganhando novas roupagens, mas que ainda assim, se materializam através dos sentidos e das percepções daqueles que habitam o entorno desse sítio.

Por meio de informações arqueológicas sobre este patrimônio é possível compreender o porquê deste bem patrimonial ser considera-

do tão importante para a memória cultural brasileira, conforme salienta Lopes & Lage, “A Pedra do Ingá é um dos sítios arqueológicos mais importantes do Brasil e o mais extraordinário do Estado da Paraíba, em função da expressiva arte rupestre nele presente” (2013:01). As autoras acima citadas, apresentam o resultado de uma ação de prospecção e sondagem realizada em 2013, numa parceria entre o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN com o Núcleo de Antropologia Pré-Histórica da Universidade Federal do Piauí.



Imagem 02. Foto das inscrições da Pedra do Ingá. Fonte: Acervo Pessoal, 2010.

Na análise química dos sedimentos arqueológicos, buscando o teor de fósforo inorgânico, que ajuda a identificar possíveis vestígios de atividade humana, confirmaram que o “ambiente não propício a conservação de vestígios ósseos”, uma vez que o local recebe quantidade significativa de água, nos momentos de cheia do rio Bacamarte. E Lopes & Lage ainda observam que, “Os resultados obtidos para fósforo inorgânico juntamente com o material arqueológico encontrado no sítio ajudam a reforçar o fato da área ter sido ocupada por grupos humanos pré-históricos na região” (2013:03).



Imagem 03. Detalhe das gravações de Ingá. Fonte: Acervo Pessoal, 2010.

Patrimonialização da Pedra do Ingá

A etimologia da palavra Ingá vem do termo indígena tupi, que significa cheio d'água, ensopado. Provavelmente essa concepção advinda do fruto da árvore ingazeiro, que possui uma polpa bastante úmida e aquosa (IBGE, 2016). Tal espécie de árvore, natural do Brasil, encontrada em regiões de Bahia, Sergipe, Alagoas, Pernambuco e Paraíba (Carvalho 2006), acompanhava assim, toda a margem do rio Bacamarte, que atravessa a Pedra do Ingá, oferecendo sombra e frutos.

Em relação a fundação da cidade¹ do Ingá, esta estaria ligada a fazendas de exploração, agrícola e pecuarista, que deram início ao povoamento local. O município de Ingá está localizado a 107km de distância da capital paraibana, conforme imagem 01.

A Pedra do Ingá ou Itacoatiaras do Ingá, localizada na Fazenda Pedra Lavrada, cerca de 5,5km da cidade de Ingá, configura-se no agreste paraibano, (Brito 2008, 2010; Figueiredo & Silva 2009), entrelaçando sua vegetação entre mata atlântica e caatinga (IBGE 2016). A Pedra do Ingá possui gravuras rupestres esculpidas em baixo relevo, conforme

pode ser observado nas imagens 02 e 03, além de outras inscrições marginalizadas por estarem mais distantes dos conjuntos principais, de modo que,

“Sua mais importante peça é a formação rochosa conhecida como Pedra do Ingá, que possui 16 dos seus 24 metros de extensão coberto de inscrições insculpidas, além de outras diversas espalhadas por todo o sítio” (Machado *et al* 2012:177).



Imagem 04 – Dois exemplos de gravações com técnicas e formas diferentes, localizadas na face voltada ao rio. Fonte: Arquivo pessoal de 2009

A Pedra do Ingá foi tombada pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN e está registrada no Livro de Belas Artes e no Livro Histórico² em 1944, apesar de ser um monumento³ arqueológico. Somente em 1996 teve um pequeno museu criado e, que permanece até os dias de hoje aberto para visitação. A comunidade ingaense herdou este sítio arqueológico enquanto patrimônio, e para isso incorpora de forma processual esta produção cultural de

tempos passados, a sua dinâmica cultural contemporânea. As itacoatiaras do Ingá, por não serem meros objetos produzidos pelo homem, pois se firmaram no tempo, ganhando representatividade de um tempo passado, essa noção pode ser percebida pois,

“Esses bens, por sua vez, nem sempre possuem atributos estritamente utilitários. Em muitos casos, servem evidentemente a propósitos práticos, mas possuem, ao mesmo tempo, significados mágico-religiosos e sociais, constituindo-se em verdadeiras entidades, dotadas de espírito, personalidade, vontade, etc” (Gonçalves 2005:18).

Neste sentido, em paralelo ao reconhecimento institucional deste patrimônio, outras relações se estabeleceram entre as itacoatiaras e a comunidade do entorno da Pedra do Ingá. É possível encontrar relatos de moradores sobre suas experiências que envolvem ‘mal-assombros’, histórias de botijas, ‘visagens’. No documentário ‘Reino da Serra’⁴, produção resultante do curso de extensão em ‘Produção de Documentário’ da Universidade Estadual da Paraíba, em 2013, dirigido por Sinaldo Luna, com produção dos alunos do curso, aborda depoimentos de moradores da localidade, que relatam histórias de seus antepassados, ‘dos mais velhos’ como denominam os entrevistados, sobre um reinado encantado, que abarca desde a Pedra do Ingá até as proximidades de Itatuba, município que faz fronteira com Ingá.

Neste documentário é possível identificar a materialidade que advém das memórias herdadas da tradição oral desta comunidade. Uma das entrevistadas ao falar sobre os poderes sobrenaturais que envolvem não apenas a Pedra do Ingá, mas outras serras próximas, descreve que por vezes sente o cheiro de bolo assando, de carne e flor, que emana das pedras. Para ela, estas pedras pertencem a um reino encantado e que há muita vida e mistério em torno deles. Enquanto isso acontecer, como menciona outra entrevistada, a senhora Lindalva Ferreira da Silva “Papai dizia e os mais velhos tudo diz, que enquanto não desencantar os reinados encantado que tem o mundo não se acaba” (Reino da Serra 2013).

Outro documentário é ‘Nas paredes da pedra Encantada’⁵ dirigido por Cristiano Bastos e Leonardo Bomfim, em 2011, onde remontam o álbum ‘Paêbirú’, retornando o trajeto da capital João Pessoa, até a Pedra do Ingá com o artista Lula Cortês, refazendo suas memórias e experiências. O artista relata no documentário, para a produção da obra, houve uma apropriação dos mitos, recolheu lendas, e até encontrou objetos trabalhados (fazendo referência a objetos arqueológicos), para enfim extrair o máximo de magia para suas composições.

Se faz necessário ressaltar que as variadas narrativas que abordam as formas presentes nos grafismos da pedra, têm como foco o que pode ser visto na sua parte frontal, que abarca seu painel principal e as gravuras existentes no piso a frente deste painel, onde estão as figuras de maior destaque. Mas esse mesmo suporte, bem como outros muito próximos, possuem outras gravações, com formas e técnicas diferenciadas, que não merecem tanta atenção dos visitantes, locais ou não, no tocante a apreciação e criação de uma mítica própria. Essas gravações podem ser observadas abaixo (imagem 04).

Essas narrativas que envolvem um imaginário, em certo aspecto factual, pois para estes moradores, não se tratam apenas de lendas ou algo fictício, elas fazem parte das memórias de seus ‘mais velhos’ e que são passadas adiante, e vivenciadas por parte desses moradores, tornando-se assim, algo concreto e real. Para Vansina a “tradição pode ser definida, de fato, como um testemunho transmitido verbalmente de uma geração para outra. Quase em toda parte, a palavra tem um poder misterioso, pois palavras criam coisas” (2010:141). E dessa maneira, pode-se dizer que a importância desse patrimônio arqueológico, ganha sentido e significado a medida que “os objetos que compõem um patrimônio precisam encontrar ressonância junto a seu público” (Gonçalves 2005:19), e isso também deve ser levado em consideração no processo de patrimonialização dos bens culturais.

O processo de patrimonialização deve levar em consideração o trabalho etnográfico, buscando compreender o papel das memórias sociais que permeiam os bens culturais, e como esses bens

são percebidos pelas comunidades contemporâneas que socializam num mesmo espaço. A noção de patrimônio cultural que surge deste trabalho intensifica o reconhecimento das identidades sociais, por meio das sociabilidades que são construídas entre comunidade, pesquisadores e instituições, bem como nas ações de preservação dos bens patrimoniais, pois “a presença da materialidade do espaço, reforça um sentimento de segurança e estabilidade” (Peixoto 2010:63), firmando assim, um empoderamento do patrimônio arqueológico nas memórias e identidades da comunidade que a salvaguarda.

Essa relação entre elementos da natureza e forças espirituais, segundo Cézar advém, conforme apontam estudos antropológicos, na própria escolha do suporte a ser trabalhado pelos indígenas, no caso de Ingá a rocha, de modo que nas pedras residem “entidades espirituais, as quais prepararam e proporcionam, até hoje, as condições de habitação da Terra por humanos. Assim, entende-se que esta manifestação está relacionada, em alguma medida, com as referidas crenças” (César 2013:55). Percebe-se assim, que essas relações que talvez remetam as ações antepassadas indígenas, ainda permanecem, com novos sentidos, personagens, e representações, nas memórias e imaginário dos moradores locais.

A materialidade das inscrições da Pedra do Ingá neste sentido, tem garantido uma ideia de autenticidade histórica, e cria em torno desse bem patrimonial, elementos identitários que os tornam únicos para a comunidade, promovendo um investimento simbólico e estabelecendo um valor patrimonial ao seu bem cultural (Peixoto 2010; Bauman 2013). Seja resultante das memórias sociais, ou dos discursos dos agentes sociais envolvidos no processo institucional de patrimonialização, ambos são marcados pela sensação de certeza de que se trata de um bem cultural “insubstituível por memórias coletivas que encontram nos monumentos históricos que conformam a identidade dos lugares o referencial imagético das práticas e representações sociais” (Peixoto 2010:59).

Este desejo de singularidade que permeia o bem cultural, estabelece pontos de tensão entre as ações que permeiam a conscientização e valorização do bem cultural, em contraponto a produção de consumo da cultura. Para Campos (2014:154) o problema desta questão está na centralização da experiência e da vivência do agora, de modo que, é preciso promover um reconhecimento e sentimento de pertença entre a comunidade e o patrimônio, para além de sua funcionalidade enquanto produto de uma vertente mercadológica.

Pensando nas contribuições positivas que o mercado pode gerar, principalmente no que tange elementos e fundos voltados para a preservação e conservação, pode-se dizer que, o patrimônio arqueológico de Ingá, possui certa divulgação que alcançou alguns canais midiáticos, e ainda é possível encontrar certa quantidade de informações em livros e publicações acadêmicas que auxiliam e legitimam no âmbito institucional para investimento em mais pesquisas e estudos, ou ainda na internet, seja em sites oficiais como IPHAN, como em blogs de moradores ingaenses, como em documentários.

Para que esta divulgação permanecesse ativa, o processo de patrimonialização deste sítio arqueológico exigiu para além de trabalhos científicos, seja no campo arqueológico, histórico ou turístico, mas principalmente das ações de reconhecimento por parte da população da cidade de Ingá. E este reconhecimento necessita constantemente, que as instituições de poder promovam e trabalhem em parceria, nas diferentes esferas, público e privado – municipal, estadual e federal, dando enfoque às atividades educacionais locais, para que as informações a respeito do bem cultural, de fato, passem a fazer parte da memória e identidade daquela comunidade.

Com a educação patrimonial alcançando a significância em outras esferas para além das atividades locais aos patrimônios, como o ensino básico nacional, é possível hoje encontrar em livros didáticos nacionais, referências à Pedra do Ingá, ampliando as potencialidades de reconhecimento e preservação deste sítio arqueológico. Apesar de afirmar em suas páginas virtuais o pouco apoio das instituições es-

taduais e federais, o município de Ingá tem promovido ações de valorização do patrimônio arqueológico local, seja pelo símbolo (slogan) da própria prefeitura – nos ônibus e uniformes escolares, esculturas em praças, como também em atividades educativas para estudantes, não só alunos do município de Ingá, mas de outras regiões; no qual passou a chamar e divulgar o ‘Parque Arqueológico das Itacoatiaras de Ingá-PB’.

O processo de reconhecimento e incorporação do patrimônio cultural com a comunidade de seu entorno, não escapa dos investimentos de cunho mercadológico das instituições que a administram, assim, o turismo se torna atividade inevitável e acarreta em benefícios econômicos para a cidade e seus moradores, possibilitando novos campos de trabalho e fonte de renda. Entre essas ações, a prefeitura de Ingá promoveu em 2015, no período das festas juninas, o ‘Forró da Pedra’, na área externa do Parque, atraindo novos visitantes, e inserindo a cidade no calendário festivo e turístico da região.

Kiyotani, Arruda & Tavares sugerem o arqueoturismo para a Pedra do Ingá, de modo que para as autoras esse modelo seria “uma alternativa para diversificação da oferta, aumento da competitividade e fortalecimento da atividade em estados que enfrentam dificuldades nesse setor” (2015:01). Este tipo de turismo arqueológico envolveria “viagens motivadas pelo desejo de conhecer aspectos de culturas passadas” (2015:02), entretanto, as autoras já identificam e apontam as dificuldades que atualmente, também conhecemos, a pouca estrutura informativa e propriamente física que possibilite esse tipo de ação, assim como, percebe-se que “O déficit está presente não somente no sítio, mas também nos serviços de alimentação, hospedagem, transporte e lazer. Falta qualidade, pois os poucos estabelecimentos não dispõem de pessoal capacitado” (2015:11).

Apesar da importância do turismo, como elemento alternativo para a economia da população local, as ações de patrimonialização devem atuar de modo mais sistemáticas em questões que envolvem memórias, identidades, informações e conhecimentos para que, tal

patrimônio seja percebido enquanto elemento significativo cultural, e parte da história e dos antepassados daquela comunidade, e não apenas como um fator econômico e mercadológico.

Entretanto é preciso focar mais os trabalhos científicos e nos diálogos entre pesquisadores e comunidade, pois conforme apresentaremos a seguir, Almeida pontua que “Há mais obras literárias escritas sobre esse fenômeno do que os de natureza acadêmica, mesmo assim inscritos na categoria da Arqueologia” (2009:15), outros autores que evidenciam este aspecto são Oliveira & Menezes:

“Dentre as itacoatiaras paraibanas, o sítio arqueológico Pedra do Ingá é, sem dúvidas, o mais estudado por leigos e comunidade científica. Desde o século XVIII, este monumento gráfico é notificado e descrito em documentos” (Oliveira & Menezes 2011:97).

As itacoatiaras do agreste paraibano: do imaginário ao patrimônio arqueológico da Pedra do Ingá

Nesse sentido, é possível encontrar obras sobre as itacoatiaras do Ingá que remetem ao campo da arqueologia, mas que por vezes envolvem elementos do ocultismo, astrologia, lendas, entre outros. Em contrapartida, ao buscar materiais produzidos por pesquisadores do campo arqueológico, encontra-se as análises da arqueóloga Gabriela Martin (2008), no qual para a pesquisadora as gravuras podem ter relação aos cultos de adoração às águas, ou ao próprio cosmos e elementos da natureza. Apesar de diferentes hipóteses elaboradas a essas figuras insculpidas, ainda têm seus significados desconhecido para os arqueólogos (Almeida 2009).

Pode-se dizer que este patrimônio provoca inúmeras percepções em torno de suas inscrições, conforme apontam Machado *et al*, que a

“[...] origem das inscrições é ainda desconhecida, mas produto de culturas indígenas que habitaram a região, e pela sua complexidade e mistério existem diferentes teorias e mitos que rodeiam a pedra e a origem das gravuras” (Machado *et al* 2012:177).

Entre as hipóteses, encontramos a de Martins (2003), que acredita haver três correntes a respeito da autoria das gravações; a primeira volta-se para nativos da região de tempos remotos – índios Tupis ou Cariris, a segunda fala sobre uma cultura de outro continente – povos fenícios ou povos de continentes submersos, e a terceira fala da presença de mensagens de extraterrestres. Outra interpretação sobre as inscrições da Pedra do Ingá está nas relações entre as Itacoatiaras com o mito de Sumé,

“Alguns estudiosos correlacionam a Itacoatiara ao mito Sumé, enigma que abrange todo o continente americano. Sumé tem sido identificado como o apóstolo Tomé, que teria passado pelo Brasil e deixado suas pegadas em baixo relevo nas rochas” (Oliveira & Menezes 2011:94).

Brito (2008) apresenta essas múltiplas interpretações, e elenca uma série de pesquisadores e suas suposições a respeito dos possíveis significados das itacoatiaras, além das mencionadas acima, também é possível encontrar interpretações e suposições para as inscrições, desde estudos que comparam as inscrições de Ingá à desenhos da Ilha de Páscoa; ou a produções realizadas por civilizações extremamente antigas que tinham profunda relação astronômica (zodiaco); ou ainda, baseadas em cálculos matemáticos relacionada com o calendário lunar, entre outras hipóteses. Assim,

“Como vimos essa compilação ideogênico ora, apresentada, reunindo várias opiniões inspiradas na Pedra do Ingá, *a priori*, demonstra quanto ignoto e ambíguo é a expressão encerrada neste suntuoso monumento gráfico e só vem provar o quanto tênue é a fronteira entre a realidade e a ficção” (Brito 2008: 60).

Sobre as interpretações da Pedra do Ingá, Machado *et al* fazem um levantamento de alguns estudiosos que seguem uma vertente interpretativa próxima:

“Leon Clerot, Gabriela Martin, Josemir Camilo, Ladislau Netto, Teodoro Sampaio, Alfredo de Carvalho, Angione Costa, Vanderley de Brito são alguns dos estudiosos que acreditam que as gravuras

de Ingá foram inscritas provavelmente pelos índios Cariris, ou por povos locais provenientes de outras regiões e possuem mais de 2.000 anos. Sua função para a comunidade indígena teria várias vertentes, a primeira delas, seria a simples representação da fauna e da flora local” (Machado *et al* 2012:178).

Entre os exemplos de interpretações, apresentados por Brito, pode-se destacar o do ufólogo Gilberto Santos que considera as inscrições de Ingá resultantes do “uso de raio laser, por seres interplanetários há milhares de anos” (2008:32), nesta linha interpretativa aparecem outros nomes como Eric von Däniken⁶, e o escritor e cronista paraibano Antônio V. Freire, no qual afirma em sua obra ‘Revoltas e Repentes’ de 1974, que as inscrições são “produto de civilizações alienígenas aportadas aqui em épocas remotíssimas” (Faria 1987:49).

Faria (1987) médico e curioso em assuntos relacionados à Pedra do Ingá dedicou seu tempo, cerca de trinta anos para elaborar sua própria teoria sobre os possíveis significados das inscrições itacoatiaras ingaenses. Para Faria, as inscrições seriam “desenhos estilizados das constelações zodiacais” (1987:68) e nesse sentido, ele cria correlações das diversas inscrições com diferentes constelações, seguindo uma perspectiva baseada no que o autor entende ser uma arqueoastronomia;

“Valemo-nos para nossa interpretação da probabilidade de alguns traços mais marcantes de algumas constelações terem sido registrados na itacoatiara, tais como a disposição , em arco, das estrelas em torno de Regulus, em Leão; a sinuosidade de Eridano; a forma retorcida de Escorpião; a paridade de Castor e Pollux em Gêmeos, etc.” (Faria 1987:68).

Observando essa diversidade de interpretações e associações que surgem a partir das itacoatiaras do Ingá, identifica-se que “Nenhum sítio pré-histórico com pinturas ou gravuras rupestres, em todo Brasil, atraiu tantas pessoas dispostas a opinar e decifrar, como a Pedra do Ingá, cujo impacto visual impressiona leigos e desafia a arqueologia” (Martin 2008:298). Dessa maneira, a partir da análise semiótica

peirceana é possível compreender que as inscrições enquanto elementos potenciais comunicadores, de certo modo ‘convidam’ o ser humano a promover possíveis significados e estabelecer diferentes representações.



Imagem 05. Selo da série ‘arqueologia brasileira’ emitido em 1975, valor de C\$ 0,70. Fonte: Site Filatélica Penny Black (www.pennyblack.com.br/c-895-brasil-arqueologia-brasileira-pedra-lavada-do-inga).

Os signos ali trabalhados na pedra, digo signos porque atribui-se à eles a potencialidade de significado uma vez que são resultantes de uma produção humana em determinado contexto e temporalidade, permitem trocas simbólicas (Bourdieu 1983) via interlocução a partir de um processo de inteligibilidade, que se molda conforme os estratos de conhecimento e repertório cultural daquele que se coloca diante dessas imagens, variando suas semioses em diferentes possibilidades de significação.

Neste sentido, os significados que surgem conforme a necessidade de consumo, há aqueles voltados ao campo científico que envolvem pesquisas nos campos da arqueologia, antropologia, história, entre outros, assim como aqueles que permeiam o ocultismo, proposições

históricas que beiram elementos míticos e de lendas, bem como o próprio imaginário que vai se transformando ao passo que é transmitido de geração à geração.

De qualquer modo, sejam pesquisadores do campo científico, ou curiosos e artistas, esses autores que abordam a Pedra do Ingá, sempre demonstram preocupações a respeito de sua preservação, a exemplo de Faria “esperamos que o vandalismo e a omissão governamental não continuem a conjurar a mutilação da Itacoatiara do Ingá” (1987:108), ou Brito “Por isso, urge que algo seja feito pela salvaguarda deste patrimônio da humanidade que, cada vez mais, inspira cuidados” (2008:27).

Neste sentido, as ações de preservação para com a Pedra do Ingá podem ser organizadas da seguinte maneira, nas décadas de 1940 e 1950 ocorreram os primeiros trabalhos sistemáticos de cunho arqueológico, sob orientação de José Anthero Pereira Júnior (Oliveira & Menezes 2011). Já no início da década de 1960, foi realizada uma modelagem em gesso das inscrições (Brito 2008), e em 1999 o Estado da Paraíba, com autorização do IPHAN construiu um muro para a proteção deste Sítio Arqueológico. Sobre a construção do muro, a arqueóloga Gabriela Martín em entrevista ao Jornal do Comércio⁷, de 21 de setembro de 1999, relata sua preocupação com a descontextualização deste patrimônio com sua paisagem:

“Gabriela Martín explica que a Pedra do Ingá, distante 96 quilômetros da cidade de João Pessoa (PB), não pode ser vista como um monumento arqueológico isolado na paisagem. ‘O entorno da pedra e o meio ambiente também fazem parte do sítio arqueológico’, destaca. Ela questiona a eficácia do muro enquanto elemento de proteção da gravura rupestre mais famosa do país. ‘Aquilo não impede nada, as pessoas continuarão entrando do mesmo jeito. O muro só tira a beleza e o encanto de um dos maiores monumentos do Brasil’” (Alves 1999:s/n).

Ainda na década de 1990, especialistas da Universidade de Lyon na França, em parceria com a Universidade Federal de Pernambuco, coordenada pelo arqueólogo francês Abel Pier, realizaram um mol-

de de silicone das inscrições da Pedra do Ingá, possibilitando através desta modelagem a produção de réplicas com fibras de vidro, no qual uma das réplicas localiza-se no Departamento de História e Geografia da Universidade Federal de Campina Grande.

“O projeto de moldagem da Pedra do Ingá foi aprovado e supervisionado pela equipe de arqueólogos da UFPE, coordenado pela professora Gabriela Martin, a qual enviou estagiários e profissionais que, sob a coordenação do professor e engenheiro Abel Pier, da Universidade de Lyon, realizaram a confecção do molde” (Oliveira & Menezes 2011:100).

As próprias pesquisas e estudos a respeito das possíveis interpretações servem como ações de preservação, de modo que mantém a memória e existência dessa produção cultural pré-histórica viva. E nestas ações pode-se encontrar informações que possibilitam direcionar para novos caminhos na compreensão desta produção, como os resquícios de pinturas (tinta a base de óxido de ferro) encontradas nos baixo-relevo das inscrições, por Luís Galdino na década de 1970 (Brito 2008), hoje não mais possível de serem percebidas a olho nu.

A Pedra do Ingá por ser um patrimônio arqueológico já institucionalizado, tombado pelo IPHAN, possui como se pode perceber, uma atenção maior, tanto na produção literária e científica, quanto na sua valoração enquanto bem cultural, como a divulgação deste patrimônio através da circulação de selos durante a década de 1970, conforme imagem 05.

Assim, o aspecto turístico também tem seus contornos de certa forma definidos, apesar da pouca infraestrutura e incentivos governamentais, mas a prática turística pode ser uma alternativa para a promoção do monumento, bem como um caminho para exigir mais investimentos e fiscalizações por parte da União.

A fama da Pedra estende-se pelo imaginário e místico, pelos estudos arqueológicos e científicos, pelos aspectos culturais. Neste contexto, Almeida apresenta em sua dissertação “uma releitura dos mitos, crenças, fé e religiosidade expressas” (2009:06) em obras literárias não científicas, que envolvem, por exemplo, o mito de São Tomé.

Outro exemplo de como a Pedra do Ingá pode provocar influências simbólicas, temos na obra do disco ‘Paêbirú’, de Zé Ramalho e Lula Cortês, entre as faixas musicais, destaca-se aqui, a composição sobre a pedra do Ingá de 1974, intitulada ‘Nas paredes da pedra encantada’,

Quando as tiras do véu do pensamento
Desenrolam-se dentro de um espaço
Adquirem poderes quando eu passo
Pela terra solar dos cariris
Há uma pedra estranha que me diz

Que o vento se esconde num sopé
Que o fogo é escravo de um pajé
E que a água há de ser cristalizada
Nas paredes da pedra encantada
Os segredos talhados por Sumé [...]

Além desta faixa supracitada, neste álbum aparecem outras composições em homenagem à Pedra do Ingá, como ‘Pedra Templo Animal’, e ‘Trilha de Sumé’, estas canções ilustram bem a relação mística e que permeia o imaginário entre o patrimônio e os sujeitos.



Imagem 06. Revista em Quadrinho Piteco – Ingá, do artista Shiko. Fonte: Site Raio X. (<https://mutantexis.wordpress.com/2013/11/23/saido-do-forno-piteco-inga/>).

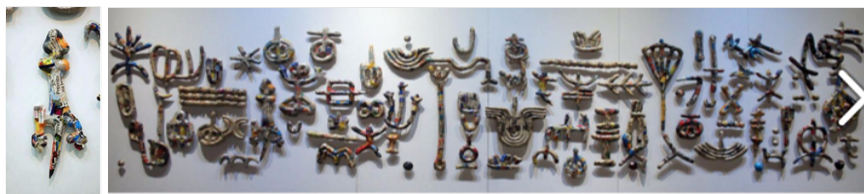


Imagem 07. Obra “Metalinguagem” de Luiz Barroso. Fonte: Portifólio Luiz Barroso. (https://issuu.com/luizbarrosopedras/docs/luiz_barroso_portf__lio_web).

Outras produções artísticas visuais que podemos citar são os quadrinhos do artista plástico paraibano Shiko, intitulado ‘Piteco – Ingá’ da coleção Graphic MSP, produzidos em 2013 pela editora Panini Livros, com quase oitenta páginas e faz referência ao personagem ‘Piteco’ da ‘Turma da Mônica’, do quadrinista Maurício de Souza. Outra produção contemporânea é a obra de Luiz Barroso, intitulado ‘Metalinguagem’ e realizada em 2012, que são modelagens em papel machê e recortes de jornais e revistas moldados a partir das imagens das itacotiarias do Ingá, com dimensões de 1 metro e 50 centímetros de altura por 5 metros de comprimento, conforme vemos nas imagens 06 e 07.



Imagem 08. Cenas da plataforma interativa do Sítio Arqueológico Virtual da Pedra do Ingá. Fonte: Site LabTEVE, 2016. (www.de.ufpb.br/~labteve/projetos/xpta_inga.html).

Tanto a produção artística como o movimento literário que envolve proposições e o lúdico não deixa de legitimar uma potencial conscientização de preservação do bem patrimonial, ele acaba se tornando parte, das ações de conservação material e imaterial. Entretanto, se faz importante o aprofundamento nos estudos científicos, e da própria valoração do entorno paisagístico que caracterizam e contextualizam este patrimônio, para o desenvolvimento de ações educativas através das mediações entre os profissionais que ali estudam e a comunidade local, a fim de criar laços de pertencimento e a própria noção de cidadania.

Considerações

O artigo pretendeu apresentar diferentes formas de percepção e representação que um patrimônio pode provocar. Neste trabalho, a Pedra do Ingá aparece como um dos patrimônios arqueológicos brasileiros que causa curiosidades, proposições e suposições, e que perpassa o imaginário local, em diferentes gerações, tornando esses mitos numa materialidade própria da identidade desta comunidade, e parte do patrimônio cultural ingaense.

Considera-se que o imbricamento destes laços potencializa a conscientização para uma preservação contínua e duradoura, bem como, possibilitam o desenvolvimento de políticas culturais para ampliar a visibilidade. E com isso, o patrimônio além de representar e criar vínculos de pertencimento da comunidade pode servir como um agregador econômico, sustentável pelos próprios cidadãos, quanto estendendo a um público mais amplo, elevando seu patrimônio a patamares nacionais e internacionais, o que de certa maneira, vêm ocorrendo de forma incipiente em Ingá.

Dessa forma, o engajamento no campo científico se torna essencial para alcançar estes direcionamentos, para tanto o trabalho das instituições que gerenciam estes bens culturais devem manter sempre suas atenções voltadas para a promoção de projetos e nas ações de

fiscalizações na manutenção e conservação dos mesmos. Assim, em 2013 o IPHAN lançou um projeto que investiria duzentos e cinquenta mil reais para realização de sondagem, prospecção, escavação e a conservação do painel da pedra do Ingá.

Sobre o projeto, intitulado ‘Estudos Arqueológicos, Conservação e Socialização do Sítio Itacoatiaras do Ingá’, coordenado pela arqueóloga Conceição Lage, houve um encontro em fevereiro de 2013 com pesquisadores, técnicos, autoridades e interessados para sua apresentação e discussão a respeito do projeto. Segundo o Boletim Informativo da Sociedade Paraibana de Arqueologia,

“O Plano também prevê a interação com a população local por meio de palestras e visitas monitoradas por técnicos para alunos da rede pública municipal, produção de um registro videográfico e a produção de uma publicação sobre a pesquisa” (2013:01).

Os resultados de tal projeto ainda não foram divulgados no site do IPHAN, o que não nos permite fazer possíveis análises desta ação neste momento, mas talvez durante a pesquisa de campo, possamos encontrar alguns indicativos sobre essa relação entre o patrimônio arqueológico de Ingá e sua comunidade. Entretanto, o projeto caracteriza-se dentro de um quadro geral, como uma significativa ação para a preservação do patrimônio, bem como, a aproximação da comunidade ingaense com a pedra do Ingá.

Neste mesmo ano, a dissertação de Cézar (2013) no mestrado profissional do IPHAN, discute algumas práticas desenvolvidas nas três esferas institucionais (municipal, estadual e federal) em relação às ações de preservação do sítio arqueológico de Ingá. O autor atenta para o número significativo de informações não científicas que permeiam este sítio, alertando que tais informações por vezes são mais acessadas e consumidas. Em sua pesquisa traça uma análise interdisciplinar, e apresenta registros imagéticos tanto da Pedra do Ingá e suas inscrições, como de artefatos encontrados na superfície do local. O objetivo de sua pesquisa é servir de suporte para ações de preservação e conservação à este patrimônio.

Outro projeto desenvolvido para dar maior visibilidade à Pedra do Ingá, foi o ‘Projeto Ingá Virtual’ que estava inserido no ‘Projeto Arqueologia Interativa’, realizado pelo Laboratório de Tecnologias para o Ensino Virtual e Estatística – LabTEVE⁸, a partir do Programa de Laboratórios de Experimentação e Pesquisa em Tecnologias Audiovisuais, em parceria com outras universidades, como Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), Universidade Federal do Pará (UFPA), Universidade do Estado de São Paulo (UNESP), entre outros (LabTEVE 2016).

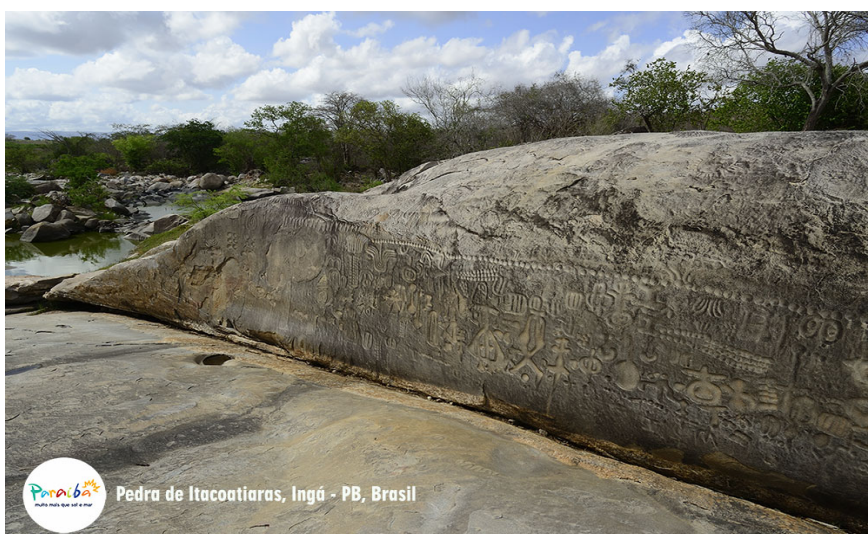


Imagem 09. Site Destino Paraíba. Fonte: www.destinoparaiba.pb.gov.br.

Este projeto buscou reunir informações históricas, arqueológicas e míticas, apresentando-as em um ambiente virtual multimídia e interativo. Assim é possível percorrer virtualmente a paisagem do entorno da Pedra do Ingá, bem como ela mesma, passando por estágios interativos, no qual o visitante virtual pode assistir a entrevistas e visualizar imagens reais do local, bem como ouvir os sons do ambiente, a exemplo do rio Bacamarte. Segundo Marques *et al*,

“A proposta é agregar dados gerados a partir de coletas de artefatos arqueológicos a um único ambiente capaz de apresentar os objetos virtuais combinados a informações relevantes sobre a região. Através desta representação virtual, os visitantes poderão observar remotamente o monumento e detalhar aspectos de difícil observação no ambiente real, além de ter a possibilidade de acesso a dados e informações que, em sua grande maioria, não são disponibilizados em visitas presenciais ao local” (Marques *et al* 2009:01).

Entre o uso de recursos midiáticos, é possível encontrar websites institucionais a exemplo da página virtual do Governo do Estado da Paraíba, em que disponibiliza uma síntese informativa a respeito do sítio arqueológico de Ingá e ainda vídeos produzidos pela Secretaria de Turismo do governo do Estado da Paraíba, com a divulgação dos roteiros turísticos paraibanos, conforme imagem 09. No âmbito municipal, a página virtual da Prefeitura de Ingá disponibiliza matérias sobre atividades escolares que ocorreram no Parque Arqueológico de Ingá, bem como notícias relacionadas à este espaço cultural, e ainda chama a atenção para os benefícios de ações que atraíam o turismo, ampliem os potenciais econômicos do município e das dificuldades administrativas que enfrentam.

Seria interessante um diálogo mais ativo entre o IPHAN Paraíba, o Governo do Estado da Paraíba e a Prefeitura de Ingá em relação a ações de preservação, divulgação e pesquisa ao Parque Arqueológico das Itacoatiaras do Ingá. Mas as dificuldades são encontradas no próprio processo de elaboração de projetos junto ao IPHAN, como já identificam Kiyotani, Arruda & Tavares

“Parece haver uma inaptidão de cumprir às exigências legais necessárias ao lidar com o patrimônio arqueológico. Os projetos apresentam-se falhos quanto à transdisciplinaridade, [...] ou têm foco notadamente científico, faltando o um projeto que contemple ambos os aspectos” (Kiyotani, Arruda & Tavares 2015:09).

Nota-se assim, que as iniciativas de preservação, e fiscalização em termos de organização institucional, há certo negligenciamento por parte de todos os órgãos competentes, que acabam empurrando um

contra o outro as responsabilidades, deixando de lado as ações de preservação e educação patrimonial da Pedra do Ingá.

“O governo do Estado apresentou um projeto relativamente grandioso de infraestrutura, mas sem obedecer às exigências legais, fato que poderia comprometer fortemente o patrimônio arqueológico, inclusive possíveis sítios ainda não descobertos. Impasses jurídicos quanto às questões de desapropriações e indenizações também colaboraram para a inviabilização de uma estruturação adequada, capaz de contemplar questões de desenvolvimento econômico, além da preservação e valorização do patrimônio arqueológico” (Kiyotani, Arruda & Tavares 2015:13).

E apesar dos problemas institucionais, a participação da comunidade local e científica se colocam como um elemento importante para o funcionamento, manutenção e preservação desse monumento, uma vez que, essas ações atraem a atenção da sociedade de forma ampla, bem como permite denúncias, descobertas, reconhecimento e manutenção, mesmo que mínima, de ações que colaborem no processo de conservação e preservação de patrimônio arqueológico.

Notas

¹ IBGE. Histórico do Município - Ingá. (www.cidades.ibge.gov.br/painel/historico.php?lang=&codmun=250680&search=|inga).

² (www.iphan.gov.br/ans/); acessar aba ‘livro histórico’, número de inscrição 234.

³ Para este artigo, adotamos a concepção Le Goff (1996), no qual monumentos são documentos, e documentos podem ser monumentos, pois quando institucionalizados pelas estruturas de poder passam a fazer parte do patrimônio cultural.

⁴ Documentário disponível em www.youtube.com/watch?v=wcQqT7JTD4g.

⁵ Documentário disponível em www.youtube.com/watch?v=5eQM6mIEjlA.

⁶ Escritor suíço, cujas teorias voltam-se para as influências extraterrestres sobre a cultura humana, desde a pré-história. Na década de 1970 escreveu o livro *best-seller* ‘Eram os deuses astronautas’ da Editora Melhoramentos. (http://files.comunidades.net/portaldoespirito/Eram_os_Deuses_Astronautas.pdf).

⁷ (www2.uol.com.br/JC/_1999/2109/cd2109o.htm).

⁸ No site do LabTEVE é possível acessar a plataforma virtual interativa e visitar a Pedra do Ingá (virtual) e obter informações e imagens deste bem patrimonial. (www.de.ufpb.br/~labteve/projetos/xpta_inga.html).

Referências

- ALMEIDA, Maria Tereza. 2009. *A pedra do Ingá: A reprodução do mito, a reprodução da fé*, Brasil. Dissertação de Mestrado. João Pessoa: UFPB.
- ALVES, Cleide. 1999. "Muralha esconde Pedra do Ingá". *Jornal do Comércio*. Recife. (www2.uol.com.br/JC/_1999/2109/cd2109o.htm; acesso em 18/02/2017).
- BAUMAN, Zygmunt. 2013. *A cultura no mundo líquido moderno*. Rio de Janeiro: Zahar.
- BOLETIM Informativo da Sociedade Paraibana de Arqueologia. 2013. Campina Grande, ano VIII, 83:82-83.
- BOURDIEU, Pierre 1983. *O campo científico*. In ORTIZ, Renato (ed.): *Pierre Bourdieu: Sociologia*, pp.122-155. São Paulo: Ática.
- BRITO, Vanderley. 2008. *A Pedra do Ingá: Itacoatiaras na Paraíba*. João Pessoa: RC Ed.
- _____. 2010. "A Pedra do Ingá sob uma perspectiva amerindiológica". *Revista Tarairiú*, 1(1):81-88.
- CAMPOS, Elane Silva. 2014. "Bauman e a questão da Cultura". *Revista Trama Interdisciplinar*, 5(1):152-155.
- CARVALHO, Paulo. 2006. *Espécies arbóreas brasileiras*. Brasília/ Colombo: Embrapa Informação Tecnológica/ Embrapa Florestas.
- CÉZAR, Ted. 2013. *Sítio Arqueológico Itacoatiaras do Rio Ingá: reflexões sobre preservação do patrimônio cultural e a documentação como instrumento para esta prática, Brasil*. Dissertação Mestrado Profissional. Rio de Janeiro: IPHAN.
- FARIA, Francisco. 1987. *Os astrônomos pré-históricos do Ingá*. São Paulo: IBRASA.
- FIGUEIREDO, Vânia & SILVA, Geane. 2009. "A importância da aula de campo na prática em geografia". Trabalho apresentado no 10º Encontro Nacional de Prática de Ensino de Geografia. Porto Alegre-RS.
- GONÇALVES, José R. 2003. *O Patrimônio como categoria de pensamento*. In: ABREU, R. & CHAGAS, M. (eds.): *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*, pp. 21-29. Rio de Janeiro: DP&A.
- _____. 2005. "Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios". *Revista Horizontes Antropológicos*, 11(23):15-36.
- IBGE. 2017. Cidades - Paraíba. (www.cidades.ibge.gov.br/xtras/uf.php?lang=&co-duf=25&search=paraiba; acesso em 15/01/2017).
- _____. 2017. Itacoatiaras do Rio Ingá. (<http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/824>; acesso em 27/11/2016).
- LE GOFF, Jacques. 1996. *Memória e História*. São Paulo: UNICAMP.
- LOPES, Bruna & LAGE, Maria C. 2013. "Estudos Arqueológicos: Conservação e socialização do sítio Itacoatiaras do Ingá-PB". *Revista IPHAN*.
- KIYOTANI; I., ARRUDA, L. & TAVARES, A. 2015. "Arqueoturismo: o uso turístico das Itacoatiaras do Ingá/PB", Trabalho apresentado no XII Seminário Anual ANPTUR - Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Turismo. Natal - RN. (www.anptur.org.br/anptur/anais/v.11/DC11_pdf/6.pdf; acesso em 01/03/2017).

- MACHADO, Liliane *et al.* 2012. “Informação arqueológica de Ingá: preservação, acesso e uso a partir de um ambiente virtual”. *Revista Informação & Sociedade*, 22(ne):175-888.
- MARTIN, Gabriela. 2008. *Pré-história do Nordeste do Brasil*. Recife: Editora Universitária da UFPE.
- MARTINS, J.S. 2003. *Itacoatiara do Ingá: prospecção de seu potencial turístico*. Monografia de Conclusão de Curso. João Pessoa: IESP.
- MARQUES, Marcos *et al.* 2009. “Representação do Sítio Arqueológico da Pedra de Ingá com Realidade Virtual”. Trabalho apresentado no *Workshop de Realidade Virtual e Aumentada*, Santos - SP.
- MILLER, Daniel. 2013. *Trecos, troços e coisas: estudos antropológicos sobre a cultura*. Rio de Janeiro: Zahar.
- OLIVEIRA, Matusalém & MENEZES, Washington. 2011. “Os ensinamentos de Sumé e a Tradição Itacoatiara no contexto da Pedra do Ingá: Pontes de contato com a narrativa bíblica do dilúvio”. *Revista Hermenêutica*, 11(2):93-111.
- PEIXOTO, Fábio C. 2010. “A metrópole e a patrimonialização do território: a análise dos bairros de Santa Teresa”. *Revista Tamoios*, 4(1):58-75.
- VANSINA, Jean. 2010. A tradição oral e sua metodologia. In Ki-Zerbo, J. (ed.): *História Geral da África*, vol. 1., pp. 139-166. Brasília: Cortez / UNESCO.

Abstract: This article presents an analysis about some scientific, literary, and artistic productions that refer to the Itacoatiaras of Ingá. Thus, one can perceive through different perspectives, approaches and meanings regarding this archaeological patrimony. Understanding that the concept of cultural heritage should assume the sense that it allows for several significant dimensions, involving sociocultural and political issues, in their different forms, this allowed us to observe from different documents a diversity of interpretations and propositions, which while can create obstacles in relation to heritage education, or in relation to the scientific information already found. At the same time, they may find resonance in legends and local myths. But in any case, this heritage remains active in the memory of the local community and, potentially, of society through representations, creating elements that can collaborate in the process of preservation of this patrimony.

Keywords: Ingá stone; Patrimonialization; Patrimonial preservation; Memory.

Recebido em setembro de 2017.

Aprovado em junho de 2018.

A Missa Afro: Possibilidades de enfrentamento do racismo no Brasil

Luiz Ernesto Guimarães^a

Este artigo analisa em uma paróquia na região norte do Paraná como atores católicos desenvolvem a partir da missa afro espaços de luta e enfrentamento ao racismo no Brasil. Apesar de haver resistências por parte do clero e também de muitos fieis, a formulação desse ritual busca trazer para os católicos a conscientização sobre a realidade em que vive o negro no país ainda hoje, ao ocupar posições subalternas em diversas esferas da sociedade. Embora haja limites em alcançar tal objetivo, a missa afro demonstra-se um elemento concreto da continuidade da Teologia da Libertação na atualidade.

Missa afro; Catolicismos; Racismo; Teologia da Libertação; Religião e política.

Neste artigo analiso a abordagem sobre a questão racial desenvolvida por membros do clero e leigos na paróquia Nossa Senhora dos Migrantes, limítrofe entre os municípios de Cambé e Londrina, região norte do Paraná. A missa afro, realizada semestralmente, é o espaço principal onde é desenvolvida a reflexão sobre o negro no contexto brasileiro. O presente estudo é formulado a partir das contribuições da etnografia, com a participação nesses ritos nos anos de 2015 e 2016. Foram também realizadas entrevistas com roteiro semiestruturado com alguns agentes envolvidos nesses eventos.

^a Professor do Departamento de Ciências Humanas da UEMG – Barbacena. Email: pr.ernesto@gmail.com.

A abordagem sobre a questão racial no catolicismo está de certa maneira associada às lutas formuladas pelo movimento negro no Brasil. Nesse sentido, a influência da Teologia da Libertação é significativa, pois “todos os movimentos sociais, incluído o dos negros, lutam pela justiça social e por uma redistribuição equitativa do produto coletivo” (Munanga 2006:13). A formulação desses rituais é percebida, portanto, como extensão do movimento negro, exigindo dos atores certa habilidade na organização e articulação desses eventos religiosos e políticos, por não contar com apoio expressivo das hierarquias católicas, bem como da maioria dos fieis, resistentes a tais eventos.

Esse ritual expressa a tentativa de desenvolver nos fieis a conscientização sobre a importância do negro na formação da sociedade brasileira, começando com a escravidão na primeira metade do século XVI. Nesse sentido, assim como os movimentos negros atuam na construção dessa reflexão, há na missa afro certas semelhanças, como a análise de

“seu passado histórico como herdeiros dos escravizados africanos, sua situação como membros de grupo estigmatizado, racializado e excluído das posições de comando na sociedade cuja construção contou com seu trabalho gratuito, como membros de grupo étnico-racial que teve sua humanidade negada e a cultura inferiorizada” (Munanga 2006:14).

De acordo com o antropólogo de origem africana, Kabemgele Munanga, “essa identidade passa por sua cor, ou seja, pela recuperação de sua negritude, física e culturalmente” (Munanga 2006:14). Se no âmbito do movimento negro a tarefa tem exigido inúmeros esforços, como reconhece o antropólogo, no sentido de conseguir ampla mobilização da população negra, no caso da Teologia da Libertação, que busca refletir e conscientizar os fieis sobre esses mesmos elementos, percebe-se também alguns obstáculos na realização da missa afro.

Um dos problemas encontrados pelo movimento negro e, portanto, também por esses eventos católicos, estão associados à ideologia racial de branqueamento entre o final do século XIX e meados do sé-

culo XX: “Apesar do processo de branqueamento físico da sociedade ter fracassado, seu ideal inculcado através de mecanismos psicológicos ficou intacto no inconsciente coletivo brasileiro, rodando sempre nas cabeças dos negros e mestiços” (Munanga 2006:16). Isso, para o autor, prejudica qualquer forma de desenvolvimento da identidade negra, pois existe o desejo de alcançar a identidade branca, apresentada como superior pelas elites brasileiras. Assim, Kabemgele Munanga (2006) afirma que as dificuldades da mobilização dos negros estão ligadas ao fato de ainda hoje não conseguir superar totalmente os efeitos resultantes do processo de eugenia no país.

Não obstante a isso, os enfrentamentos do movimento negro demonstra certa esperança de superação dos resquícios que tal ideologia deixou no Brasil. No caso de setores do catolicismo, que buscam problematizar a questão racial, isso também se aplica, tornando assim uma forma de resistência na atualidade na luta contra o racismo, bem como uma extensão do movimento negro nos quadros da instituição católica, especialmente setores que se orientam pelo viés da Teologia da Libertação, onde é possível o desenvolvimento de ações que contribuam para a superação das discriminações raciais.

Neste estudo da missa afro, a abordagem da prática, como Sherry Ortner (2011) a formula, permite compreender como estrutura e agência estão interligadas, rompendo dessa forma com o objetivismo e o subjetivismo presentes na teoria antropológica. O ator social possui em suas ações aspectos subjetivos, mas que, no entanto, não se encontram alheios à estrutura da qual está inserido. Assim, a luta contra o racismo e a discriminação no interior da Igreja Católica não pode ser compreendida sem a existência de forças que atuam sobre tais agentes, resultando no surgimento de certos limites na prática social.

O negro em Londrina

A história do negro em Londrina assemelha-se a alguns aspectos ocorridos em outras cidades brasileiras: a sua invisibilidade como for-

ma de branqueamento da população (Silva 2008b). Assim, sua presença é ocultada. De acordo com Maria Nilza da Silva, “a história oficial da cidade de Londrina, não menciona a presença da população negra no processo de colonização” (Silva 2008a:4).

Em uma coletânea de textos organizados por Fabio Lanza¹, a presença negra em Londrina é descrita dessa maneira:

“A versão oficial da história de Londrina, à qual temos acesso nos museus, livros e escolas, não valorizou a contribuição dos trabalhadores pioneiros e suas famílias. Eles não receberam destaque ou reconhecimento público, o que comumente acontece com as famílias daqueles que possuíam muitas terras e dinheiro, e que até hoje tem seus nomes louvados em praças, ruas e escolas. No caso das famílias negras, os trabalhadores e trabalhadoras também são anônimos e duplamente desprestigiados, porque eram explorados como mão de obra dentro da lógica econômica capitalista e também discriminados pelo preconceito racial presente na sociedade brasileira” (Lanza 2013:20).

A formação de Londrina, no contexto da região norte do Paraná, realizada entre o final da década de 1920 e início de 1930, é resultado de uma recente colonização, “baseada em um empreendimento capitalista racional, com capital inglês associado ao capital nacional, comandado pela Companhia de Terras Norte do Paraná - CTNP” (Almeida 2009:1).

Esse projeto colonizador da CTNP tornou-se “um empreendimento imobiliário dos mais lucrativos, atraindo migrantes nacionais e estrangeiros que buscavam terras férteis e baratas para o desenvolvimento da agricultura” (Almeida 2009:1). Rapidamente Londrina transformou-se em um importante polo econômico da região, com intenso processo de urbanização e a principal característica de prestação de serviços, conforme destaca Ana Maria Chiaretti de Almeida (2009).

Desde o início do processo de colonização até a década de 1960 o crescimento econômico e demográfico da região foi surpreendente (Padis 1981), havendo um verdadeiro *rush* populacional. Eram traba-

lhadores interessados na agricultura, especialmente na produção do café, atraídos pelo valor mais acessível dessas terras. “Esse fluxo era constituído principalmente de paulistas – ainda provindos das regiões de Campinas, São Carlos e Ribeirão Preto – e de mineiros, mas também, de migrantes vindos de outras partes do País – especialmente o Nordeste – e até de estrangeiros” (Padis 1981:93).

A diversidade étnica pela qual Londrina se desenvolveu é destacada: quinze anos após sua fundação, a cidade era formada em 1945 por pessoas de “trinta nacionalidades diferentes sendo 12,5 por cento italianos, 7 por cento japoneses, 6 por cento alemães, além de 42 por cento entre paulistas e mineiros” (Padis 1981:93).

Dessa maneira, “foi assim que a região Norte do Paraná passou a ser denominada entre as décadas de 1940 e 1960 de ‘Eldorado’, ‘Terra de Canaã’ e a cidade de Londrina considerada ‘Capital Mundial do Café’” (Almeida 2009:2).

A diversidade étnica presente na formação da cidade e a região norte do Paraná é, portanto, significativa. No entanto, a população negra, uma das integrantes nesse processo de construção de Londrina, é retirada intencionalmente da história oficial, dando lugar apenas à figura do imigrante europeu, silenciando a existência dessa população, juntamente com a indígena² (Silva 2008a).

Ana Maria Chiarotti de Almeida defende que há na história oficial e na memória sobre a cidade “um discurso apologético do papel da CTNP e dos ingleses na colonização e ocupação do território, emergindo como personagem principal a figura do ‘pioneiro’ – sentido atribuído para quem primeiro desbravou a mata virgem e transformou a terra bruta em ‘ouro verde’ (o café)” (Almeida 2009:2). Sobre isso a cientista social continua sua análise:

“Na realidade, existe uma tendência nas iniciativas oficiais de registro e preservação da memória local e regional em afirmar o mito fundador na região pela CTNP, reproduzindo um discurso que confere notabilidade à própria companhia e aos grupos hegemônicos do processo. Mais do que isso, ao reproduzir o discurso apologético e celebrativo da colonização reafirma-se o sentido épico e heroico do

pioneiro, instaurando um processo de silenciamento de grupos e populações que também tiveram importância na ocupação da cidade e região, a exemplo dos trabalhadores urbanos e rurais – aqui incluída a população negra muito utilizada nas lavouras do café em outros Estados do Brasil que migraram para a região – os pequenos produtores de café, antigos migrantes estrangeiros e trabalhadores das fazendas de café de São Paulo e Minas Gerais e que, normalmente, são pouco lembrados pelo poder público em suas ações de registro da memória” (Almeida 2009:2,3).

Enquanto a população negra é silenciada, outros grupos que também contribuíram para a formação da cidade ganham visibilidade na história bem como na vida cotidiana, ao observar os espaços públicos construídos com objetivo de homenageá-los³. Já para a população negra não existe nada nesse sentido, o que é alvo de diversas críticas por parte do movimento negro que atua em Londrina.

O que se deseja evidenciar ou ocultar, lembrar ou esquecer, está presente nas relações de poder, fazendo com que a memória coletiva esteja em jogo de forma permanente, por diversos grupos, na luta por capital cultural e poder simbólico (Almeida 2009).

Maurice Halbwachs (2004) ao desenvolver o conceito de memória coletiva o faz a partir do viés metodológico formulado por Émile Durkheim, onde os fatos sociais devem ser tratados como coisa. Nessa tradição sociológica a “ênfase é dada à força quase institucional dessa memória coletiva, à duração, à continuidade, à estabilidade” (Pollak 1989:3). Assim, essa força atua em diferentes pontos de referência de forma a estruturar a memória do indivíduo àquelas da coletividade da qual pertence. Michael Pollak destaca como exemplo os monumentos, o patrimônio arquitetônico, as paisagens, datas comemorativas e personagens históricos, além das tradições, costumes, folclore, música e culinária.

Esses diferentes pontos de referência podem ser tomados como

“indicadores empíricos da memória coletiva de um determinado grupo, uma memória estruturada com suas hierarquias e classificações, uma memória também que, ao definir o que é comum a

um grupo e o que, o diferencia dos outros, fundamenta e reforça os sentimentos de pertencimento e as fronteiras socioculturais” (Pollak 1989:3).

Nessa corrente de pensamento a memória coletiva é percebida como única possível, além de carregar a ideia de nação e nacionalismo (Pollak 1989; Tomazi 2000), como expressão mais definida de sociedade. Nelson Dacio Tomazi ao pesquisar as histórias e fantasmagorias que permeiam a expressão ‘Norte do Paraná’⁴, afirma: “Transpondo este raciocínio para a análise regional poder-se-ia afirmar que, nesta perspectiva, há a construção de uma determinada memória histórica que visa a coesão social e basicamente a manutenção da situação vigente” (Tomazi 2000:28).

De acordo com Tomazi (2000), a história escrita a partir de grupos dominantes se perpetua de forma homogênea, conforme o conceito de poder simbólico cunhado por Pierre Bourdieu: “um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem gnosiológica: o sentido imediato do mundo (e, em particular do mundo social) supõe aquilo a que Durkheim chama o conformismo lógico, quer dizer uma concepção homogênea do tempo, do espaço, do número, da causa, que torna possível a concordância entre as inteligências” (Bourdieu 1989:11).

O cientista social francês, seguindo a tradição marxista, afirma que “as ideologias, por oposição ao mito, produto coletivo e coletivamente apropriado, servem interesses particulares que tendem a apresentar como interesses universais, comuns ao conjunto do grupo” (Bourdieu 1989:10). Assim, a história oficial de Londrina, ao silenciar a população negra, que também participou de sua construção, contribui para a formação de sistemas simbólicos “que se constituem em verdadeiros instrumentos de legitimação da dominação” (Tomazi 2000:29).

Bourdieu (1989) ressalta que a cultura dominante contribui de duas formas distintas: a) para a integração real da classe dirigente e b) para a desmobilização das classes dominadas, por meio da falsa consciência. Permite também para que haja a “legitimação da ordem

estabelecida por meio do estabelecimento das distinções (hierarquias) e para a legitimação dessas distinções” (Bourdieu 1989:10). Jacques Le Goff também percebe as relações de poder presentes na construção da memória coletiva: “tornar-se senhores da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas” (2003:422).

Assim, “os esquecimentos e silêncios da história podem nos dizer muito sobre como e de que forma a memória coletiva foi ou tem sido manipulada para atingir certos objetivos de classes e de grupos hegemônicos” (Almeida 2009:3).

No entanto, se para Maurice Halbwachs (2004) a memória coletiva se assenta na perspectiva da estabilidade e coesão social, Michael Pollak (1989) destaca outro viés, onde existe o interesse pelos “processos e atores que intervêm no trabalho de constituição e de formalização das memórias” (Pollak 1989:4). Assim, a memória coletiva deixa de ser percebida de uma única maneira, tornando-se muitas memórias coletivas (Tomazi 2000).

Nessa concepção, ao privilegiar grupos excluídos, marginalizados e silenciados pela memória oficial, contribui para ressaltar e valorizar o que Pollak denomina de memórias subterrâneas que, “como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõem à ‘Memória oficial’” (Pollak 1989:4), pensando enquanto memória nacional. No entanto, isso pode ser aplicado a um contexto local, como o norte do Paraná, que, a seu modo, desenvolveu uma memória coletiva ‘regional’, a partir da seleção de alguns grupos, em detrimento e silenciamento de outros, como a população negra.

Ao partir desse pressuposto, percebe-se o espaço social enquanto “campo de forças ou um conjunto de relações de poder, onde se trava a luta concorrencial entre os atores e grupos em torno de interesses específicos” (Almeida 1997:83). Ao discutir Bourdieu, a autora defende que, da mesma forma como existe um jogo pela disputa dos bens econômicos, há também a configuração de forças no âmbito simbó-

lico que contribui para a determinação da posição social de grupos e classes, que para Almeida (1997) é a lógica da distinção.

Ao fazer essa abordagem, em que o espaço social é permeado por lutas entre diversos agentes e grupos sociais, não somente proporciona novas análises a partir de setores subalternizados e ‘esquecidos’ no processo histórico de dominação, mas também contribui para o estabelecimento sistemático de suas ações, o que Ana Maria Chiarotti de Almeida denomina de memória dos coadjuvantes, “demonstrando as microrrelações e os espaços ‘intersticiais’ criados no cotidiano e relacionados a processos sociais mais amplos” (Almeida 2009:4).

Há, portanto, em Londrina, atores sociais que historicamente vêm buscando formas de romper com o discurso oficial de valorização do imigrante europeu branco que, por sua vez, gera o esquecimento e retirada dos negros da história da construção da cidade. Idalberto José de Almeida (2004) aborda desde a década de 1930, época da oficialização da cidade enquanto município, personagens e espaços voltados para os negros na cidade⁵.

Nessa primeira década de formação da cidade, chegou à Londrina Manoel Cypriano, negro, oriundo de Campinas para trabalhar como motorista particular de Arthur Thomas⁶, pela Companhia de Terras Norte do Paraná e “aos poucos foi escrevendo as primeiras linhas da história da presença negra na cidade” (Almeida 2004:25).

Na época, por ser proibida a entrada de negros em clubes da cidade, como o Country, Manoel Cypriano foi um dos responsáveis pela criação de um espaço próprio para que o negro pudesse participar. Afinal, “enquanto a elite da sociedade londrinense constituía seus espaços sociais próprios, inclusive étnicos, grande parte da população via-se excluída, provocando uma demanda social reprimida, principalmente para a população afrodescendente” (Almeida 2004:26).

De acordo com Almeida (2004), na década de 1940 em oposição ao ‘clubes do Redondo’, pertencente à elite londrinense, Cypriano contribuiu para a formação do ‘clubes do Quadrado’, com intuito de abrigar a população excluída desses espaços. Posteriormente passou a

chamar-se Associação Princesa Isabel, sem a devida crítica ao processo de abolição da escravatura que contou amplamente com a participação da população negra.

Sem poder contar com sede própria, Cypriano utilizava sua própria casa para fazer as reuniões, além de bailes e festas. Em 1952 a Associação Princesa Isabel foi oficializada, com objetivo de desenvolver atuação em questões sociais e recreativas. Havia também uma espécie de ajuda mútua entre os participantes, como forma de resolver alguns problemas enfrentados pelos membros da entidade. Sobre isso, Almeida afirma: “se alguém precisava de ajuda por algum motivo de doença, ou mesmo para a compra de material escolar para os filhos, todos contribuíam”. Continua o autor: “Além disso, frequentemente eram promovidas conferências para se debater as questões relacionadas ao racismo” (Almeida 2004:26).

Assim, em decorrência do crescimento da população negra em Londrina e a demanda por espaços para atender a esse segmento que era excluído, resultou em 1956 na formulação da AROL – Associação de Recreação Operária Londrinense. Um clube como forma de desdobramento das organizações lideradas por Cypriano até então, como a Associação Princesa Isabel. Naquele momento já havia grupos com caráter étnico, como a AREL – Associação Recreativa e Esportiva de Londrina, que atendia aos imigrantes alemães e a ACEL – Associação Cultural e Esportiva de Londrina, frequentada por japoneses (Almeida 2004). Assim, a AROL foi presidida primeiramente por Cypriano, buscando atender a população negra, cuja entrada em outros clubes era proibida.

A contribuição de Cypriano na formulação e liderança da AROL foi tão significativa que com a sua morte em agosto de 1964, as atividades da entidade foram afetadas e aos poucos começaram a arrefecer (Silva 2008b). As festas e eventos começaram a diminuir ao mesmo tempo em que o novo prefeito, Hosken de Novaes, foi aos poucos retirando o apoio da gestão anterior, de Antônio Fernandes Sobrinho, grande incentivador da AROL (Almeida 2004). Além do mais, a As-

sociação dependia de um dirigente que pudesse ter tempo suficiente para ficar à sua disposição, como fazia Cypriano. Com sua morte, não houve um sucessor com o mesmo perfil, sendo outro elemento que contribuiu para o seu fim.

Assim, a história de Manoel Cypriano e da AROL se confundem no contexto da luta da população negra em Londrina, não somente contra o preconceito, mas também contra os processos de silenciamento que também estavam presentes na valorização de um grupo em seu detrimento.

No processo de organização de reflexões a favor dos negros em Londrina, no campo religioso se destaca Vilma Santos de Oliveira (1950 - 2013), ou dona Vilma, como era chamada. Sua inserção no candomblé deu-lhe o nome de Yá Mukumbi. Nascida em Jacarezinho, cidade a 155 quilômetros de Londrina, em julho de 1950, era negra e de família pobre, era filha de mãe paulista e pai mineiro, que vieram para o Paraná em busca de trabalho no setor açucareiro, forte na região naquela época. Perdeu o pai quando tinha apenas onze dias de vida, passando à mãe toda a responsabilidade de sua criação. Em 1951 muda-se para Londrina, a convite do tio Leodoro que contribuiu para o início da cidade, com a derrubada de árvores e vendas de lotes, assim como tantos outros negros (Lanza 2013).

Seu contato com o movimento negro em Londrina iniciou logo cedo. A casa onde morava em Londrina ficava ao lado da AROL, além de que seu tio Leodoro, juntamente com Manoel Cypriano, contribuíram para a primeira organização de negros na cidade ainda em formação. Conforme observa Lanza (2013), ainda cedo iniciou sua militância política ao participar do movimento estudantil, frequentando as reuniões da União Londrinense de Estudantes Secundaristas - ULES. Por ser no período da ditadura militar, o tio, receoso sobre a possibilidade de haver retaliações, impediu sua participação de forma mais efetiva.

Adepta do Candomblé, dona Vilma teve contato, primeiramente, com o Espiritismo, por motivos de saúde na adolescência, passando

posteriormente a frequentar a Umbanda. Depois, por intermédio de uma tia, conheceu o Candomblé, cuja identificação fez com que permanecesse nessa religião de matriz africana. Aos 26 anos tornou-se mãe de santo. Em Cambé construiu sua casa de Candomblé nomeada Ilé Ashé Ogum Mêge, construída na década de 1970, sendo uma das mais antigas da região. Nessa casa “são realizados vários projetos socioeducacionais e culturais, cujo principal objetivo é promover a cidadania e a preservação da cultura afro-brasileira, atingindo principalmente os grupos populacionais marginalizados e discriminados” (Lanza 2013:30).

A trajetória de dona Vilma na religião do Candomblé confunde-se também com seu envolvimento político em Londrina, especialmente em assuntos relacionados à questão racial. Embora a AROL tenha fechado em 1981, foi importante em sua compreensão da situação do negro no Brasil. Isso se desenvolveu em sua Casa de Candomblé em Cambé, onde o engajamento em defesa da população negra era evidente. Dona Vilma participou primeiramente do grupo União e Consciência Negra e depois se juntou ao movimento negro de Londrina (Lanza 2013).

Junto a isso, na década de 1980 deu outro passo que demonstra a proximidade em que religião e política foram elementos complementares em sua trajetória, ao filiar-se ao PT, lugar onde encontrou espaço para a ampliação de sua reflexão e engajamento em favor dos negros. Tudo isso fez com que dona Vilma, “a Mãe de Santo, conquistasse visibilidade e passasse a ser conhecida e respeitada pela sociedade londrinense envolvida com o debate político e racial” (Lanza 2013:32).

Dona Vilma também participou ativamente das discussões sobre ações afirmativas, especialmente com a implementação de cotas raciais na Universidade Estadual de Londrina, iniciado no vestibular de 2005 (Silva 2008b) e que tem permitido a inserção de estudantes no ensino superior público como forma de democratização da educação⁷. Até então, o público de estudantes da UEL era majoritariamente composto por brancos, sendo muitos oriundos de outros estados, sobretudo, São

Paulo. “Algumas lideranças do Movimento Negro, como Vilma Santos de Oliveira [dona Vilma], além de reivindicar a adoção de vagas no vestibular da UEL, manifestavam preocupação diante da necessidade de garantir a permanência dos estudantes negros” (Silva 2008b:5).

A abordagem de agremiações como a AROL e de atores como dona Vilma e Manoel Cypriano permite novas possibilidades de percepção do negro em Londrina além daquelas presentes na história oficial, nos museus, monumentos e espaços públicos.

Assim, com o estudo da missa afro é possível destacar a continuidade desses processos de enfrentamentos. Nesse ritual católico constata-se o desdobramento dessas ações de combate ao racismo e à discriminação do negro no Brasil e, sobretudo, em Londrina, local onde vivem os atores pesquisados.

A missa afro

Na Arquidiocese de Londrina a missa afro é realizada apenas na paróquia Nossa Senhora dos Migrantes, Cambé, e na paróquia Santo Antônio, região sul de Londrina. Embora exista na região uma população negra significativa, a pastoral afro está presente em poucas paróquias. Assim, percebe-se um esforço contínuo dessas lideranças no sentido de instituir a missa afro em outras paróquias da Arquidiocese. Há, assim, certo sentimento de frustração por esses agentes ao perceber que a aceitação dessa pastoral é restrita. Em seus discursos, uma das críticas é sobre os poucos padres negros que não aderem ao movimento: “mesmo padres negros não se assumem”, lamentou o assessor da pastoral afro-brasileira.

Por outro lado, juntamente com os padres organizadores da missa afro, que são negros, há um padre branco, precursor da missa afro na Arquidiocese. Além desse sacerdote, há ainda um número considerável de leigos brancos presentes nessas missas.

Dados do IBGE de 2010 apontam que em Londrina 26,07% da população é composta por afrodescendentes. No entanto, observando

a questão territorial, a população negra possui maior concentração nas periferias da cidade, enquanto nas áreas centrais e periféricas/nobres⁸ a população de cor branca é maior. Assim como em outras cidades brasileiras, “a população negra tem, historicamente, ocupado lugares discriminados e estigmatizados” (Silva 2008b:2). De acordo com a cientista social, “a distribuição da população negra na cidade apresenta uma maior presença em territórios considerados discriminados, pobres e marginalizados ou de menor prestígio” (Silva 2008b:3). Nesse sentido, as paróquias onde há a celebração da missa afro está diretamente associado a espaços onde a presença do negro é maior. No entanto, nem toda paróquia localizada em regiões periféricas pobres realizam essa missa.

Na paróquia dos Migrantes a missa afro é realizada desde 1988, ano em que a CNBB escolheu o tema ‘A fraternidade e o negro’. O coordenador da pastoral afro nessa paróquia é um líder muito atuante e responsável por sua realização. O pároco também demonstra apoio à realização dessa missa, não apenas oferecendo o espaço físico, mas também participando ativamente em sua celebração. Nessas ocasiões, é um dos que utilizam roupas típicas da África. Enquanto sacerdote, sua túnica se distingue das demais missas, além de usar o *kufi*⁹.

Uma das missas em que participei, um dos primeiros aspectos percebidos foi a disposição dos bancos. Nas missas semanais, eles ficam tradicionalmente enfileirados, como nas demais paróquias. Já na missa afro eles são colocados em forma circular, de maneira que quem se assenta em um lado do templo pode visualizar aqueles que se encontram na outra extremidade.

Nesse dia, os bancos ficaram completamente tomados por fieis, maior parte da própria paróquia dos Migrantes. Havia também pessoas de outros lugares interessadas nesse evento. Pessoas de todas as idades e ambos os sexos estavam presentes. Sobre a cor da pele dos participantes havia certa diversidade, com pessoas brancas, pardas e pretas¹⁰. Ao contrário da expectativa, os participantes não eram estritamente negros.

Enquanto os fieis usavam roupas do cotidiano, integrantes do clero e demais lideranças da pastoral afro trajavam roupas e adereços que buscavam lembrar a cultura africana, normalmente com cores diversificadas. Mesmo com alguns limites em alcançar tal objetivo, tal tentativa em aproximar-se do estilo africano se opõe ao formalismo da Igreja Católica que utiliza cores específicas segundo o calendário litúrgico¹¹. Assim, ao usar roupas coloridas, a simbologia associada a uma cor específica do calendário oficial católico é substituída por outra, multifacetada, alegre, sem vínculo com a tradição oficial, demonstrando assim, certa autonomia.

As músicas e danças também contribuíram para criar um ambiente afro à missa. Além dos instrumentos comumente usados no cotidiano da paróquia, como violão e teclado, havia também instrumentos de percussão, como tambor e atabaque, que ajudavam a marcar o ritmo. Além disso, a alegria dos músicos e seu balanço ao ritmo de cada canção também diferenciavam das missas oficiais, onde há uma forma bem comedida, sem muita expressividade, passando até mesmo despercebidos em muitas ocasiões. O seu destaque na missa afro foi algo evidente, bem como a maneira como participaram dela.

As letras possuíam forte caráter político, problematizando a questão racial:

Eu vou tocar minha viola, eu sou um negro cantador
O negro canta deita e rola, lá na senzala do Senhor.

Dança aí negro nagô, dança aí negro nagô
Dança aí negro nagô, dança aí negro nagô.

Tem que acabar com esta história de negro ser inferior
O negro é gente e quer escola, quer dançar samba e ser doutor.

O negro mora em palafita, não é culpa dele não senhor
A culpa é da abolição que veio e não o liberou.

Vou botar fogo no engenho aonde o negro apanhou
O negro é gente como o outro, quer ter carinho e ter amor¹².

A oração do pai nosso, uma das mais conhecidas e utilizadas no cristianismo, ganhou uma versão diferente em uma das músicas tocadas durante a missa afro:

Pai nosso, dos pobres marginalizados
Pai nosso, dos mártires, dos torturados.
Teu nome é santificado naqueles que morrem defendendo a vida,
Teu nome é glorificado, quando a justiça é nossa medida
Teu reino é de liberdade, de fraternidade, paz e comunhão.
Maldita toda a violência que devora a vida pela repressão.

Ô, o, o, o. Ô, o, o, o.

Queremos fazer Tua vontade, és o verdadeiro Deus libertador
Não vamos seguir as doutrinas corrompidas pelo poder opressor.
Pedimos-te o pão da vida, o pão da segurança, o pão das multidões.
O pão que traz humanidade, que constrói o homem em vez de canhões.

Ô, o, o, o. Ô, o, o, o.

Perdoa-nos quando por medo ficamos calados diante da morte,
Perdoa e destrói os reinos em que a corrupção é mais forte.
Protege-nos da crueldade, do esquadrão da morte, dos prevalecidos
Pai nosso, revolucionário, parceiro dos pobres, Deus dos oprimidos.
Pai nosso, revolucionário, parceiro dos pobres, Deus dos oprimidos.

Ô, o, o, o. Ô, o, o, o.

Pai nosso, dos pobres marginalizados
Pai nosso, dos mártires, dos torturados¹³.

Nesse canto, a questão racial não é evidenciada exclusivamente. A crítica recai sobre pessoas excluídas e marginalizadas socialmente. Os mártires, ou seja, os que lutam pela vida e pela justiça, e que de alguma forma são punidos por isso, recebem atenção especial. O negro, no entanto, pode ser percebido como parte desses grupos marginalizados e excluídos historicamente no Brasil. Os mártires do passado que lutaram pela liberdade, por exemplo, se tornam referências para os atores sociais do presente, devendo estes prosseguir na mesma causa.

Isso se ratifica na homilia feita por um padre durante a missa afro: “Nós precisamos romper com esse império de morte, esse império de preconceito, trezentos anos de escravidão, trezentos anos de sofrimento dos nossos negros. Já aconteceu a abolição de cor, mas nós precisamos da abolição do preconceito. Nós precisamos da abolição do racismo”¹⁴, reivindicou o jovem sacerdote.

A figura do leigo ganhou importância nessa missa. Se na homilia, ainda existe um viés hierárquico, onde o clero possui seu espaço assegurado, o leigo ocupou um espaço significativo ao poder contribuir em parte da missa. A música é um exemplo disso: ela é espaço em que ecoa a voz do leigo atuante na pastoral afro. Cuidadosamente escolhidas, as letras reafirmaram a homilia do clero e, em alguns casos, de forma muito peculiar, como percebido na música *Pai nosso dos mártires*.

Em dois sentidos as músicas conseguiram estabelecer um sentido de protesto na missa: a) por meio das letras contestatórias em relação ao pobre e excluído em geral, e ao negro em particular e b) no ritmo que remete às origens africanas daqueles que aqui chegaram para trabalhar sob o sistema da escravidão. As músicas tradicionais, que muitas vezes utilizam palavras em latim, em um ritmo moderado, influência da missa romana, são trocadas por um ritmo intenso, que leva todos a dançar, ainda que timidamente. Uma mulher presente pela primeira vez na missa afro, ao final disse: “gostei! Bem mais animada que nas demais [missas]”.

Em momentos específicos, um grupo de participantes entrava e saía, ao som de músicas em ritmo afro, dançando e cantando, ora com cestos de alimentos, contendo frutas, bolos e doces, ora com a Bíblia ou com a imagem de algum santo. Nesse sentido as mulheres se destacavam, sendo a maioria. Alguns poucos homens também ajudavam nesses momentos.

Em outro momento foi realizada uma encenação: grupos de três a quatro pessoas negras, a uma distância média entre eles, ficavam abraçados. Enquanto isso, algumas pessoas brancas e algumas carre-

gando pequenos aparelhos de rádio circulavam entre os grupos de negros sem notar sua presença. Com isso denunciava a invisibilidade do negro pelos brancos e por setores da mídia. Durante a homilia, o sacerdote denunciou o papel subalterno que o negro teve no Brasil, desde a escravidão até os dias atuais.

A presença da mulher é significativa na pastoral afro da paróquia dos Migrantes. Exceto o seu coordenador, os demais participantes dessa pastoral são todas mulheres e negras. Dessas, a maioria já são senhoras e avós, como pude perceber em suas conversas, quando era comum o relato de casos familiares.

A participação de mulheres em maior número do que a de homens em grupos de CEBs em Garanhuns - CE, recebeu atenção na pesquisa de Marjo de Theije (2002). De acordo com a antropóloga holandesa, a explicação para isso foi dada de forma unânime pelos homens daquela localidade, ao afirmar que “religião é coisa de mulher”. Isso reflete os ideais de gênero presentes na sociedade brasileira. Constatou a autora que a participação das mulheres não era apenas maior que a dos homens, mas havia uma multiplicidade de atuação dessas mulheres, que transcendia às CEBs. Atuavam em diversas pastorais e até mesmo em grupos de oração carismáticos.

Essa distinção de gênero era perceptível inclusive nas crianças. Relata a autora o caso de um menino de sete anos explicando o fato de não ir à missa por ser ‘coisa de mulher’, reforçando “a ideia de que o envolvimento com a religião não se encaixa com a imagem de masculinidade da sociedade brasileira. A imagem da feminilidade, por sua vez, está relacionada com atitudes e valores que podem ser associados às atividades religiosas” (Theije 2002:218).

Carol Drogus (1990) também identificou em alguns grupos de CEBs em São Paulo o mesmo fato. Constatou a autora que embora o discurso da Teologia da Libertação tenha conseguido mobilizar um número significativo de mulheres em torno das CEBs, há, no entanto, a dificuldade em confrontar a crença de que o papel central da mulher está no âmbito familiar.

No Brasil, bem como de forma geral na América Latina, a divisão entre masculino e feminino é reforçado por símbolos religiosos, como o marianismo, em que a veneração à Virgem Maria e a percepção de sua divindade, superioridade moral e força espiritual (Drogus 1990) é associado à mulher de forma geral.

Pode-se perceber, portanto, nas mulheres que participam da pastoral afro na Migrantes, algumas divergências. Ao mesmo tempo em que participam de uma pastoral que traz um elemento político em seus rituais, reproduzem as distinções de gênero das quais elas mesmas estão submetidas. É comum, portanto, ouvir nas reuniões a ideia da mulher na esfera privada do lar, ao falar dos filhos e netos ou mesmo a demonstração de certas preocupações com o trabalho doméstico.

Sobre a questão racial, embora exista certa orientação sobre a realidade do negro no Brasil, isso parece não ter entendimento entre o próprio grupo. Durante uma reunião da pastoral afro, ao surgir o assunto sobre a cor da pele e o cabelo crespo, uma senhora lamentou: “mas a gente nasceu assim, né, fazer o quê?”. Assim, a análise que Carol Drogus (1990) faz das CEBs em São Paulo também pode ser percebida na paróquia dos Migrantes: a Teologia da Libertação, por meio da pastoral afro, consegue atrair para seus quadros fieis, sendo a maioria mulheres e negras. No entanto, há certa dificuldade em avançar nas propostas de transformação da realidade social, primeira do negro, que é o objetivo primeiro dessa pastoral, e posteriormente da mulher, cuja presença é majoritária nesse grupo católico.

Em uma reunião dessa pastoral não havia nenhum jovem. Já na missa afro houve a presença de alguns na liturgia. Nesse caso, o vínculo principal deles era com a Pastoral da Juventude, que via nesses momentos um espaço de luta comum, demonstrando certa identificação com o tema, bem como o desenvolvimento de uma religiosidade a partir das contribuições da Teologia da Libertação, entrelaçando-se nessas ocasiões.

Na missa afro também houve ajuda de fieis de outras pastorais e sem a mesma afinidade ideológica. É o caso de uma católica, negra,

que trabalha na pastoral da comunicação, além de ser ministra da eucaristia na Migrantes. Muito alegre e gentil, estava na entrada do templo, auxiliando naquilo que podia. Não era sua primeira participação na missa afro. Em edições anteriores, também esteve presente ajudando na organização do evento. Segundo ela, ajuda sempre que é preciso, assim como os demais eventos que ocorrem na paróquia, organizados por outros grupos, sem possuir vínculo com a Teologia da Libertação necessariamente.

Em conversa informal se demonstrou interessada por política. Embora o interesse fosse meu em perceber a relação entre religião e política, partiu dela o assunto sobre política, especialmente o aspecto partidário. Revelou que se candidataria nas eleições de 2016 ao cargo de vereadora pelo PSDB, na cidade de Cambé. Embora fosse filiada a esse partido desde 2009, revelou identificar-se, na verdade, com o PMDB. Por razões particulares, acabou filiando-se ao PSDB.

Na época da pesquisa, dois fatos podem ser destacados em relação ao PMDB: o primeiro ocorreu no final de março de 2016, com o desligamento oficial da aliança com o PT. No encontro nacional do partido liderado pelo senador Romero Jucá (PMDB-RR), Eduardo Cunha (PMDB-RJ), presidente da Câmara dos Deputados na época, recebeu forte visibilidade, além dos gritos da plateia que dizia ‘Temer presidente!’, embora ele não estivesse presente nessa reunião do partido¹⁵. Assim, diante do processo pelo qual o PT teve sua imagem fragilizada¹⁶, o fim da aliança com o PMDB atraiu a atenção de parcela significativa da população que estava descontente.

Um segundo elemento também pode ser acrescentado: havia passado aproximadamente um mês a aprovação de abertura do processo de *impeachment* da presidente Dilma Rousseff na Câmara dos Deputados, presidida por Eduardo Cunha. Os anseios pelo afastamento da presidente, por um número cada vez maior de pessoas, encontrou nesse parlamentar certa esperança no processo de mudança na política nacional. Assim, sua identificação ao PMDB parece ter sido desenvolvida a partir desse momento de efervescência política no país,

onde esse partido se demonstrava capaz de enfrentar e conduzir as mudanças necessárias.

Tal posicionamento político, entre a filiação ao PSDB e identificação com o PMDB, embora uma fiel negra e participante das missas afro na paróquia dos Migrantes, demonstra que a compreensão dos objetivos propostos pela pastoral afro possui uma gama de interpretações por parte dos fieis que dela participam. O exemplo dessa mulher torna-se emblemático demonstrando que, ao fazer a opção política por esses dois partidos, parece não perceber que ambos não possuem participação efetiva nas principais conquistas alcançadas a favor do negro, como o Estatuto da Igualdade Racial¹⁷, a lei de cotas nas universidades¹⁸ e o Dia da Consciência Negra¹⁹. Nesse mesmo sentido, foi criada sob o governo Lula a Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), sob a lei 12.289/2010²⁰. Esses avanços sociais em relação à questão étnico-racial podem ser percebidos como resultado dos esforços desenvolvidos por meio do movimento negro, ocorridos nos governos Lula e Dilma.

Por outro lado, havia a presença de um vereador de Cambé filiado ao PT, mesmo não sendo negro, de uma outra paróquia da cidade. Seu vínculo à Teologia da Libertação se evidencia por possuir outras participações dentro do catolicismo, como é o caso da romaria da terra. Em sua página em uma rede social, fez algumas críticas ao PMDB na época da votação do *impeachment* de Dilma Rousseff, na Câmara dos Deputados, em Brasília.

Dessa maneira, a questão partidária na missa afro demonstra algumas contradições entre os participantes, indicando certas dificuldades enfrentadas pelo clero no processo de desenvolvimento de identidades progressistas entre os fieis. Necessita, assim, certa complementaridade de outras instituições ou pastorais. No caso desse vereador, seu vínculo ao PT pode ser visto como esse elemento formador para além da missa afro. Alguns jovens da Pastoral da Juventude, com sua própria dinâmica religiosa, também proporciona a construção de uma visão de mundo progressista. Já os fieis que não possuem outros vín-

culos nos quadros da Teologia da Libertação, demonstram possuir certa dificuldade em assimilar as propostas da missa afro que se torna, assim, mais uma programação paroquial para esses fieis.

Se a cor da pele dos fieis era, em geral, diversificada, a do clero, bem como dos organizadores da pastoral afro da paróquia era predominantemente preta. O engajamento mais efetivo nessa pastoral está, portanto, associada à cor da pele. As experiências de preconceito e racismo que acomete o negro no Brasil contribuem, dessa forma, para a construção de um espaço no âmbito eclesialístico onde essas violências possam ser refletidas e até mesmo enfrentadas. Um sacerdote, no início de sua homilia declarou: “O nosso Brasil é branco, machista e cristão, infelizmente. Nós precisamos quebrar essa imagem”²¹. Dessa maneira, a compreensão do ser negro é percebida de forma distinta entre o clero e o leigo. No caso do clero, a negritude, enquanto identidade, remete a um espaço de luta dentro dos quadros da instituição católica, nesse caso, a pastoral afro. Já para parte dos leigos, o fato de ser negro não o leva necessariamente à participação nessa pastoral, podendo fazer outras escolhas, até mesmo simultâneas. Participar da missa afro, não é diferente de participar da pastoral da comunicação, da pastoral do dízimo ou ministério da eucaristia.

Percebe-se também que a participação do fiel negro é limitada na missa afro da paróquia dos Migrantes²². O mesmo pode ser pensado no clero arquidiocesano, onde há sacerdotes negros que não participam da missa afro, nem apoiam o desenvolvimento de uma pastoral afro em suas paróquias.

A missa afro, portanto, busca problematizar os preconceitos e desigualdades raciais no país sofridos pela população negra. Conscientizar o negro de sua história e situação de subserviência demonstra ser sua principal missão: “Poucos os padres negros e alguns que tem ainda não assumem a sua cor. Então nós precisamos dar visibilidade para o nosso negro. Como? A partir de nós mesmos. Usando a igreja para discutirmos essa questão do racismo, ascensão, inclusão, quebrando preconceito de muitos cristãos”²³.

O pároco da Migrantes também vê na missa afro um dos principais instrumentos de contestação política no contexto local:

“a pastoral afro vai trazer isso, elementos da cultura africana na liturgia, celebração, e ao mesmo tempo participar das políticas públicas de defesa e promoção dos direitos da pessoa, do negro, da pessoa como um todo, a gente sabe inclusive que o índice de mortalidade, por exemplo, entre os jovens, as próprias estatísticas mostram isso, nossos jovens e, jovens negros, morrem muito mais que jovens brancos, isso não por razões inúteis, mas por razões muito claras, né?”²⁴

Frente ao movimento negro que é mais amplo e que abarca diversos setores sociais, estabelecendo a crítica em relação ao preconceito, discriminação e violência, a missa afro desenvolve discussões semelhantes, porém, restrita ao âmbito da Igreja Católica. Por um lado, amplia o alcance do movimento negro no Brasil; por outro, no entanto, restringe ao âmbito da religião católica, negando outras religiões e segmentos da sociedade, que também estabelecem a mesma crítica sóciopolítica.

Gabriel dos Santos Filho percebe na pastoral afro-brasileira, por meio de suas pautas de reivindicações, similaridade com o movimento negro: “É com esta amplitude de visão que se pode considerar a Pastoral Afro como integrante do movimento negro, dado ser reconhecido que onde há negro militando, há movimento negro” (Santos Filho 2012:70). Para o autor, a construção de identidades por meio de aspectos comuns é capaz de aglutinar os movimentos negros em torno dessa agenda.

Apesar de ser um movimento negro, como considera Santos Filho (2012) dentro do catolicismo, a realização dessa missa pela pastoral afro se limita a um viés paroquial, em última instância, estruturado pela instituição religiosa católica que a abriga. A presença dessa pastoral na Arquidiocese de Londrina pode ser vista nesse sentido: um espaço concedido a partir de determinadas condições. O próprio arcebispo, nesse caso, recebe uma imagem positiva por parte de algumas lideranças, por permitir a existência e desenvolvimento de

práticas religiosas em torno do negro: “o arcebispo dá total apoio”, relatou um padre.

Em uma publicação no jornal Folha de Londrina²⁵, no dia 21 de novembro de 2015, o arcebispo de Londrina abordou a festa de Cristo Rei. A data ocorreu um dia após a comemoração do dia da consciência negra. No artigo o arcebispo exalta a importância e centralidade de Jesus no catolicismo, afinal, ele é “o rei dos pecadores, dos pobres, dos últimos, dos pequenos, dos que procuram a verdade”²⁶. No final do artigo, após falar da criação, da manjedoura, da cruz e do sacrifício de Jesus, o arcebispo declarou: “Adorar Cristo Rei é antes de tudo servi-lo nos excluídos, empobrecidos, marginalizados. Longe de nós o racismo, a tortura, a fome, a prostituição que denigrem a dignidade da pessoa, templo do Espírito Santo”²⁷. O racismo, além de ter sido mencionado apenas uma vez no fim do texto, foi colocado junto a outras questões, como tortura, fome e prostituição. Sua inserção pode ter sido em relação ao dia da consciência negra, no entanto, sem mencionar a data ou demonstrar qualquer sinal de apoio. Além disso, o termo ‘denigrem’, utilizado pelo arcebispo, expressa o ato de enegrecer, manchar ou infamar, segundo o dicionário Aurélio²⁸. Se por um lado defende o fim do racismo, por outro, ao utilizar o termo ‘denegrir’, pode expressar segundo a interpretação que ser negro é algo ruim, termo pejorativo ou uma desqualificação.

No artigo, o arcebispo demonstrou a exaltação da figura de Jesus e sua importância para a religião católica, enquanto o negro recebeu uma atenção mais discreta. Dessa forma, a concepção de alguns agentes negros que o avaliam positivamente por apoiar a pastoral afro, o artigo publicado na data seguinte ao dia da consciência negra demonstra o contrário. O apoio que percebem no bispo se caracteriza mais pela permissão em desenvolver trabalhos sob o viés da questão racial do que por uma atuação mais efetiva junto à pastoral afro.

Apesar da pouca aceitação pela maioria do clero da Arquidiocese e mesmo por parte dos fiéis da paróquia dos Migrantes, a missa afro vem aos poucos conquistando a simpatia de católicos²⁹. No início

provocou muitas críticas da comunidade, especialmente por desenvolver ritos parecidos aos das religiões afro-brasileiras, marcadas por inúmeros preconceitos no país. Assim, percebe-se que, se o objetivo é refletir sobre o problema do racismo e preconceito que recaem sobre o negro, parcialmente isso tem sido alcançado, por meio da realização dessas missas. O número de presentes nessa missa indica sua crescente aceitação na paróquia.

Considerações finais

Há na missa afro considerável esforço em desenvolver na paróquia Nossa Senhora dos Migrantes um espaço de reflexão sobre o negro no país e, assim, contribuir na superação do preconceito e do racismo, ainda presentes na atualidade.

Há cerca de cinco padres envolvidos diretamente na organização desse rito católico, sendo a maioria de negros, o que demonstra um interesse pessoal, a partir de suas possíveis experiências sobre ser negro no Brasil. Esses padres que participam da missa afro, entre eles um branco, estão todos inseridos em paróquias periféricas da Arquidiocese de Londrina, onde existe maior concentração da população negra e, conseqüentemente, é evidenciado as desigualdades e injustiças caracterizadas pela raça/etnia. Não há participação de membros do clero pertencentes à paróquias centrais ou de bairros 'nobres'.

Embora seja um rito que receba a permissão do arcebispo, é um evento pontual, sem muita evidência na Arquidiocese. Os atores envolvidos, seja do clero ou do laicato, assumem a responsabilidade da organização e condução do evento em média duas vezes por ano, sendo sempre os mesmos a presidir a missa. Por não ser um evento comum, atrai fieis de várias regiões da Arquidiocese que se identificam com a temática.

Embora a missa afro seja vista como extensão no movimento negro no catolicismo (Santos Filho 2012) não foi possível perceber muita aproximação entre ambos. Em certa ocasião, havia apenas uma

mulher integrante do movimento negro participando do evento. Percebe-se assim que, embora as pautas sejam semelhantes, há certo distanciamento entre ambos.

A abordagem sobre o negro ocorre especialmente a partir do viés social e político, enquanto o elemento cultural é tratado parcialmente. Não houve aproximação das religiões de matrizes afro, como o candomblé e a umbanda, cujos adeptos também são discriminados. Embora as roupas e danças presentes na missa afro lembrem os rituais dessas religiões, a condução e participação se restringiu à religião católica, limitando assim, o desenvolvimento de ações de combate ao preconceito e discriminação relacionados ao negro.

Há uma variedade de interpretações que os fieis fazem da missa afro. Há pessoas inseridas em partidos políticos de esquerda, de pastorais progressistas como a PJ, que fazem desse espaço um lugar de luta pela causa do negro, como também fieis pertencentes a pastorais sem cunho político e até mesmo vinculadas a partidos conservadores. Nesse último caso, a missa afro é apenas mais um evento entre vários no interior do catolicismo.

Por estar vinculada à estrutura da Igreja Católica, a missa afro enfrenta certas limitações no desenvolvimento de ações de combate ao racismo. Mesmo assim, os agentes estudados neste artigo buscam formas de conciliação entre a estrutura católica e seus interesses sociopolíticos.

Notas

¹ A coletânea foi produzida no âmbito do Laboratório de Cultura e Estudos Afro-Brasileiros – LEAFRO – da Universidade Estadual de Londrina.

² Nelson Dacio Tomazi (2000) em sua pesquisa sobre a região norte do Paraná destaca que a presença de sociedades tribais nessas terras possui cerca de 7.000 anos.

³ Há em Londrina monumentos em homenagem a alguns grupos étnicos que contribuíram para a construção da cidade. Destaco alguns: 1) a praça da bandeira, da década de 1940, possui um formato que lembra a bandeira da Grã-Bretanha; 2)

a praça Tomi Nakagawa na região central, inaugurada em 2008, retrata o centenário da imigração japonesa; 3) a passarela inspirada na torre Big Ben construída na entrada da cidade pela BR-369, na região oeste, e inaugurada em 2014; 4) o shopping Boulevard, construído recentemente na região central. Sua decoração remete aos ingleses.

⁴ ‘Histórias e fantasmagorias’ é o subtítulo da obra de Tomazi (2000), denominada ‘Norte do Paraná’. O autor refere à *História* o modo como os homens produzem a sua existência, seu modo de vida, enquanto *fantasmagoria* seria a possibilidade da manipulação das lentes para alterar a imagem projetada, ou seja, a manipulação do real.

⁵ Idalto José de Almeida elaborou este trabalho a partir de seu interesse e experiência no movimento negro em Londrina por mais de duas décadas. Contem relatos e depoimentos de lideranças negras que participaram ativamente da história da cidade, além de experiências das quais o próprio autor participou. É, portanto, uma fonte secundária sobre a discussão referente ao negro em Londrina, sendo, portanto, relevante para o propósito deste artigo.

⁶ Arthur Thomas nasceu na Escócia e chegou ao Brasil em 1924 com o objetivo de organizar uma empresa de capital inglês, que venho a ser a CTNP, sendo o seu diretor. Assim, é considerado um dos fundadores de Londrina. Seu nome está em um parque e em uma avenida da cidade.

⁷ O processo de implantação de cotas na UEL iniciou em 2002 por meio da iniciativa de lideranças do movimento negro em Londrina. A partir daí foram realizados diversos debates, além de uma audiência pública. Foi aprovada no dia 23 de julho de 2004, em votação no Conselho Universitário da UEL.

⁸ Com a construção de vários condomínios horizontais de luxo em áreas periféricas de Londrina nos últimos anos, a questão centro/periferia como sinônimo de divisão de classes não pode ser utilizada atualmente. Há um deslocamento de famílias que viviam em bairros nobres mais centralizados para esses condomínios afastados, resultando na presença cada vez maior de famílias de classe média/alta nessas áreas ‘periféricas’. Se no passado o sentido de periferia se referia a espaços onde era abrigada a classe trabalhadora, hoje há cada vez mais a formação de uma periferia abastada. Esse fenômeno também tem ocorrido em outras cidades do Brasil. Teresa P. Caldeira analisa na cidade de São Paulo a construção dos ‘enclaves fortificados’, como os *shoppings* e condomínios. Para a autora, os enclaves são “propriedade privada para uso coletivo e enfatizam o valor do que é privado e restrito ao mesmo tempo que desvalorizam o que é público e aberto na cidade. São fisicamente demarcados e isolados por muros, grades, espaços vazios e detalhes arquitetônicos. São voltados para o interior e não em direção à rua, cuja vida pública rejeitam explicitamente. São controlados por guardas armados e sistemas de segurança, que impõem regras de inclusão e exclusão” (2000:258). Para aprofundar o assunto, ver: Teresa P. Caldeira 2000 do Rio. *Cidade de muros: crimes, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo: Editora 34/Edusp.

⁹ O *kufi* é um adereço utilizado na cabeça. Ele não possui abas e normalmente possui várias cores. É símbolo de sabedoria na África, sendo utilizado por homens adultos.

¹⁰ O IBGE adota como critério de classificação as seguintes categorias: branco, preto, pardo, amarelo e indígena. A população negra é composta por pretos e pardos. A observação dos fiéis presentes na missa afro, portanto, foi feita por meio da impressão fenotípica, baseada em categorias tradicionais, como observa Pierre Sanchis (2001).

¹¹ Há quatro cores principais que compõe o ano litúrgico: branco, vermelho, verde e roxo. O branco é utilizado na páscoa, natal etc. O vermelho na sexta-feira da paixão. O verde nos domingos do tempo comum e o roxo no advento e quaresma.

¹² Música negro nagô. Autoria: PJ e Raiz.

¹³ Música ‘Pai nosso dos mártires’. Autoria: Zé Vicente.

¹⁴ Gravação 15112015 – folha 1.

¹⁵ E o PMDB abandonou o PT. Carta Capital. 29 mar. 2016. www.cartacapital.com.br. Acesso em: 09 ago. 2016.

¹⁶ O processo de fragilização do PT contou com apoio da grande mídia; de partidos políticos da oposição, como o PSDB e o DEM; e do judiciário, por meio da operação Lava Jato que concentrou os esforços nas investigações desse mesmo partido. Deysi Cioccarri (2016) analisou na editoria Poder, do jornal Folha de São Paulo, os últimos meses do processo de *impeachment* de Dilma Rousseff, de 15 de abril a 31 de agosto de 2016, quando o Senado aprovou definitivamente o seu afastamento. Para a cientista social, as informações chegam a todo tempo ao público não apenas pelos jornais e TV, mas também pelos novos equipamentos eletrônicos como *tablets*, *smartphones* e computadores. Assim, “a mídia possui a capacidade de formular as preocupações públicas” (Cioccarri 2016:173). A definição da agenda política pelos meios de comunicação não afeta apenas o cidadão comum, que percebe a pauta mais importante do momento, mas também lideranças políticas que buscam responder a esses anseios. Conclui a autora que o editorial nos últimos meses do governo Dilma deixou claro ao público que seu *impeachment* era algo iminente. Somando-se a isso, tratou o ‘possível governo Temer’ como um governo já estabelecido, antes mesmo da votação final no Senado.

¹⁷ O ex-presidente Lula sancionou em julho de 2010 a lei 12.288: o Estatuto da Igualdade Racial. Já no Art. 1º, afirma: “Esta Lei institui o Estatuto da Igualdade Racial, destinado a garantir à população negra a efetivação da igualdade de oportunidades, a defesa dos direitos étnicos individuais, coletivos e difusos e o combate à discriminação e às demais formas de intolerância étnica”. Para ser lida na íntegra, consultar: www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/l12288.htm; acesso em: 21/11/2016.

¹⁸ A lei 12.711/2012 também conhecida como Lei de Cotas, foi sancionada pela presidente Dilma Rousseff em agosto de 2012. A lei prevê a oferta de 50% das vagas de universidades e institutos federais para alunos que cursaram o ensino médio integralmente em escola pública e de baixa renda. Essas vagas são proporcionais ao número de pretos, pardos e indígenas referentes a cada estado brasileiro. Há também a lei 12.990/2014, em que 20% das vagas em concursos públicos federais são destinadas a candidatos negros. A lei 21.711 pode ser lida no endereço: www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/Lei/L12711.htm. Já a lei 12.990 pode ser

encontrada no endereço: www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2011-2014/2014/Lei/L12990.htm; acesso em: 21/11/2016.

¹⁹ Além da instituição do Dia da Consciência Negra, a lei 10.639/2003 inclui na LDB 9.394 de 1996 a obrigatoriedade da temática História e Cultura Afro-Brasileira no currículo escolar.

²⁰ A UNILAB possui atualmente dois *campus*: Redenção (Ceará) e São Francisco do Conde (Bahia). Tem como objetivo a integração entre docentes e discentes do Brasil e África lusófona. A lei 12.289/2010 pode ser encontrada na íntegra no endereço: www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2010/Lei/L12289.htm; acesso em: 21/11/2016.

²¹ Gravação missa afro – 15112015, folha 1.

²² “A pastoral afro [...] é uma pastoral que sofre né, ela tem poucos membros porque ela exige um grau de consciência muito forte, a sua própria identidade dentro da comunidade, ou seja, muitos negros não participam da pastoral afro por razões óbvias que nós sabemos, eles próprios sentem que se entrar na pastoral afro vou me tornar visível e é melhor ser invisível porque sendo invisível não sou criticado, porque nós temos uma tradição de racismo muito mascarada na cultura brasileira”. Entrevista, pároco N. Sra. dos Migrantes, 2705215 – folha 2.

²³ Gravação missa afro – 15112015, folha 1.

²⁴ Entrevista, pároco N. Sra. dos Migrantes, 27052015 – folha 2.

²⁵ A Folha de Londrina é o principal jornal da cidade. Na coluna *Espaço Aberto* embora seja destinado ao público em geral, no período da pesquisa foram publicados diversos textos de dom Orlando, especialmente nos finais de semana.

²⁶ *Os tronos de Cristo Rei*. Folha de Londrina. Opinião, p. 2, 21 nov. 2015.

²⁷ *Os tronos de Cristo Rei*. Folha de Londrina. Opinião, p. 2, 21 nov. 2015.

²⁸ Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

²⁹ Isso é constado no início da homília de um sacerdote: “A missa afro na Nossa Senhora dos Migrantes já virou uma *tradição*, isso é bom porque eleva nossa autoestima, valoriza nossa etnia, a nossa cultura, a nossa cor, o nosso jeito de ser”. Grifos nossos. Gravação 15112015 – folha 1.

Referências

- ALMEIDA, Ana Maria. 1997. *A Morada do Vale: sociabilidade e representações; um estudo sobre as famílias do Heimtal*. Londrina: EDUEL.
- _____. 2009. *Memória e identidade da população afro-brasileira em Londrina-PR*. Trabalho apresentado no XIV Congresso Brasileiro de Sociologia. Rio de Janeiro - RJ.
- ALMEIDA, Idalto José de. 2004. *Presença negra em Londrina: história da caminhada de um povo*. Londrina: Atrito Art.

- BOURDIEU, Pierre. 1989. *O poder simbólico*. Lisboa: DIFEL.
- CIOCCARI, Deysi. 2016. “A queda: os últimos meses de Dilma Rousseff pelas páginas do jornal Folha de S. Paulo”. *Revista Alterjor*, 14(02):168-187.
- DROGUS, Carol Ann. 1990. “Reconstructing the Feminine: Women in São Paulo’s CEBs”. *Archives de Sciences Sociales des Religiones*, 71:63-74.
- HALBWACHS, Maurice. 2004. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro.
- LANZA, Fabio [et al]. 2013. *Yá Mukumby: a vida de Vilma Santos de Oliveira*. Londrina: UEL.
- LE GOFF, Jacques. 2003. *História e memória*. Campinas: Editora da Unicamp.
- MUNANGA, Kabengele. 2006. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica.
- ORTNER, Sherry. 2011. “Teoria na antropologia desde os anos 60”. *Mana* 17(2):419-466.
- PADIS, Pedro Calil. 1981. *Formação de uma economia periférica: o caso do Paraná*. São Paulo/ Curitiba: Hucitec/ Secretaria da Cultura e do Esporte do Governo do Estado do Paraná.
- POLLAK, Michel. 1989. “Memória, esquecimento e silêncio”. *Estudos Históricos*, 3(3):3-15.
- SANCHIS, Pierre. 2001. “Culto e cultura, liturgia e afirmação étnica: a vivência da ‘missa afro’ no Brasil”. In SANCHIS, Pierre (ed.): *Fieis e cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil*, pp. 147-180. Rio de Janeiro: EdUERJ.
- SANTOS FILHO, Gabriel dos. 2012. *O catolicismo brasileiro e a construção de identidades negras na contemporaneidade: um olhar socioantropológico sobre a Pastoral Afro-Brasileira*. Salvador: EDUFBA.
- SILVA, Maria Nilza da. 2008a. O lugar da população negra numa cidade brasileira: Londrina espaço de segregação e resistência. Trabalho apresentado no VI Congresso Português de Sociologia, Lisboa, Portugal.
- _____. 2008b. “O negro em Londrina: da presença pioneira negada à fragilidade das ações afirmativas na UEL”. *Revista Espaço Acadêmico*, 82:1-10.
- THEIJE, Marjo de. 2002. *Tudo o que é de Deus é bom: uma antropologia do catolicismo liberacionista em Garanhuns, Brasil*. Recife: Massangana.
- TOMAZI, Nelson Dacio. 2000. *Norte do Paraná: histórias e fantasmagorias*. Curitiba: Aos Quatro Ventos.

Abstract: This article analyzes from a parish in the northern region of Paraná as Catholic actors develop from the afro mass spaces of struggle and confrontation to racism in Brazil. In spite of resistance by the clergy and many faithful, the formulation of this ritual seeks to bring

to the Catholics the awareness of the reality in which the black lives in Brazil even today, by occupying subaltern positions in various spheres of society. Although there are limits to achieving this goal, the Afro Mass demonstrates a concrete element of the continuity of Liberation Theology today.

Keywords: Afro mass; Catholicisms; Racism; Liberation theology; Religion and politics.

Recebido em outubro de 2017.
Aprovado em abril de 2018.

O Sistema de Nomenclatura Wapichana: A corporalidade e a tessitura social da pessoa

Fabio de Sousa Lima^a
Danielle dos Santos Pereira Lima^b
Olendina de Carvalho Cavalcante^c

A maioria das sociedades indígenas das Terras Baixas da América do Sul privilegia uma reflexão sobre a corporalidade tanto na elaboração de suas cosmologias quanto na produção de um idioma simbólico focal tecido para a pessoa. A proposta deste artigo consiste em problematizar como o sistema de nomenclatura utilizado pelos Wapichana da Terra Indígena Malacacheta, atual estado de Roraima, enfeixa processos de comunicação do corpo com o mundo. Nominar implica fabricar corpos e tal prática é suplementada pela decoração, afirmação e ritualização dos corpos. O fundamento epistemológico desta produção converge para os postulados de pessoa, corpo e corporalidade. Trata-se de um estudo onomástico, com enfoque qualitativo, cujo objetivo é mostrar como os Wapichana moldam o corpo através de palavras, gestos simbólicos, pinturas, fumigações, ornamentos, rituais e visões cosmogônicas, de modo que, na TI-Malacacheta, o corpo pode ser pensado como matriz de símbolos culturais e configura um objeto de significação social.

Wapichana; Corporalidade; Pessoa; Roraima; Onomástica.

Os campos da Malacacheta: a morada dos Wapichana:

A região da Serra da Lua situa-se na porção centro-leste do estado de Roraima, área fronteira entre o Brasil e a República Cooperativista

a Professor de História do Instituto Federal de Roraima (IFRR), Mestre em Antropologia Social (UFRR). Email: fabio.lima@ifrr.edu.br.

b Mestre em Letras (UFRR). Email: danielle.lima61@yahoo.com.

c Professora Adjunta do Mestrado em Antropologia Social da Universidade Federal de Roraima (UFRR). Email: olendina.cavalcante@ufrr.br.

da Guiana e é na cercania desse maciço rochoso, formado por granito¹ e quartzito², cujo relevo excede os 1000 (mil) metros de altitude, que estão os campos da Malacacheta (Carneiro 2007). A Malacacheta ou Maracachite aparece em registros escritos dos anos 80 do século XIX, já a Terra Indígena da Malacacheta (a partir de agora apenas TI-Malacacheta) cruzou os olhares dos órgãos oficiais como a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) apenas em 1977, sendo que a sua homologação ocorreu somente em 1996 (Cavalcante, Cirino & Frank 2008).

Na região da Serra da Lua os campos são de terras, mas há inúmeras ‘estradas líquidas’ (Henrique & Moraes 2014): as mais caudalosas são o rio Takutua’a (Tacutu), que significa ‘flecha’ conforme informação obtida in loco no ano de 2007 e reiterada em 2016 por um informante cujo nome autodesignativo é *Xaburu*³ e o *Kuituwa’u*⁴. Conforme *Xaburu*, provavelmente deriva de *kuitu* (lagarto) e *ywa’uz* (rio), informação corroborada por Carneiro (2007:123). Veios menores d’ água se alargam na estação chuvosa (os igarapés) e como répteis serpenteiam entre caimbés e tucumanzeiros entre setembro e março; mas basta chegar o verão causticante, que se estende, “reversamente, de março a setembro” (Farage 1997:19) para o bailar das águas turvas reduzir-se a fios minguados, entrecortados por bancos de areia que, conforme a seca avança, esboroam-se ao vento.

O fitônimo⁵ *baaraz*⁶, segundo Carneiro, tem uma significação particular para os Wapichana, pois é mais que uma região coberta de capim que se estende por onde a vista alcança, “é a morada de homens e animais” (2007:93). Ali eles nascem, aprendem os primeiros passos, solfejam as primeiras palavras na língua nativa, recebem um nome pessoal, vivem as paixões da mocidade, caçam, pescam, veem o corpo (*nanaa*) formar-se e deformar-se, participam de ajuris, jogos, consultam o *marynau*⁷, tecem a *darruana*⁸, vivem e experimentam o caxiri da morte.

Sistema de nomenclatura autopoietico

No contexto das Terras Baixas da América do Sul, o fenômeno étnico de nomenclatura dos corpos enseja reflexões sobre corporalidades, sentimentos identitários de pertença e produção social da noção de pessoa. O processo de comunicação do corpo com o mundo, via de regra, delinea-se pela autodesignação que os indivíduos constroem para si e as múltiplas formas como verbalizam e representam essa autoimagem para a sociedade.

O sistema de nomenclatura wapichana, objeto de estudo desse artigo, vai além da produção física de indivíduos, em suma ele configura um elemento central na produção social da pessoa. Nesse sentido, o objetivo aqui é descrever como os significados atrelados aos nomes autodesignativos wapichana atuam na composição da noção de pessoa.

Parte-se do pressuposto que o sistema de nomenclatura wapichana pode ser considerado “autopoietico, isto é [...] um sistema que gera suas próprias condições de existência” (Gow 1997:39), ou seja, emerge de modo espontâneo da consciência nativa, tornando-se inteligível pela palavra falada e escrita, pela proposição de elementos simbólicos (sendo o nome uma das matrizes de maior evidência). Assim, um exame acurado do sistema de nomenclatura da Terra Indígena da Malacacheta abre leque para a reflexão de alguns postulados teóricos como a recursividade na escolha de nomes autodesignativos, a agência nativa e o uso de nomes pessoais wapichana como símbolos de distintividade (Oliveira 1999).

Os nomes pessoais indígenas assentam-se em uma ambivalência: de um lado, podem não ser considerados critérios de indianidade, ideia partilhada entre os Aripunã do Acre e os Makuxi da Raposa Serra do Sol; do outro, há grupos como os Arara do Alto Juruá acreano e os Wapichana da Região da Serra da Lua roraimense que consideram a ausência de um nome autodesignativo equivalente a ser “um homem morto” e “sentem-se pressionados em relação a ter um nome indígena” (Freitas 2007:105).

Algumas questões atinentes aos nomes wapichana ainda requerem exames mais acurados: em o *Léxico da Língua Wapixana: um olhar sobre os empréstimos da Língua Portuguesa*, Alessandra Santos (2009) afirma que há palavras na Língua Wapichana que de fato foram extraídas da Língua Portuguesa, como é o caso de *akusa* (correspondente à agulha), e algumas emprestadas de outras línguas indígenas de origem Tupi, como *tapi'iz* (equivalente a boi). Não se entrará no mérito da questão linguística, mas sim nas implicações antropológicas: seriam esses empréstimos uma negociação cultural, uma forma de ampliar o repertório de nomes? O sistema de nomeação wapichana passa pelos “processos de comunicação do corpo com o mundo (alimentação, sexualidade, fala, e demais sentidos)” (Da Matta, Seeger & Viveiros de Castro 1987:20). Desse modo, nominar implica fabricar corpos e tal prática é suplementada pela decoração, pintura e destruição dos corpos.

O sistema de nomeação Wapichana

O ato de atribuir nomes pessoais é uma das estratégias de afirmação identitária de povos indígenas das Terras Baixas da América do Sul (Hugh-Jones 2002), como é caso dos povos Jê (Timbira e Kayapó) e os Arawak (Tukano e Wapichana). Os sistemas de nomeação ameríndios dispensam a formalidade dos papéis, dos timbres e dos carimbos, e, em linhas gerais, requerem três condições de possibilidade: “ambiente, cultura e modos de vida de um povo” (Dick 1992:5).

O ambiente porque é a partir de um *lugar-evento* – lugar que se manifesta como ação – (Borges 2004) que os nomes autodesignativos são produzidos e postos em circulação; a cultura por ser é uma teia de significados que o homem tece e nela mesma se enreda (Geertz 1989); e os modos de vida das pessoas, pois são através de ações simbólicas que tais nomes são reconhecidos e assumem relevância para o grupo étnico como estratégia na construção da noção social de pessoa.

Por se tratar de uma base conceitual central no pensamento wapihana, descrevemos em primeiro lugar o que se chama aqui de nome

autodesignativo: “a posse de um nome é, e tem sido desde tempos imemoriais, privilégio de todo ser humano” (Ulmann 1977:161), sendo objeto de estudo da onomástica, também aparece no pensamento ameríndio: “Todos os povos desenvolveram estruturas simbólicas nos termos das quais pessoas são percebidas exatamente como tais, como simples membros [...] como representantes de certas categorias distintas de pessoas [...]” (Geertz 1989:228).

Os nomes pessoais na perspectiva nativa (ou visão *emic*) são sistemas de símbolos. São autodesignações antroponímicas que os indígenas da Malacacheta usam como estratégia multinaturalista de ‘reconhecimento’ (Peirano 2011) e que repercutem na construção da noção social de pessoa. O que pretendemos demonstrar nesse artigo é que tais nomes são construídos historicamente, postos em circulação e ao serem atribuídos edificam socialmente a noção de pessoa. Os nomes autodesignativos “após serem outorgados [...] [são] mantidos imutáveis durante todo o curso de vida de um homem” (Geertz 1989:234). Tais nomes podem ser lidos como dispositivos corporais ou “técnicas do corpo. Entendo por essa expressão as maneiras pelas quais os homens, de sociedade a sociedade, de uma forma tradicional, sabem servir-se de seu corpo. Em todo caso, convém proceder do concreto ao abstrato, não inversamente (Mauss 2003:401).

O ato de nomenclatura entre os Wapichana sugere uma forma de “fato social total” (Mauss 2003:187): primeiro, ele se encarna em uma experiência individual graças ao fato de que é na “história individual [que se permite] ‘observar o comportamento de seres totais, e não divididos em faculdades’” (Lévi-Strauss 2003:23); segundo, é uma experiência coletiva que engendra a noção de pessoa, pois o reconhecimento de um nome autodesignativo sugere a fabricação de uma “personalidade sobreposta” (Mauss 2003:381) já que é a roupa do espírito, a subscrição da alma e a ossatura da identidade wapichana.

A ideia fulcral suscitada nesse artigo é que são as ações das pessoas que criam a Malacacheta – esse espaço não pode ser dissociado

da tarefa diária de viver sob o signo de um outro nome, um nome wapichana, como *Kyryky* (galo), *Kamuu* (sol), *Mazik* (milho), sempre relacionado ao mundo da natureza (ainda que não dicotomizado com o mundo cultural), – nesse cenário, as identidades são delineadas, postas em evidência, encenadas e reencenadas pelas pessoas.

Na TI-Malacacheta elegem-se símbolos como elementos de representação, sendo o sistema de nomes e nominação um item que compõe um “conjunto distintivo de bens” nativos tanto quanto “ornamentos plumários, músicas, cantos [e] fórmulas mágicas” (Hugh-Jones 2002: 46). Desse modo, os nomes autodesignativos indígenas expressam um forte traço de representação étnica (Geertz 1989) ou mais precisamente o que Régine Robin (1989 *apud* Bidasca & Giarranca 2007:39) denomina de ‘identidade narrativa’, ou seja, a narração que uma pessoa faz de si e sobre si mesma.

No dicionário Wapichana-Português/Português-Wapichana, Cadete (1990:229), ao construir uma frase enunciativa de um eventual diálogo, corrobora com a pertinência dos nomes autodesignativos na cosmovisão nativa: “*Na’apam py yy? Un yy uridu*” (qual é seu nome? Meu nome é rolinha). Ele não apresenta como resposta um nome civil, encontrável em documentos públicos, mas, sim, um nominativo de autodesignação entre os Wapichana, uma rolinha, um nome de autodesignação que ativa formas de reconhecimento social, haja vista que nomear é produzir categorizações morais.

Parafraseando Borges (2004), presume-se que não é possível entender os sentidos que acompanham os nomes autodesignativos sem compreender o modo de vida e, sobretudo, a lógica das pessoas no que diz respeito às formas singulares como elas encaram o espaço em que vivem, no caso da Malacacheta, uma área indígena. Quando se atribui um nome pessoal a um Wapichana, aciona-se o que Marcel Mauss (2003) em sua obra *Ensaio* chama de dádiva, cujo fio condutor é a noção de aliança. O dom presume uma tríade de obrigações, ou seja, dar, receber e retribuir. Dentre as implicações, que incidem sobre o modo de vida do possuidor do nome wapichana, há, por exemplo,

a obrigação étnica de participar de ajuris, festas de colheitas e festivais de comidas típicas, como a damorida⁹.

Corpo e corporalidade

O corpo é “afirmado ou negado, pintado e perfurado, resguardado ou devorado, tende sempre a ocupar uma posição central na visão que as sociedades indígenas têm da natureza do ser humano” (Da Matta, Seeger & Viveiros de Castro 1987:13). Ele é nominado e assume a capacidade de nominar. A construção da noção de pessoa passa pela dualidade como sugere Viveiros de Castro (1986:30): indivíduo é personagem, devir e ser, corpo e alma. O próprio corpo é atravessado por um caráter dual, haja vista que nele operam aspectos internos que vão desde a reprodução física, a habilidade motora, até a capacidade sensorial, e, também, aspectos externos ligados ao nome cultural que porta, aos papéis públicos que exerce, aos ritos cerimoniais que comunga e partilha, ou seja, o mundo social no qual interage, o qual é expresso na pintura, na ornamentação corporal, nas danças e canções.

Para os Wapichana da TI-Malacacheta, as oposições polares (corpo e alma, natureza e cultura) não supõem algo estático ou mera relação de complementaridade. A antinomia é dissolvida justamente no processo de nomenclatura da pessoa, posto que “os elementos naturais são domesticados pelo grupo e os elementos do grupo (as coisas sociais) são naturalizados no mundo dos animais” (Da Matta, Seeger & Viveiros de Castro 1987:23). As concepções de nome por si só rejeitam e rechaçam as divisões binárias mencionadas anteriormente: somente em uma sociedade em que a estrutura lógica reside “no plano cerimonial ou metafísico” (Kaplan 1977:391 *apud* Da Matta, Seeger & Viveiros de Castro 1987:24) é que é possível nominar não humanos de *Chamchamuri*¹⁰ (Pai de todas as onças) e dar nome de onça, *Baydukury*, aos humanos.

“A nomenclatura garante às pessoas a obtenção de certas capacidades vitais essenciais, sem as quais não crescem nem adquirem forças ao longo da vida” (Andrello 2006:60) e esse processo de reforço da

nominação passa pelo corpo que, por sua vez, resulta na construção social da pessoa. E como isso ocorre? Uma pessoa alegre (*pidian kunaykii*) ou uma pessoa robusta (*pidian mabuzka'u*) é apontada como sendo alguém cujo nome foi dado em dia benfazejo (*kamuu kaimena'u*) e hora de bom augúrio¹¹.

A noção de corporalidade na TI-Malacacheta não se desvencilha do que os Iauaretê, estudados por Andrello (2006:57), afirmam sobre si ao dizerem que “já entraram na civilização”: não há neologismo que traduza de modo literal o vocábulo civilização, todavia há formas nativas de entendimento da palavra que, no campo hermenêutico, equivalem a sinônimos. Os mais novos designam como civilizado uma pessoa instruída (*pidian tumimpie'u*) e, é claro, no jogo semiótico, o oposto, o antônimo, é uma pessoa estúpida (*pidian mai-chipinkia'u*). Os mais velhos designam a civilização a partir da estratégia de negação do que chamam de tempo dos avós ou antigamente (*kuty'aa ana*), ou seja, a civilização supõe a temporalidade dos netos com tudo o que lhe é peculiar.

O que há de comum na visão diádica exposta anteriormente é que para ambas o termo civilização “que designa as transformações rituais experimentadas por uma pessoa ao longo da vida sugere que também esta diz respeito a uma transformação que incide sobre a pessoa” (Andrello 2006:60), por exemplo, um estudante inteligente (*tuminpie'u aichipa'u*) inicia seu percurso no aprendizado familiar, depois ingressa no ensino formal e, em escala ascendente, galga os níveis mais elevados dos saberes reconhecidos pela comunidade. Segue que no trajeto formativo algumas transformações incidem na construção social da pessoa e passamos a análise de três que os nativos reputam como incisivas na fabricação dos corpos e na composição pessoal: “a obtenção de novos conhecimentos (saber falar português), nomes (por meio do batismo cristão) e objetos (roupas e outras mercadorias)” (Andrello 2006:60).

A geração mais velha da TI-Malacacheta, em geral fluente na língua wapichana, arvora sempre a bandeira do ensino da língua nativa

aos mais novos, ao passo que os últimos demonstram mais inclinação para o ensino de língua portuguesa. Os *kwad pazo* (contadores de história) evocam a ideia de que “a civilização dos brancos viria a ser alocada sobre o corpo e suas maneiras, pelo domínio da nova língua, pelo uso das roupas e pela incorporação de novos hábitos e comportamentos” (Andrello 2006:60). Falar português, na ótica nativa da geração senil, transveste o corpo de dizeres alheios, povoa os lábios com sotaques estranhos, faz a mente transbordar com provérbios que contradizem por vezes à cosmovisão nativa.

Os nomes provindos de batismos cristãos são a forma exclusiva de identificação fora da TI-Malacacheta e não compõem o campo de interesse desse artigo a não ser por constituírem a contraface dos nomes autodesignativos. Tanto velhos quanto novos possuem nomes civis atestados por registros de nascimento, títulos eleitorais, registros gerais, certificados de reservistas (para os homens), cadastros de pessoas físicas e Registro Administrativo de Nascimento de Indígena (RANI), todos esses documentos para os vivos, e certidões de óbitos para os mortos.

Na TI-Malacacheta, o corpo é quem mais se transforma: pelo cheiro, pelo sabor, pelo ornamento, pelo efeito estético – o perfume dos não indígenas odoriza-o com essências aromáticas; os artigos industrializados adornam-lhe com tinturas para o cabelo, esmaltes para as unhas (isto quando as próprias unhas não são postiças) e batons para os lábios; a culinária dos brancos oferece-lhe o paladar agridoce dos enlatados e o gosto metálico das carnes processadas. Assim, para os mais velhos: “seus corpos diferem [...] dos seus antepassados, uma consequência ligada principalmente ao crescente uso da comida dos brancos. Isso faz dos corpos de hoje um tanto menos resistentes e um pouco mais fracos do que o corpo dos antigos” (Andrello 2006:61).

Diante da transformação do corpo, os *kwad pazo* (ou historiadores da comunidade) trazem à memória uma palavra singular, cuja semiótica está envolta de poeticidade (pela própria maneira como foi idealizada no passado e como é posta em circulação no presente):

saudade (*kaxa'uran*). Segundo Moisés (1974), a palavra saudade foi inventada pelo poeta português Paio Soares de Taveirós e expressa na Canção da Ribeirinha ou Cantiga de guarvaia, cuja data remonta ao ano de 1198. Ela possui vocábulos similares na língua kaxinawá: *manu* (saudade) e *manuaii* (saudade de um parente próximo, sendo que também serve para expressar a sensação vital de sede) (Weber 2004:95). Trata-se de um empréstimo da língua portuguesa (ironicamente da língua portuguesa) para se falar em tom nostálgico do tempo dos avós, a ênfase aqui é mais nos costumes, nos hábitos de outrora, no desejo de revitalizar crenças, práticas culinárias, cantos e rituais. O tempo do passado esvaiu-se, diluiu-se no vendaval da vida, resta negociar com o presente, vivê-lo na intensidade do cotidiano e dessa convicção os Wapichana não declinam. “Mas não devemos esquecer que a lembrança não reconstrói apenas um passado ou uma fração do passado. Ela funda cada vez um presente ao restabelecer as suas origens” (Brandão 1998:11 *apud* Weber 2006:33).

Na TI-Malacacheta, a saudade constrói pessoas nostálgicas, saudosas de um tempo que não mais existe (a não ser nos recôncavos da memória), pessoas dilaceradas entre duas temporalidades: o passado dos avós e o presente dos netos – os mais velhos nutrem o zelo pelo primeiro por considerá-lo o lugar de onde emana a sabedoria, de onde provém a palavra polida, e do qual ecoam costumes a serem ensinados para as novas gerações Wapichana; os mais jovens, embora considerem em estima o tempo dos avós e dele extraíam incontáveis aprendizados, têm forte inclinação para o segundo, porque é o único tempo que dispõem e com ele se põem a negociar, nele vivem, amam, dançam, plantam, festejam as conquistas e choram as mortes.

Nas dobras do manto espesso do tempo, “as narrativas míticas são um tipo de superfala, ou nos termos de Lévi-Strauss, ‘elas são mensagens que nos chegam, a rigor, de lugar nenhum’” (Gow 1997:45). É incumbência dos mais velhos pronunciá-las aos jovens, com a parcimônia própria da maturidade, pois foram eles que ouviram as narrativas que remontam a tempos pretéritos, não tão longínquos que a

mente não alcança, nem tão recentes que eles mesmos tenham vivido, apenas as ouviram dos avós e creem que assim tenham sido.

As narrativas sobre o tempo pretérito são quase sempre introduzidas pelos velhos por meio da expressão wapichana *undukuz kuwadaizu nii kutyanhiau ungary at*¹² (meu avô contava história antiga a mim): na tessitura social da pessoa, a expressão em pauta traz à guisa duas questões – as narrativas fundam um lugar privilegiado do narrador, o avô, pessoa mais velha, tida como guardiã de histórias míticas, que porta na mente saberes e ensinamentos dos antigos e instituem um lugar, não menos privilegiado na interlocução, de ouvintes ocupado pelos netos. O elo que os vincula é o interesse – “as crianças, ao mostrar interesse no desenrolar da narrativa; os velhos, pelo ato mesmo de contar a história, pelo fato de estarem vivos para contá-la, e de ter netos vivos a quem contá-las” (Gow 1997:45).

No tempo presente, os jovens da TI-Malacacheta tendem àquilo que Viveiros de Castro chama de “uso positivo e necessário da alteridade” (2002:162), haja vista que os brancos são detentores de tecnologias, conhecimentos e mercadorias que cumpre incorporá-las. Lidar com “as coisas da ‘civilização’” (Andrello 2006:63), supõe ganho, vantagem e equivale a ser parceiro de trocas simbólicas, pois os nativos adquirem *smartphones*, *tablets*, frequentam instituições de ensino superior, experimentam tratamentos fitoterápicos, homeopáticos e fármacos, sem, contudo, transformarem-se em brancos, ou seja, “uma diferença fundamental, ontológica, persiste” (Viveiros de Castro 1986:63). O exterior, o mundo dos brancos, não é o que deforma o interior, mas transforma-o segundo apropriações dos nativos e aqui está a riqueza da “predação ontológica” (Viveiros de Castro 1986:63), ela produz uma memória coletiva que elege o passado dos avós como um repositório das boas lembranças, uma fonte de inspiração para o tempo presente, mas sem abrir mão da temporalidade dos netos, na qual as pessoas se constroem a partir de uma recepção entusiástica dos inventos tecnológicos, das curas médicas, dos saberes científicos e dos recursos midiáticos provindos do mundo externo.

Nomear não é um ato simples, desprovido de qualquer solenidade. A simplicidade aparente resguarda um traço da polidez Wapichana e a suposta ausência de ato solene formal que preceda a nomeação é mera ilusão. Nominar exige respeito às tradições, discrição no ato, sobriedade na escolha do nome e ponderação se o nome atinente à fauna ou à flora traz bom augúrio, de sorte que o nome escolhido não se desvencilha da cosmovisão nativa. Em síntese, esse é o sistema de nomeação Wapichana e o que se define como nomes autodesignativos, ou seja, nomes que remetem à designação étnica, nomes pessoais utilizados na TI-Malacacheta.

A construção da noção de pessoa através dos nomes autodesignativos

“O pensamento humano é rematadamente social: social em sua origem, em suas funções, social em suas formas, social em suas aplicações” (Geertz 1989:227), desse modo a construção da noção de pessoa insere-se no circuito conceitual das Terras Baixas da América do Sul como um “idioma simbólico focal” (Da Matta, Seeger & Viveiros de Castro 1987:12). Dito de outra forma, a originalidade do pensamento ameríndio, no que tange à corporalidade, remonta ao lugar que o corpo humano ocupa na visão dos nativos, ou seja, na autodesignação que eles elaboram. Nosso objetivo ao interrogar os nomes autodesignativos wapichana e, por conseguinte, o ato de construção da pessoa, não é esquadrinhar, de modo algum, a intimidade dos indivíduos, senão pôr em evidência os modos como eles se constroem enquanto pessoa, como produzem uma imagética do corpo e para o corpo e de que maneira fazem uma leitura de si.

O elaborado sistema de nomeação wapichana é construído a partir de “gêneros altamente codificados, [e] repousa sobre uma ética, vale dizer, sobre concepções do tempo e da condição humana que pautam uma conduta” (Farage 1997:6). Perguntar o lugar do corpo implica acionar uma indagação sobre as múltiplas formas de constru-

ção da pessoa. “Tomar a noção de pessoa como uma categoria é tomá-la como instrumento de organização da experiência social, ou seja, como construção coletiva que dá significado ao vivido” (Da Matta, Seeger & Viveiros de Castro 1987:15). Nas Terras Baixas da América do Sul, e em particular na TI-Malacacheta, o corpo compõe uma matriz de significados sociais e, também, configura um objeto de significação social.

A construção social da noção de pessoa e a tessitura da corporalidade nativa passam pelo crivo da memória coletiva: a memória é definida como uma “propriedade de conservar certas informações [...] [e por ela] o homem pode atualizar impressões ou informações passadas” (Le Goff 2013:387). No caso dos nomes autodesignativos wapihana, não se trata de uma atualização mecânica de “vestígios mnemônicos” (Le Goff 2013:388), de lembranças ou fragmentos do passado, mas de um processo de ordenação e releitura de tais vestígios: “Pierre Janet ‘considera que o ato mnemônico fundamental é o comportamento narrativo’” (Le Goff 2013:389).

Os nomes autodesignativos cruzam gerações e transitam na TI-Malacacheta sob a forma de narrativas. As narrativas são, antes de tudo, atos de comunicação endereçados a terceiros e desempenham uma função social, que é fazer uso da palavra falada para constituir a noção de pessoa. Narrar pressupõe evocar a memória, já que ela é “um instrumento e um objeto de poder” – narra-se para dar visibilidade ao corpo, traz-se à memória o passado mítico para que a pessoa se constitua enquanto ser social –. “A memória é um elemento essencial do que se costuma chamar *identidade*, individual ou coletiva” (Le Goff 2013:435, grifo do autor).

Na TI-Malacacheta, as experiências dos agentes sociais com nomes étnicos dão consistência ao que Geertz postula em seu livro *A interpretação das culturas*: “Os aspectos da cultura, que são universais, são [...] ‘modelados’ pelas exigências locais” (1989:31). Entre os Wapihana, tal modelagem ocorre com a adoção de um nome autodesignativo. É notório que, no mundo moderno, os documentos oficiais

(como Registro Geral, Carteira Nacional de Habilitação, etc) tornaram-se provas materiais de que alguém é quem ela afirma ser. É justamente nesse ponto que o historiador Valentin Groebner (*apud* Peirano 2011:64) nos fornece dois conceitos centrais: ‘reconhecimento’ e ‘identificação’.

Reconhecimento depende de um contexto em que haja familiaridade e pode envolver palavras, gestos e nomes. Na TI-Malacacheta, os nomes culturais têm sentido porque são reconhecidos, dizem algo (de si, sobre si e para si enquanto pessoa), carregam em si significados a serem desvelados. “As pessoas ‘reconhecem’ o chefe ou seu filho e tornam-se-lhe ‘reconhecidas’” (Mauss 2003:247). Dito de outro modo: “Se entre uma ocasião e outra um indivíduo não pode ser reconhecido como uma mesma pessoa, nenhuma identidade social poderia ser construída” (Mccall & Simmons 1966:65 *apud* Cardoso de Oliveira 2003:119). Já para identificar uma pessoa, há a necessidade de “um documento de identificação, [e] é a autoridade do emissor que legitima seu uso e atesta sua validade” (Peirano 2011:65).

Só que, diferente do que assevera Cardoso de Oliveira, para o qual a identidade social forja-se como uma “atualização do processo de identificação e envolve a noção de grupo, particularmente a de grupo social” (2003:119), parto do pressuposto que é a noção de reconhecimento que engendra o conceito de identidade pessoal e social, articulando-se de modo comunicativo e reflexivo, haja vista que se insere no âmbito das relações sociais. Cardoso de Oliveira (2005) segue interpretação diversa, pois sugere que o reconhecimento opera em três níveis: o léxico, o filosófico e o antropológico, sendo que neste último supõe uma condição de identificação e resulta na conformação do que se chama identidade étnica, lembrando que o campo de interesse epistemológico dele é o da etnicidade.

Para Geertz (1989), a cultura é uma teia de significados, que o homem tece e nela mesma se enreda. Assim, os indígenas Wapichana, ao darem nomes étnicos aos seus descendentes, imbricam-se ainda mais

nas teias do reconhecimento. Os nomes de autodesignação, por um lado, subvertem a lógica da identificação pessoal, pois não são inscritos em documentos oficialmente válidos e, por outro, afrontam um princípio básico do mundo moderno: a recusa da palavra como prova suficiente de identificação.

Reconhecimento também remete a outro conceito: pertencimento. No livro *A identidade cultural na pós-modernidade*, Stuart Hall (2004) consigna tal noção como sendo o sentimento de pertença a um dado grupo étnico, religioso ou político. O nome autodesignativo assume, assim, a condição de patrimônio imaterial indígena já que, por definição, constitui algo de interesse coletivo e com relevância suficiente para ser disseminado enquanto prática cultural de uma geração para outra (Velo 2006). Na TI-Malacacheta, a cultura “configura-se como referência ao patrimônio material (ornamentos e instrumentos sagrados) e imaterial (nomes, rituais, mitos, encantações e cantos)” (Andrello 2006:280).

Não se pode perder de vista “o sentido que determinada manifestação cultural tem para o grupo que a produz. [...] O patrimônio cultural tem uma densidade simbólica diferenciada que deriva sua singularidade do resultado de atividades coletivas e públicas” (Velo 2006:446). Os nomes autodesignativos não são como codinomes poéticos e tampouco encontram equivalência na estratégia de heterônimos adotada pelo poeta português Fernando Pessoa, pois não servem para ocultar quem de fato a pessoa é, pelo contrário, são formas de tonar públicas as experiências sociais, a efemeridade do mundo visível e o discurso do corpo. Assim, a definição de patrimônio da qual se faz uso neste artigo aponta para toda “‘riqueza’, cujo valor [...] explica-se por sua própria origem: trata-se de itens materiais e imateriais obtidos pelos ancestrais em sua transformação mítica e repassados ao longo das gerações [...]” (Andrello 2006:281).

No intercâmbio entre o global e o local, Sahllins explicita que há tanto tensão quanto jogos de negociação, sobretudo quando diz respeito à “nova autoconsciência dos povos indígenas”, isso porque

“eles querem englobar a ordem global em suas próprias ordens cosmológicas” (1997b:132). Assim, a nova geração da Malacacheta não abre mão de ter páginas no mundo virtual (antes no orkut, agora no facebook, e-mails e canais do youtube). A ideia é bem clara: são meios de tornar públicos os nomes autodesignativos, difundir a escrita Wapichana, divulgar os festivais, e se comunicar com os que migraram para a capital Boa Vista ou mesmo outros países como a República Cooperativa da Guiana e Cuba, a exemplo dos que vão cursar medicina na ilha caribenha.

O que está em jogo é a compreensão da experiência nativa e o conjunto de mecanismos que ela faz uso para definir a si. É claro que há outros símbolos significantes, nas palavras de Geertz (1989), tão poderosos na elaboração da noção de pessoa quanto os nomes, como os desenhos, os gestos, os mitos, os rituais. Mas isso não invalida o poder dos nomes wapichana, afinal de contas todos esses elementos de algum modo estão na interface dos nomes autodesignativos, seja os completando ou dando-lhes significados.

O advento do cartório e do registro de nascimento não foi capaz de anular tais nomes; a globalização não os fez sucumbir, pelo contrário, eles agora saíram das fronteiras da TI-Malacacheta, cruzaram rodovias, passaram para além das pontes, adentraram o mundo virtual, alojaram-se no cenário acadêmico e, por mais longe que esses nomes de autodesignação possam ir, ainda é na TI-Malacacheta que eles alcançam um “espetacular florescimento cultural” (Grumet 1984 *apud* Sahlins 1997a:53).

Ali, os nomes étnicos assumem força primorosa como expressão de vitalidade do grupo: “o processo de nomeação acompanha os processos de desenvolvimento, de modo que uma pessoa adquire nomes no início da vida e deve despir-se deles no fim” (Hugh-Jones 2002:55). Como expressões endógenas de reconhecimento, caminham em direção contrária aos processos de identificação. Isso respalda o que Sahlins afirma: “integração e diferenciação são coevolucionárias” (1997a:58). Ter um nome wapichana não anula as informações contidas em um

Registro Geral; possuir um Título Eleitoral não invalida portar um nome autodesignativo.

Parafraseando Sahlins (1997a:57), os nomes autodesignativos não são objetos em via de extinção, não são índices de atraso; pelo contrário, são intensificadores culturais, que integram os indígenas ao mundo globalizado e reforçam a autoconsciência e a autodeterminação wapichana. Tal percepção põe em xeque a ideia ingênua de que ‘os povos [indígenas]’ são ‘facilmente deculturados’.

Na TI-Malacacheta, portar um nome cultural configura um atributo fundamental, de modo que isso implica a fabricação do corpo e reversamente para um corpo ser fabricado o processo passa pela nomenclatura corporal. Ao se nominar um corpo, ele adquire projeção social, assim um nome cultural imprime uma marca social sobre a pessoa, o que a torna reconhecível. Segue que se trata de um signo de distintividade, tanto quanto os ornamentos plumários e as pinturas corporais.

No ato de nominar nenhum gesto é fútil, o ato de dar nome não supõe mera nomenclatura gratuita e nenhuma escolha de nome é supérflua: nomeia-se porque é uma obrigação moral e aqui a futilidade sucumbe; recebe-se à dádiva de um nome porque não é recomendável furtar-se do dever de receber, sob pena de romper laços culturais e atrair para si a má reputação, todavia, ao receber o nome, o donatário (ou portador) assume o compromisso de cumprir as obrigações morais com o nominador (ou doador), com isso se esfacela a gratuidade; e, por fim, ao portar um nome cultural a pessoa tem a comissão de seguir o rito de nomenclatura para com a geração seguinte, logo cessa a dimensão supérflua ante à força da obrigação de retribuir.

O ato de nomear procede de um esforço cultural que demanda convenções sociais e critérios sancionados pelo coletivo, desse modo, para compreender-se o processo de construção da pessoa na TI-Malacacheta, não se pode perder de vista como cada Wapichana faz uso de seu corpo e tece imagens sobre si, a partir de autodesignações e isso

engloba desde razões morais na escolha de um nome quanto apelo à cosmologia nativa.

Uma razão moral pode derivar de um costume como a preferência por banhar-se em fontes de águas correntes (rios ou igarapés), que pode remontar a hábitos transmitidos de geração para geração pelos quais se nutrem respeito e desejo de conservá-los. Mas também tem o peso da cosmovisão que pode suscitar no ato de nomeação, por vezes, a escolha de nomes que remetam à mitologia aquática nativa, de modo que nomes como *Diburuu* (peixe Cará) podem ganhar a preferência sobre aqueles que compõem a flora.

Nomeia-se para trazer à existência a alma das coisas, evoca-se um nome para dar vitalidade à cultura, pronunciam-se nomes próprios para se reafirmar as autodesignações, porque um nome pessoal wapichana é um modo formidável de reconhecer iguais e fazer-se reconhecido entre eles, é afirmar-se enquanto sujeito autônomo, implica autodeterminar-se como povo, como grupo social, como nativo e como pessoa.

Notas

¹ Tipo de rocha ígnea ou magmática.

² Rocha metamórfica composta pela recristalização de arenito.

³ Bebida feita de mandioca, preparada com pasta de beiju.

⁴ Escrita obsoleta, hoje se usa *Kuwituwa'u* e se traduz como rio Quitauaú.

⁵ Nome designativo de vegetais.

⁶ Equivalente a campos.

⁷ Xamã ou pajé.

⁸ Tecelagem com palhas.

⁹ Comida preparada com peixe ou carne assada na brasa, com folha de pimenta malagueta, pimenta jiquitaia (famosa pelo ardor), goma de tapioca e sal a gosto.

¹⁰ Se a referência for mitológica equivale a Pai de todas as onças, como na expressão *Chamchamuri kiupan kanuku di'ik* (o pai de todas as onças está voltando do mato). Se for um nome autodesignativo é traduzido como Gato maracajá.

¹¹ Informação obtida *in loco* em 2007 com os informantes Xaburu, Nizuaba, Mamiaba e Zum Mada.

¹² Conforme informações de Xaburu, Tapi'iz, Nizuaba e Mamiaba.

Referências

- ANDRELLO, Geraldo. 2006. *Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo: Editora da Unesp.
- BIDASECA, Karina & GIARRANCA, Norma. 2007. "Ensamblando las voces: los actores em el texto sociológico". In KORNBLIT, Ana Lia (ed.): *Metodologías cualitativas: modelos y procedimientos de análisis*, pp.35-462. Buenos Aires: Biblos.
- BORGES, Antonádia. 2004. *Tempo de Brasília: etnografando lugares-eventos na política*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- CADETE, Casimiro Manoel. 1990. *Dicionário Wapichana-Português, Português-Wapichana*. São Paulo: Loyola.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 2003. "Identidade étnica, identificação e manipulação". *Sociedade e Cultura*, 6(2):117-131.
- _____. 2005. "Identidade étnica, reconhecimento e o mundo moral". *Revista Antropológicas*, 9(2):9-40.
- CARNEIRO, João Paulo. 2007. *A morada dos Wapixana: atlas toponímico da região da Serra da Lua-RR*. São Paulo. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- CAVALCANTE, O., CIRINO, C. & FRANK, E. 2008. "Nossa terra: as relações etnoambientais dos Wapishana da terra indígena da Malacacheta/Roraima". *Revista do Núcleo Histórico Socioambiental - NUHSA*, 1(2):37-46.
- DA MATTA, R., SEEGER, A. & VIVEIROS DE CASTRO, E. 1987. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". In OLIVEIRA, J. (ed.): *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*, pp.11-30. Rio de Janeiro: Marco Zero.
- DICK, M. V. P. A. 1992. *Toponímia e antroponímia no Brasil: Coletânea de estudos*. São Paulo: FFLCH/USP.
- FARAGE, Nádia. 1997. *As flores da fala: práticas retóricas entre os Wapishana*. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- FREITAS, Déborah. 2008. "A construção do sujeito nas narrativas orais". *CLIO. Revista de Pesquisa Histórica*, 2(25):13-25.
- GEERTZ, Clifford. 1989. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar.
- GOW, Peter. 1997. "O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro". *Mana*, 3(2):39-65.
- HALL, Stuart. 2004. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.
- HENRIQUE, Márcio & MORAIS, Laura. 2014. "Estradas líquidas, comércio sólido: índios e regatões na Amazônia (século XIX)". *Revista de História*, 15(171):49-82.

- HUGH-JONES, Stephen. 2002. "Nomes secretos e riqueza visível: nominação no noroeste amazônico". *Mana*, 8(2):45-68.
- LE GOFF, Jacques. 2013. *História & Memória*. Editora da Unicamp.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 2003. "Introdução à obra de Marcel Mauss". In MAUSS, Marcel: *Sociologia e Antropologia*, pp. 11-46. São Paulo: Cosac Naify.
- MAUSS, Marcel. 2003. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- MOISÉS, Massaud. 1974. *A Literatura Portuguesa através de textos*. São Paulo: Cultrix.
- OLIVEIRA, João P. 1999. "Uma etnologia dos 'índios misturados': situação colonial, territorialização e fluxos culturais". In OLIVEIRA, João P. (ed.): *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*, 44-77. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- PEIRANO, Marisa. 2011. "Identifique-se! O caso Henry Gates versus James Crowley como exercício antropológico". *RBCS*, 26(77):63-77.
- SAHLINS, Marshall. 1997a. "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (Parte I)". *Mana*, 3(1):41-73.
- _____. 1997b. "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (Parte II)". *Mana*, 3(2):103-150.
- SANTOS, Alessandra. 2009. "Léxico da Língua Wapixana: um olhar sobre os empréstimos da Língua Portuguesa". *Revista Prolíngua*, 2(1):13-23.
- ULMANN, Stephen. 1977. *Semântica: uma introdução à ciência do significado*. Lisboa: Calouste Gulbenkian.
- VELOSO, Mariza. 2006. "O Fetiche do Patrimônio". *Habitus*, 4(1):437-454.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. 2002. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naif.
- WEBER, Ingrid. 2004. *Escola Kaxi: história, cultura e aprendizado escolar entre os Kaxinawá do Rio Humaitá (Acre)*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Museu Nacional-UFRJ.
- _____. 2006. *Um copo de cultura: os Huni Kuin (Kaxinawá) do Rio Humaitá e a escola*. Rio Branco: EDUFAC.

Abstract: The majority of the indigenous societies of lowland South America favors a reflection on the corporeality both in the elaboration of their cosmologies and in the production of a focal symbolic language woven for

the person. The proposal of this article is to problematise how the naming system used by the Wapishana the Indigenous Land Malacacheta, the current state of Roraima, bunch communication processes of the body with the world. To name implies to manufacture bodies and such a practice is supplemented by decoration, affirmation and ritualization of the bodies. The grounds of the epistemological of this production converges to the postulates of the person, the body and corporeality. This is an onomastic study, nature of the names and qualitative perspective, whose objective is to show how the Wapishana shape the body through words, gestures, paintings, fumigations, ornaments, rituals, and visions cosmogonics, so that in the TI-Malacacheta, the body can be thought of as a matrix of cultural symbols and configures an object of social significance.

Keywords: Wapichana; Corporality; Person; Roraima; Onomastics.

Recebido em dezembro de 2017.

Aprovado em junho de 2018.

ENSAIO BIBLIOGRÁFICO

**Coisas, Fluxos e Malhas:
Notas sobre a ecologia material de Tim Ingold**

Ana Paula Casagrande Cichowicz^a
Rafael de Medeiros Knabben^b

O campo de discussão sobre cultura material é de suma importância para a antropologia não apenas por nos permitir pensar a relação entre pessoas e objetos, tais como os estudos clássicos da arqueologia, mas por instigar-nos também a refletir sobre o mundo em transformação e em movimento, no entrelaçar de coisas que têm vida e de vidas que são coisificadas no processo contínuo de tecelagem no qual está circunscrito o próprio mundo, tomando aqui emprestadas as metáforas de Ingold (2000, 2011a, 2011b, 2012a, 2012b). Considerando como basilar a tarefa de trazer ‘as coisas de volta à vida’, encabeçada por Ingold, propomos nesse ensaio bibliográfico uma breve reflexão acerca das discussões e das propostas desse autor a respeito daquilo que ele veio chamar de *ecologia material*.

De todo modo, antes de nos atermos nas discussões de Ingold, torna-se interessante explanarmos brevemente outros âmbitos em

a Doutor em Antropologia Social (PPGAS/UFSC). Email: rknabben@gmail.com.

b Doutora em Antropologia Social (PPGAS/UFSC). Email: antropoana@gmail.com.

que esta discussão aparece na disciplina antropológica, mais especificamente em alguns dos escritos sobre técnica de Mauss e de Lemonnier.

No seu texto seminal, *Noção de técnica corporal*, Mauss (2003) vai definir a “técnica” como sendo “um ato tradicional eficaz”, onde o corpo aparece como sendo “o primeiro e mais natural instrumento do homem” (Mauss 2003:407). Através de uma série de exemplos que vão desde a natação ao aleitamento materno, Mauss vai demonstrar que ações que a princípio poderiam ser vistas como pertencentes ao domínio exclusivamente biológico, são na verdade *habitus* culturalmente transmitidos e adquiridos. Esses *habitus*, segundo o autor, não variam simplesmente com os indivíduos e as suas imitações, mas sobretudo com as sociedades, as educações, as conveniências, as modas, tornando necessário “ver técnicas e a obra da razão prática coletiva e individual, lá onde geralmente se vê apenas a alma e suas faculdades de repetição” (Mauss 2003:404).

Todavia, conforme expõe Lemonnier (1992), parece que as reflexões de Mauss não foram tomadas a sério. Segundo o autor, mesmo estudos posteriores que levam em conta a dimensão social da cultura material, acabam por ignorar “the physical action of technologies on the material world, as though Mauss had never written his ‘Les Techniques du Corps’” (Lemonnier 1992:02). Esse mesmo autor, noutra obra (Lemonnier 1993), vai dizer que mesmo quando antropólogos olham para o modo como a cultura material pode participar da cultura, eles acabam por limitar seus estudos a questões de *estilo* dos artefatos – sua dimensão informacional –, reduzindo assim conteúdos sociais das técnicas em detalhes de forma, sem pouca ou nenhuma função física. Assim sendo, apesar dessas obras se configurarem enquanto estudos fundamentais a respeito das relações entre técnica e sociedade, elas não lidam com a razão principal e mais óbvia do porquê que a tecnologia merece uma abordagem sociológica, isto é, “because techniques are first and foremost social production” (Lemonnier 1993:03).

Lemonnier (1993), claramente influenciado pelas ideias de Mauss, vai então propor que a técnica – seja um mero gesto, seja um simples artefato – é sempre uma prestação física de esquemas mentais aprendidos através da tradição e preocupados com a forma como as coisas funcionam, como estão sendo feitas e como são utilizadas. O autor acrescenta ainda que os membros de uma cultura ou de uma sociedade possuem representações, sejam elas conscientes ou não, sobre cada elemento de um processo técnico, sendo que estas representações técnicas fazem parte de um esquema simbólico mais amplo. Segundo Lemonnier,

“Social representations of technologies are the channel through which social phenomena influence technological systems. Alongside the physical constraints presented by the material world available to a given society, social representations of technologies, too, are responsible for making and transforming technological systems” (Lemonnier 1992:05).

Não se pode deixar de notar, do mesmo modo, que a noção de ‘representação social’ de Lemonnier, está intimamente ligada com a questão da ‘escolha técnica’. Para o autor é de suma importância qualquer pesquisador da área perguntar desde o princípio sobre qual o contexto social de uma escolha técnica, bem como acerca do porquê que as sociedades adotam certos traços tecnológicos e rechaçam outros, e ainda sobre até que ponto as escolhas técnicas influenciam nas transformações dos sistemas tecnológicos e das próprias sociedades (Lemonnier 1992; Lemonnier 1993). Quanto ao proceder analítico Lemonnier vai discorrer que o sistema tecnológico pode ser apreendido em três níveis, quais sejam, das técnicas em si, da inter-relação das tecnologias numa determinada sociedade, e ainda a relação entre as tecnologias e outros fenômenos sociais (Silva 2002; Lemonnier 1992).

De todo modo, apesar da proposta de Lemonnier em ver a inter-relação seja no nível das técnicas de uma sociedade, ou das técnicas com outros fenômenos de uma sociedade, e ainda o imbricamento entre funções físicas e informacionais, o antropólogo parece entender

estes termos como entidades separadas que se colocam em relação, a despeito de uma ideia de *relacionalidade* (Strathern 2005; 2006), ou ainda de mistura e vazamento que podemos pensar através da discussão de *mashwork* de Ingold, conforme se verá adiante. A própria definição de Lemonnier da tecnologia como uma “mediation (as well as a compromise) between inescapable universal physical laws and the unbounded inventiveness of cultures” (Lemonnier 1993:10), acaba por transparecer a separação entre mente e matéria presente na sua antropologia das técnicas.

Criticando as abordagens que apreendem as substâncias materiais do mundo como uma ‘lousa em branco’, uma tábula rasa a espera da inscrição de formas ideacionais, através de uma abordagem de inspiração fenomenológica, Ingold vai questionar até mesmo a noção de cultura material devido, segundo o autor, reificar a dicotomia entre natureza e cultura (Ingold 2011a).

Segundo Ingold (2012a), apesar dos estudos da cultura material e da antropologia ecológica estarem ambos amplamente preocupados com as condições materiais da vida social e cultural – os primeiros interessados na relação das pessoas com as coisas, os segundos preocupados em pensar como os seres humanos se relacionam com seus meios bióticos e abióticos –, houve nos últimos anos um divórcio entre as duas áreas. Ingold vai argumentar que o afastamento entre estas duas correntes se deveu primeiro ao fato dos primeiros enfocarem no domínio artefactual, em detrimento de organismos vivos, nas suas concepções do mundo material e do não-humano. Em segundo lugar, para o autor, a ênfase predominante na materialidade dificulta nossa compreensão dos campos de força e de circulação de materiais que dão origem às coisas e que são constitutivas da teia da vida. Por último, o autor argumenta que quando as coisas são cortadas de sua fonte de vitalidade, sua geração, ou a vivacidade, e ainda sua capacidade de percepção e de resposta são tapadas. Mas se esses são alguns dos motivos do afastamento entre as duas áreas, a passagem de foco para os *materiais ativos* que compõe o mundo da vida aparece para o autor

como sendo uma atitude essencial da busca pela integração dos estudos de cultura material e da antropologia ecológica (Ingold 2012a).

Para o autor, a pouca atenção dada pela extensa literatura arqueológica e antropológica sobre cultura material, aos materiais em si, deve-se, entre outras coisas, ao fato de que a cultura é atribuída aos artefatos, e não às substâncias. Segundo Ingold (2000, 2011a), nas pesquisas que se dedicam a pensar a cultura material na antropologia, leva-se em conta, por exemplo, a identidade social do trabalhador, as ferramentas que ele utiliza, as técnicas empregadas, os objetos produzidos, ou seja, a ênfase é quase totalmente em questões de significado e forma, onde a cultura aparece em oposição à materialidade, e acaba-se por esquecer de pensar os materiais em si. A cultura é entendida aqui como um domínio do discurso, que paira sobre o mundo material sem permeá-lo. Neste ponto de vista, diz Ingold,

“culture and materials do not mix; rather, culture wraps itself around the universe of material things, shaping and transforming their outward surfaces without ever penetrating their interiority” (Ingold 2000:340-341).

Este esquecimento, ou a ignorância da reflexão sobre os materiais na disciplina, deve-se para o autor, entre outras coisas, a excessiva polarização da mente e da matéria. Através da ênfase na materialidade, argumenta Ingold, o mundo é apresentado como sendo a *base* da existência, como uma *externalidade* aberta à compreensão e apropriação por uma humanidade transcendente (Ingold 2012a).

A separação entre a mente e a matéria, segundo Ingold (2012a, 2012b), tem permeado o pensamento ocidental desde que foi pela primeira vez formulada explicitamente por Aristóteles, para quem cada coisa é composta por dois elementos: a matéria (*hyle*) e a forma (*morphe*). O fazer, nessa concepção, começaria com uma forma na mente e um pedaço disforme de matéria-prima no mundo, e terminaria quando a forma e a matéria estivessem unidas no artefato acabado. Através desse modelo hileomórfico, a forma “came to be seen as actively im-

posed, whereas matter—thus rendered passive and inert—became that which was imposed upon” (Ingold 2012a:432).

O hileomorfismo, todavia, passou a ser alvo de incisivas críticas, como, por exemplo, a de Gilbert Simondon. Conforme a explicação de Ingold (2012a), Simondon, posicionando-se contrário à suposição de que a origem das coisas é redutível à imposição de uma forma abstrata sobre uma matéria inerte, vai argumentar que as coisas devem ser entendidas como um processo de ontogênese no qual a forma é sempre emergente, ao invés de dada antecipadamente. Deleuze e Guattari, por sua vez, seguindo com a cruzada de Simondon contra o hileomorfismo, vão dizer que o problema do modelo matéria/forma é que a apreensão de uma forma fixa e uma matéria homogênea acaba por não reconhecer a variabilidade da matéria, suas tensões e elasticidades, as linhas de fluxo e resistências, e ainda as conformações e as deformações que estas modulações dão origem (Ingold 2012a, 2012b).

Destarte, a ideia de materialidade de descendência hileomórfica torna para Ingold quase impossível seguir as múltiplas trilhas de crescimento e de transformação que convergem, por exemplo, na fachada de um prédio. Essas trilhas são simplesmente varridas para debaixo do tapete de um substrato generalizado sobre a qual dizem que as coisas são impostas ou inscritas (Ingold 2011a). E esse é também o problema da noção de ‘cultura material’ segundo o autor, isto é, a imagem que o conceito passa de ideias que se tornaram materiais e de substâncias naturais que se tornaram culturais.

Não se pode deixar de notar ainda que a mesma lógica é utilizada pelo autor na crítica que faz à noção de ‘objeto’. No artigo *Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais*, Ingold (2012b), argumenta que a ideia de ‘objeto’ acaba por reproduzir pressupostos que subjazem o modelo hileomórfico, e por isso vai propor a retomada da noção de ‘coisa’.

Nesta obra, Ingold parece se colocar como um personagem *flaubertiano*, descrevendo os detalhes do mundo como um *flâneur* que mes-

mo parado está andando, já que o mundo para Ingold é movimento. Em determinado momento, descreve-se como estando no cenário do seu escritório, observando-se cercado por objetos de todos os tipos: a cadeira que sustenta seu corpo, o bloco de notas no qual escreve, os óculos que pendem sobre seu nariz. Ingold propõe que imaginemos que todos esses objetos sumissem como que por encanto, o que aconteceria com a sala, ela se tornaria inabitável? Deixando o isolamento do seu escritório, Ingold nos propõe dar uma volta com ele ao ar livre. No meio de uma mata ele se diz cercado por troncos e galhos. Mas aquilo tudo seriam objetos? O autor pega então uma árvore como exemplo, a árvore é um objeto que mobiliaria e tornaria o mundo habitável, tal como a mesa do seu escritório? Se aproximando da árvore Ingold retira um pedaço da casca para observar mais de perto. Ele então constata que a casca é habitada por várias pequenas criaturas que se meteram por de baixo dela para lá fazerem suas casas. Elas são parte da árvore? E o musgo que cresce na superfície externa do tronco? Ou ainda os pássaros e os esquilos? E o vento? Sim, o vento. Se considerarmos, diz Ingold, que o caráter dessa árvore também está em relação com o vento que balança suas folhas, então poderíamos nos perguntar se a árvore não seria uma ‘árvore-no-ar’.

Essas colocações, afirma Ingold, nos levam a concluir que a árvore não é um objeto, mas um agregado de fios vitais. Aqui, segundo o autor, ele segue de modo frouxo o argumento de Heidegger na diferenciação que este último fez entre coisas e objetos. Para Heidegger o objeto coloca-se para nós enquanto um fato consumado, a coisa por sua vez, se configura como um ‘acontecer’, ou melhor, um lugar onde aconteceres se tramam.

Ingold então continua: se pensarmos cada participante como que tecendo um fio através do mundo, então podemos definir as coisas como um ‘parlamento de fios’, onde as coisas não possuem o caráter de um ente fechado para o exterior, mas muito pelo contrário, onde as coisas *vazam*, “transbordando das superfícies que se formam em torno delas” (Ingold 2012b:29).

Continuando com seu passeio não pelo mundo, mas *enquanto mundo*, falando sobre pedras, árvores, peixes e nuvens, Ingold (2012b) vai destacar o processo, o tornar-se, ou seja, estar-no-mundo, o ser-ai, em detrimento do ser-em-si, ou o ser-para-si, se fôssemos pensar em termos sartrianos, por exemplo. Para Ingold, a matéria deve ser apreendida como matéria em movimento, em fluxo e variação, sendo que esse fluxo de matéria só pode ser seguido.

Ainda sobre as críticas de Ingold aos pressupostos hileomórficos que continuam presentes nos estudos de cultura material, deve-se ressaltar que o realce na materialidade, segundo o autor, a despeito dos materiais e seus fluxos, evocando uma essência mais ou menos fixa dos objetos, acaba por conduzir a uma visão do mundo como que formado de amplos espaços ociosos, entre as coisas encerradas em sua materialidade, fazendo os homens perderem contato com o mundo que habitam (Rabelo 2009).

Para o autor, os seres humanos não podem ser alocados ‘no outro lado’ da materialidade, já que eles estão imersos no mundo de materiais. Citando um estudo de Schiffer, Ingold (2012a) vai discorrer que a percepção corrente de que os homens habitam um mundo próprio, distantes dos materiais da vida, se deve, em parte, na familiaridade e intimidade com que nós, humanos, nos envolvemos rotineiramente com os artefatos, e que acaba por nos cegar da presença deles.

Não se deve deixar de notar ainda que para Ingold (2012b), apesar do fato de que podemos *ocupar* um mundo cheio de objetos, para o *ocupante* os objetos do mundo parecem já trancados em si mesmos, como se eles tivessem nos dado as costas. O autor propõe ao contrário que *habitamos* o mundo, ou seja, que nos juntamos ao processo de formação. O que Ingold está propondo, e aqui ele está dialogando com Gibson, é abandonar a ideia de separação entre substância e meio, que incluiria até mesmo uma separação entre terra e céu, em favor da percepção da mútua permeabilidade e conectividade. Afinal de contas, nos diz Ingold (2012b), não pode haver vida num mundo onde terra e céu, por exemplo, não se misturam.

Deve-se ressaltar ainda que uma das consequências desta apreensão, por exemplo, do reconhecimento da imersão humana no mundo de materiais, é que a suposta homogeneidade dos diferentes tons de matéria passa a dar lugar à percepção do fluxo em que os materiais dos mais diversos tipos, através de processos de mistura e destilação, coagulação e dispersão, evaporação e precipitação, sofrem contínua geração e transformação (Ingold 2011a). Os materiais são vistos aqui, a despeito da visão inanimada moderna, como componentes ativos de um mundo em formação. Nas palavras do autor,

“The forms of things, far from having been imposed from without upon an inert substrate, arise and are borne along – as indeed we are too – within this current of materials. As with the Earth itself, the surface of every solid is but a crust, the more or less ephemeral congregate of a generative movement” (Ingold 2011:24).

De todo modo, para Ingold a questão aqui não é conceder agência a um objeto, no sentido de um princípio animador adicionado a um objeto tolhido nas fronteiras de uma matéria fixa e congelada. Para o autor, por exemplo, abordagens tal como a de Gell e de Latour, apesar da tentativa de devolver a agência aos objetos, parte de um mundo já morto, isto é, tornado inerte pela interrupção dos fluxos de substâncias que lhe dão vida (2011b, 2012b). Ingold propõe, destarte, restaurar as coisas nos fluxos geradores do mundo dos materiais, onde suas propriedades passem a serem vistas como sendo relacionais e processuais, como tendo uma *história*. No *ambiente sem objeto* de Ingold (2012b), as coisas se movem e crescem não porque elas têm agência, mas porque elas estão vivas, “E elas estão vivas precisamente porque não foram reduzidas ao estado de objeto” (Ingold 2012b:34).

De todo modo, ao pensar nos fluxos materiais, na não dicotomia entre mente e matéria, na coisa e não no objeto, na vida e não na agência, na não separação entre o mundo dos homens e o mundo da matéria – para citar alguns dos pontos discutidos no decorrer desse ensaio –, seria contraditório tomarmos os artefatos enquanto *feitos*, diferentemente dos organismos que, por sua vez, *crescem*. Tomando uma

cesta como exemplo, Ingold (2000) vai demonstrar que a diferença entre fazer e crescer não é tão evidente como poderíamos imaginar e vai propor uma ideia de *tecelagem* para os estudos de ecologia material.

Antes de discutirmos a esse respeito, é interessante pensarmos brevemente sobre a ideia de ‘malha’ desenvolvida pelo autor. Utilizando-se da figura de uma formiga e de uma aranha que hipoteticamente dialogam, Ingold (2011b) vai propor uma alternativa outra à ideia de rede. Para o autor, enquanto que no mundo das formigas (e aqui ele está se referindo a ideia de ANT e de rede de Latour) existem apenas fragmentos de diversos tipos que são ligados de modo a fazer as coisas acontecerem, onde a ideia de rede pressupõe à de linhas que conectam ponto a ponto; o mundo das aranhas (e aqui ele está se referindo à sua ideia de vida e de malha), por sua vez, não é composto por um conjunto de pedaços, consistindo antes num emaranhado de fios e caminhos. Aqui, as linhas não ligam coisa ou conectam pontos, mas se entrelaçam, se emaranham, sendo tecidas por materiais que são uma extensão do próprio corpo da aranha, que é aranha na sua relação fenomenológica com o mundo (Ingold 2011b, 2012b). Deve-se destacar ainda que, conforme expõe o autor, enquanto que na ideia latouriana a ação é resultado de uma agência que é distribuída na rede, para Ingold ela emerge antes da interação de forças que são realizadas ao longo da malha. A malha, para Ingold (2011b), é a própria condição da agência.

Essa ideia de malha e teia é essencial para compreendermos a proposta de Ingold de pensar a ecologia material através da metáfora da *tecelagem*. Como dito acima, para refletir sobre esta questão, o autor vai propor que imaginemos uma cesta. Ingold (2000) questiona, o cesto foi criado a partir de um trabalho na superfície de algum material bruto? As forças que impactam essa superfície foram aplicadas de uma força vinda de fora? Elas servem para incutir sobre o material um designe conceitual pré-existente?

Demonstrando ser negativa a resposta das questões colocadas acima, o autor vai questionar a distinção entre o fazer – relacionado à cultura – e o crescer – relacionado à natureza. Para Ingold (2000) a

construção de uma cesta é um processo de tecelagem, que por sua vez implica uma ideia de ‘jogo de forças’. Assim, apesar do criador ter uma ideia da cesta que vai fazer antes de começar a trabalhar, essa ideia não é simplesmente impressa na matéria bruta. A cesta *vem-a-ser* cesta, através do desdobramento gradual do campo de forças, criado através da participação ativa do profissional e do material. A forma não surge na cabeça de um idealizador, mas no mundo e na série de relações e emaranhamentos que ele supõe.

Para Ingold (2000) o fazer é uma forma de tecelagem, e não o contrário. Segundo vai argumentar o autor, a ideia de fazer define uma atividade apenas em termos de sua capacidade de produzir determinado objeto, enquanto que a ideia de tecelagem enfoca no caráter de processo pelo qual uma coisa passa existir. Nas palavras do autor:

“To emphasise making is to regard the object as the expression of an idea; to emphasise weaving is to regard it as the embodiment of a rhythmic movement. Therefore to invert making and weaving is also to invert idea and movement, to see the movement as truly generative of the object rather than merely revelatory of an object that is already present, in an ideal, conceptual or virtual form, in advance of the process that discloses it. The more that objects are removed from the contexts of life-activity in which they are produced and used – the more they appear as static objects of disinterested contemplation (as in museums and galleries) – the more, too, the process disappears or is hidden behind the product, the finished object” (Ingold 2000:346).

Por fim, deve-se ressaltar que através da ideia de tecelagem, o que o Ingold almeja é trazer as coisas de volta à vida para restaurá-las aos processos em que estão absorvidas. Para o autor, as formas de um objeto não são impostas de cima, mas crescem a partir do envolvimento mútuo entre pessoas e materiais em um ambiente. A superfície da natureza é para Ingold uma ilusão, o fazedor de cestas trabalha dentro do mundo e não em cima dele. Através de todas as críticas que faz o modelo hileomórfico, no qual estão incluídas diversas percepções que procuramos descrever no decorrer desse texto, tais como a separação entre mente e matéria, e a ideia de um objeto fechado nas suas próprias superfícies; Ingold está propondo uma alternativa diferente, qual seja, uma ontolo-

gia que priorize os processos de formação ao invés do produto final, e os fluxos e transformações, em detrimentos dos estados da matéria.

Se fôssemos complementar com a fenomenologia de Merleau-Ponty, com a qual Ingold recorrentemente dialoga, podemos pensar parodicamente no pesquisador de *ecologia material* como um *pintor*, cuja visão deve estar não sobre as coisas do mundo, mas sobre as coisas se tornando coisas, e no mundo se tornando mundo no processo contínuo de vir-a-ser.

Referências

- INGOLD, T. 2012a. "Toward an ecology of materials". *Annual Review of Anthropology*, 41:427-42.
- _____. 2012b. "Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais". *Horizontes Antropológicos*, *(37):25-44,.
- _____. 2011a. "Materials against materiality". In INGOLD, T.: *Being Alive*, pp. 19-32. London: Routledge.
- _____. 2011b. "When ANT meets SPIDER: social theory for arthropods". In INGOLD, T.: *Being Alive*, pp. 89-94. London: Routledge.
- _____. 2000. "On Weaving a Basket." In INGOLD, T.: *The Perception of the Environment*, pp. 339-348. London: Routledge.
- LEMONNIER, P. 1992. *Elements for an Anthropology of Technology*. Michigan: Ann Arbor.
- _____. 1993. *Technicological Choices: Transformation in material cultures since the neolithic*. London: Routledge.
- MAUSS, Marcel. 2003. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac e Naify.
- RABELO, M. 2009. "Cuidar do santo: orientação prática e sensibilidade no traçado de relações entre pessoas e orixás". Trabalho apresentado no 33º. *Encontro Anual da ANPOCS*, Caxambu - MG. 33 ANPOCS.
- SILVA, F. A. 2002. "As tecnologias e seus significados". *Canindé, Xingó*, 2:119-138.
- STRATHERN, Marilyn. 2006. *O gênero da dádiva*. Campinas: Ed. da UNICAMP.
- _____. 2005. *Partial Connections*. Lanham: AltaMira Press.

Recebido em julho de 2017.
Aprovado em junho de 2018.

Instruções aos Colaboradores

A revista **ANTHROPOLÓGICAS** aceita trabalhos originais em língua portuguesa, espanhola ou inglesa; e trabalhos ainda não publicados na língua portuguesa:

- Artigos (até 10.000 palavras - incluindo bibliografia e notas)
- Resenhas (até 1.200 palavras; de preferência de publicações dos últimos dois anos). Resenhas não devem receber título, mas devem apresentar a referência completa das obras analisadas, indicando também o número de páginas.
- Ensaios bibliográficos (até 4.000 palavras, incluindo bibliografia e notas).
- Entrevistas (até 2.500 palavras).

Os textos (salvo Resenhas e Ensaios) devem ser acompanhados por:

- Resumos em português e em inglês (até 150 palavras, cada).
- 4 a 5 palavras-chave em português e em inglês (colocadas após o resumo).
- Título em Inglês.
- Informações sobre o autor (função ou cargo atual, vínculo institucional, endereço institucional e e-mail), sendo estas colocadas em nota de rodapé.

Os seguintes aspectos devem ser observados na realização dos textos:

- Espaço duplo. Fonte: Times New Roman 12.
- Aspas duplas para citações. Aspas simples para palavras com emprego não convencional.
- Itálico para palavras estrangeiras, neologismos e títulos de obras e publicações.
- Notas de fim numeradas em ordem crescente.
- As referências bibliográficas no corpo do texto devem aparecer com o seguinte formato: (sobrenome do autor/espaço/ano de publicação:página), p. ex.: (Sahlins 1998:203). Diferentes títulos do mesmo autor publicados no mesmo ano devem ser identificados por uma letra depois da data (p. ex.: Kuper 1999b:68).
- Referências bibliográficas simples (sem comentários) devem ser inseridas no corpo principal do texto e não nas notas de rodapé, sendo estas reservadas a comentários ou explicações.

Gráficos, quadros e mapas devem ser encaminhados no fim do texto, corretamente numeradas e tituladas, com devida referência (se reproduzidos de outra fonte) e com indicação do local de sua inserção no texto.

A bibliografia, no final do trabalho e em ordem alfabética, deve respeitar os seguintes formatos representados por exemplos (pede-se atenção especial à pontuação, espaços, uso de itálico e de maiúsculas)

Livro:

KUPER, Adam. 2008. *A Reinvenção da Sociedade Primitiva: Transformações de um Mito*. Recife: Editora Universitária UFPE

Coletânea:

HOBART, Mark (ed.). 1993. *An Anthropological Critique of Development: The Growth of Ignorance*. (EIDOS) London, New York: Routledge.

Artigo em periódico:

VIDAL, Lux Boelitz. 1999. "O modelo e a marca, ou o estilo dos 'misturados': cosmologia, história e estética entre os povos indígenas do Uacá." *Revista de Antropologia*, 42(1-2):29-45.

Artigo em coletânea:

CHIBNIK, Michael. 2002. "The Evolution of Market Niches among Oaxacan Wood-Carvers." In COHEN, Jeffrey H. & DANNHAEUSER, Norbert (eds.): *Economic Development: An Anthropological Approach*, pp. 23-50. Walnut Creek: AltaMira Press.

Tese acadêmica:

GOMES, Mércio Pereira. 1977. *The Ethnic Survival of the Tenetehara Indians of Maranhão, Brazil*. Ph.D. Dissertation. Gainesville: University of Florida.

Trabalho apresentado em evento:

BURITY, Joanildo. 2004. Religião e república: desafios do pluralismo democrático. Trabalho apresentado no Seminário Temático "Republicanism, religião e estado no Brasil contemporâneo", *XXVIII Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu — MG*.

Publicações Online:

BONHOMME, Julien. 2007. Anthropologues embarqués. (www.laviedesidees.fr/Antropologues-embarques.html; acesso em 11/12/07).

Submissões de artigos e maiores informações em:
<http://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas>

Information for Authors

The revista ANTHROPOLÓGICAS accepts original papers in English, Portuguese and Spanish, and materials not yet published in Portuguese:

- Articles (no more than 10.000 words - including references and notes).
- Reviews (no more than 1.200 words; preferably of publications from the last two years). Reviews should not have titles, but present complete references of the publications analyzed, also indicating its number of pages.
- Bibliographical essays (no more than 4.000 words - including references and notes).
- Interviews (no more than 2.500 words).

The texts (save Reviews and Essays) should be accompanied by:

- Abstracts in Portuguese and English (no more than 150 words each one).
- 4 to 5 key words (to be placed after the abstract).
- Title in English.
- Information about the author (current occupation or function, institution, institutional address and e-mail), to be placed in footnote.

The following aspects should be considered for materials submitted:

- Double spacing.
- Font Times New Roman 12 pt.
- Normal quotation marks(" ...") for quotations. Inverted commas ('...') for uncommon use of words.

- Italics for expressions in foreign languages, neologisms and titles of works and publications.
- Footnotes always in numerical order.
- References to publications included in the text should have the following format: (name of the author/space/ year of publication:page), for example: (Sahlins 1998:203). Various titles of the same author published in the same year should be identified by a character after the date (for example: Kuper 1999b:68).
- Simple references to publications (without any comment) should be included in the text, not in the footnotes. These should only be used for textual comments and explications.

All illustrative material (drawings, charts, maps, diagrams, and photographs) should be sent at the end of the text and in a form suitable for publication without redrawing, with correct numbers and titles, due references (if reproduced from another source) and exact indication of the places where they have to be inserted in the text.

All bibliographical titles should appear in alphabetical order at the end of the article and should be presented according to the following model, (please pay special attention to punctuation, spaces, italics, and capital letters):

Monographs:

KUPER, Adam. 2008. *A Reinvenção da Sociedade Primitiva: Transformações de um Mito*. Recife: Editora Universitária UFPE

Edited books:

HOBART, Mark (ed.). 1993. *An Anthropological Critique of Development: The Growth of Ignorance*. (EIDOS) London, New York: Routledge.

Articles in journals:

VIDAL, Lux Boelitz. 1999. "O modelo e a marca, ou o estilo dos 'misturados': cosmologia, história e estética entre os povos indígenas do Uaçá." *Revista de Antropologia*, 42(1-2):29-45.

Articles in edited books:

CHIBNIK, Michael. 2002. "The Evolution of Market Niches among Oaxacan Wood-Carvers." In COHEN, Jeffrey H. & DANNHAEUSER, Norbert (eds.): *Economic Development: An Anthropological Approach*, pp. 23-50. Walnut Creek: AltaMira Press.

Theses:

GOMES, Mércio Pereira. 1977. *The Ethnic Survival of the Tenetehara Indians of Maranhão, Brazil*. Ph.D. Dissertation. Gainesville: University of Florida.

Papers presented at congresses or other events:

THEIJE, Marjo de. 1996 Brazilian Base Communities and the Genderedness of Ideology and Practice. Lecture at the *Spring Conference of NGG/NOSTER*, Heeze, May 14-15, 1999.

Online publications:

BONHOMME, Julien. 2007. Anthropologues embarqués. (www.laviedesidees.fr/Anthropologues-embarques.html; acesso em 11/12/07)

For submissions and for more information, see:
<http://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas>

Para adquirir números atuais e anteriores da Revista, entre em contato com a secretaria da Revista através dos seguintes números de telefone e/ou e-mail:

Tel.: (081) 2126-8286 / Fax: (081) 2126-8282

E-mail: anthropologicas@ufpe.br

Tiragem: 200 exemplares

Solicita-se permuta.

Se aceptan canjes.

Exchange desired.

Échange souhaité.

Austausch erwünscht.

[informações técnicas da editora]