

Ano 23, volume 30(2), 2019
ISSN Online 2525-5223

revista
ANTHROPOLÓGICAS



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

revista **ANTHROPOLÓGICAS**

A revista **ANTHROPOLÓGICAS** é publicada em dois números por ano, em sessões temáticas, podendo haver sessão de artigos avulsos, e destina-se ao desenvolvimento das discussões contemporâneas na Antropologia, em suas diversas áreas. Publica trabalhos inéditos em português, espanhol e inglês.

Editor

Renato Athias

Comissão Editorial

Alex Vailati
Antonio Motta
Edwin Reesink
Judith Hoffnagel
Mísia Lins Reesink
Renato Athias

Revisão Técnica

Renato Athias
Mísia Lins Reesink

Diagramação

Mísia Lins Reesink

Apoio Técnico

Wenderson Luan Lima

Indexação

Latindex (Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal)

Dialnet (<http://dialnet.unirioja.es>)

SEER (Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas)

Sumários.Org

Conselho Editorial

Cecília Mariz (UERJ)
Cláudia Fonseca (UFRGS)
Edgard de Assis Carvalho (PUC-SP)
Ellen Fensterseifer Woortmann (UnB)
João Pacheco de Oliveira Filho (Museu Nacional/ UFRJ)
Josildesth Consorte (PUC-SP)
Louis Forline (University of Nevada, EUA)
Marjo de Theije (Vrije Universiteit Amsterdam, Países Baixos)
Mark Münzel (Philipps-Universität Marburg, Alemanha)
Mundicarmo Ferretti (UFMA)
Otávio Velho (UFRJ)
Paul Elliott Little (UnB)
Philippe Erikson (Université de Paris X — Nanterre)
Rodrigo de Azeredo Grünwald (UFCG)
Stephen Nugent (Goldsmith University of London, Reino Unido)
Wolfgang Gabbert (Leipniz-Universität Hannover, Alemanha)

revista ANTHROPOLÓGICAS

Universidade Federal de Pernambuco — UFPE
Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Av. Prof. Moraes Rêgo, 1.235 (CFCH, 13º andar)
50.670-901 Cidade Universitária, Recife — PE

<https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas>

Ano 23, Volume 30 (2), 2019

ISSN 1516-7372

ISSN Online 2525-5223

revista
ANTHROPOLÓGICAS

Coleções Etnográficas e Processos Museológicos

Organização:

Salima Cure Valdivieso

Manuel Ferreira Lima Filho

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 23, v. 30 (2) : 2019.

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

Dossiê

Apresentação	1
Por uma Epistemologia dos Museus Indígenas: temas e problemas	5
Alexandre Oliveira Gomes	
De l'Amazonie Brésilienne aux Musées Français: parcours de collections et processus de légitimation	38
Anouk Delaître & Pascale de Robert	
As Vidas dos Artefatos Ameríndios Amazônicos numa Coleção Etnográfica Italiana	63
Paride Bollettin	
Inimigos, Jaguares e Espíritos: os outros e suas transformações	91
Marcel Mano	
Artes, Artefatos e Cosmologia entre os Guarani (Nhandeva) em Dourados (MS)	120
Rosalvo Ivarra Ortiz	
'A Palavra Museu não Existe em Abénakis: ela foi criada para representar essa realidade'	156
Entrevista com Nicole O'Bomsawin	

Artigos

O Devoto e a Santa: o círio de Nossa Senhora das Graças numa comunidade quilombola paraense	174
Donizete Rodrigues & Ingrid Heinen	
Cosmologia e Adaptação Ecológica: o caso dos apliques-mamíferos das estearias maranhenses	203
Alexandre Guida Navarro & José de Sousa e Silva Júnior	
'O Papo Já Foi Dado, Agora a Resposta é de Vocês': estratégias discursivas de policiais civis para orientação da conduta juvenil	234
Rachel Paula de Souza Machado & Nalayne Mendonça Pinto	
Emergência, Cuidado e Assistência à Saúde de Crianças com Síndrome Congênita do Zika Vírus: Notas sobre os serviços de saúde e a atuação das mães em Pernambuco	263
Marion Teodósio de Quadros, Silvana Sobreira de Matos & Ana Cláudia Rodrigues da Silva	
Notas Sobre Ódio e Política em Tempos de Crise: configurações nacionais	290
Eduardo Henrique Araújo de Gusmão	

Ensaio Bibliográfico

Diários de Antropologia Griô: etnografia e literatura na obra de Zora Hurston	316
Messias Basques	

Resenha	327
----------------	-----

Contents

Dossier

Presentation	1
For an Epistemology of Indigenous Museums: themes and problems	5
Alexandre Oliveira Gomes	
From the Brazilian Amazon to French Museums: the journey through collections and the legitimization process	38
Anouk Delaître & Pascale de Robert	
The lives of Amazonian Amerindian Artifacts in an Italian Ethnographic Collection	63
Paride Bollettin	
Enemies, Jaguars and Spirits: others and their transformations	91
Marcel Mano	
Arts, Artifacts and Cosmology among the Guarani (Nhandeva) in Dourados (MS)	120
Rosalvo Ivarra Ortiz	
‘The Word Museum Does Not Exist in Abénakis: it was created to represent this reality’.	156
Interview with Nicole O’Bomsawin	

Articles

The Devotees and the Saint: the <i>círio de Nossa Senhora das Graças</i> in a quilombola community in Pará	174
Donizete Rodrigues & Ingrid Heinen	
Cosmology and ecological adaptation: the case of mammalian appliques from the Maranhão estearias	203
Alexandre Guida Navarro & José de Sousa e Silva Júnior	
‘The Talk Has Already Been Given, Now it’s your Responsibility’: Discourse strategies by civil police to guide youth conduct	234
Rachel Paula de Souza Machado & Nalayne Mendonça Pinto	
Emergency, Care and Health Assistance for Children with Zika Virus Congenital Syndrome: notes on health services and mothers’ performance in Pernambuco.	263
Marion Teodósio de Quadros, Silvana Sobreira de Matos & Ana Cláudia Rodrigues da Silva	
Notes on Hatred and Politics in Times of Crisis: national settings	290
Eduardo Henrique Araújo de Gusmão	

Bibliographic Essay

Griô Anthropology Diaries: ethnography and literature in the work of Zora Hurston	316
Messias Basques	

Review	327
---------------	-----

Apresentação ao Dossiê: Coleções Etnográficas e Processos Museológicos

Salima Cure Valdivieso^a
Manuel Ferreira Lima Filho^b

O escritor turco e prêmio Nobel de literatura, Orhan Pamuk, escreveu que os ‘museus são lugares onde o tempo se transforma em espaço’; essa frase é significativa para o presente dossiê, pois, nos leva a pensar sobre os significados dos museus na contemporaneidade e sobretudo nos processos que envolvem relações com os povos indígenas. Museu, como diz o título de um dos textos aqui reunidos, não é uma palavra presente nas línguas indígenas, museu é uma palavra de origem grega, moyseíon, ‘lugar dedicado as Musas’, ‘templo das Musas’, porém, o museu tem sido apropriado e traduzido em diversas realidades indígenas e com variados propósitos como veremos em alguns dos textos aqui reunidos. De novo com Pamuk, refletimos sobre o tipo de espaço que são os museus indígenas, que tipo de relações permite esses espaços e, portanto, transformando-os em ‘lugares’ e relacionados à evocação da memória étnica que são mobilizadas para que esses espaços respondam aos interesses de seus criadores e recriadores, num exercício próprio do que Lima Filho (2016) denominou cidadania patrimonial.

O artigo do antropólogo e historiador Alexandre Gomes faz uma reflexão muito interessante sobre esses processos de apropriação e tradução que fazem os museus indígenas no contexto brasileiro, principalmente

a Antropóloga. Comissão da Verdade sobre Amazonia (Colombia). Email: Juli.Cure@comisiondelaverdad.com.

b Professor da Universidade Federal de Goiás/Museu Antropológico. CNPq. Email: limafilho@ufg.br.

no Nordeste, onde Gomes realizou seus trabalhos de campo. A partir de algumas categorias chaves como etnomuseografia, ação museológica indígena e cosmopolíticas da memória, o autor nos leva a compreender as relações entre museus indígenas e cosmologias, sobre a importância da interação com os Encantados, sujeitos não-humanos, que possuem um papel preponderante na forma com que estas populações se relacionam com o passado e como o significam no presente.

Assim mesmo, na sua análise, Gomes nos ajuda a entender como essas cosmopolíticas da memória são mobilizadas em processos de reivindicações étnicas e, em geral, nos processos de resistência e lutas pelos direitos dos povos indígenas.

Esse argumento é também central na entrevista que Lara Erendia e Emmanuelle Piedboeuf fazem a Nicole O'Bomsawin, líder indígena abênaki e diretora do Musée des Abénakis, a primeira instituição museal indígena na província do Quebec, Canadá. No relato de Nicole podemos entender como todo o processo de apropriação e criação do museu, coletando objetos, organizando as coleções e exposições tinha a intenção de valorizar 'sua cultura', mas, desde imagens, discursos e formas de relacionamento decididos por eles, além dos estereótipos e preconceitos ainda prevalentes sobre os indígenas como sujeitos exóticos e históricos. Assim mesmo, é bem interessante ressaltar o sentido que Nicole dá ao museu como um espaço de trocas, um modo de obter recursos econômicos e ganhar dinheiro para os abênaki, ao tempo que visitantes e turistas aprendem coisas sobre as vivências históricas e contemporâneas dos indígenas. Nesse sentido, a entrevista sublinha o carácter dos museus indígenas como espaços que permitem criar relações interculturais. Reflexões que potencializa a noção de 'museu como zona de contato' proposto por Pratt e explorada por Clifford (2016).

Os textos reunidos neste dossiê nos levam também a pensar sobre os objetos, sobre os significados e re-significados que esses têm dependendo do contexto e as relações que permitem construir, seguindo a linha de análise proposta por Appadurai, sobre como as coisas têm uma vida social, uma biografia cultural. O texto do

antropólogo Paride Bollettin sobre a Coleção Etnográfica do Centro Studi Americanistici na Itália, desenvolve esse argumento, o bem, a análise dos artefatos desde uma perspectiva relacional, os artefatos além de uma materialidade inerte e passiva, devem ser observados em sua própria capacidade de acionar movimentos e encontros de sujeitos. O texto de Bollettin nos conduz assim a ressaltar a importância dos museus como espaços de mediações e encontros entre variados sujeitos, indígenas, pesquisadores, colecionadores e visitantes.

A ideia de que os objetos são ‘vivos’ nos leva a reparar nessa vitalidade das coisas da qual falava o escritor Jorge Luís Borges, quando dizia que elas ficaram além de nossas ausências, reativando memórias. No texto de Rosalvo Ivarra sobre as artes, artefatos e objetos sagrados Guarani Nhandeva, se argumenta como esses objetos continuam cantando não obstante as transformações, as mudanças, as problemáticas socioambientais que os guaranis vivem na atualidade por conta de um modelo econômico que reforça a acumulação de terras para o agronegócio.

Os objetos, também, podem ser polissêmicos, poder ter variados significados dependendo das práticas e contextos nos quais estão inscritos. É o caso contemplado por Marcel Mano no seu texto sobre as cerâmicas recipientes dos grupos Jê e Tupi. Partindo de uma interessante análise da práxis e cosmologia guerreira-caçadores entre esses povos, Mano explora como a cerâmica tem um papel ambíguo mediado pelas relações com a alteridade, pois, enquanto recipiente cerâmico, ela fornece o processo de transformação do alimento natural em alimento cultural, e, enquanto, urna mortuária, e mediada pelo enterramento, ela fornece o processo de transformação do vivo cultural em morto sobrenatural.

O dossiê nos convida também a pensar a respeito do envolvimento dos povos indígenas em pesquisas colaborativas que involucram um diálogo aberto sobre acervos etnográficos presentes em museus institucionais. Essa relação de museus, pesquisa antropológica e indígenas possibilita um movimento dialógico que consente mudar pautas museológicas estabelecidas, e além de ‘exibir culturas’,

‘representar culturas’ os museus prestam atenção às questões suscitadas pelos mesmos povos.

Nesse sentido, as possibilidades da pesquisa colaborativa se propõem como interessantes exercícios epistemológicos que permitem que as coleções sejam interrogadas desde uma crítica cultural nativa construindo assim múltiplos saberes sobre os objetos e as sociedades que os geraram produziram. Existem diversas experiências nesse sentido, não há uma via ou modelo de trabalho. São tentativas diferentes considerando tanto os interesses e abertura dos museus, os recursos disponíveis, assim como a relação que cada povo tem com seus próprios artefatos. Para alguns deles, os objetos produzidos por seus antepassados e que estão guardados em museus deveriam retornar a seus territórios; para outros grupos, os objetos não necessariamente teriam que regressar, mas sim, eles deveriam ser envolvidos na organização de projetos de curadorias compartilhadas ou nos processos de documentação das peças. Um exemplo interessante nesse sentido é o processo de documentação colaborativa ‘Collections des Autres et mémoires de rencontre: objets, plantes et récits d’Amazonie – COLAM’, explorado no artigo de Pascale de Robert & Anouk Delaitre. Os autores através de uma abordagem histórica das coleções etnográficas amazônicas presentes nos museus de Quai Branly e no Museu de Toulouse, analisam diversos processos que esses os dois museus têm gerado, evidenciando as metamorfoses vividas pelas coleções. Entre esses processos, o COLAM, que permitiu o encontro entre povos indígenas, pesquisadores antropológicos e acervos etnográficos abrindo possibilitou um interessante debate sobre o lugar dos saberes indígenas dentro das coleções que albergam tais museus.

Referências:

- CLIFFORD, James. 2016. “Museus como zonas de contato”. *Periódico Permanente*, 6:1-37. (www.forumpermanente.org/revista/numero-6-1/conteudo/museus-como-zonas-de-contato?searchterm=james+clifford; acesso em 26/04/2020).
- LIMA FILHO, Manuel F. 2015. “Cidadania Patrimonial”. *Anthropológicas*, 19(16):134-155.

Por uma Epistemologia dos Museus Indígenas: temas e problemas

Alexandre Oliveira Gomes^a

O artigo visa apresentar problemas teóricos e epistemológicos sobre o universo dos museus e processos museológicos indígenas a partir de dados, informações e experiências etnográficas oriundas de investigações efetuadas durante cerca de 15 anos sobre este campo de pesquisas. Tratamos de questões pertinentes para a constituição de uma antropologia dos museus indígenas, situando temas como a reflexividade, a coautoria, a simetria, a horizontalidade, as formas de validação do conhecimento antropológico e a representação; como aspectos importantes para a constituição de uma abordagem etno-museológica em meio à diversidade de museus indígenas no Brasil.

Museus Indígenas, Antropologia, Etnografia, Epistemologia.

Em outra ocasião, levaram-me para visitar uma grande casa que os brancos chamam de museu. É um lugar onde guardam trancados os rastros de ancestrais dos habitantes da floresta que se foram há muito tempo. Vi lá uma grande quantidade de cerâmicas, de cabaças e de cestos; muitos arcos, flechas, zarabatanas, bordunas e lanças; e também machados de pedra, agulhas de osso, colares de sementes, flautas de taquara e uma profusão de adornos de penas e de miçangas. Esses bens, que imitam os dos xapiri, são mesmo muito antigos e os fantasmas dos que os possuíram estão presos neles. Pertenceram um dia a grandes xamãs que morreram há muito tempo. As imagens desses antepassados foram capturadas ao mesmo tempo que esses objetos foram roubados pelos brancos, em suas guerras. Por isso digo que são posses dos espíritos.

Davi Kopenawa & Bruce Albert

^a Professor-Assistente do Departamento de Antropologia e Museologia da UFPE. Pesquisador do NEPE (PPGA-UFPE). Email: amanayparangaba@yahoo.com.br.

Os museus indígenas foram constituindo-se em nosso horizonte analítico paulatinamente ao adensamento das relações estabelecidas com interlocutores, sujeitos e coletividades étnicas que protagonizam estes processos. Essas relações são históricas e socialmente condicionadas e, ao mesmo tempo, individuais e coletivas. Aconteceram desde determinadas problemáticas, diferentes pontos-de-vista e em momentos específicos das vidas deles e das nossas. As relações que geraram estas pesquisas ocorreram no entrecruzamento entre nossas existências. São, portanto, construções coletivas, e o que chamamos de ‘dados’, em nossa perspectiva, são relacionais e produzidos em co-autoria, resultantes de situações sociais pelas quais perpassam diferentes agências e contextos.

Reconhecemos as problemáticas oriundas do questionamento da retórica da representação, analisando questões como (co)autoria e autoridade em nosso próprio texto etnográfico. O refino na análise antropológica reside no rigor referente à construção e trato dos dados e informações, na relação entre argumentos e evidências, na definição de critérios de cientificidade e nas formas de validação do conhecimento antropológico, através da utilização de procedimentos metodológicos e categorias analíticas apropriadas às realidades que intentamos compreender (Jacobson 1991). Abordagens conectadas aos atuais desafios epistemológicos da disciplina precisam assumir algumas assertivas emblemáticas ao nosso ofício: admitir que o antropólogo faz parte e é sujeito no real estudado; é um ator social fundamental na dinâmica das interações e na agência dos/com os sujeitos e grupos com quem vivencia experiências de pesquisa; que é necessário, ao evitar esforços pela reflexividade, evitar o perigo da auto-etnografia e da autobiografia e, ao mesmo tempo, exercitar o distanciamento e a aproximação para o exercício da reflexão antropológica. Consideramos, em nossa abordagem sobre os museus e processos museológicos indígenas como campo de pesquisas, que o conhecimento antropológico é fortemente relacional e co-produzido entre os sujeitos envolvidos nas situações de ‘trabalho de campo’.

No estudo, originado de nossa dissertação de mestrado, intitulada *Aquilo é uma coisa de índio: objetos, memória e etnicidade no Museu dos Kanindé* (CE), analisamos a relação entre cultura material, construção social da memória e a organização das diferenças étnicas entre o povo indígena Kanindé do Sítio Fernandes, município de Aratuba, Estado do Ceará. Meu foco era compreender a relação entre o processo de emergência étnica e a criação do museu indígena, ocorrida em 1995, mesmo ano em que eles passaram a se mobilizar por reconhecimento como povo indígena frente ao Estado brasileiro (Gomes 2016). Entre os dados analisados, destacaram-se os objetos, as memórias orais e os documentos do acervo do Museu dos Kanindé, além da pesquisa de campo etnográfica realizada através da observação participante durante um período de seis meses, entre março e agosto de 2011. O interesse em descrever e entender como se davam os processos de deslocamento e recontextualização de objetos (Gonçalves 2007; Stocking Jr. 1985), mas também as dinâmicas étnicas frente às memórias e patrimônios, me possibilitou perceber, não os sistemas – sejam de significados ou de funções – mas os fluxos e contra fluxos, as variações de sentido, os diferentes usos e as ressignificações dos objetos, de acordo com os diversos sujeitos e grupos em suas variadas interações sociais (Gomes 2012:105-106). Em nossa Tese de Doutorado, intitulada *Museus indígenas, mobilizações étnicas e cosmopolíticas da memória: um estudo antropológico* (Gomes 2019)¹, aprofundamos este escopo analítico de viés etnomuseológico, mas voltamos nossa atenção à análise de dados provenientes de situações sociais em campos multissituados e em meio à múltiplas relações interétnicas². Avançamos na constituição de ferramentas analíticas alicerçadas nas experiências museológicas dos povos indígenas, antenadas às especificidades heurísticas dos museus indígenas enquanto campo de pesquisas, às problemáticas da reflexividade e do questionamento do universalismo da dualidade entre natureza e cultura, tal como formulada pelo pensamento ocidental moderno. Uma pergunta, feita em 2012 ao final da pesquisa de mestrado, permaneceu atual: como construir um

cabedal conceitual frente à diversidade de experiências museológicas dos povos indígenas no Brasil?

Museus indígenas, mobilizações étnicas e cosmopolíticas da memória

O processo investigativo que originou minha tese de doutorado em Antropologia resultou de um longo percurso investigativo efetuado entre 2006 e 2018, período em que atuei junto a diversificados processos museológicos indígenas no Brasil. Apesar de ter efetuado narrativas e análises sobre fatos e processos ocorridos em diferentes locais, a argumentação partiu dos contextos dos Estados do Ceará e de Pernambuco, na região Nordeste do Brasil, onde a pesquisa se deu mais fortemente. Nesta investigação sobre a diversidade de memórias indígenas, analisei as mobilizações étnicas e as dinâmicas cosmológicas associadas aos processos de ‘apropriação’ e ‘tradução’ dos museus por populações indígenas, por meio da compreensão de como ocorrem as ressignificações das noções de ‘patrimônio’ e ‘cultura’, a partir da experiência do Museu dos Kanindé, criado no ano de 1995, no Sítio Fernandes, zona rural no município de Aratuba (CE).

Durante o período da pesquisa de campo, ocorreu a criação da Rede Indígena de Memória e Museologia Social, formalmente constituída em dezembro de 2014, na cidade do Recife (PE). Com sua ampliação, passei a atuar como assessor acompanhando vários museus indígenas e as atividades da própria Rede, composta por um conjunto de iniciativas museais indígenas de diferentes regiões brasileiras. Tal fato possibilitou que uma gama de informações e dados fossem construídos, para além das realidades locais, na escala das múltiplas trocas oriundas das interações que passaram a ocorrer com a criação desta instância de mobilização e organização coletiva. Com isso, um diversificado conjunto de intercâmbios de ideias, conhecimentos, objetos etc., suscitou um quadro inesperado que conduziu a pesquisa de campo e a etnografia para novas situações. O resultado desta pesquisa foi um estudo interdisciplinar sobre museus e memórias indígenas que

parte da perspectiva teórica da Antropologia que se constituiu em interface com técnicas de pesquisa e conceitos da História e da Museologia, além de flertar com as Artes, a Arqueologia e o Audiovisual (Gomes 2019).

Neste estudo busco compreender a relação entre memória e etnicidade através da análise da *ação museológica indígena* nas experiências protagonizados por populações nativas no Brasil. Nos esforçamos para formular conceitos apropriados ao estudo antropológico das experiências museológicas e de memória dos povos indígenas, efetuando etnografias em processos vem sendo chamados por alguns pesquisadores de ‘ndigenização’ ou ‘descolonização de museus’ (Gomes & Vieira Neto 2009; Gomes 2012, 2016a, 2016b, 2016c e 2019; Roca 2015a e 2015b; Gomes & Athias 2018).

Apresento uma análise sobre o campo dos museus indígenas no Brasil, com ênfase a partir de 2012, quando terminamos a pesquisa que resultou em nossa dissertação de mestrado. Deste ano em diante acompanhamos a constituição de dinâmicas redes de troca e articulação entre experiências situadas em diversos Estados, além do Ceará e de Pernambuco, em São Paulo, Rio de Janeiro, Amapá, Amazonas, Rondônia, Rio Grande do Norte, Paraíba, Piauí e outros, abrangendo as cinco regiões brasileiras no final de 2017, quando aconteceu o III Fórum Nacional de Museus Indígenas, no Piauí.

Dentre os materiais empíricos produzidos e analisados, destacamos os dados compilados a partir da realização de três encontros nacionais, nos anos de 2015 (no Museu dos Kanindé, município de Aratuba, CE), 2016 (na aldeia Mina Grande, povo Kapinawá, município de Buíque/PE) e 2017 (na localidade de Nazaré, onde vivem os Tabajara e Tapuyo-Itamaraty, município de Lagoa de São Francisco, PI), além de diversos outros encontros e intercâmbios estaduais, nos quais elaboramos uma série de registros documentais e imagéticos. As noções de ‘etnomuseografia’, ‘ação museológica indígena’, ‘tradução’ e ‘apropriação’ – fundamentos para uma ‘cosmopolítica da memória’ – foram amadurecidas no processo investigativo, apresentadas na Tese

enquanto ferramentas analíticas para a compreensão das problemáticas, hipóteses e argumentações. Identificamos 43 iniciativas museológicas entre populações indígenas no Brasil, coletando dados com seus organizadores e integrantes, *pari passu* à realização das pesquisas de campo. Elaboramos com este material uma sistematização cartográfica (mapa) e uma tabela com dados visando apresentar uma caracterização geral dessas experiências.

A junção de termos designativos aos processos de apropriação dos museus pelos índios já vem ocorrendo em círculos científicos e entre integrantes dos movimentos indígenas. Referidos também como ‘museus tribais’ (Clifford 2009; Scheiner 2012), ‘museus étnicos’ (Meneses 1993) e/ou ‘museus indígenas’ (Freire 1998; Vidal 2008 e 2013; Gomes & Vieira Neto 2009; Gomes 2012, 2016, 2019), problematizamos o significado destes processos museológicos e da própria noção de museus indígenas, como categoria nativa (usada pelos indígenas para definir determinados processos que protagonizam), fenômeno social (resultando de determinadas relações, práticas e interações sociais) e categoria de classificação (tipologia de museu). Associamos esta análise aos dados e situações etnográficas vivenciadas através de uma pesquisa de campo de longa duração, que se deu através da observação participante junto ao universo das experiências dos povos indígenas com as questões museológicas entre 2006 e 2018.

Entre 2010 e 2012 cursei o mestrado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Departamento de Antropologia e Museologia da Universidade Federal de Pernambuco (PPGA/DAM/UFPE), com a proposta de analisar a relação entre processo museológico e mobilização étnica, através do estudo dos sentidos, historicidade e resignificação de objetos e memórias no Museu dos Kanindé³. Atribuo à prolongada reflexão sobre as experiências a partir dali vivenciadas como um fator crucial no amadurecimento das ideias apresentadas nesta tese e no desenvolvimento da noção de ‘etnomuseografia’. O conceito de etnomuseografia proposto se originou da fusão da observação participante no trabalho de campo com a utilização de métodos

museográficos na construção de dados para a descrição etnográfica, que estão associados ao processo de constituição de autorrepresentações e de uma ‘cosmopolítica da memória’ efetuadas na ‘ação museológica indígena’.

Antecedido de uma longa experiência profissional nos campos da História e da Museologia, vivenciada durante 10 anos no Museu do Ceará (2000/2010), em Fortaleza, a partir de 2010 estabeleci vínculo profissional e acadêmico com a Universidade Federal de Pernambuco/UFPE, nas condições de estudante do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (no qual passei a integrar o Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Etnicidade/NEPE), professor-assistente do Departamento de Antropologia e Museologia (Campus Recife)⁴ e professor-temporário da Licenciatura Intercultural Indígena (Centro Acadêmico do Agreste/Campus Caruaru)⁵. Neste período de 20 anos, me dediquei paralelamente à uma intensa agenda de trabalhos, com uma dedicação especial ao amadurecimento de reflexões teórico-metodológicas sobre os museus indígenas como objeto de estudo e campo de pesquisa e ação, com o objetivo de consolidar uma antropologia dos museus indígenas conectada a diversidade destas experiências por meio de uma abordagem etnográfica e de longa duração.

Durante a pesquisa de campo e a redação final da Tese, nossa compreensão sobre as dinâmicas dos museus indígenas se transformou tenazmente. O campo empírico se ampliou e diversas outras problemáticas surgiram por conta da maior abrangência dos processos étnicos acompanhados a partir da observação participante efetuada junto a variadas experiências de museus indígenas no Brasil. O diálogo extrapolou o território nacional. Entre abril e agosto de 2017, aprofundi olhares sobre os museus indígenas vivenciando a realidade dos *museos comunitarios* entre *pueblos* indígenas e *mestizos* congregados na *Unión de Museos Comunitarios de Oaxaca*, a UMCO, sediada na cidade de Oaxaca de Juárez, capital do Estado de Oaxaca, sul do México.

O estágio *sandwich* foi realizado no *Centro de Investigaciones e Estudios Superiores em Antropología Social, Unidad Pacifico Sur* (Estado de

Oaxaca). Constituiu a culminância de um diálogo empreendido como parte da pesquisa desde 2014, quando estabelecemos uma interlocução junto aos antropólogos que desempenham a função de assessores da UMCO, da *Unión de Museos Comunitarios y Ecomuseos de Mexico* e da *Red America de Museos Comunitarios*, Cuauhtémoc Camarena Ocampo e Teresa Morales Lersch, duas referências mundiais na pesquisa antropológica em museologia comunitária e, especialmente, de museus entre populações nativas na América⁶.

Em meio ao nível de alteridade que esta experiência me proporcionou, percebi com maior clareza problemas afins aos que vinha estudando entre as populações indígenas no Brasil. Essa experiência me fez refletir, a partir de outros ângulos, sobre minha própria trajetória enquanto pesquisador e sujeito do campo museológico brasileiro com atuação profissional em áreas correlatas, como a docência (em âmbitos da educação formal e não-formal), a gestão museal (pública e comunitária) e o terceiro setor (ONG's, associações indígenas e entidades indigenistas).

A opção pela realização deste *sandwich* em Oaxaca se deu por conta do amadurecimento e longevidade dos trabalhos efetuados pelos museus entre os *pueblos* naquele Estado mexicano, reconhecido nacional e mundialmente pelo pioneirismo global no tocante aos museus comunitários indígenas. Constituiu também um alargamento do escopo de interlocução e a ampliação dos horizontes analíticos e teórico-metodológicos, na medida em que me apropriei da bibliografia mexicana sobre a temática e vivenciei durante o período de cinco meses em pesquisas de campo, o contexto dos museus comunitários e das populações congregadas na *Unión*. Acompanhei as atividades dessa organização, que foi a primeira rede de museus indígenas criada na América (em 1991), viajando com seus integrantes e com sua equipe de assessoria, que cheguei a compor, na condição de *tallerista*. Ministrei oficinas junto a jovens e crianças estudantes de escolas em *pueblos* e museus partícipes da *Unión*, especialmente nas regiões da Sierra Mixteca, na Sierra Norte Zapoteca e nos Valles Centrales de

Oaxaca e Tlacolula, atividades que faziam parte do projeto que então desenvolviam, *Nuestra visión del cambio*⁷.

No Brasil, a investigação da Tese foi realizada entre 2014 e 2018. Durante esse período, se consolidaram uma série de processos relacionados aos museus indígenas em diferentes Estados no Brasil. Na região Nordeste, um conjunto de iniciativas se fortaleceu e consolidou-se, desempenhando um papel preponderante na organização de uma rede nacional de museus indígenas, que fomentou o diálogo, o intercâmbio e as trocas de conhecimentos envolvendo indígenas de vários povos. Este protagonismo deslocou para o Nordeste o principal pólo para onde convergiram com uma maior dinamicidade as práticas e diálogos sobre os museus indígenas no país. Paralelamente, a experiência museológica dos Kanindé de Aratuba emergiu para a obtenção de uma grande visibilidade nacional, passando a ser reconhecido como um dos principais e mais ativos museus indígenas no país, cujos integrantes estiveram diretamente envolvidos na criação da Rede Indígena de Memória e Museologia Social.

O viés qualitativo desta Tese se configurou em uma pesquisa de campo de longa duração e de caráter macro-analítico – sem perder de vista o viés etnográfico oriundo de minha experiência de pesquisa de longa duração junto aos Kanindé de Aratuba e outras experiências de museus indígenas. Dentre os principais sujeitos deste estudo, as populações indígenas que protagonizam processos museológicos no Brasil, destaco as marcantes atuações de Nino Fernandes (povo Tikuna), um dos fundadores do Museu Maguta (1991), e de José Maria Pereira dos Santos, o cacique Sotero (povo Kanindé), criador do Museu dos Kanindé de Aratuba/CE (1995) – pioneiros no que os indígenas tem denominado de uma ‘museologia indígena’, ao referirem-se às suas práticas, ações e experiências museológicas.

A noções de ‘etnomuseografia’ e ‘ação museológica indígena’, resultaram de um esforço analítico para o amadurecimento de uma perspectiva teórico-metodológica adequada a analisar os processos museológicos indígenas.

Este alargamento do olhar – que acompanhou a projeção do Museu dos Kanindé no cenário nacional e a articulação que resultou na criação da Rede Indígena de Memória e Museologia Social – nos possibilitou delimitar o principal problema de pesquisa que tenho me debruçado nesta trajetória e que se evidenciaram enquanto o cerne desta tese: as relações entre memória, mobilizações étnicas e museus indígenas.

Ao invés de fixar-me em uma experiência específica, localizada numa área circunscrita ao território de um povo e/ou o estudo de caso de outro museu, os trabalhos de observação participante se constituíram a partir de dois trajetos entrecruzados: continuei seguindo os caminhos do Museu dos Kanindé e seus sujeitos, para além do Sítio Fernandes, após 2012; e analisei a sua convergência, juntamente com outras experiências museológicas, nas mobilizações dos povos que constituíram e se agregaram à Rede Indígena de Memória e Museologia Social no Brasil, antes e depois de 2014. Nesta trajetória, foram produzidas as narrativas, fatos e processos que, tornados dados da pesquisa, problematizamos e analisamos.

Museus indígenas: temas e problemas

Em 2006 iniciou-se meu envolvimento direto com os museus indígenas, a partir de uma primeira ação de pesquisa participativa junto ao povo Tapeba de Caucaia/CE, em seu Memorial Cacique Perna-de-Pau (Gomes & Vieira Neto, 2009). Muitas experiências acumuladas deste então passaram, posteriormente, por um processo de objetificação que foi efetuado durante a análise do material empírico, a partir de 2010, que processou-se desde um olhar retrospectivo – *retrospective conversion*, segundo Tim Ingold (2014) (compreendendo pelo termo a reavaliação de situações de pesquisa frente aos novos problemas) – e introspectivo (questionando recorrentemente minha própria trajetória e atuação) – direcionando-se à compreensão das alteridades em questão. Como entender e contextualizar os rumos que a investigação

tomou, com o crescente destaque e a importância cada vez maior que a mobilização que resultou na criação da Rede Indígena de Memória e Museologia Social tomou nas interações da pesquisa de campo? Segundo o antropólogo João Pacheco de Oliveira, “[...] a mudança de escala não é uma escolha do pesquisador, mas um componente da realidade etnográfica, pois faz parte das estratégias e obrigações estabelecidas pelos próprios interlocutores” (Oliveira 2013:10).

Entre 2012 e 2019, portanto, efetuamos uma rotação de perspectivas que possibilitaram novas formas de problematizar os museus indígenas. Em dezembro de 2014, nos deparamos com dinâmicas oriundas da criação desta nova instância de mobilização que agregou diferentes museus, povos e apoiadores – que foi a Rede Indígena de Memória e Museologia Social. Mesmo assim, consideramos que os caminhos empreendidos nesse estudo recém finalizado dão continuidade às análises e reflexões teórico-metodológicas sobre os museus indígenas a partir da problemática central já apontada. No entanto, um novo elemento, a cosmologia – que já estava presente no estudo de 2012 – ganhou um grande vulto nesta Tese, expressão de sua importância na pesquisa de campo que acompanhou os processos museológicos ao longo destes anos.

Seria possível pensar em uma ‘epistemologia dos museus indígenas’? Quais as formas de constituição de conhecimentos que fundamentam os significados e as práticas dos indígenas em seus museus? Essas questões nos direcionaram à necessidade de compreender aspectos da cosmologia dos povos, que possuem importância fundamental em suas relações com a memória e com o passado, guiando a constituição destes espaços, processos e ações museológicas, a partir da compreensão da especificidade do que chamamos de ‘memória’ entre os povos indígenas.

Como os sujeitos e coletividades étnicas rearticulam suas cosmologias em relação aos diferentes contextos e relações em que os museus indígenas estão presentes? E como se relaciona a construção social da memória com as cosmologias indígenas nestas experiências

museais? Onde se tocam as mobilizações étnicas e as dinâmicas cosmológicas? E como os museus indígenas influenciam dinamicamente nesta relação? Estas foram algumas das questões que nos propusemos a tratar no referido estudo – impostas fortemente nos trabalhos de campo etnográficos.

Para compreender as experiências museológicas indígenas, é preciso refletir sobre como estas populações organizam, nos museus, as suas ideias, percebendo como classificam a realidade para si e, ao apresentarem-se, como redimensionam, nestes processos sociais, seus conhecimentos e cosmovisões. Nessa perspectiva, os museus indígenas expressam ‘formas de vida’, maneiras de praticar uma infinidade de modos de classificação do mundo. São muito mais que, simplesmente, espaços físicos para a exposição de objetos, memórias e patrimônios. Nesse ponto-de-vista, a relação entre museus indígenas e cosmologias tornou-se uma problemática crucial, nos levando à formular o conceito de ‘cosmopolíticas da memória’.

Acerca da noção de ‘cosmopolítica’, há diferentes perspectivas para seu uso, a partir de autores como Isabelle Stengers, Eduardo Viveiros de Castro e Gustavo Lins Ribeiro, entre outros, que a formularam frente a diferentes contextos e problema analíticos, evidenciando o caráter polissêmico do conceito e sua utilização para referir-se, de diferentes formas e fornecendo respostas distintas – às mudanças e dilemas na práxis antropológica atual. Bruno Latour foi um dos precursores de um debate que ganhou importância no cenário da Antropologia com a discussão presente em seu livro *Jamais fomos modernos*, cuja primeira edição foi publicada em 1991, na França, e em 1994, traduzido no Brasil. Em todos estes autores identificamos aspectos relevantes com os quais dialogamos, visando a sustentação teórica de nossa abordagem e formulações conceituais, hipóteses e argumentações. Cada um destes autores, que utilizam de modos distintos a noção de ‘cosmopolítica’, nos trazem análises interessantes sobre as transformações sociais em contextos pós-coloniais nos quais emerge uma antropologia mundial e transnacional.

Em 1996, foi publicado o artigo ‘Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio’, de Eduardo Viveiros de Castro⁸; e, em 1997, Isabelle Stengers começou a publicar a série *Cosmopolitiques*, composta por 7 volumes. Dentre os aspectos comuns ao momento epistemológico em que a noção de ‘cosmopolítica’ veio tornando-se cada vez mais usual, enquanto ferramenta conceitual frente aos problemas teóricos surgidos, é Viveiros de Castro quem melhor resume o arcabouço comum, para o qual convergiram vários autores, no que veio a ser conhecido como a ‘virada ontológica’. Afinal de contas, como escreve o autor, em seu livro *Metafísicas Canibais*:

“[...] a conclusão a que chegaram muitos antropólogos (embora por diversos outros motivos), quando argumentaram que a distinção clássica entre Natureza e Cultura – artigo primeiro da Constituição da disciplina, em que ela faz seu voto de obediência à velha matriz metafísica ocidental – não pode ser utilizada para descrever dimensões ou domínios internos a cosmologias não ocidentais sem passar antes por uma crítica etnológica rigorosa. Tal crítica, no presente caso, impunha a redistribuição dos predicados subsumidos nas duas séries paradigmáticas da ‘Natureza’ e da ‘Cultura’: universal e particular, objetivo e subjetivo, físico e moral, fato e valor, dado e instituído, necessidade e espontaneidade, imanência e transcendência, corpo e espírito, animalidade e humanidade etc” (Viveiros de Castro 2015:42, grifo e negrito nosso).

Entre as diferentes respostas a este dilema teórico e epistemológico da Antropologia, Viveiros distingue, além de sua própria abordagem, os trabalhos de Isabelle Stengers e Bruno Latour, diferenciando o trato dado por cada um deles à noção de ‘cosmopolítica’ e às situações em que a utilizaram. Em sua perspectiva,

“O termo reescreve equivocadamente a expressão ‘política cósmica’, que usei para descrever o multinaturalismo perspectivista (em contraste com o multiculturalismo relativista enquanto ‘política pública’) em meu artigo (1996), isto é, antes de ter encontrado o conceito de cosmopolítica em Stengers (1996) 2003). Latour, por sua vez, adotou o conceito amazônico de multinaturalismo para designar a inviabilidade [...] do duo modernista multiculturalismo/mononaturalismo” (Viveiros de Castro 2015:71).

Viveiros de Castro formulou sua noção de cosmopolítica a partir da percepção, desde suas próprias pesquisas e as de outros antropólogos, bem como em documentos e relatos históricos, de que

“A etnografia da América indígena contém um tesouro de referências a uma **teoria cosmopolítica que imagina um universo povoado por diferentes tipos de agências ou agentes subjetivos, humanos como não-humanos** – os deuses, os animais, os mortos, as plantas, os fenômenos meteorológicos, muitas vezes também objetos e artefatos – todos providos de um mesmo conjunto básico de disposições perceptivas, apetitivas e cognitivas, ou, em poucas palavras, de uma ‘alma’ semelhante” (Viveiros de Castro, 2015:43, negrito nosso).

A existência de múltiplas agências e agentes, para além dos seres humanos, bem como as características que eles possuem, que resume como correspondendo a terem uma ‘alma semelhante’, levou Viveiros de Castro a elaborar o perspectivismo ameríndio, enquanto uma das principais respostas teóricas da Antropologia frente às interrogações do nosso tempo. Bem diferente é a perspectiva de Gustavo Lins Ribeiro, que considera “A antropologia, desde seu começo”, enquanto “uma cosmopolítica sobre alteridade de origem ocidental” (Ribeiro 2006:155). As formulações deste autor contêm importantes questões teóricas e epistemológicas sobre a natureza e as relações de poder inerentes à produção do conhecimento antropológico, as condições de constituição da antropologia como disciplina e as estruturas de poder e conflito à nível global, que configuraram uma dinâmica geopolítica disciplinar específica, que reflete as contradições do ‘sistema mundial’ em um capitalismo globalizado. Apesar da validade de sua perspectiva, nos distanciamentos da abordagem de Ribeiro sobre a antropologia como cosmopolítica (Gomes 2019:163-166).

As dinâmicas étnicas envoltas às cosmopolíticas da memória ocorrem por meio da construção de narrativas da resistência, materializadas em histórias que expressam a maneira como essas populações recriaram os sentidos da sua própria historicidade e reinventaram suas culturas, contando as suas trajetórias e existências no tempo: atuali-

zando a cada geração o significado, a poética e a política voltadas aos processos de rememoração enquanto ato de re-existir continuamente. Deste ponto de vista, ao mesmo tempo em que essas populações não precisaram de uma instituição em especial para construírem suas políticas da memória, nos museus indígenas o papel das cosmologias assume uma dimensão central enquanto mediador, uma espécie de ‘filtro’, do processo de sua tradução para a ótica de cada povo (Gomes 2019:173-174).

Uma compreensão cosmopolítica da memória nos revela que nos processos de transmissão e aprendizagem que ocorrem nos museus indígenas, muitas vezes a preservação física não necessariamente significa a conservação da dimensão material das coisas. O processo de transmissão pode, muitas vezes, ter sentido, até mesmo, no ato de destruição da materialidade. Isso nos direcionou à reavaliação de uma concepção tradicional do que seja a salvaguarda dessas memórias a partir da preservação de seus suportes físicos. Mais amplamente, a relação de indígenas e espíritos, aos quais muitos chamam de Encantados, nos processos de rememoração que ocorrem nos museus indígenas que acompanhamos, evidenciaram outras concepções e usos sociais da memória, constituídas a partir da interação com estes sujeitos não-humanos que possuem um papel preponderante na forma com que estas populações se relacionam com o passado e como o significam no presente. Afinal, uma íntima relação com o passado torna-se possível por meio do contato e comunicação direta com os Encantados, que se dá por meio da esfera ritualística ou no cotidiano (Gomes 2019:174).

A análise antropológica sobre a agência de sujeitos não-humanos (lugares, bichos ou coisas, por exemplo) possui um papel central no debate epistemológico atual, subsidiando muitas pesquisas que questionam o universalismo da dualidade ‘natureza’ e ‘cultura’, a partir da sua confrontação empírica, através de pesquisas de campo, com outras concepções de humano, pessoa, objetos e agência, bem como aos seus dualismos associados (noções de natural/sobrenatural, materialidade/imaterialidade e vida/morte, por exemplo). Em nosso caso,

além de uma percepção etnográfica sobre os significados semânticos de memórias e objetos (Gomes 2016), nos deparamos com a agência dos Encantados nos museus indígenas e nas interações que conformaram a Rede Indígena de Memória e Museologia Social. Esta percepção teve momentos privilegiados nos três fóruns de museus indígenas. O fato de não estar ‘vivo’, nestes casos, não foram impeditivos para a agência social e a relação com as pessoas. Estar ‘morto’, ou melhor, ‘Encantado’, possibilitou participar do processo social e interferir no rumo dos acontecimentos. Estar ‘Encantado’ tornou-se uma condição que permitiu que estes seres fossem percebidos no horizonte semântico dos demais sujeitos com quem se comunicam de várias maneiras, motivando (re)ações e constituindo sentidos para os processos museológicos, de acordo com cosmovisões nas quais estes espíritos possuem papéis e posições centrais em suas relações com as pessoas, interferindo nos planos terreno e material das relações sociais (Gomes 2019:178-179).

Cosmopolítica da memória é uma noção em construção. Vem sendo articulada, desde alguns destes pressupostos apresentados, por meio das palavras e atitudes dos próprios indígenas, frente às situações concretas e reais, nas quais percebemos que se dá a ativação de processos de rememoração, de resignificação do passado e de construção da memória que aconteceram nas interações entre diferentes sujeitos e grupos sociais, humanos e não-humanos de diferentes matizes, envolvidos nas atividades dos museus indígenas. São tantos sujeitos quanto agências e agenciamentos (Gomes 2019:183).

O foco deste estudo não é de natureza eminentemente teórica: possui forte conteúdo etnográfico. No entanto, nos preocupamos tenazmente com a formulação de conceitos adequados à realidade empírica evidenciada em nossas pesquisas de campo. Quando o inesperado nos afeta em meio ao desenrolar dos acontecimentos que consideramos como parte de uma investigação, escolher dentre alguns caminhos torna-se necessário. E isso geralmente acontece, principalmente quando tratamos de pesquisas de longa duração. É necessário

optar: ou desconsideramos aquilo que nos escapa à compreensão (e previsão) ou rearticulamos nossa visão frente aos novos fatos, processos e sujeitos que se impõem à revelia de nossa vontade – como parte das relações sociais que compõem a trajetória de uma pesquisa. Optamos pela segunda opção, que se mostrou um caminho mais árduo e caudaloso, porém, muito mais instigante e relevante do ponto de vista teórico-analítico e etnográfico-descritivo.

As principais noções operacionalizadas na investigação que resultou em nossa Tese de Doutorado foram as de ‘cosmopolítica da memória’, ‘etnomuseografia’, ‘ação museológica indígena’, ‘apropriação’ e ‘tradução’, constituídas enquanto terminologias aptas à compreensão antropológica dos museus indígenas. A análise apresentada, bem como as experiências empíricas que resultaram na construção destes conceitos, partiram da etnografia efetuada desde nossa experiência particular, em que as problemáticas da reflexividade e da autorepresentação colocaram-se como pontos cruciais para uma abordagem relacional e situacional das experiências dos indígenas com seus museus. Ao longo de todo o estudo, fundamentamos estas noções, manejando-as enquanto categorias analíticas para o entendimento de diferentes situações empíricas e de problemas que compuseram os caminhos da investigação.

Para além mesmo da identificação de categorias nativas, exercício salutar extremamente útil para uma antropologia dos museus indígenas, é necessário também analisar como ocorre a apropriação e a tradução de categorias externas para a realidade dos povos nos processos museológicos. É preciso compreender como ocorre, nessa variação semântica provinda do uso e das práticas, conforme nos ensinou Marshal Sahlins (1997a, 1997b, 2003, 2008), a sua transformação, de noções exteriores, em termos nativos. Identificamos e analisamos estes trajetos de composições de sentidos. Foi possível, no caso do povo Kanindé – sujeitos e protagonistas de nosso estudo de 2012 – perceber como algumas categorias exteriores, relativas aos discursos e práticas sobre museus e patrimônios, foram apropriadas muito rápida e dinamicamente através de diversos processos de tradução e, signifi-

cadadas segundo suas perspectivas, apreendidas localmente e acionadas nas relações internas e externas estabelecidas em diversas situações. Transformaram-se em noções com atribuições e sentidos que promoveram novas associações e significados, que se diferenciavam tenazmente daqueles onde eles as apreenderam.

Esta antropologia dos museus indígenas visa perceber as mudanças semânticas processadas a partir das interações sociais, entre estruturas e história, nos moldes propostos por Marshall Sahlins e em diálogo com as proposições de Ulf Hannerz (1997) e Fredrik Barth (1998 e 2000). É importante analisar como categorias externas se ‘indigenizam’ e, especialmente, como isso acontece, processualmente, no caso dos museus indígenas: como estes processos se interseccionam entre as escalas macro e micro-locais, nas quais interagem os sujeitos sociais? Acompanhando os processos museológicos indígenas, conseguimos identificar fluxos de informações, de saberes, de pessoas, de objetos e de práticas sociais, que podem ser melhor percebidos através de análises simultaneamente sincrônicas e diacrônicas, sociológicas e microanalíticas, nas quais os dados documentais são cruzados à experiência etnográfica, em uma observação participante contínua e de longa duração.

Como analisar a constituição dos museus indígenas – considerando as práticas sociais dos povos – e, não necessariamente, apenas as representações efetuadas por meio de seus discursos? A noção de ‘ação museológica indígena’, nos auxiliou deveras na compreensão de como ocorre a agência de sujeitos indígenas ao construírem seus próprios museus, de acordo com suas categorias e da maneira como, nestes processos museológicos, apresentam-se através da atribuição de sentidos específicos às suas memórias, objetos, referências de pertencimento e cosmologias em transformação.

Ao longo de nosso estudo, há também um recorrente diálogo entre representantes de povos e museus indígenas com o Estado brasileiro. Entretanto, para além das políticas públicas, as políticas étnicas são postas em prática nestes embates com o Estado e seus gestores. Se,

por um lado, é importante pensar no modo como as políticas públicas se relacionam com os museus indígenas, por outro, vale destacar que a memória é uma eficiente ferramenta de resistência articulada no horizonte das mobilizações étnicas como parte das estratégias de luta dos povos - independente da existência de museus e, até mesmo, para além do Estado. Várias das experiências presentes naquele estudo já existiam antes e para além de sua relação com o Estado. Muitas vezes, em oposição a ele. Qual seria o estatuto da memória entre os diferentes povos indígenas?

Em nosso entendimento, há três questões centrais, que são gerais e estruturantes, na análise que empreendemos sobre os museus indígenas: o debate sobre autonomia; a relação com a cosmologia/espiritualidade; e a associação com as mobilizações étnicas. A relação com o Estado e o debate sobre políticas públicas museológicas e culturais constituiu um importante contexto macro no qual os processos narrados aconteceram e estão situados temporalmente. Qual a importância da esfera econômica e da necessidade de recursos financeiros destas experiências museológicas indígenas, que também se referem às políticas públicas para financiamento e, de maneira mais ampla, à própria sustentabilidade destes processos? E qual a relação disso com a autonomia?

Articular os diálogos com o Estado – as ‘coisas do governo’, no dizer do cacique Sotero, sem perder de vista a agência indígena, significa tentar perceber essa relação de acordo com o modo como ela é interpretada pelos próprios sujeitos integrantes dos grupos étnicos. Essa é uma outra questão central: como os indígenas compreendem seus processos museológicos? Como registrar e entender as várias visões dos processos? Em busca dessa compreensão, a articulação dos níveis de análise é fundamental: étnico-local, estadual e regional; nacional e internacional; interrelacionados e interagindo. Estes vários níveis de interação são também as diferentes escalas onde se dão as ressignificações e sentidos atribuídos aos processos museológicos, pelos indivíduos, povos e coletividades.

Qual seria a importância e o impacto desta pesquisa antropológica na realidade do povo Kanindé? Essa foi uma questão inevitável de deparar-me. Como a relação com os Kanindé moldou o pesquisador que me tornei, durante os 10 anos de investigação desenvolvida junto com eles? Tentar responder estes questionamentos nos direcionou ao difícil desafio de entender as apropriações que eles próprios fizeram, neste período, sobre minha (?) pesquisa, seu museu e os aspectos de sua memória social e patrimônio – dialogando com minha análise antropológica. Minha?! De fato, fui moldado por eles, influenciado fortemente pela visão de museu do cacique Sotero e à forma magistral como articulou as memórias sociais de seu povo à mobilização por reconhecimento étnico, por via de um saber-fazer museal radical, indígena e comunitário. Mas até que ponto eles também se moldaram nessa relação conosco? É difícil mensurar. Fui o primeiro antropólogo a efetuar trabalho de campo de longa duração no Sítio Fernandes.

Se as trocas oriundas de um contexto de pesquisa colaborativa são uma via de mão-dupla e desdobram-se em várias direções, sem um rumo linear ou pré-determinado, assumo que minha formação como antropólogo se deu através da relação com os Kanindé. Isso, tanto por conta da importância que a investigação tomou entre eles (menos no sentido estritamente acadêmico, e mais, no de ter potencializado a ação museológica indígena e uma maior apropriação coletiva do museu no horizonte da população, por exemplo), quanto pela importância que eles tiveram em meus caminhos como pesquisador. Esta experiência, portanto, foi apresentada em nossa Tese por meio de um duplo trajeto: de conectar-me aos Kanindé, que a mim se associam para nos transformarmos juntos e nos relacionarmos com e em outros contextos. Esta influência – econfluência – recíproca teve sua iniciação nos dois primeiros anos de convivência mais intensa, no Sítio Fernandes, entre 2010 e 2012, na pesquisa de campo do mestrado.

As problemáticas que seguiram-se desenvolvendo ao longo dos anos, se delineando e se aprofundando em meu horizonte analítico, foram inicialmente sistematizadas em 2012, como hipóteses oriun-

das de problemas de pesquisa vislumbrados desde uma perspectiva etnográfica. Havia avançado um pouco, ao efetuar um estudo de caso de um museu indígena particular, oriundo de um contexto em que estivera associado, desde seu início, a um processo de mobilização por reconhecimento étnico, situação privilegiada, portanto, para realizar um estudo sobre etnicidade e entender como se processa a organização social das diferenças na interface da relação entre museu, memória e etnicidade .

A antropologia dos museus indígenas aqui proposta é também parte de uma antropologia reflexiva. Nesse sentido, uma outra problemática tornou-se inevitável: como analisar estas experiências, nas quais eu próprio auxiliei para sua constituição?!

“It is now taken for granted that a good ethnography should be ‘reflexive’. But what exactly does that mean? Most basically, reflexivity describes the capacity of any system of signification, including a human being – an anthropologist – to turn back upon or to mirror itself” (Robertson 2002:785-792).

Mas qual o sujeito que não participa da construção de uma realidade social quando passa a vivenciá-la – independentemente do olhar e do fazer antropológico? O questionamento sobre a reflexividade perpassa todos os capítulos de nossos estudos sobre os museus indígenas. Estamos analisando processos em que estamos profundamente envolvidos – inclusive para muito além do âmbito acadêmico, como investigador - no que pode ser considerado parte de uma ‘pesquisa-ação’, participativa e colaborativa⁹. Qual o caráter dos dados, informações e conhecimentos construídos em processos colaborativos de pesquisa? Não seriam em regime de co-autoria? Mas, qual pesquisa (especialmente a antropológica) não é feita em co-laboração (entendida como um trabalho em conjunto)? Como entender, nesse horizonte, as apropriações feitas pelos indígenas de termos e categorias utilizadas em nossos estudos antropológicos sobre eles e nas múltiplas interações situadas em diferentes contextos? Como *eles* compreendem os *nossos* estudos? Ou seria mais apropriado redimensionar as noções de *eles*

e nós?! Quem são *eles* e quem é o *nós*? Na medida em que partem as populações indígenas – nessa compreensão sobre o pesquisador – de suas próprias realidades e narrativas, evidenciadas e analisadas por procedimentos teórico-metodológicos da Antropologia, nos questionamos: de quem seria a autoria do texto oriundo de etnografias, a partir do momento em que é produzido no contexto de uma realidade específica e retorna a ela, sob a forma de apropriação? Não visamos responder estas questões, mas evidenciá-las como aspectos centrais para uma compreensão dos museus indígenas do ponto de vista antropológico.

Com a reflexão contínua e sistemática sobre os museus indígenas, seguida da análise de um volumoso material empírico, feita com a conclusão da Tese em 2019, apuramos nosso olhar para seguirmos refletindo que:

“Understanding an ethnography begins with the recognition that it involves interpretation. Ethnographies do not merely depict the object of anthropological research, whether a people, a culture or a society. Rather an ethnographic account constitutes the researcher’s interpretation of what he or she has observed and/or heard” (Jacobson 1991:3).

Como interpretar os museus indígenas? Como compreender este museu, que é constituído declaradamente como um discurso em primeira pessoa? Diferentemente do museu etnográfico que, embora fale muitas vezes muito mais sobre a sociedade que o constituiu, mantém seu discurso ancorado em um olhar que define como e o que é o ‘outro’: o (re)apresenta. Mas quem e o que seria o ‘outro’ do ‘outro’, nos museus indígenas? Segundo Eduardo Viveiros de Castro :

“[...] a despeito de uma igual ignorância a respeito do outro, o outro do Outro não era exatamente o mesmo que o outro do Mesmo. Talvez coubesse mesmo dizer que era seu exato oposto, não fosse o fato de que, nos mundos indígenas, a relação entre estes dois outros da humanidade, a animalidade e a divindade, é completamente outra daquela que herdamos do cristianismo” (Viveiros de Castro 2015:36).

Seria este museu, dos indígenas, como quase todas as abordagens reforçam (e que seus discursos geralmente confirma), um museu ‘pro-nominal’, em primeira pessoa? Ou, um museu ‘em perspectiva’, que possui posição e pontos de vistas definidos somente em e desde cada relação? E em que medida estas experiências são de ‘autorrepresentação’, ou seja, voltadas para si mesmas? Não poderiam ser pensadas também como experiências de ‘alter-representação’, ou seja, voltadas aos ‘outros’ dos indígenas que os organizam? Não seriam, antes de tudo, os museus indígenas, experiências de auto-identificação?! Nestes processos, são selecionadas imagens, objetos e referências de pertencimento sobre um sujeito coletivo (um ‘nós’), que estão em diálogo com outros sujeitos – constituindo ‘fronteiras’ e ‘limites’ para as interações – nas apresentações que fazem de si (Hannerz 1997). Mas, mesmo sendo uma representação de si, para quem é voltada esta apresentação? Para si mesmo (pessoas e coletivos)? Para o(s) outro(s) (indivíduos e sociedade circundante)?! De um lado, também fazem parte de um processo de autoconvencimento: somos indígenas (especialmente em contextos de afirmação étnica); por outro, de alter-convencimento: vejam como somos indígenas!!

Em verdade, os museus indígenas podem ser considerados como ‘zonas de contato’, no sentido dado por James Clifford, que toma de empréstimo o termo de Mary Louise Pratt, que o define enquanto “espaço de encontros coloniais, o espaço onde povos geográfica e historicamente separados entram em contato uns com os outros e estabelecem relações concretas, geralmente envolvendo condições de coerção, desigualdades radicais e conflitos irreduzíveis” (*apud* Clifford 2016:5). Mas os ‘museus indígenas’ seriam zonas de contatos, na perspectiva de um ‘encontro colonial’? Segundo James Clifford ,

“[...] a expressão ‘zona de contato’ é uma tentativa de invocar a co-presença espacial e temporal de sujeitos anteriormente separados por disjunções geográficas e históricas, e cujas trajetórias agora se cruzam. Ao usar o termo ‘contato’ pretendo enfatizar as dimensões interativas, improvisadas, dos encontros coloniais, tão facilmente ignoradas ou suprimidas pelos relatos difusionistas de conquistas

e dominações. Uma perspectiva de ‘contato’ destaca como os sujeitos são constituídos e as relações que têm uns com os outros. Ela enfatiza a co-presença, a interação, interrelacionando entendimentos e práticas, muitas vezes dentro de relações de poder radicalmente assimétricas. Quando os museus são vistos como zonas de contato, sua estrutura organizacional enquanto coleção se torna uma relação atual, política e moral concreta – um conjunto de trocas carregadas de poder, com pressões e concessões de lado a lado” (Clifford 2016:5).

Seriam os museus indígenas, a ‘zona de contato’ de encontros pós-coloniais?! Formam ‘onas de contato’, de fato, o são – no entanto, de contatos conflituosos e prenhes de negociações. É preciso ir além, descrever, diferenciar, e nos propomos a isso: avançar no detalhamento do modo ocorrem estes encontros nos museus indígenas. Qual seriam, portanto, as especificidades das diferentes experiências indígenas com o que chamamos de ‘museus’? Nessa trama reflexiva sobre relações de alteridade, os processos museológicos indígenas dialogam ativamente – e reelaboram-se – com a própria forma como a sociedade nacional os cobra e espera que se apresentem (e/ou sejam apresentados), em visões preconcebidas que partem de ideologias nacionais, de estereótipos e, também, de múltiplos preconceitos que se (e nos) distanciam, muitas vezes assustadoramente, do que estes sujeitos são em suas realidades, de suas formas de vida e nos complexos modos de apresentarem-se.

Uma inspiração a motivar a busca constante de um rigor analítico, conceitual e teórico metodológico para nossa Tese foi o livro *Reading Ethnography*, de David Jacobson (1991). Ao destrinchar a construção textual da argumentação e análise de algumas das principais escolas teóricas do pensamento antropológico ao longo do século XX, o autor nos conduz por leituras epistemológicas de obras clássicas. Jacobson sugere que as abordagens que priorizam modos de pensamento possuem as evidências linguísticas como dados prioritários, enquanto as abordagens que priorizam modos de ação utilizam-se, no mais das vezes, de evidências comportamentais.

“Ethnographic arguments consist of claims (conclusions, assertions, propositions, explanations, interpretations) about people’s behavior (or about a culture or a society) and data (grounds, facts) that constitute evidence for or against them. An ethnography has a point of view, and it includes and excludes data in terms of their relevance to that point of view” (Jacobson 1991:8).

Uma questão crucial se coloca: priorizar a análise das representações e discursos ou das ações que os indígenas empreendem para a constituição de seus museus? Ao realizar uma avaliação crítica de tendências teóricas na Antropologia do século XX, baseando-se em Raimond Firth, Jacobson diferencia seus níveis de análise entre as que priorizam os ‘modos de pensamento’ (*modes of thought*) e as que adotam como foco analítico os ‘modos de ação’ (*modes of action*). Outros antropólogos designaram estas diferentes abordagens, clássicas na história do pensamento antropológico, sob outros termos, como: teoria/prática; estrutura/processo; agência/estrutura; cultura/estrutura social; individualismo metodológico/coletivismo metodológico. Pesquisadores que priorizaram os ‘modos de pensamento’ preocuparam-se em analisar sistemas de ideias e noções que orientam as ações, fornecendo modelos para a construção dos sentidos sobre as próprias ações e as dos outros.

Os que privilegiaram como foco os ‘modos de ação’ direcionaram suas análises para os comportamentos de indivíduos nas situações sociais e sua relação com as ideias, ou seja, preocupam-se com o que as pessoas fazem na prática. Cada uma dessas abordagens, para Dave Jacobson, utilizam diferentes tipos de dados como evidências e sistematizam de um modo distinto a relação entre suas hipóteses e os argumentos que lhes dão sustentação, em uma determinada organização textual e narrativa (Jacobson 1991:9-15).

Privilegiamos a perspectiva de um ‘individualismo metodológico’ – termo pelo qual ficaram conhecidas as abordagens antropológicas que enfatizam analiticamente a ação dos atores sociais, ou seja, a agência dos indivíduos no rumo dos acontecimentos. Esta longa e profi-

cua tradição de estudos sociais – que privilegia a ação dos indivíduos e que pode ser remontada à sociologia clássica de Max Weber – tem em Fredrik Barth a mais forte influência nas abordagens antropológicas para a etnicidade, afirmando a importância destas cultivarem um caráter interacionista, situacional e processualista. Nessa direção, a subjetividade é um forte componente a ser considerado em se tratando de compreender a visão que os indivíduos possuem sobre os processos sociais que protagonizam.

Embora a tipologia proposta por David Jacobson seja útil para classificação do processo de construção dos argumentos que embasam análises e teorias antropológicas, no processo de interpretação de dados como evidências é muito difícil para o antropólogo que elabora argumentos para uma hipótese dividir intencionalmente o nível de análise que prioriza dos tipos de evidências que apresenta, como garantias para a validade de sua argumentação/interpretação (Jacobson 1991:12-16). Nesse sentido, uma análise rigorosa busca associar “[...] the level of analysis or the sort of social reality an ethnography depicts” com o “use of different kinds of data, and different kinds of data warrant different kinds of claims and/or conclusions” (Jacobson 1991:10). O antropólogo nos chama atenção de que é preciso “[...] identifying an ethnography’s claims and evaluating them with reference to the data presented in support of them” (Jacobson 1991:8). Continua, afirmando que:

“[...] the anthropologist’s interpretation determines his or her selection of fieldwork observations for inclusion in an ethnographic account. The selection and presentation a not simply a record of observations made during the anthropologist’s fieldwork” (Jacobson 1991:7).

Praticamos uma antropologia que prioriza o estudo da agência, mas que não desconsidera, para melhor compreender as ações em suas motivações, como estão significando e agindo sobre os museus os sujeitos indígenas que protagonizam estes processos. Essas perspectivas foram atualizadas na antropologia por várias abordagens co-

nhecidas como estando vinculadas à uma “teoria da prática” (Ortner 2011:439-455). Segundo Sherry Ortner,

“Nos últimos anos, tem havido um crescente interesse em análises centradas em algum termo de um grupo de termos inter-relacionados, a saber: prática, práxis, ação, interação, atividade, experiência, performance. Um segundo grupo de termos, muito próximos àqueles, coloca o enfoque sobre quem realiza as ações: agente, ator, pessoa, self, indivíduo, sujeito” (Ortner 2011:440).

Aos nos deparamos, desde essa perspectiva, com o modo como os museus indígenas são significados nas mobilizações étnicas, percebemos que:

“A dimensão que adquire a ação política em âmbitos dessa natureza constitui um campo assinalado por ambiguidades e contradições, na medida em que se manifesta como confrontação entre lógicas culturais e estruturas de sentido que o subsistema dominante costuma mostrar como irreconciliáveis para conseguir se reproduzir” (Bartolomé 2017:49).

Os processos sociais nos quais a ação política dos museus indígenas acontece propicia que ocorram conjuntos polissêmicos de interações dinâmicas. Não compreendemos estas trocas e fluxos culturais – dialogando com Ulf Hannerz (1997) – como a passagem de algo de um local a outro, estaticamente. Buscamos perceber as diversas sobreposições e os contatos permanentes, em/entre diferentes níveis e contextos de interação e em/entre situações ocorridas em vários locais, protagonizadas por diversos sujeitos ao mesmo tempo. Segundo o antropólogo sueco,

“Fluxo, mobilidade, recombinação e emergência tornaram-se temas favoritos à medida que a globalização e a transnacionalidade passaram a fornecer os contextos para nossa reflexão sobre a cultura. Hoje procuramos locais para testar nossas teorias onde pelo menos alguns dos seus habitantes são crioulos, cosmopolitas ou *cyborgs*, onde as comunidades são diásporas e as fronteiras na realidade não imobilizam mas, curiosamente, são atravessadas. Frequentemente é nas regiões fronteiriças que as coisas acontecem, e hibridéz e colagem são algumas de nossas expressões preferidas por identificar qualidades nas pessoas e em suas produções” (Hannerz 1997:7-8).

O envolvimento de longa duração com os processos museológicos indígenas fomentou a construção e o amadurecimento de um quadro teórico e de uma reflexão metodológica que fundamentam nossa abordagem analítica interdisciplinar, marcadamente antropológica, em diálogo com questões relacionadas aos estudos sobre etnicidade, memória e patrimônio cultural.

Segundo o antropólogo argentino radicado no Estado de Oaxaca, sul do México, Miguel Bartolomé, referindo-se ao estudo do pluralismo cultural na América Latina,

“O desafio para uma antropologia contemporânea das relações interétnicas, dos fluxos e dos cruzamentos interculturais, radica em aproximar-se ao presente através de termos analíticos similares, tratando de descobrir mais as conexões do que as distâncias entre os sistemas culturais, enfatizar mais as dinâmicas que as permanências. Contudo, isso não implica excluir artificialmente as distâncias, as diferenças e as possíveis irredutibilidades; ou seja, tudo aquilo que faz um grupo humano ser o que ele é e o que propõe – e defende – como sua alteridade” (Bartolomé 2017:52).

A problematização sobre os museus indígenas é uma chave de acesso à compreensão dos processos de mobilização étnico-política dos povos indígenas hoje no Brasil, na América Latina e nos mais diversos continentes, já que fazem parte de processos sociais de escala global. Como repensar a etnografia no contexto de uma antropologia reflexiva? Além de questionar minha própria participação na realidade estudada, juntamente com a busca constante de uma maior simetria e horizontalidade nas relações de pesquisa, foi tornando-se cada vez mais necessário problematizar o caráter colaborativo do conhecimento produzido, como resultante de um diálogo que origina, de fato, um processo de co-autoria. Como expressar esse caráter dialógico, interativo e colaborativo através de uma produção textual autoral? De quem (e o quê) seriam os dados da pesquisa de campo e a análise empreendida?

Os museus indígenas constituem e processos sociais e étnicos dinâmicos e multifacetados, experiências privilegiadas para analisar

como se constroem e ressignificam as memórias e os discursos sobre ‘patrimônios’ e ‘cultura’ – não no sentido meramente instrumental/utilitário – mas em suas apropriações e traduções para realidades específicas e de acordo com epistemologias que expressam formas de conhecimentos próprias, a partir das quais seus protagonistas interagem em embates sociais oriundos de relações de conflito, poder e disputa.

Notas:

¹ A Tese de Doutorado *Museus indígenas, mobilizações étnicas e cosmopolíticas da memória: um estudo antropológico*, sob orientação do prof.Dr. Renato Monteiro Athias, foi apresentada no dia 28 de fevereiro de 2019 ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco.

² Em nossa pesquisa de doutoramento, a opção a favor de uma observação etnográfica na escala micro-local se deu concomitantemente à ideia de realização de trabalhos de campo em múltiplos locais. Costuma-se chamar essa perspectiva de ‘multissituada’. Um antropólogo associado à esta noção é George Marcus (*Ethnography in/of the World System: the emergence of multi-sited ethnography*, de 1995), um dos autores que contribuíram para a popularização desta expressão e, uma das maiores referências na definição desta modalidade de pesquisa de campo. Segundo ele, comparando as práticas de pesquisa etnográficas, afirmava há vinte anos atrás (de quando ele escreveu), que “The other, much less common mode of ethnographic research of consciously embedded in a world system, now often associated with the wave of intellectual capital labeled postmodern, moves out from the single sites and local situations of conventional ethonographic research designs to examine the circulation of cultural meanings, objects and identities in diffuse time-space. This mode defines for itself an object of study that cannot be accounted for ethnographically by remaining focused on a single site of intensive investigation” (Marcus 1995:96-97).

³ Esta pesquisa resultou na dissertação intitulada *Aquilo é uma coisa de índio: objetos, memória e etnicidade entre os Kanindé do Ceará*, que foi vencedora do Concurso Brasileiro da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS) de Obras Científicas e Teses Universitárias em Ciências Sociais - Edição 2013, na categoria Menção Honrosa em Ciências Sociais (Antropologia). Em 2018, em edição datada de 2016, uma versão atualizada foi publicada como *ebook*, pela Editora Universitária da UFPE, sob o título: *Aquilo é uma coisa de índio: objetos, memória e etnicidade no Museu dos Kanindé-CE* (Gomes 2016).

⁴ Por duas oportunidades: entre 2011 e 2013 e, atualmente, entre 2018 e 2020.

⁵ Entre 2015 e 2017.

⁶ A realização do estágio do doutorado-sandwich no exterior foi efetuada com o apoio do Programa de Doutorado Sandwich no Exterior (PDSE), da CAPES, Brasil

(Processo Número 88881.132320/2016-01), durante os meses de abril e agosto de 2017. Neste período, estive vinculado, na condição de *Estudiante-Huésped*, ao *Programa de PosGrado em Antropología Social* do *Centro de Investigación y Estudios Superiores em Antropología Social, Unidad Pacífico Sur*, sediada na cidade de Oaxaca de Juárez.

⁷ O documentário intitulado *Proyecto Nuestra Visión del Cambio*, produzido pela UMCO em 2016, narra como surgiu, os objetivos e alguns resultados deste projeto, com testemunhos de seus integrantes e assessores. (www.youtube.com/watch?v=hiRdmQf0FF8&t=7s; acesso em 09/05/2019).

⁸ Segundo o resumo do artigo: “Este trabalho discute o significado do ‘perspectivismo’ ameríndio: as idéias, presentes nas cosmologias amazônicas, a respeito do modo como humanos, animais e espíritos vêem-se a si mesmos e aos outros seres do mundo. Essas idéias sugerem uma possibilidade de redefinição relacional das categorias clássicas de ‘natureza’, ‘cultura’ e ‘sobrenatureza’ a partir do conceito de perspectiva ou ponto de vista. Em particular, argumenta-se que a antinomia entre duas caracterizações do pensamento indígena: de um lado, o ‘etnocentrismo’, que negaria os predicados da humanidade aos humanos de outros grupos; de outro, o ‘animismo’, que os estenderia a seres de outras espécies, pode ser resolvida se se considerar a diferença entre os aspectos espirituais e corporais dos seres (Viveiros de Castro 1996).

⁹ Entre especialistas, considera-se como um dos pioneiros no uso e conceituação da noção de pesquisa-ação Kurt Lewin, que realizou estudos organizacionais e educacionais nos EUA do pós-guerra (Toledo & Jacobi 2013:157). Segundo Toledo & Jacobi, “Metodologias de pesquisa de caráter participativo ganham repercussão mundial tanto na área científica como no campo político, a partir do Primeiro Simpósio Mundial sobre Pesquisa Participante, realizado em Cartagena, Colômbia, em 1977 (Fals Borda 1986), e fundamentam-se na preocupação de garantir a participação ativa dos grupos sociais no processo de tomada de decisões sobre assuntos que lhes dizem respeito, com vistas à transformação social, não se tratando, portanto, de uma simples consulta popular, mas sim do envolvimento dos sujeitos da pesquisa em um processo de reflexão, análise da realidade, produção de conhecimentos e enfrentamento dos problemas” (Toledo & Jacobi 2013:156).

Referências:

- BARTH, Fredrik. 2000. “Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity”. In VERMEULEN, H. & GOVERS, C. (eds.): *The anthropology of ethnicity. Beyond ethnic groups and boundaries*, pp.11-32. Amsterdam: Het Spinius.
- BARTH, F., POUTIGNAT, P. & STREIFF-FENART, J. 1998. *Teorias da etnicidade seguido de grupos étnicos e suas fronteiras*. São Paulo: UNESP.
- BARTOLOMÉ, Miguel A. 2017. *Processos Interculturais: antropologia do pluralismo cultural na América Latina*. Recife: Editora da UFPE

- CLIFFORD, James. 2016. "Museus como zona de contato". *Revista Periódico Permanente*, (6):1-37.
- _____. 2009. "Museologia e contra-história: viagens pela costa noroeste dos Estados Unidos". In ABREU, R. & CHAGAS, M. (eds.): *Memória e patrimônio. Ensaios contemporâneos*, pp. 254-302. Rio de Janeiro: Lamparina.
- FREIRE, José R. B. 1998. "A descoberta dos museus pelos índios". *Cadernos de etnomuseologia*, 1:5-29.
- GOMES, A. O. & VIEIRA NETO, J. P. 2009. *Museus e memória indígena no Ceará: uma proposta em construção*. Fortaleza: Museu do Ceará.
- GOMES, Alexandre O. 2012. *Aquilo é uma coisa de índio: objetos, memória e etnicidade entre os Kanindé do Ceará*. Dissertação de Mestrado. Recife: Universidade Federal de Pernambuco.
- _____. 2016. *Aquilo é uma coisa de índio: objetos, memória e etnicidade no Museu dos Kanindé de Aratuba/CE*. 2016. Recife: Editora da UFPE (Série Etnicidade).
- _____. 2016b. "Por uma antropologia dos museus indígenas: experiências museológicas e reflexões etnográficas". In CURY, M. X. (ed.): *Museus e indígenas: saberes e ética, novos paradigmas em debate*, pp. 133-155. São Paulo: Secretaria da Cultura/ACAM Portinari/MAE-USP.
- _____. 2016c. "'O passado vai tá sempre na frente do presente': museus indígenas em rede, etnografia em processo". In CURY, M. X. (ed.): *Direitos indígenas no Museu: novos procedimentos para uma nova política: a gestão de acervos em discussão*, pp. 195-217. São Paulo: Secretaria da Cultura/ ACAM Portinari/MAE-USP.
- _____. 2019. *Museus indígenas, mobilizações étnicas e cosmopolíticas da memória: um estudo antropológico*. Tese de Doutorado. Recife: Universidade Federal de Pernambuco.
- GONÇALVES, José R. S. 2007. *Antropologia dos objetos. Coleções, Museus, Patrimônios*. Rio de Janeiro: IBRAM/MINC (Coleção Museu, Memória e Cidadania).
- HANNERZ, Ulf. 1997. "Fluxos, fronteiras, híbridos. Palavras-chave da antropologia transnacional". *Mana*, 3(1):7-39.
- INGOLD, Tim. 2014. "That's enough about ethnography!". *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 4(1):383-395.
- JACOBSON, David. *Reading Ethnography*. 1991. New York: State University of New York Press.
- KOPENAWA, D. & ALBERT, B.. 2015. *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Campanha das Letras.
- MARCUS, George. 1995. *Ethnography in/of the World System: the emergence of multi-sited ethnography*. (https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/1897105/mod_resource/content/1/George%20Marcus_Ethnography%20in%20off%20world.pdf; acesso em: 16/11/2019).

- MENESES, Ulpiano T. B. 1993. "A problemática da identidade cultural no museu: de objetivo (da ação) a objeto (do conhecimento)". *Anais do Museu Paulista*, 1:207-222.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. 2013. "Prefácio – Índios e sertanejos, praias e penitentes". MURA, Claudia. 'Todo mistério tem dono'. Ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- ORTNER, Sherry. 2011. "Teoria na Antropologia desde os anos 60". *Mana*, 17(2):419-466.
- RIBEIRO, Gustavo Lins. 2006. "Antropologias Mundiais: Para um novo cenário global na antropologia". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 21(60):147-185.
- ROBERTSON, Jennifer. 2002. "Reflexivity redux: a pithy polemic on 'positionality'". *Anthropological Quarterly*, 75(4):785-792.
- ROCA, Andrea. 2015a. "Acerca dos processos de indigenização dos museus: uma análise comparativa". *Mana*, 21(1):123-155.
- _____. 2015b. Museus Indígenas na Costa Noroeste do Canadá e dos Estados Unidos: colaboração, colecionamento e autorrepresentação. *Revista de Antropologia*, 58 (2): 117-142.
- SAHLINS, Marshall. 2003. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- _____. 2008. *Metáforas históricas e realidades míticas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- _____. 1997a. "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (parte I)". *Mana*, 1(3):103-150.
- _____. 1997b. "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (parte II)". *Mana*, 2(3):03-150.
- SCHEINER, Tereza. 2012 "Repensando o Museu Integral: do conceito às práticas". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 7(1):15-30.
- STOCKING JR., George. 1985. "Objects and others". In: STOCKING JR., G. (ed.): *Objects and Others. Essays on Museums and Material Culture*, pp. 3-14. Madison: University of Wisconsin Press.
- TOLEDO, R. F. & JACOBI, P. R. 2013. "Pesquisa-ação e educação: compartilhando os princípios na construção de conhecimentos e no fortalecimento comunitário para o enfrentamento de problemas". *Revista Educação e Sociedade*, 34(122):155-173.
- VIDAL, Lux B. 2008. "O museu dos povos indígenas do Oiapoque – Kuahí. Gestão do patrimônio cultural pelos povos indígenas do Oiapoque, Amapá." In BRUNO, M. C. O. & NEVES, K. R. F. (eds.): *Museus como agentes de mudança social e desenvolvimento: Propostas e reflexões museológicas*, pp. 173-182. São Cristóvão: Museu de Arqueologia do Xingó.
- _____. 2013. "Kuahí, the Indians of the lower Oiapoque and their museum". *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, 10(2):4391-427.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana*, 2(2):115-144.

_____. 2015. *Metafísicas canibais*. São Paulo: Cosac Naify.

Abstract: The article aims to present theoretical and epistemological problems about the universe of museums and indigenous museological processes based on data, information and ethnographic experiences arising from investigations carried out during about 15 years on this field of research. We deal with pertinent questions for the constitution of an anthropology of indigenous museums, placing themes such as reflexivity, co-authorship, symmetry, horizontality, ways of validating anthropological knowledge and representation; as important aspects for the constitution of an ethnomuseological approach amid the diversity of indigenous museums in Brazil.

Keywords: Indigenous Museums, Anthropology, Ethnography, Epistemology.

Recebido em novembro de 2019.

Aprovado em janeiro 2020.

De l'Amazonie Brésilienne aux Musées Français: parcours de collections et processus de légitimation

Anouk Delaître^a
Pascale de Robert^b

Para preparar uma pesquisa colaborativa sobre coleções museais amazônicas conservadas na França, foi realizado um inventário no Musée du Quai Branly e no Muséum de Toulouse. Foram identificadas 15 coleções com objetos associados ao povo Mebêngôkre-Kayapó que podiam interessar os pesquisadores indígenas o apresentar itens com documentação incompleta¹. A análise da documentação das coleções, juntamente com a história das coleções, é uma oportunidade para um estudo comparativo e cronológico das políticas de aquisições referentes aos dois museus. Desde o século XIX, destacam-se pessoas-chaves, colecionadores e outros, suscetíveis de influenciar os processos de constituição, legitimação e documentação das coleções museais. Com que objetivos se manifestam em cada época? O caso amazônico ilustra os processos de legitimação operados pela instituição do museu, e a importância de contextualizar as condições de aquisição do ponto de vista institucional, político e jurídico. As iniciativas mais recentes tentam valorizar narrativas múltiplas para associar aos objetos das coleções.

Estudos em museus, Coleções etnográficas, Documentação participativa, Estudo de proveniência, Política de aquisição.

Centré sur des ateliers de documentation participative, le projet COLAM a réuni une délégation franco-brésilienne (étudiants, scienti-

a Doctorante en Anthropologie Sociale, ED TESC, Université Toulouse – Jean Jaurès. Email: anouk.delaître@univ-tlse2.fr.

b Anthropologue, UMR PALOC-IRD/MNHN. Email: pascale.derobert@ird.fr.

fiques, experts amérindiens, professionnels du patrimoine) autour de collections des basses terres amazoniennes conservées en France (Fernando Baniwa 2018). Pour présenter des objets pertinents à expertiser aux yeux de chacun, un travail de sélection et de recherche mené en amont des ateliers s'avère essentiel² ; il passe nécessairement par une étude approfondie de la documentation et de l'histoire des collections inventoriées pour l'occasion (Delaitre 2017).

Cet article présente une partie des réflexions et du processus muséologique mis en place avant les ateliers COLAM dans le cadre d'une recherche sur la constitution et les provenances des collections qui sont des questions prégnantes dans l'actualité muséale européenne³. Notre intérêt se porte sur les modes de circulation à l'origine des collections patrimoniales, à savoir les parcours empruntés par les objets, mais aussi les personnes qui les sélectionnent et les transportent ainsi que les connaissances dont ils sont les médiateurs. La réflexion est menée à partir des collections des Mebêngôkre-Kayapó inventoriées dans deux musées français. En comparant les personnalités liées à leurs constitutions à différentes époques, on peut suivre une métamorphose de la figure du collecteur (missionnaire, naturaliste, ethnographe, galeriste, muséologue...) chaque fois ancré dans un réseau déterminé, et jouant un rôle déterminant sur la collection et les récits qui y sont reliés. Chacun présente un regard et un discours propre, faisant respectivement figure d'expert, tour à tour reconnu par l'institution. Leur nom demeure au sein de la documentation et suit ainsi l'objet dans sa vie au musée. L'étude de ce phénomène de légitimation permet de saisir, au-delà du fossé entre musées ethnographiques et d'art, la place passée, actuelle et en devenir, accordée aux savoirs 'autres' dans le musée, non seulement ceux des autochtones mais plus largement aux savoirs non-institutionnels.

Ouvrir les musées, raconter les collections : perspectives théoriques

Le musée, en tant que gardien d'un patrimoine public, est par sa fonction un lieu de conservation et de transmission. En écho à la

« zone de contact » (Clifford 1997), ses gestionnaires sont appelés à œuvrer pour ce faire en partenariat avec la société civile. Dans le cas des musées disposant de collections extra-occidentales, liées à la représentation des sociétés d'ailleurs, les héritiers concernés par ce patrimoine prennent place sur une plus grande échelle géographique. Faisant face à la question de la reconnaissance, les pratiques muséales à leur égard démontrent des défis politiques, éthiques, épistémologiques et méthodologiques. La volonté de décoloniser les collections implique de continuer à repenser les politiques muséales dans une perspective de prise en compte et d'échanges avec les populations-sources. Outre les restitutions matérielles, il peut s'agir de prêts d'objets, projets communs, consultation, expertises muséales ; l'ensemble étant placé dans une logique d'ouverture développée à partir des collections. Ces expériences se multiplient désormais avec des modalités différentes et de façon plus ou moins systématique selon les pays, comme au Brésil où de nombreux projets ont déjà été menés⁴.

Les collections ethnographiques sont encore une opportunité pour réfléchir à nos rapports aux objets et aux relations que chaque société noue avec les autres. Bien que le Musée de l'Autre soit distingué du Musée du Soi (L'Estoile 2007), les collections qui le composent dénotent d'un passé commun et de relations tissées. L'étude biographique des objets, en retraçant leurs trajectoires, identifie leurs potentiels changements de statuts et les révèle comme support de vie sociale (Appadurai 1986). L'objet muséalisé devient sémiophore (Pomian 1996), c'est-à-dire porteur de sens. Il témoigne d'une polysémie dès lors qu'il est appréhendé dans son historicité complète (Bonnot 2014), avant et au sein du musée. En tant que médiateur de connaissances, il est de ce fait assujéti à un phénomène de mises en récit mouvant au long de sa vie muséale. « Aucun objet n'a de statut définitif. Personne ne peut décréter s'il relève du document ethnographique ou de l'art contemporain. La vie de l'objet échappe à ses fabricants comme à ses acheteurs, aux guerriers papous comme aux galeristes, à l'ethnologue comme au commissaire d'exposition. »

(Bensa 2006:156). Dans le cas des collections ethnographiques, l'enjeu est d'identifier, étudier et croiser les différents regards qu'elles ont suscité ou suscitent encore de manière à encourager la mise en place de dialogues au sein de l'espace muséal.

Une étude de cas pratique: les collections des basses terres amazoniennes en France

A l'initiative d'une rencontre muséale autour d'objets de collections botaniques et ethnographiques, le projet COLAM visait d'abord à présenter un matériel d'étude exploitable, soit des objets à la documentation lacunaires pertinents à expertiser pour les représentants amérindiens invités, mais aussi les responsables des collections. Il nécessitait donc en amont d'effectuer l'inventaire et l'étude de la documentation de collections des basses terres amazoniennes. Au printemps 2018, la délégation franco-brésilienne a été accueillie au Musée du quai Branly – Jacques Chirac par Fabienne de Pierrebourg, chargée des collections Amérique, et au Muséum de Toulouse par Sylviane Bonvin-Pochstein, chargée des collections d'ethnographie. C'est au sein de ces deux institutions – aux héritages et conjonctures propres – que les collections amazoniennes, sélectionnées en donnant une priorité à celles constituées d'objets du Moyen Xingu et du Rio Negro⁵, ont été recensées.

Pour comprendre la constitution de la documentation et l'intérêt muséal qu'elle reflète en tant que valeur patrimoniale, il est impératif d'opérer un travail de déconstruction en revenant sur l'histoire des collections. L'enjeu est d'identifier et de contextualiser tant les statuts attribués aux collections que les regards qui en sont à l'origine pour faire apparaître au final les différents récits – de la constitution à la muséalisation – qu'elles ont suscité et suscitent encore.

Dans ce cadre, notre étude s'est d'abord focalisée sur les politiques, passées et actuelles, d'enrichissement concernant les objets venus d'ailleurs et muséalisés. Ceci d'autant plus qu'au musée, l'enrichissement des collections peut être compris dans sa dimension ma-

térielle, via l'acquisition de nouveaux fonds, ou immatérielle, via la révision de la documentation des collections.

En identifiant et contextualisant les voix apposées aux objets amérindiens conservés, l'enjeu est de démontrer l'importance jouée par l'individu lié à l'arrivée des objets au musée, qu'il soit collectionneur ou non. On s'attache à reconnaître les parcours empruntés et les réseaux développés pour que l'objet vienne au musée, et montrer leurs influences dans la perception actuelle de la qualité patrimoniale des collections conservées. L'intérêt est porté sur les modes de circulation dans lesquels objets, personnes et savoirs sont inscrits. Les figures d'experts identifiés laissent voir comment s'est transformée, au cours de l'histoire, la place laissée aux savoirs non-académiques dans les musées.

Empruntée à Virginie Soulier (2013), l'analyse de la construction des discours est transposée de l'exposition à la documentation des collections, qui est un discours normalisé selon des logiques propres à chaque institution, parfois plurielles selon les politiques appliquées par les gestionnaires qui se sont succédés au sein même de l'institution. La documentation accompagne l'objet tout au long de sa vie au musée : en le renseignant, elle justifie sa présence et participe à la définition de sa valeur patrimoniale. Pour retrouver l'acte individuel et son empreinte dans ce processus de patrimonialisation, il s'agit de comprendre « comment l'attachement des individus aux choses constitue la clé de leur devenir » (Bonnot 2014:178). La biographie d'objet est appliquée à la lumière des personnes qui participent à la mise en collection afin « de ne pas évacuer de l'enquête les subjectivités, les affects de ceux qui manipulent, s'approprient, désirent les objets, y compris des chercheurs eux-mêmes » (Bonnot 2014:179).

Le travail s'est effectué en commençant par l'inventaire des collections concernées par le projet, puis l'étude de la documentation liée et la recherche sur l'histoire des collections afin de pouvoir effectuer la sélection desdits objets à expertiser. En raison de la participation de

chercheurs amérindiens Mëbêngokre-Kayapó au sein du projet COLAM, c'est d'abord sur les collections susceptibles de les intéresser directement que nous nous sommes penchées. Les deux institutions visitées ayant des héritages, conjonctures et modes de fonctionnement différents, nous avons été amenées à ajuster la méthodologie au vu de leurs spécificités. L'histoire des collections a été renseignée à travers les informations obtenues aux services d'archives des deux musées concernés et, quand cela était possible, par le biais d'entretiens auprès des personnes chargées des collections, ou associées de près ou de loin à leur constitution. L'ensemble a fourni un matériel d'étude hétéroclite (fiches documentaires, archives, entretiens enregistrés et transcrits, notes de lectures, accompagnement d'une visite de réserve, site internet de projets et institutions publiques, etc.) à la base d'un mémoire de recherche en muséologie (Delaitre 2017).

Inventaire et typologie des collections: une étape clé en vue d'ateliers collaboratifs

En 1999, 2 800 pièces provenant des basses terres amazoniennes ont été dénombrées⁶ dans les collections françaises de 53 musées et institutions du territoire national (Mongne 1999). Le Musée de l'Homme n'en faisant pas partie, aucun inventaire similaire n'avait été fait à notre connaissance au sujet des collections américanistes conservées au Musée du quai Branly - Jacques Chirac.

Or ce dernier compte douze collections constituées d'objets liés aux catégories « kayapo⁷ » et assimilées. Celles-ci sont classées par ordre d'arrivée et modes d'acquisition (don, mission, achat) : la plus ancienne date de 1930, époque du Musée d'Ethnographie du Trocadéro. Huit autres sont arrivées ensuite au Musée de l'Homme : une ré-identifiée en 1949, un don du Museu Paraense E. Goeldi (Belém, Brésil) en 1950, une vente doublée d'un don particulier en 1964 et 1965, une mission en 1971, un don particulier en 1980, un achat en galerie ainsi qu'à un particulier en 1989. Dans l'entre-deux muséal, un achat est effectué auprès d'une galerie en 2003.

Suite à l'ouverture du Musée du Quai Branly – Jacques Chirac qui va hériter des principales collections conservées jusque-là au Musée de l'Homme, une préemption aux enchères est faite en 2007, un achat auprès d'un particulier en 2008, et un don d'un leader amérindien est reçu en 2010.

Ce corpus conséquent a permis de dérouler un fil historique illustrant les métamorphoses vécues par les collections. Il s'est avéré intéressant de le mettre en regard avec les objets inventoriés dans la deuxième institution visitée : le Muséum d'Histoire Naturelle de Toulouse. Ce dernier est à la tête de trois collections qui étaient susceptibles d'intéresser les Mebêngôkre-Kayapó dont une plus récente issue d'une campagne de collecte contemporaine achevée en 2016, et une autre très ancienne acquise à travers le don d'un particulier et datée de 1911.

On reconnaît dans le contenu de ces collections, l'attrait occidental pour l'exotisme qui a suscité l'importation d'objets représentatifs des populations amérindiennes selon l'imaginaire collectif d'alors. La fascination pour 'l'Indien', véritable guerrier ou bon sauvage selon les périodes, prend matériellement forme par l'importation de plumasserie et d'armes (Mongne 2013). Ces objets constituent les premières collections ramenées aux musées. Il faut d'ailleurs attendre le XX^e siècle pour que la typologie des collections se diversifie, via l'affirmation d'une ethnologie visant à connaître une société de manière exhaustive à travers sa culture matérielle (Pierrebourg & Sevilla 2010).

Au sein de ce découpage chronologique, l'analyse du contenu des collections, de leurs modes d'acquisition – reflétant des besoins et contingences propres aux institutions-hôtes – et de leur documentation fait apparaître, trois types de collection qualifiés de façon préliminaire selon un prisme contextuel : scientifique, esthétique et participatif (Figure 1).

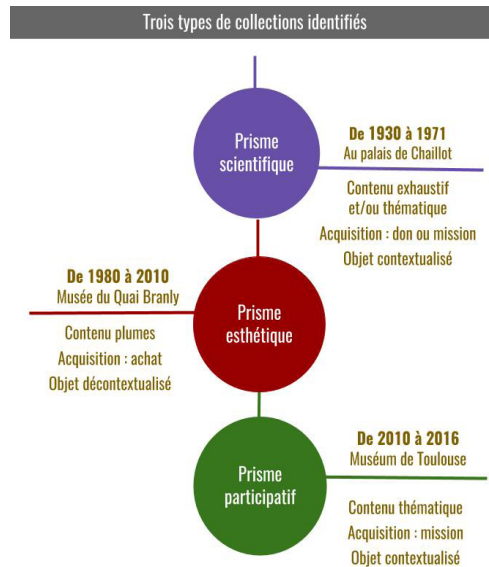


Figure 1 : Typologie schématique des collections étudiées
(Source : Delaitre, 2017 :80)

Au Musée du quai Branly, deux types de collections se distinguent : celles issues de don ou mission opérés jusqu'en 1971 et celles issues d'achats réalisés depuis 1980. Le premier regroupe les collections arrivées entre 1930 et 1971 au Palais de Chaillot, par don ou mission de collecte. Héritier des collections du Musée d'Ethnographie du Trocadéro, le Musée de l'Homme est inauguré en 1938 sous le modèle du musée-laboratoire impulsé par Paul Rivet et Georges-Henri Rivière (Blanckaert 2015). C'est le temps du 'paradigme muséal' (L'Estoile 2007), le musée et l'ethnologie ne font qu'un ; le premier servant à asseoir la légitimité de la seconde. Le Musée de l'Homme est alors inséré dans une tradition anthropologique 'scientifiquement périmée' combinant l'étude des caractères physiques avec celles des faits culturels (Grognet 2013). Les sociétés extra-occidentales sont étu-

diées à partir de leurs productions matérielles. A la base de toute démarche ethnologique, l'acquisition de collections est idéalement issue de missions scientifiques, sinon de dons ou prêts inter-muséaux (par exemple le don du Museu Goeldi). Fidèles au principe de collecte tel que décrit dans le Manuel d'ethnographie de Marcel Mauss (1926), les contenus exhaustifs des collections kayapo étudiées témoignent de cette logique.

Les objets sont 'contextualisés' par la documentation au travers d'un système de fiche à 10 points listant lieu d'origine ; dénomination et nom ; description et matière ; fabrication, usage et typologie ; ethnographie, peuple ; par qui et quand l'objet a été recueilli ; conditions d'entrée au musée, don, achat, prêt, dépôt ; référence photographique et iconographiques ; références muséographiques ; bibliographie, date et rédaction de la fiche. L'ensemble est conservé dans la documentation actuelle retrouvée dans la base de données 'The Museum System Objects - TMS objets' du Musée du quai Branly - Jacques Chirac (Beltrame 2012).

Le second type de collections distingué est représenté par des pièces arrivées entre 1980 et 2010 au Musée de l'Homme et au Musée du quai Branly, majoritairement par achat sur le marché de l'art, ou ponctuellement par don. L'achat traduit une acquisition directe effectuée en regard du contenu existant des fonds patrimoniaux qui doivent être renouvelés. Le contenu des collections, quasi-exclusivement composées de plumasserie, perd de ce fait en exhaustivité et gagne en logique sérielle. Dans la documentation, on constate que l'objet est décontextualisé : seuls les renseignements principaux demeurent (désignations, dimensions, matériaux...) qui traduisent les intérêts muséaux de la conservation et de l'exposition. L'ensemble augure le nouveau statut attribué à l'objet devenu œuvre d'art.

Cette distinction entre deux grands types de collections au musée Branly permet aussi une mise en regard avec le Muséum de Tou-

louse, où la récente campagne de collecte, à visée scientifique et de type participative, retient l'attention. En termes de lignes d'acquisition de fonds extra-occidentaux, la collecte n'est plus une pratique en vigueur, car en partie jugée désuète, par les institutions muséales (qui n'ont souvent plus de lien direct avec les centres de recherches ethnologiques établis dans les universités). Cependant, le marché de l'art n'offre des objets extra-occidentaux que peu renseignés, voire 'muets', et à des prix exagérés. Sylviane Bonvin-Pochstein, chargée des collections d'ethnographie du Muséum, a décidé de renouer avec le terrain en montant la 'Mission Brésil' pour regagner en pertinence scientifique (Bonvin-Pochstein 2018). Certains aspects de cette démarche toulousaine se rapprochent des missions de collectes mandatées par le Musée de l'Homme à l'époque de Paul Rivet, à la différence d'un contenu non exhaustif et d'un mode de constitution suivant un modèle dit participatif.

Comprendre les politiques d'acquisition selon leurs injonctions contemporaines

Au total, chaque période d'acquisition révèle une 'manière de faire' autrement expliquée à la lumière de facteurs externes – institutionnel, juridique, politique – impactant la circulation des objets, des personnes et des savoirs associés à la constitution des collections ethnographiques. Les résultats de cette analyse sont représentés sur les frises chronologiques représentées ci-après (Figure 2). A partir de ce schéma, on développe les principaux facteurs susceptibles de faire changer, au cours de l'histoire de ces collections, les statuts et les rôles accordés aux objets amérindiens conservés dans les musées français.

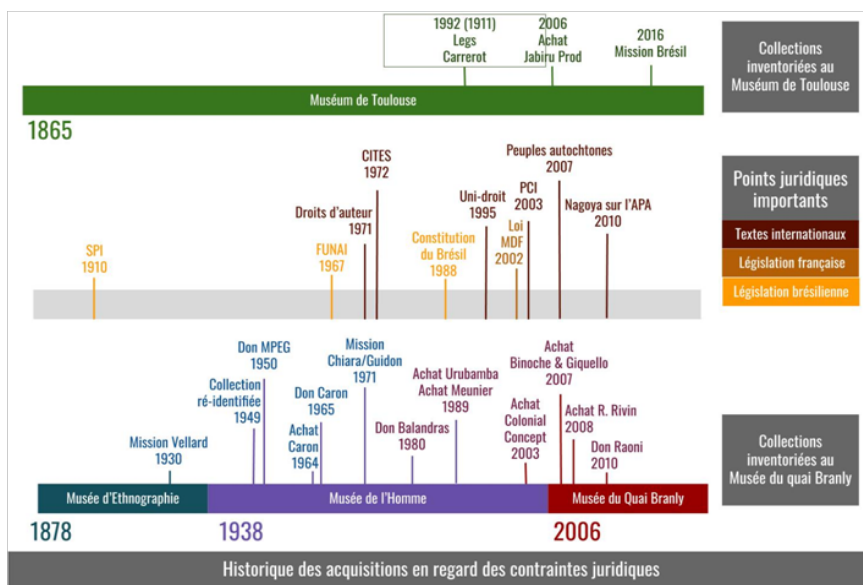


Figure 2 : Histoire des collections et évolution des législations pour les musées.

Sur la Figure 2, on a distingué (en bas) une frise chronologique concernant les collections actuellement conservées au Musée du quai Branly - Jacques Chirac (MQB) et ordonnées en fonction de leur date d'enregistrement dans l'institution muséale. Sur la frise chronologique du haut, on a placé les trois collections étudiées au Muséum d'Histoire Naturelle de Toulouse (MT), également ordonnées de la plus ancienne à la plus récente. Des réglementations impactant les collections amazoniennes étudiées sont signalées sur la frise centrale.

Il faut reconnaître que les législations et normes internationales, nationales et locales jouent un rôle important sur le statut des objets gardés en collection, au moins dans les musées. Les principales d'entre elles, pour les collections qui nous intéressent, ont été représentées sur la ligne horizontale centrale de la figure 2. Au Brésil, l'accès aux terres indigènes (soit les territoires amérindiens délimités et reconnus

comme tels par l'Etat) et l'importation d'objets dits d'artisanat sont réglementés en regard des politiques appliquées depuis le Service de Protection des Indigènes (SPI) remplacé par la Fondation Nationale de l'Indien (FUNAI) en 1967. De 1933 à 1968, un 'Conseil de surveillance des expéditions artistiques et scientifiques' chargé de préserver le patrimoine de la nation brésilienne, devait veiller à ce que toute expédition scientifique menée sur le territoire national soit en mesure de constituer une collection en doublon : si l'une était destinée à l'institution étrangère, alors sa jumelle devait rester au Brésil (Gru-pioni 1998). Plus tard, la Constitution du Brésil de 1988 met fin aux politiques d'assimilation en reconnaissant en même temps un statut et des droits spécifiques, notamment territoriaux, aux amérindiens (Buchillet 1993). De ce fait les missions scientifiques doivent obtenir une autorisation de la FUNAI pour pénétrer les Terres Indigènes.

En France, la loi du 4 Janvier 2002 harmonise le statut des musées de France⁸ agréés par l'Etat et les rassemble sous un corpus de règles et missions parmi lesquelles « Conserver, restaurer, étudier et enrichir leurs collections » (Art. L441-2). Les politiques de conservation et d'acquisition s'en trouvent normalisées. Les musées gestionnaires de collections appartenant à l'Etat doivent obtenir l'aval d'instances scientifiques pour toute proposition d'acquisition (Art. L451-1). Dans le cas d'une vente publique, l'Etat peut exercer un droit de préemption concernant une proposition d'acquisition préalablement acceptée (Art. L.123-2).

Les conventions internationales veillent à la protection des biens culturels matériels comme immatériels (PCI 2003). Participant de leur reconnaissance patrimoniale, elles imposent désormais que toute acquisition soit prouvée par un certificat d'exportation (Unidroit 1995). Les droits d'auteur (1971) prennent également un nouvel écho avec la reconnaissance des peuples autochtones (2007) dont font partie les populations amérindiennes du Brésil. Le Protocole de Nagoya (2010) visant à modifier les pratiques de recherche et notamment de collecte en regard des droits des populations et pays parte-

naires, invite à régulariser les collectes d'échantillons et le recueil de connaissances traditionnelles sur la biodiversité associées (Aubertin et Nivart 2017).

Toutes ces mesures, cumulatives, jouent un rôle déterminant sur le type et la composition des collections admises au musée à chaque époque considérée. Ainsi, depuis 1972, l'application de CITES interdisant la vente de biens issus d'espèces animales protégées, impacte indirectement les collections amazoniennes puisqu'elle complexifie drastiquement l'acquisition d'objets à plumes (la plupart des plumes utilisées dans la confection des coiffes d'Amazonie brésilienne proviennent d'espèces de la liste CITES). Du fait du mythe de « l'Indien à plumes » implanté dans l'imaginaire occidental (Mongne 2013), la plumasserie garde une part belle dans les collections américanistes et ceci s'observe déjà parmi les fonds les plus anciens. Les plumes, parmi les matériaux les plus sensibles en termes de conservation, sont soumises à des normes rigoureuses, les empêchant notamment d'être exposées sur une longue durée et nécessitant un système de rotation assez rapide dans l'espace d'exposition. En conséquence, on comprend qu'il y a une forte demande de la part de la communauté muséale désireuse de renouveler des fonds 'vieillissant mal', en même temps qu'une raréfaction des biens sur le marché au vu de normes toujours plus restrictives.

Des objets-personnes, comprendre les influences jouées par les « faiseurs de collections »

Les collections de nos musées sont souvent affiliées au(x) nom(s) des personnes qui les ont constituées et en ont permis l'acquisition. Parfois inscrits dans la documentation des collections, ces noms de personnes sont ainsi muséalisés avec l'objet rapporté et donnent bien souvent une 'signature' aux artefacts concernés. Renseigner les biographies de ces individus expressément nommés – faisant donc autorité et se superposant parfois complètement à la collection elle-même – aide à déterminer la manière dont ils œuvrent sur les collections et

l'influence qui leur survit. Ces noms sont, presque toujours, ceux de personnes étrangères à la société qui a fabriqué l'objet.

Les institutions muséales sollicitent ou acceptent de collaborer avec des individus aux qualités spécifiques en raison de leur proximité avec les objets et connaissances à leur sujet. Chacun participe à la mise en collection selon une démarche propre et dénote d'une typologie d'objets ramenés selon les intérêts portés à l'objet. Faisant figure d'expert, son autorité est répliquée. Ancré dans une temporalité, le *neureletrônico* porte un regard et un discours sur l'objet, lui apposant un statut particulier et contribuant à sa mise en valeur (Boltanski & Esquerre 2017). Justifiant l'acquisition, le récit construit autour de l'objet est également légitimé par son entrée au musée. L'on assiste à une métamorphose de la figure de l'expert – incluant la plupart du temps des personnes jusque-là extérieures à l'institution – qui influent sur la constitution de collections et participent tour à tour à l'élaboration de leur valeur. Au cours de ce processus, qui n'inclue que partiellement et très récemment, pour les collections étudiées, des experts amérindiens, on observe souvent la réduction à un récit unique qui restera attaché à l'objet muséifié. Alors que l'histoire des collections héritées du passé colonial tend à réduire les récits sur les objets, l'ouverture des musées aux amérindiens pourrait appuyer un processus contraire : réhabiliter et valoriser les voix multiples autour des collections, en incluant celles élaborées par les amérindiens sur leurs objets (Oliveira & Santos 2019).

Au palais de Chaillot, donner aux collections leurs valeurs scientifiques et éducatives

Au Musée du quai Branly – Jacques Chirac, la plus ancienne collection inventoriée compte 82 objets identifiés 'Caiapo' associés au nom de Jean Vellard. Elle est enregistrée en 1930 au Musée d'Ethnographie du Trocadéro, disposant à l'époque d'un fonds amazonien 'pauvre' alors que son directeur Paul Rivet est en quête matérielle de collections pour répondre à ses ambitions. En 1928, ce dernier est à

Rio de Janeiro où il rencontre Jean Vellard, un scientifique français, à la fois diplômé en médecine et biologie, habitant et travaillant au Brésil. Paul Rivet apprécie « l'extraordinaire connaissance de la forêt tropicale » (Rivet *apud* Vellard 1939:7) et note l'intérêt du médecin biologiste pour partir sur le terrain. Jean Vellard devient correspondant pour le Muséum national d'Histoire naturelle, et propose en tant que tel un premier itinéraire dans l'Araguaya pour 'observer des populations Caiapo et Caraja'⁹. Revenu de ce terrain en 1929, avec une collection de 280 objets et une liste de vocabulaire, il semble déçu de son résultat. Ce n'est pas le cas de Paul Rivet, qui le mandate par la suite sur trois autres campagnes de collecte à travers le continent sud-américain pour le compte du Musée de l'Homme. De ce fait, le nom de Jean Vellard est aujourd'hui lié à 1833 objets répartis en 4 collections.

Une autre collection du quai Branly, liée au nom de Vilma Chiara, est constituée de 126 objets incluant deux pièces kayapo et arrivés en même temps du Musée de l'Homme. Brésilienne, Vilma Chiara a étudié les sciences sociales à São Paulo, avant d'entrer comme stagiaire au Museu Paulista où elle est devenue conservatrice en 1960. Pour ce musée, elle a effectué de nombreuses campagnes de collecte avec son mari l'anthropologue Harold Schultz entre 1947 et 1965, et s'est chargée de l'inventaire et de la documentation des objets collectés. A partir de 1968, Vilma Chiara vit à Paris, étudie à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) et mène sa recherche au Musée de l'Homme avec une double casquette d'anthropologue et de muséologue (Batistella 2017). Avant sa thèse de doctorat, elle rédige un mémoire sur une collection du Musée de l'Homme constituée de poupées en céramique des Karaja, un peuple qu'elle connaît bien pour y avoir séjourné. Il est intéressant de noter que si cette collection est enregistrée en 1971 comme 'campagne de collecte de Vilma Chiara' avec une mention 'acquise sur le terrain en 1951', l'intéressée indique pourtant n'avoir rien collecté pour le Musée de l'Homme¹⁰. Dans ce cas, le nom resté attaché à la collection serait celui de la personne qui a documenté et non pas collecté les objets, mais toujours reconnue comme scientifique spécialiste.

L'essor des arts premiers au Musée du quai Branly, redéfinition des discours et réseaux

En 2006, les collections ethnographiques du Musée de l'Homme sont transférées au Musée du quai Branly, nouvelle entité muséale dédiées aux arts et cultures extra-occidentales. En affirmant une politique de reconnaissance, les collections jusqu'alors vivent une transformation ambiguë de leur statut pour être intégrées à part égale dans l'histoire de l'art. Le fond hérité est donc redéfini selon le prisme de l'art et de l'esthétique. La loi relative aux musées de France est désormais en vigueur, les acquisitions de collections se font en majeure partie par le biais du marché de l'art (Doyen 2015 ; Delpuech 2015 ; Viatte 2008).

La galeriste Roberta Rivin est liée à la plus grande collection kayapo en termes numériques conservée au Musée du quai Branly. Après des études en anthropologie, cette américaine voyage dans le cadre de missions humanitaires dans les années 60 en Amérique latine puis s'installe au Brésil où elle achète une maison à Recife, Etat du Pernambouc. En 1972, elle déménage à Paris et fonde la galerie Urubamba consacrée aux 'objets indiens des Amériques, anciens et contemporains'. Pour se fournir, elle effectue plusieurs voyages sur le continent américain, assortis de séjours annuels chez elle au Brésil. Si elle a effectué des séjours chez les Karaja et les Ka'apor dans sa jeunesse, elle a mené par la suite ses achats en ville à des intermédiaires brésiliens, amérindiens ou non. Passionnée par les objets du quotidien (paniers, hamacs...) ou faits pour un usage interne, elle atteste constituer une collection sans logique artistique ou scientifique précise mais destinée à satisfaire sa clientèle parisienne¹¹.

En 2001, Roberto Rivin a exposé des objets de sa galerie à la Mona Bismarck Foundation annonçant par la même occasion la vente de sa collection. Pour le futur Musée du Quai Branly, cet « *ensemble remarquable, en état exceptionnel, de grande diversité, très spectaculaire [...] 12* » est une occasion sachant qu'une « *plus grande place muséographique consacrée à l'Amazonie* » sera accordée et que l'actuel fond amazonien de

plumes est pauvre. La nouvelle institution achète directement une partie de la collection à Roberta Rivin en 2008 avec 203 objets issus de nombreuses régions brésiliennes suivie d'une seconde en 2010 de 121 objets. Tous ces objets venus d'Amazonie brésilienne sont désormais liés au nom de Roberta Rivin-Schuldenfrei, galeriste.

Le Muséum de Toulouse, un fonds très ancien renouvelé par la Mission Brésil

De toutes les collections inventoriées, la plus ancienne est conservée au Muséum de Toulouse. Il s'agit d'un legs effectué en 1993 par la famille d'un missionnaire dominicain qui était parti s'installer avec les Kayapo au début du XX^e siècle. Le Père Carrerot a accompagné la fondation puis le développement de Conceição do Araguaia, une mission consacrée à l'évangélisation des amérindiens, notamment Kayapo et Karaja (Chaves 2012 ; Pic 2014). Pendant plusieurs années, il a voyagé dans les états du Goiás et du Pará pour tenter de sédentariser différents groupes amérindiens dont les Tapirapé avant d'être sacré évêque, en 1911, à Toulouse. C'est à l'occasion de ce seul voyage de retour en France qu'il a dû ramener les 23 objets donnés par la suite au Muséum de Toulouse. Après expertise en collaboration avec des Mebêngôkre et durant les ateliers COLAM, il s'avère que ces objets – principalement des armes identifiées comme Cayapo ou Tapirapé au Muséum – auraient été fabriqués par des Irã Āmrānh, un sous-groupe kayapo considéré comme disparu (Chaves 2012). C'est aujourd'hui au nom de ce missionnaire français devenu évêque en Amazonie brésilienne que la collection reste attachée.

À Toulouse, la collection ethnographique du muséum d'histoire naturelle compte 6.000 objets, dont 20% vient d'Amérique (l'Amazonie est faiblement présente). En termes de politiques d'acquisition, Sylviane Bonvin-Pochstein, a fait le pari du retour à la collecte rompent ainsi avec le marché de l'art qu'elle qualifie de « non-raisonné et sans pertinence scientifique » (nécessaire dans le cas d'un Muséum). Son projet 'Mission Brésil'¹³ monté avec le photographe Serge Gui-

raud¹⁴, apprécié du secteur muséal¹⁵ pour sa connaissance du milieu amazonien et des cultures matérielles amérindiennes, et avec l'ethnologue Nathalie Petesch¹⁶ associée dans cette entreprise à d'autres spécialistes de la région, a été soutenu par les élus municipaux¹⁷. Au Brésil, des communautés amérindiennes déjà engagées dans des expériences liées à la transmission patrimoniale ont accepté de devenir partenaires du projet. Ainsi, de 2010 à 2016, six missions de collecte et d'échange ont été organisées par le Muséum: chez les Ina-Karajá de l'Île de Bananal (Etat du Tocantins), chez les Yawalapiti du PIX (Etat du Mato Grosso), chez les Tapirapé de Urubu Branco (Etat du Mato Grosso), chez les Awaete-Asurini (Etat du Para), chez les Trumai (Mato Grosso) et chez les Kayapó (Etat du Pará). A chaque fois, une thématique de collecte est définie en partenariat avec les habitants d'un village puis la campagne se développe autour d'ateliers filmés consacrés à un savoir-faire donné et séances de formation à la vidéo pour les jeunes.

Pour cette dernière mission par exemple, le Museum a travaillé avec le village de Motukore par l'intermédiaire de Bepkamrek Kayapó, jeune leader déjà en charge de plusieurs projets culturels. Sylviane Bonvin-Pochstein, intéressée par la production contemporaine et l'introduction de nouveaux matériaux comme le plastique dans l'artisanat, a collecté 125 objets documentés avec en collaboration avec l'anthropologue Nathalie Petesch et les habitants.

La collection issue de la 'Mission Brésil' comptabilise au total 500 objets contemporains, ainsi que des milliers de fichiers photos, et enregistrements sonores, soit une base de données importantes pour et sur ces populations. Si cette collection est le plus souvent nommée comme issue de la 'Mission Brésil', elle reste quand même attachée au nom d'un collecteur, en l'occurrence une collectrice, en la personne de Sylviane Bonvin-Pochstein. Toutefois, la plupart des objets réunis là sont également attachés à un nom d'auteur, celui de la personne qui l'a fabriqué. De cette manière, avec ces collections récentes, l'objet fait rentrer au musée les

noms des personnes du village amérindien associé au Museum de Toulouse dans ce projet.

La figure de l'expert au sein de la documentation

Jusqu'aux années 80 au Musée de l'Homme, la majeure partie de ceux qui constituent des collections suivent les principes édictés par Marcel Mauss (1926). Quand l'objet arrive au musée, les notes constituées lors de la collecte sont converties au sein de la fiche à 10 points. Le nom de ceux qui rédigent ces fiches demeure souvent inconnu, ce qui peut être expliqué par un manque de considération déjà noté chez Marcel Mauss :

« L'idéal serait qu'une mission ne parte pas sans son géologue, son botaniste et ses ethnographes. On réduirait ainsi les frais généraux ; d'autre part, un anthropologue peut se révéler sociologue et tout le monde peut être excellent muséographe » (Mauss 1926:16).

Cette tâche relève de la muséographie alors définie comme une sous-branche de l'ethnologie descriptive : « La muséographie d'une société consiste à établir les archives matérielles de cette société, les musées sont des archives » (Mauss 1926:16). Un discours à caractère ethnographique est attribué à l'objet-témoin. Transcrit par un système de liste réduisant les possibilités d'interprétation (Dias 1988), il participe à l'établissement d'un regard figé sur la société représentée et à « la réduction des multiples récits » que suscite toujours chacun de ces objets à « une narration unique » et exclusive (Oliveira & Santos 2019:16).

L'objet, perçu comme une archive, est considéré au passé alors qu'il reflète une société en constante redéfinition. Avec une initiative comme celle du Museum de Toulouse, de nouveaux champs apparaissent comme le nom de 'l'auteur' dès lors qu'il est connu. La documentation d'un objet peut donc nommer les 'faiseurs de collections', le producteur de l'objet et/ou le rédacteur de la documentation en question. Ces informations induisent une dimension personnelle, institutionnalisée par le musée.

Conclusion

Renseigner l'histoire des collections permet de révéler les récits portés sur les objets de musée et ainsi les possibilités de dialogues autour de ces objets tout en soulignant leurs enjeux. La contextualisation et l'approche comparative aide à comprendre comment les politiques muséales sont mises en œuvre pour répondre aux prérogatives des institutions comme aux injonctions externes. Les pratiques patrimoniales sont tenues par un lien étroit entre les dimensions institutionnelles et personnelles. L'enrichissement des collections, aussi bien matériel de par l'acquisition ou immatériel via la documentation, doit être pensé comme un acte d'alliance et d'échange mais également comme une responsabilité devant être réfléchie avec l'ensemble des partenaires impliqués, et sur le long terme.

Les personnes-clés à l'origine de l'entrée de la collection au musée, autant que les réseaux dans lesquels ils évoluent, influencent la constitution du patrimoine en termes d'inclusion et de conservation de savoirs. Nommés dans la documentation des collections, ils font office d'experts. Ces processus de légitimation mis en lumière initient une réflexion sur la place et l'intégration des savoirs qu'ils représentent au sein de l'institution. S'il n'est pas aujourd'hui textuellement question de savoirs associés aux collections, ni de reconnaissance de voix autochtones, il sera intéressant de suivre les évolutions possibles pour les politiques d'acquisition et de conservation faisant face aux normes internationales, comme le protocole de Nagoya (Aubertin & Nivart 2017). Cette perspective, en revanche, est prise en compte dans le cadre de projets de documentation des collections effectués en collaboration avec des populations indigènes héritières du patrimoine étudié. Ce fut le cas dans le cadre du projet de recherche COLAM pour lequel la recherche présentée au travers de cet article a permis de proposer un matériel de travail pertinent à documenter selon les points de vue des partenaires du projet. Tenu en 2018, l'échange mis en place entre experts amérindiens, muséologues et scientifiques autour d'objets à la documentation lacunaire a permis de l'enrichir et

la réactualiser. Si la documentation accompagne l'objet dans sa vie au musée, elle est comme lui 'immortalisée' (dans la mesure du possible, là est le paradoxe du musée). Si elle ne peut être détruite, elle peut ainsi être revue sous un jour nouveau. Les discours et visions qui s'y superposent au fil de la vie des objets au musée peuvent ainsi apparaître comme la base de dialogues futurs à instaurer au sein de l'espace muséal. Il s'agit, autant que faire se peut, de retrouver et de redonner à voir et à entendre, les multiples récits attachés à chacun des objets conservés au Musée.

Notas:

¹ O projeto 'COLAM – Coleções dos Outros e memórias de encontros: objetos, plantas e histórias da Amazônia' se relaciona a três linhas principais de reflexão em torno de coleções museológicas a partir de exemplos amazônicos: 1) a renovação dos estudos sobre coleções e conhecimento associado ; 2) o desenvolvimento de novas formas e éticas de pesquisa que integram todos os atores das pesquisas ; 3) o impacto das políticas ambientais e culturais e da legislação internacional sobre os patrimônios. Projeto OPUS/Sorbonne Université, Parceiros IRD-PALOC Paris / CCH-MPEG Belém/NEPE-UFPE Recife. (www.institut-opus.fr/aap-2017-2018-retour-sur-le-projet-colam/).

² Sous la tutelle de Pascale de Robert (IRD) et de Lucia van Velthem (MPEG), le travail de recherche a été mené dans le cadre du Master de Muséologie du MNHN Paris avec une bourse du laboratoire PALOC (IRD).

³ En témoigne la polémique qui a suivi la sortie en novembre 2018 du rapport Sarr/Savoy 'Restituer le patrimoine africain : vers une nouvelle éthique relationnelle'.

⁴ Parmi les ouvrages collectifs les plus récents sur ces questions au Brésil, on peut consulter notamment (Françoze *et al* 2017; Athias & Gomez 2018; Oliveira & Santos 2019).

⁵ Ces premières aires d'étude ont été choisies car le projet COLAM1 est lié au projet de recherche IRD/CNPQ 'Systèmes agricoles localisés dans une agriculture globalisée : transformation, émergence et connectivité – PACTA III' qui œuvre avec des populations traditionnelles brésiliennes sur la question de la diversité bio-culturelle. Les collections (botaniques et ethnographiques) y apparaissent comme motif de rencontre et d'échange autour des politiques de revalorisation patrimoniale.

⁶ Un inventaire général des collections américanistes en France doublé d'un travail de renseignement de l'histoire des collections a été réalisé par des chercheurs et étudiants de l'institut d'Art et d'Archéologie (Sorbonne Université) de 1976 à 1999.

⁷ Les ethnonymes et toponymes associés aux collections ethnographiques sont de précision et d'orthographe très variables. Pour ce qui concerne cette recherche, nous avons consulté les collections associées aux termes kayapo, caiapo, gorotire, meben-gokre, kuben kran ken, xikrin, txikrin, rio araguaia, etc

⁸ L'Appellation 'Musée de France' peut être accordée aux musées appartenant à l'État, à une personne morale de droit public ou de droit privé à but non lucratif. À ce jour, 1218 musées ont reçu cette appellation.

⁹ Mention de la mission dans les lettres des 06/10/1928, 13/11/1929, 15/01/1930, 11/12/1930 et 21/04/1933. Correspondance avec P. Rivet. Vega-Vent (2 AP 1 C21a). Archives conservées à la bibliothèque du MNHN

¹⁰ Déclaration faite par l'intéressée lors d'échange par mail avec Anouk Delaitre en 2017.

¹¹ Entretien avec un ami et client de la galeriste, Carnet de terrain de Anouk Delaitre (2017).

¹² Archives du Musée du quai Branly D000579/32900, *Avis sur objet en plumes* (11/06/2002). D000579/32901. *Proposition d'objets* (27/08/2002). D000579/32912. *Notes concernant la présentation des objets au comité consultatif* (10/01 - 13/01/2003) (04/04/2003 17AA/73).

¹³ <https://www.museum.toulouse.fr/mission-bresil>.

¹⁴ Il est à la tête de l'association *Jabiru prod* axée sur la valorisation de l'Amazonie traditionnelle par le biais du projet *Alapi* offrant aux populations locales des formations aux techniques de la vidéo et du cinéma, un mode d'expression courant chez les Amérindiens.

¹⁵ Il a participé, entre autres, à l'expertise de collections au muséum de Lille, celui de La Rochelle, et à charité de Marseille. A Toulouse, il est chargé par le Muséum d'acquisition, de prêt, d'expertise et de don iconographique.

¹⁶ Membre de l'équipe de recherche en ethnologie amérindienne du CNRS (UPR 324).

¹⁷ Le Muséum de Toulouse fonctionne en régie directe avec la Métropole de Toulouse.

Références:

- APPADURAI, Arjun (ed.). 1986. *The social life of things. Commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ATHIAS, R. & GOMES, A. (ed.). 2018. *Coleções Etnográficas, Museus Indígenas e Processos Museológicos*. Recife: Editora da UFPE.
- AUBERTIN, C. & NIVART, A. 2017. "Musée et collections sous le protocole de Nagoya". In MAIRESSE, F. (ed.): *Définir le musée du XXI^e siècle. Matériaux pour une discussion*, pp.133-137. Paris: International Committee for Museology - ICOM

- BATISTELLA, Aline M. 2017. *Experiências etnográficas de Harald Schultz e Vilma Chiara entre os povos indígenas*. Dissertação de Mestrado. Cuiabá: Universidade Federal do Mato Grosso.
- BONVIN-POCHSTEIN, Sylviane. 2018. *Projet Brésil Central : constitution des collections aujourd'hui. Un exemple de collaboration*. Trabalho apresentado no "Colloque International Constitution, documentation et valorisation des collections muséales en collaboration. Pratiques d'hier, aujourd'hui et demain", MHNT/IRD. Toulouse – France.
- BELTRAME, Tiziana N. 2012. "Un travail de Pénélope au musée. Décomposer et recomposer une base de données". *Revue d'Anthropologie des Connaissances*, 6(1):217-237.
- BENSA, Alban. 2006. *La fin de l'exotisme, essais d'anthropologie critique*. Toulouse: Éd. Anacharsis.
- BLANCKAERT, Claude. 2015. *Le Musée de l'Homme Histoire d'un musée-laboratoire*. Paris: Muséum national d'Histoire naturelle/Artylys.
- BOLTANSKI, L. & ESQUERRE, A. 2017. "La collection'. Une forme neuve du capitalisme. La mise en valeur du passé et ses effets". *Les Temps modernes*, 679: 5-72.
- BONNOT, Thierry. 2014. *L'attachement aux choses*. Paris : CNRS éditions.
- BUCHILLET, Dominique. 1993. "Droits constitutionnels et démarcation des terres au Brésil". *Journal de la Société des Américanistes*, 79:225-231.
- CHAVES, Carlos E. 2012. *Nas trilhas Irã Amrân sobre história e cultura material Mebêngôkre*. Dissertação de Mestrado. Belém : Universidade Federal do Pará.
- CLIFFORD, James. 1997. *Routes, Travel and translation in the late twentieth Century*. Cambridge: Harvard Press.
- CODE DU PATRIMOINE. 2002. Livre IV : musées, Titre IV : régime des musées de France. Loi n° 2002-5 du 4 janvier 2002 relative aux musées de France.
- DELAITRE, Anouk. 2017. *Derrière les collections ethnographiques. Inventaires et mises en récits de collections ethnographiques*. Mémoire de Recherche. Paris: MNHN.
- DE L'ESTOILE, Benoit. 2007 [2010]. *Le Goût des Autres: De l'exposition coloniale aux Arts premiers*. Paris: Flammarion.
- DELPUECH, André. 2015. "Actualité et débats autour du marché de l'art amérindien » in *Lettre du Comité français de l'ICOM*, n°38, « Déontologie des collections publiques : intérêt général et acteurs privés ». Deuxièmes journées d'études, 25-26 novembre 2013, Paris. Comité national français de l'ICOM : pp.15-26.
- DIAS, Nélia. 1988. "Vers l'archivage des objets: la naissance du Musée d'ethnographie du Trocadéro". *Bulletin d'Information de l'Association des Bibliothécaires Français*, 138:28-31.
- DOYEN, Audrey. 2015. "L'objet ethnographique entre marché et patrimoine : cartographie de quelques enjeux". *ICOFOM Study Series*, 43:95-109.
- FRANÇOZO, Mariana et al (eds.). 2017. "Dossiê: Patrimônio indígena e coleções etnográficas". *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciênc. Hum*, 12(3):709-711.

- FERNANDO BANIWA, André. 2018. *Sobre visita nos museus de Paris, France*. Rapport de Mission de Recherche, Projet COLAM, IRD-Paloc. Paris.
- GROGNET, Fabrice. 2013. "La réinvention du musée de l'Homme au regard des métamorphoses passées du Trocadéro". In MAZE, C., POULARD, F. & VENTURA, C. (eds.): *Les musées d'ethnologie. Culture, politique et changement institutionnel*, pp. 37-70. Paris: CTHS.
- GRUPIONI, Luis D. 1998. *Coleções e Expedições Vigiadas: os etnólogos no Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas no Brasil*. São Paulo: Hucitec/ANPOCS.
- MAUSS Marcel. 1926 [1967]. *Manuel d'ethnographie*. Paris: Éditions Sociales.
- MONGNE, Pascal. 2013. "Les collections amérindiennes de France : l'histoire d'une image ou le balancier du goût". In Havard, G. & Augeron, M. (eds.): *Un continent en partage. Cinq siècles de rencontres entre Amérindiens et Français*, pp. 455-464. Paris: Les Indes savantes.
- _____. 1999. *Inventaire des collections amérindiennes au sein des musées français*. Note de recherche non publiée.
- OLIVEIRA, J. P. & MELO, R. C. (eds.). 2019. *De acervos coloniais aos museus indígenas: formas de protagonismo e de construção da ilusão museal*. PB: Editora da UFPB.
- ORGANISATION Internationale des Musées. 2006. Code de déontologie de l'ICOM pour les musées. (http://archives.icom.museum/ethics_fr.html; acesso em 12/12/2019).
- _____. 1946. Statuts de l'ICOM. (http://icom.museum/fileadmin/user_upload/pdf/Statuts/2016_Statutes_FR.pdf; acesso em 12/12/2019).
- PIC, Claire. 2014. *Les dominicains de Toulouse au Brésil (1881-1952): de la mission à l'apostolat intellectuel*. Thèse de Doctorat. Toulouse: Université de Toulouse le Mirail – Toulouse II.
- PIERREBOURG, F. & SEVILLA, C. 2010. "Recuerdos de América a Francia: el acervo etnografico del musée du Quai Branly". In RUZ, M. H. & TEMPLE SELLEN, A. (ed.): *Las vitrinas de la memoria, los entresijos del olvido. Coleccionismo e invención de memoria cultural*, pp. 15-55. Mérida: UNAM.
- POMIAN, Krzysztof. 1996, "Histoire culturelle, histoire des sémiophores". In RIOUX, J.-P. & SIRINELLI, J.-F. (eds.): *Pour une histoire culturelle*, pp. 73-100. Paris: Seuil.
- RIVET, Paul. 1939. "Préface". In VELLARD, J. (ed.): *Une civilisation du miel. les Indiens Guayakis du Paraguay*, pp. 5-6. Paris: Gallimard.
- SOULIER, Virginie. 2013. *Donner la parole aux autochtones: Quel est le potentiel de reconnaissance de l'exposition à plusieurs points de vue dans les musées ?*. Thèse de Doctorat. Avignon: Universités du Québec à Montréal et d'Avignon/ Pays de Vaucluse.
- UNEP/CDB/COP/10. 2010. Nagoya Protocol on Access to Genetic Resources and the Fair and Equitable Sharing of Benefits Arising from their utilization. Decision as adopted (advanced unedited version).

VIATTE, Germain. 2006. *Tu fais peur tu émerveilles. Musée du Quai Branly, acquisitions 1998/2005*. Paris: Réunion des Musées Nationaux.

Résumé: En amont d'une expertise de collections par des représentants Mebêngôkre-Kayapó, un inventaire a été mené aux Musée du Quai Branly et Muséum de Toulouse pour identifier des pièces à la documentation lacunaires. L'analyse de la documentation des collections doublée par celle de l'histoire des collections est une opportunité d'étude comparative et chronologique sur les politiques d'enrichissement concernant les deux musées. Des personnage-clés, ancré dans des réseaux déterminés et déterminants, sont identifié dans la constitution des collections. Si l'on découvre une multiplicité de regards et de savoirs chaque fois légitimés par l'entrée des collections qu'ils accompagnent au musée, dans quelle mesure les réseaux développés lors d'acquisitions de collections l'ont-ils influencé ? A quelle époque ? dans quels objectifs ? Ce cas amazonien illustre les processus de légitimation opérés par l'institution muséale française en contextualisant les conditions d'acquisition d'un point de vue institutionnel, politique et juridique.

Mots-clés: Muséologie, Collections ethnographique, Amérindiens, Documentation participative, Étude de provenance, Politique d'acquisition.

Recebido em Dezembro 2019.

Aprovado em Janeiro 2020.

As Vidas dos Artefatos Ameríndios Amazônicos numa Coleção Etnográfica Italiana

Paride Bollettin^a

Este trabalho apresenta os artefatos Ameríndios amazônicos da Coleção Etnográfica do Centro Studi Americanistici 'Circolo Amerindiano', na Itália. Uma das mais importantes coleções etnográficas dedicadas aos povos Ameríndios, esta possui um rico acervo de artefatos Ameríndios oriundos de todo o continente americano. Aqui serão detalhados os objetos que compõem a parte amazônica dessa Coleção. O intento do trabalho é mostrar como tais artefatos possam ser observados não como simples objetos inertes e passivos, mas sim como sujeitos ativos de uma contínua produção de diferenças que redefine os outros sujeitos envolvidos nos encontros museais. Dessa forma, os artefatos permitem a emergência da agência Ameríndia mesmo quando os Ameríndios não estão diretamente engajados no percurso expositivo.

Circolo Amerindiano, Povos indígenas, Brasil, Coleções etnográficas, Objetos.

Andando pelas ruas de pedras de uma cidade medieval italiana, uma das muito famosas por suas arquiteturas medievais, renascentistas e barrocas, o visitante sente-se mergulhado num passado que se torna constantemente presente e revivido através da experiência direta. Estes passados, medievais, renascentistas e barrocos, tornados presentes, levam a incorporar o movimento de percepção do tempo

^a Doutor em Antropologia pela Universidade de Perúgia (Itália). Professor no Departamento de Antropologia (UFBA). Email: paride_bollettin@msn.com.

e dos deslocamentos cognitivos que tais arquiteturas estimulam. O distanciamento temporal é anulado na experiência física de encontro com as arquiteturas, no contato direto e presencial com algo produzido por pessoas afastadas diacronicamente. Estas arquiteturas produzem uma transformação na percepção do fluir do tempo, no devir de uma colisão que subsume a distancia num processo de encontro nos quais os atores são reciprocamente redefinidos. Longe de ser frias e inertes pedras, as arquiteturas agem enquanto termos de uma relação que reconstrói, redefinindo-os, os próprios sujeitos envolvidos nesses encontros.

Uma dessas cidades, localizada no ‘coração verde da Itália’, é a cidade de Perugia. Aqui, andando pelas ruas de pedra do centro histórico, é possível encontrar uma placa inesperada: ‘Centro Studi Americanistici’. No térreo de um prédio, uma imagem estilizada da cabeça de Pakal K’inich Janaab’ observa com olhar intenso. Trata-se de um outro encontro: o rei Maya da cidade de Palenque acolhe o visitante na entrada da sede desse centro de pesquisa interdisciplinar dedicado ao estudo dos povos Ameríndios do continente americano. Ele introduz a outra transformação, diacrônica e sincrônica ao mesmo tempo. Vivido no sétimo século na Mesoamérica, este rei foi o responsável pela edificação do templo de B’olon Yej Te’ Naah, o Templo das Inscrições, a maior das pirâmides de degraus pré-colombianas do povo Maya. Através do olhar do rei, o visitante perpassa a fronteira temporal entre o presente do vivido e o presente da edificação do templo. Mas este olhar permite de perpassar também a fronteira geográfica que separa o mundo perugino do mundo Ameríndio. Um duplo movimento que junta os atores em novos encontros. O passado e o presente, assim como o longe e o perto, são fundidos em uma experiência imediata e incorporada. O rei, assim como as pedras das arquiteturas medievais, renascentistas e barrocas, não é simplesmente um logotipo, mas sim um ator que libera possibilidades virtuais de novos encontros.

Essas premissas nos permitem situar a discussão desse texto. De que forma os artefatos Ameríndios habitantes da coleção etnográfica

do Centro Studi Americanistici 'Circolo Amerindiano' propiciam um encontro entre os visitantes e os povos que os produziram? Para nos aproximar dessa discussão, precisamos repensar o estatuto da fronteira entre 'sujeitos' e 'objetos', libertando o potencial transformador que estes artefatos incorporam. Como as pedras da cidade de Perugia e a cabeça de Pakal K'inich Janaab', estes objetos redefinem o posicionamento dos envolvidos no encontro: andarilhos, guias e artefatos – e com eles as vitrines, as memórias, as instituições que financiam o Centro Studi, os pesquisadores que formaram as coleções, etc. – juntam-se num movimento de redefinição recíproca. Os artefatos não 'são', eles assumem posições agentivas fluidas e flexíveis, eles veiculam agentividades Ameríndias para além dos limites diacrônicos e sincrônicos, mas eles também agem enquanto sujeitos autônomos, parcialmente desvinculados dos seus contextos de fabricação, numa posição na qual sua biografia individual os situou.

Para introduzir essa discussão, iremos seguir um caminho que pode levar a diferentes encontros. No começo ilustraremos a Coleção Etnográfica do Centro Studi Americanistici 'Circolo Amerindiano', observando algumas experiências de encontro que produzem-se nesse ambiente. Em seguida, será apresentado um panorama das discussões contemporâneas sobre as agentividades dos objetos, dos artefatos e mais em geral do 'material'. Enfim, refletiremos sobre como os objetos Ameríndios ativam múltiplas agentividades, tornando efetivos os encontros com as experiências Ameríndias apesar das distâncias diacrônicas e sincrônicas. Devido as limitações de espaço de um artigo, apesar da Coleção Etnográfica ser composta por artefatos arqueológicos e etnográficos oriundos de todo o continente americano, da região subártica à Terra do Fogo, passando pelas planícies do hemisfério norte, Mesoamérica, montanhas da Cordilheira do Andes e pelas Terras Baixas do hemisfério Sul, focaremos aqui somente nos objetos Amazônicos. Todavia, esperamos que as sugestões aqui apresentadas possam estimular o reconhecimento de movimentos similares também nos encontros com os artefatos que nasceram em outras regiões.

O centro de documentação e pesquisa do centro studi americanistici ‘circolo amerindiano’

O Centro Studi Americanistici ‘Circolo Amerindiano’, é uma associação que tem como finalidade a pesquisa, a divulgação e a defesa dos povos e das culturas que habitam ou habitaram o continente americano. Foi fundado em 1977 na cidade de Perugia, por um grupo de apaixonados, acadêmicos ou não, do tema da americanística. Essa definição ‘americanística’ indica a ausência, nos interesses do Centro, de limites geográficos, sendo incluído todo o território continental, do Estreito de Bering à Terra do Fogo, de limites temporais, do primeiro povoamento aos dias atuais, e de limites disciplinares, abrangendo disciplinas como antropologia, arqueologia, história, artes, políticas, linguística, etc. A filosofia que embasa as atividades do Centro Studi é que a pesquisa, enquanto modalidade de conhecimento, deva ser associada à cooperação com os povos Ameríndios, através de projetos de colaboração, assim como através da divulgação da realidade histórica e contemporânea desses povos para o público não especializado. Nesse sentido, parece-me equivocada a associação de ‘americanística’ com ‘orientalismo’ (Machado & Silva 2010), pois este último remete a uma autoidentificação do Ocidente frente a um Oriente idealizado (Said 1978), sendo que nessa versão da ‘americanística’ realiza-se uma pesquisa-ação que leva em conta primariamente as realidades locais do continente americano enquanto ponto de partida e de chegada das diferentes atividades realizada pelo Centro Studi Americanistici.

Em 2005, o Centro Studi inaugurou uma segunda sede na cidade de Salerno, no sul da Itália, e em 2007 foi se constituindo um grupo de sócios na cidade de Padova, no norte do País. Na cidade de Perugia, contudo, o Centro Studi mantém sua sede principal, assim como nessa cidade é também organizado o Congresso Internacional de Americanística que todo ano junta pesquisadores de vários países para discutir diferentes temas. Os espaços da sede do Centro Studi são oferecidos pela Prefeitura da cidade de Perugia, em uso gratuito, reconhecendo assim a importância educativa que as atividades do

mesmo desempenham na região. Estas, além do mencionado Congresso Internacional, incluem a publicação da Revista Thule e de livros especializados, pesquisas em vários países, projetos de cooperação internacional, atividades didáticas nas escolas e de divulgação para um amplo público na região. No contexto de atividades, o Centro Studi criou um Centro de Documentação e Pesquisa em 2004, quando deslocou-se para a atual sede (Marchetti & Nicolardi 2007).

Este último é constituído por um acervo de mais de trinta mil livros, quatrocentos títulos de revistas, milhares de imagens e vídeos e centenas de artefatos etnográficos, compondo um dos maiores arquivos em nível italiano sobre o tema. Os materiais são disponíveis ao público graças às contribuições de diferentes órgãos públicos e privados: a Consulta para a Imigração da Região Umbria apoia economicamente o Centro Studi a mais de vinte anos, a Fundação da Cassa di Risparmio, em 2003, financiou a aquisição de materiais para a exposição etnográfica e o Ministério dos Bens e Atividades Culturais, através da Secretaria para os Bens Bibliográficos oferece um apoio financeiro.

Em 2004, com a inauguração da atual sede e do Centro de Documentação e Pesquisa, a biblioteca do Centro Studi adquiriu duas importantes coleções, uma da Fundação Lelio Basso e a outra do pesquisador Rodolfo Calpini (Marchetti & Nicolardi 2007). Em 2010, mais duas coleções foram doadas o Centro Studi: uma do Instituto Latino Americano e a outra do pesquisador Roberto Giammanco. Em 2015, também a coleção particular do pesquisador Igino Gatti confluiu na biblioteca. Outras, como aquela do Professor Gerardo Bamente, estão em fase de aquisição. Todas estas se juntaram ao acervo já constituído e que é constantemente incrementado por doações de pesquisadores individuais e redes de trocas de publicações (algumas dessas, para mencionar exemplos brasileiros, envolvem o ISA-Instituto Socioambiental e o Iepe-Instituto de Pesquisa e Formação Indígena). A biblioteca tornou-se pública, ou seja inserida no circuito das bibliotecas municipais em 2007 e em 2017 foi intitulada Biblioteca de Americanistica Tullio Seppilli.

Além da biblioteca, o Centro Studi possui um Centro de Documentação Áudio-Visual, dedicado à memória do pesquisador Daniele Fava. Nesse acervo são acolhidos materiais fotográficos, filmicos e sonoros coletados ao longo de mais de trinta anos pelos sócios ou adquiridos através de doações por parte de instituições. Estes materiais compreendem tanto filmes de ficção, documentários etnográficos ou arqueológicos, como também materiais de pesquisa, gravações de palestras, etc. Ademais, no Centro de Documentação Audio-Visual estão guardados os quase trezentos painéis das exposições temporárias, sobre as quais voltaremos em breve. Em 2008 começou o projeto 'As Américas em Digital', o qual visa a digitalização desses materiais, com a finalidade de torna-los mais acessíveis para o público e de garantir sua preservação. Este projeto foi possível através de um financiamento do Centro de Serviços ao Voluntariado da Prefeitura da cidade de Perugia.

Como mencionado, as atividades do Centro de Documentação e Pesquisa do Centro Studi Americanistici incluem um percurso expositivo itinerante, composto por 653 ampliações fotográficas montadas em 297 painéis rígidos em material plástico. Esse percurso expositivo é pensado em formato modular, podendo ser organizado por áreas temáticas ou por áreas geográficas dependendo da finalidade expositiva. A exposição foi apresentada pela primeira vez em 1980 ao longo da Semana Latino-americana que aconteceu na cidade de Gubbio, também na região da Umbria. A primeira constituição do percurso expositivo era voltada à apresentação de um itinerário histórico e etnográfico dos povos e das culturas das Américas e intitulada 'Teocuitatl: o canto sagrado'. Ao longo dos anos, esse percurso foi acrescentando módulos com temas específicos: 'Homens de mais' apresenta a história e a cultura dos povos mesoamericanos; 'Hoke hey', dos povos norte-americanos; 'America Latina: um continente em suspenso', a história da colonização e da formação indentitária dessa parte do continente; 'Notas de América', a história das músicas indígenas e populares; 'Os signos do universo', a ciência, a filosofia e a escrita mesoamericanas;

‘Pacha kunturpa’, os povos da região andina; ‘Homens e florestas’, os povos amazônicos; ‘Males do corpo, males da alma’, xamanismo e praticas de cura dos Ameríndios; ‘Os nomes de Deus’, as múltiplas religiosidades Ameríndias antes e depois da chegada do cristianismo; ‘Terra de mais’, os povos campesinos da América Central; ‘Terra e Liberdade’, a historia da revolução mexicana. Estes percursos expositivos são apresentados com frequência regular ao publico nos mais diferentes contextos, como outros museus, escolas, centros comunitários ou espaços publico, etc. (Marchetti & Nicolardi 2007).

Ademais, outras exposições temporárias, de cunho mais especializado, são organizadas com os materiais do Centro de Documentação Áudio-Visual. Um exemplo dessas últimas é a exposição fotográfica ‘A infância Mebengokré-Xikrin’, que foi apresentada em 2007 no âmbito do XXIX Congresso Internacional de Americanistica nos espaços do Palácio dos Piores da cidade de Perugia. Este percurso visava apresentar em 20 painéis fotográficos acompanhados de descrições etnográficas as fases de crescimento social dos indivíduos entre esse povo Ameríndio. Outro exemplo é a exposição etnográfica ‘A Amazônia em Perugia’ que foi montada em 2011 no Prédio do Governo no âmbito do XXXIII Congresso Internacional de Americanistica. Neste ultimo caso, além dos painéis fotográficos, foram incluídos no percurso expositivo vários artefatos amazônicos da Coleção Etnográfica do Centro Studi, sobre a qual nos determos no próximo paragrafo.

A coleção etnográfica

Essa coleção surge oficialmente em 1991, quando a exposição temporária ‘Teocuicatl: o canto sagrado’ foi organizada na cidade de Terni, também situada na região da Umbria. A partir desse evento, o Centro Studi Americanistici decidiu de reunir num único espaço os artefatos etnográficos coletados pelos sócios ao longo de suas viagens nas Américas. Vem assim a se constituir o primeiro acervo, ainda na primeira sede. Os artefatos são organizados seguindo uma divisão por marco-áreas geográficas: Polar, Norteamericana, Mesoamericana, Caribenha,

andina, Amazônica, Litoral Atlântico, Cone Sul. Estas áreas são, por sua vez, subdivididas em áreas e regiões. Paralelamente, cruza-se com esse critério geográfico também outros critérios temático e temporal.

O núcleo inicial da coleção vai progressivamente incorporando um significativo número de artefatos das áreas andina, amazônica e tropical venezuelana, sobretudo pelos aportes do arqueólogo Mario Polia e dos etnólogos Gerardo Bamonte e Miguel Angel Menéndez, além dos arquitetos Leszek Zawisza e Chiara Cipiciani. Em 2002 foram adquiridos mais de duzentos artefatos da coleção pessoal da antropóloga Nina Borruso, principalmente oriundos da região centro-meridional do México, e de mais de sessenta artefatos da coleção pessoal do antropólogo Gerardo Bamonte, principalmente amazônicos. Ambas essas aquisições foram financiadas pela Fundação da Cassa di Risparmio de Perugia, um banco privado que colabora ativamente com as atividades do Centro Studi Americanistici (Marchetti & Nicolardi 2007). Outros sócios também contribuíram e contribuem com continuas doações de artefatos, de forma que a coleção assume a forma de um conjunto em processo. Não se trata de um acervo fechado e estático, mas de uma continua reformulação e ressemantização do conjunto a cada nova aquisição. Importante é evidenciar como várias das peças presentes na Coleção Etnográfica foram doadas expressamente com a finalidade de ser nesta incorporadas por membros de diferentes povos indígenas. Este é o caso, por exemplo, de alguns artefatos Mebengokré (povo Gê do Brasil central), os quais foram entregues a um sócio do Centro Studi para que os levasse até a Itália e permitisse que *‘as pessoas de lá conheçam nossa cultura’*. Outros artefatos foram doados à Coleção Etnográfica por parte de representantes de povos Ameríndios que participaram no anual Congresso Internacional de Americanística, ou em outros eventos organizados pelo Centro Studi Americanistici.

Em 2004, quando da inauguração da atual sede do Centro Studi Americanistici, a Coleção Etnográfica foi organizada na sua instalação atual. Em 2009 a mesma foi dedicada à memória de Gerardo Bamonte.

te, ideólogo e promotor da mesma, incansável divulgador do conhecimento sobre e sensibilizador para as lutas dos povos Ameríndios para o amplo público. Em 2019, a Prefeitura da cidade de Perugia destinou um novo espaço expositivo para uma nova instalação do percurso expositivo da Coleção Etnográfica, que garantirá uma maior visibilidade para com o público e tornará possível a implementação de novas atividades didáticas com as escolas. A abertura desse novo espaço, com a conseguinte transferência da Coleção Etnográfica é previsto para o final de 2020. Concomitantemente com essa nova instalação, está prevista também a realização de um percurso virtual de visita, que permita o acesso à Coleção Etnográfica também por parte de um público impossibilitado a viajar fisicamente até Perugia. Nesse texto, todavia, iremos descrever a atual composição, tendo em vista que importantes novas ações serão realizadas num futuro próximo.

Outra ressalva importante a ser feita concerne os materiais arqueológicos. Um dos pressupostos do Centro Studi Americanistici sempre foi um cuidado a não aceitar artefatos não reproduzíveis. As únicas exceções sendo aquele que já se encontrem fora do continente americano e que corram o perigo de ser deterioradas ou dispersas. Nessa direção a Coleção Etnográfica aceita doações somente de artefatos etnográficos de uso comum e reproduzíveis, e de reproduções arqueológicas. Entre essas reproduções de objetos arqueológicos destacam-se as reproduções de artefatos norte-americanos de autoria de Sergio Susani e mesoamericanos do Taller de Reproducciones do Instituto Nacional de Antropología e Historia de Cidade do México. Outros artefatos significativos presentes na Coleção Etnográfica, e que detêm um importante uso didático são as reproduções de cenas de caça e de vida cotidiana dos povos indígenas norte-americanos e dos Yanomami realizadas por Antonio Masetti. Estes incluem uma reprodução de uma maloca Yanomami com diferentes cenas de vida cotidiana.

O percurso expositivo atual retoma a estrutura do original organizado na sede anterior, com a subdivisão por áreas geográficas e dentro dessas por eixos temáticos e cronológicos. Os espaços são divididos

em três salas, sendo a primeira dedicada aos povos das regiões circumpolar, norte-americana e mesoamericana pré-colombiana; a segunda sala aos povos centro-americanos contemporâneos; e a terceira aos povos andinos, amazônicos e do Cone Sul. Os artefatos são apresentados em prateleira de vidro temperado fechadas ou em espaços abertos dependendo de sua resistência ao clima e ao manuseio por parte dos visitantes. Assim, por exemplo, coroas plumarias amazônicas são guardadas em expositores dedicados, de forma a preservar o material orgânico que as compõem, enquanto instrumentos musicais de percussão andinos são colocados a disposição do público que pode ter experiência das diferentes texturas dos materiais dos quais são compostos.

Nesse panorama, assumem especial interesse para nosso argumento os artefatos amazônicos habitantes dessa coleção. Como mencionado acima, o núcleo inicial desse acervo foi constituído pelos etnólogos Gerardo Bamonte e Miguel Angel Menéndez. Estes incluíam artefatos oriundos do alto Rio Negro, do rio Xingu, do Chaco e, em menor medida, de outras áreas. O núcleo da Coleção Etnográfica, portanto, já visava apresentar um panorama da diversidade dos povos que habitam a Amazônia, desconstruindo o imaginário tão enraizado no senso comum do mundo ocidental que pensa aos povos indígenas enquanto sujeitos indiferenciados. Ademais, a presença de artefatos mais ‘exóticos’, como cocares plumários, e de outros produzidos com materiais industrializados, como por exemplo pulseiras de miçangas, permitia de apresentar esses povos ‘da floresta’ (como o título da exposição temporária mencionada acima) em sua dinamicidade histórica, quebrando o estereotipo, esse também enraizado no senso comum ocidental, que vê esses povos enquanto parados no tempo. Entende-se assim como a experiência etnográfica, enquanto orientadora da experiência expositiva desses artefatos, permite de sugerir novos encontros que visam reformular as posições recíprocas dos sujeitos envolvidos, sejam esses os próprios artefatos, os visitantes e os povos Ameríndios. Cabe agora nos interrogar sobre como esses encontros desencadeiam tais processos.

As vidas de uma borduna

Em 2005, em ocasião de uma viagem para pesquisa de campo entre os Mebengokré da Terra Indígena Trinchreira-Bacajá, situada ao longo do curso do rio Bacajá, recebi, no dia anterior a minha despedida, uma borduna, *ko*, de presente por parte de Tedjore, um dos homens mais idosos da aldeia Mrōtidjam, onde tinha passado cerca de três meses. Ao presentear-me com a borduna, ele foi recomendando que eu não me esquecesse deles e que voltasse o quanto antes para encontrá-los novamente.

A borduna que Tedjore me entregou é um pau de madeira de formato cilíndrico com um comprimento de aproximadamente um metro e meio, com o cabo ligeiramente afinado e ornado com estrias paralelas cavadas em baixo-relevo, além de ter duas pontas nas extremidades. Segundo a classificação de Berta Ribeiro, pode ser descrita como “circular semi-estriada” (Ribeiro 1988:219). Ao longo da última semana de permanência na aldeia, com frequência eu sentava do lado dele para conversar sobre assuntos variados, enquanto ele cortou e alisou o artefato. No final, pouco antes de me entregar, acrescentou um fio de algodão findado em franja tinto com urucum no cinto de separação entre o cabo e o corpo da arma.

A borduna, na experiência Mebengokré, constitui um elemento definidor da subjetividade do seu portador, juntamente com outros elementos incluídos na categoria *kukradja* (Fisher 1991; Cohn 2005; Lea 2012; Bollettin 2019). No passado era utilizada enquanto instrumento de guerra e inúmeros relatos etnográfico apresentam o uso dessa arma para fins bélicos, seja entre os Mebengokré-Xikrin do Rio Bacajá, seja entre outros grupos Mebengokré. Ademais a borduna era utilizada para atividades venatórias, servindo para caçar tanto animais de grande porte, como a anta, quanto animais menores, como a cotia. Ao longo das minhas permanências entre os Mebengokré, de 2005 até hoje, ela foi utilizada para caçar em esporádicas ocasiões, quando cartuchos para os fuzis não eram disponíveis. Em todos os casos que testemunhei de uso da borduna na caça, as presas foram queixadas,

e nunca a vi ser usada com outros animais. A borduna é largamente utilizada também quando da realização dos vários rituais que marcam a cotidianidade Mebengokré na aldeia Mrõtídjám. Os *mebenghete*, os anciões, levam suas bordunas nas danças segurando-as com a mão e apoiando-as no ombro. Eles as levam no *ngáb*, a Cada dos Homens também quando é realizada alguma reunião dedicada a assuntos especialmente relevantes, e nesses momentos costumam brandi-las agitando-as no ar como forma de ênfase ao longo dos discursos proferidos. Outro uso evidente da borduna é sua presença constante quando os Mebengokré reúnem-se com os *kuben*, os ‘brancos’. É uma presença marcante quando eles precisam reivindicar o cumprimento de acordos, a melhoria dos atendimentos de saúde e de educação, ou a defesa de seus direitos. Fica evidente, assim, como a borduna constitui um objeto carregado de inúmeras vidas: a o lado do caçador, do guerreiro, do orador, etc. A borduna perpassa assim a identidade masculina Mebengokré em níveis variados, individual e coletivo.

Depois da minha volta para Itália e ter convivido com a borduna com a qual foi presenteado em minha casa por alguns meses, resolvi cedê-la em usufruto ao Centro Studi Americanistici para que pudesse ser incorporada no acervo da Coleção Etnográfica e assim incluída no percurso expositivo. Para que o Centro Studi Americanistici aceitasse de incluir a borduna na Coleção Etnográfica, fui demandado de elaborar uma ficha catalográfica apresentando informações sobre o artefato e sua trajetória. Essa ficha incluía informações quais: o nome na língua original, o nome em italiano, a área geográfica de origem, além de subárea e região, o povo que a produziu e o nome do artesão, o período histórico de fabricação e de aquisição, as dimensões, o material de fabricação, as funções originais e uma descrição detalhada do significado do artefato no contexto de origem. Interessantemente, essas informações incluem tanto dados sobre a fabricação, quanto elementos de seu significado e usos originais. Essa demanda me foi, na época, explicada enquanto uma necessidade para que tais informações pudessem ser utilizadas no momento das visitas à Coleção

Etnográfica. A principal preocupação sendo a possibilidade de contextualizar adequadamente e corretamente os artefatos em seus contextos quando apresentados ao publico.

A borduna foi enfim incluída no acervo da Coleção Etnográfica. Atualmente ela se encontra exposta pendurada numa das paredes da terceira sala expositiva, dedicada aos povos andinos e amazônicos. Ela se encontra lado a lado com um cocar Krokotire, o maior dos cocares Mebengokré, feito de plumas de cauda de arara azul amarradas com fio de algodão em um suporte semi-circular de madeira, que foi adquirido por outro sócio do Centro Studi Americanistici em uma loja de artesanato indígena. Este último é guardado em um quadro com moldura de madeira e vidro, enquanto a borduna é exposta sem contentor. Ao lado desses dois artefatos encontra-se um expositor de vidro de um metro e meio de altura, um metro e meio de comprimento e 40 centímetros de profundidade. Neste são expostos diferentes artefatos Ameríndios: cocares de menores dimensões da região do Xingu e do Rio Negro, bancos xamanicos Ticuna, etc. Trata-se de um expositor dedicado à apresentar os artefatos de uso 'ritual', sendo que outro expositores são utilizados para aqueles, por exemplo, de uso 'doméstico'.

Ela é apresentada ao publico através de uma descrição de seus múltiplos usos: bélico, venatório e ritual. Ademais é descrito como ela contribui, juntamente com outros elementos, materiais a imateriais, a definir a subjetividade de seu portador, sendo um agente produtor de diferenças individuais e coletivas. Assim ela permite de introduzir o visitante à experiência do povo Mebengokré em suas múltiplas facetas. A associação espacial com outros artefatos permite também de conecta-la com estes no espaço da Coleção Etnográfica. A organização espacial vem a se constituir assim como um instrumento cognitivo que leva o visitante a andentrar-se no denso universo relacional dos artefatos Mebengokré. Ela apresenta, porém, outro elemento qualificante no contexto da exposição. Tratando-se de um artefato resistente, pode ser manuseado pelo visitante, obviamente com a supervisão dos

guias. O contato físico produz assim a possibilidade de ‘incorporar’ suas potencialidades pelo visitante, produzindo outro encontro e com este uma redefinição recíproca. A descrição de seu uso ‘político’, ademais, permite de levar o visitante a se aproximar dos desafios que os Mebengokré e os outros povos indígenas enfrentam e enfrentaram no contexto das relações com os não-indígenas nos dias atuais e no passado.

Observa-se, assim, como as múltiplas vidas da borduna nos coletivos Mebengokré permitem de propiciar ao visitante da Coleção Etnográfica múltiplos encontros com tais experiências. A biografia específica da borduna exposta, artefato produzido especificadamente para presentear o visitante não-indígena, não anula seu potencial de propiciar tais encontros. Pelo contrário, permite de situar a própria experiência etnográfica específica que permitiu à borduna de viajar até a Itália e de ser incluída na Coleção Etnográfica enquanto elemento de mobilidade das relações dos Mebengokré com seus interlocutores e seus artefatos. Permite, com isso, de multiplicar as redes relacionais dos atores envolvidos: Mebengokré, etnólogo, artefato visitante da exposição, etc. Obviamente, tais potencialidades não são exclusivas dessa borduna, mas poderiam ser mapeadas também nos outros objetos Ameríndios hospedados na Coleção Etnográfica. Vale a pena, agora, enumerar quais são estes.

Os artefatos ameríndios amazônicos na coleção etnográfica

Como mencionado acima, a Coleção Etnográfica não é um conjunto fechado e estático, mas sim um corpus em constante movimento de inclusão e transformação de novos elementos. O mesmo vale inclusive para a parte dedicada às populações Ameríndias amazônicas. Os artefatos têm diferentes origens, foram trazidos para a Coleção Etnográfica em diferentes momentos, e são expostos com diferentes modalidades expositivas. Todavia, é importante apresentar tais artefatos, para permitir de mostrar a variedade dos mesmos. Outros são constantemente incorporados ao percurso expositivo, alguns são reti-

rados, portanto a lista abaixo não deve ser considerada, mais uma vez, exaustiva e definitiva. Como pode-se observar na listagem, não são todos os artefatos que são completamente identificados, sendo que os adquiridos inicialmente não tiveram uma catalogação aperfeiçoada.

Tabela: Os artefatos Ameríndios amazônicos na Coleção Etnográfica do Centro Studi Americanistici. São especificados: tipo de artefato, região de origem, povo que o fabricou e época.

Artefato	Subárea geográfica	Região	Povo	Época
Cuia	Brasil central	Xingu	Waurá	Contemporâneo
Colar de fragmentos de casca de coco	Brasil central	Xingu	Kenzabi	Contemporâneo
Boneca	Brasil central	Araguaia	Karajá	Contemporâneo
Cesto de upó.	Amazônia ocidental	Orinoco	Yanomami	Contemporâneo
Banco xamânico em formato de pássaro	Brasil central	Xingu	Kamayura	Contemporâneo
Tipoia, carregador de crianças	Brasil central	Xingú	Kayapó	Contemporâneo
Borduna	Brasil central	Xingú	Kayapó	Contemporâneo
Arcos e flechas	Brasil central	Xingú	Kamayura	Contemporâneo
Tipiti	Amazônia ocidental	Rio Vaupes	Tukano	Contemporâneo
Aljava com flechas	Amazônia ocidental	Rio Negro / Rio Vaupes	Macu (?)	Contemporâneo
Ornamento pectoral com plumas	Amazônia	Pará	Não identificado	Contemporâneo

Braceletes rituais	Brasil Central	Mato Grosso	Iranche	Contemporâneo
Ornamento plumário.	Brasil central	Xingú	Kamayura	Contemporâneo
Braceletes rituais	Brasil central	Xingú	Kamayura	Contemporâneo
Vestimenta feminina em fibras vegetais	Brasil central	Xingú	Não identificado	Contemporâneo
Tambor xamânico	Brasil	Rio Mapuera	Wai-wai	Contemporâneo
Cesto para carregar	Brasil central	Xingú	Meinaco	Contemporâneo
Cesto urutu	Amazônia ocidental	Rio Vaupes	Tukano	Contemporâneo
Cesto warao	Brasil Colômbia	Vale do Orinoco	Moriche	Contemporâneo
Leque para o fogo	Amazônia ocidental	Rio Vaupes	Tukano	Contemporâneo
Capacete plumário	Brasil central	Araguaia	Karajá	Contemporâneo
Vestido funerário	Brasil central	Xingú	Kayapó	Contemporâneo
Cesto warao	Brasil Colômbia	Vale do Orinoco	Moriche	Contemporâneo
Cesto warao	Brasil Colômbia	Vale do Orinoco	Moriche	Contemporâneo
Aljava para flechas de zarabatana	Amazônia ocidental	Rio Negro	Macu (?)	Contemporâneo
Vestido funerário	Brasil central	Xingú	Kamayura	Contemporâneo
Capacete em plumas de arara	Brasil Oriental	Maranhão	Guajajara	Contemporâneo
Tanga	Guiana	Guiana	Wai-Wai	Contemporâneo
Artefato para segurar charuto	Amazônia ocidental	Rio Vaupes	Tukano	Contemporâneo

Cesto urutú.	Amazônia ocidental	Rio Negro	Tukano	Contemporâneo
Capacete plumário	Brasil central	Araguaia	Karajá	Contemporâneo
Boneca	Brasil central	Araguaia	Karajá	Contemporâneo
Boneca	Brasil central	Araguaia	Karajá	Contemporâneo
Boneca	Brasil central	Araguaia	Karajá	Contemporâneo
Boneca	Brasil central	Araguaia	Karajá	Contemporâneo
Cesto	Não identificado	Não identificado	Não identificado	Contemporâneo
Cesto	Não identificado	Não identificado	Não identificado	Contemporâneo
Flecha	Não identificado	Não identificado	Não identificado	Não identificado
Flecha	Não identificado	Não identificado	Não identificado	Não identificado
Decoração	Brasil central	Não identificado	Não identificado	Não identificado
Flecha	Não identificado	Não identificado	Não identificado	Contemporâneo
Banco xamânico	Brasil	Rio Mapuera	Wai-wai	Contemporâneo
Banco xamânico	Não identificado	Não identificado	Não identificado	Contemporâneo
Maracás	Não identificado	Não identificado	Não identificado	Não identificado
Maracás	Não identificado	Não identificado	Não identificado	Não identificado
Canastra	Não identificado	Não identificado	Não identificado	Contemporâneo
Arco	Brasil Central	Rio Bakaja	Mebengokré-Xikrin (Kayapó)	Contemporâneo
Flecha	Brasil Central	Rio Bakaja	Mebengokré-Xikrin (Kayapo)	Contemporâneo

Flecha	Brasil Central	Rio Bakaja	Mebengokré-Xikrin (Kaya-po)	Contemporâneo
Flecha	Brasil Central	Rio Bakaja	Mebengokré-Xikrin (Kaya-po)	Contemporâneo
Borduna	Brasil Central	Rio Bakaja	Mebengokré-Xikrin (Kaya-po)	Contemporâneo
Colar	Brasil Central	Rio Bakaja	Mebengokré-Xikrin (Kaya-po)	Contemporâneo
Vestido ritual da menarca	Amazônia ocidental	Rio Negro	Tukano	Contemporâneo
Estaátua representando uma figura animal	Brasil Central	Araguaia	Karajá	Contemporâneo
Capacete plumario	Brasil central	Não identificado	Não identificado	Contemporâneo
Braceletes	Brasil central	Não identificado	Não identificado	Contemporâneo
Zarabatana	Amazônia ocidental	Rio Negro	Macu (?)	Contemporâneo
Aljava para flechas de zarabatana	Amazônia ocidental	Rio Negro	Macu (?)	Contemporâneo
Zarabatana	Amazônia Ocidental	Rio Negro	Macu (?)	Contemporâneo
Capacete plumário	Brasil central	Não identificado	Não identificado	Contemporâneo
Braceletes	Brasil central	Não identificado	Não identificado	Contemporâneo
Braceletes	Brasil central	Não identificado	Não identificado	Contemporâneo
Capacete plumário	Brasil central	Não identificado	Não identificado	Contemporâneo
Peneira	Não identificado	Não identificado	Tupi-Guarani	Contemporâneo
Arco	Brasil	Não identificado	Não identificado	Contemporâneo

Capacete plumário	Brasil	Não identificado	Não identificado	Contemporâneo
Borduna	Brasil central	Araguaia	Karajá	Contemporâneo
Peneira	Não identificado	Não identificado	Tupi-Guarani	Contemporâneo
Peneira	Não identificado	Não identificado	Tupi-Guarani	Contemporâneo
Tanga feminina	Roraima	Abonari	Waimiri-A-troari	Contemporâneo
Cesta	Brasil Central	Rio Tocantins	Xerente	Contemporâneo
Capacete plumário	Não identificado	Não identificado	Não identificado	Contemporâneo
Flecha	Não identificado	Não identificado	Não identificado	Contemporâneo
Flecha	Não identificado	Não identificado	Não identificado	Contemporâneo
Flecha	Não identificado	Não identificado	Não identificado	Contemporâneo
Flecha	Não identificado	Não identificado	Não identificado	Contemporâneo
Flecha	Não identificado	Não identificado	Não identificado	Contemporâneo
Ralador de mandioca	Amazônia ocidental	Rio Vaupes	Tukano	Contemporâneo
Ralador de mandioca	Brasil	Guiana	Wai-Wai	Contemporâneo
Maloca	Amazônia ocidental	Orinoco	Yanomami	Contemporâneo
Capacete	Brasil central	Xingu	Txucarramaes	Contemporâneo
Vasilha	Brasil central	Xingu	Assurini	Contemporâneo
Vasilha	Brasil central	Xingu	Assurini	Contemporâneo
Vasilha	Brasil central	Xingu	Assurini	Contemporâneo
Estatueta zoomorfa	Amazônia ocidental	Rio Solimões	Tikuna	Contemporâneo

Cesta	Amazônia ocidental	Rio Solimões	Tukano	Contemporâneo
Cesta	Amazônia ocidental	Rio Solimões	Yanomami	Contemporâneo
Ralador	Amazônia ocidental	Rio Solimões	Não identificado	Contemporâneo
Ralador pequeno	Amazônia Ocidental	Rio Solimões	Não identificado	Contemporâneo
Estatueta zoomorfa	Amazônia ocidental	Rio Solimões	Tikuna	Contemporâneo
Braceletes	Brasil	Rio Itui	Matis	Contemporâneo
Arco	Perú	Rio Madre de Dios	Ese Ejja	Contemporâneo
Flecha	Perú	Rio Madre de Dios	Ese Ejja	Contemporâneo
Flecha	Perú	Rio Madre de Dios	Ese Ejja	Contemporâneo
Arco	Perú	Rio Madre de Dios	Ese Ejja	Contemporâneo
Flecha	Perú	Rio Madre de Dios	Ese Ejja	Contemporâneo
Flecha	Perú	Rio Madre de Dios	Ese Ejja	Contemporâneo
Arco	Perú	Rio Madre de Dios	Ese Ejja	Contemporâneo
Banco ritual	Amazônia ocidental	Rio Solimões	Tikuna	Contemporâneo
Flecha	Perú	Rio Madre de Dios	Ese Ejja	Contemporâneo
Flecha	Perú	Rio Madre de Dios	Ese Ejja	Contemporâneo
Estandarte	Não identificado	Não identificado	Não identificado	Contemporâneo
Vasilha	Não identificado	Não identificado	Kechua	Contemporâneo
Rombo (Nafukua)	Brasil central	Xingú		Contemporâneo
Tiara plumada	Amazônia ocidental	Rio Solimões	Tikuna	Contemporâneo

Luva ritual	Brasil	Guiana	Sateré-Mawé	Contemporâneo
Cesta	Brasil	Guiana	Sateré-Mawé	Contemporâneo
Cesta	Amazônia ocidental	Rio Solimões	Tukano	Contemporâneo
Cesta	Amazônia ocidental	Rio Solimões	Tukano	Contemporâneo
Cesta	Amazônia ocidental	Rio Solimões	Tukano	Contemporâneo
Brincos de plumas	Não identificado	Não identificado	Não identificado	Não identificado
Brincos de plumas	Não identificado	Não identificado	Não identificado	Não identificado
Brincos de plumas	Não identificado	Não identificado	Não identificado	Não identificado
Brincos de plumas	Não identificado	Não identificado	Não identificado	Não identificado
Brincos de plumas	Não identificado	Não identificado	Não identificado	Não identificado
Braceletes	Não identificado	Não identificado	Não identificado	Não identificado
Pente para cabelos	Não identificado	Não identificado	Não identificado	Não identificado
Pente para cabelos	Não identificado	Não identificado	Não identificado	Não identificado
Bolsa	Não identificado	Não identificado	Não identificado	Não identificado
Arco	Não identificado	Não identificado	Não identificado	Não identificado
Arco	Não identificado	Não identificado	Não identificado	Não identificado
Arco	Não identificado	Não identificado	Não identificado	Não identificado
Flecha	Não identificado	Não identificado	Não identificado	Não identificado
Mascara de fibras vegetais	Perú	Iquitos	Não identificado	Contemporâneo

Flecha	Não identificado	Não identificado	Não identificado	Não identificado
Colar de fragmentos de casca de coco.	Xingu	Não identificado	Kenzabi	Contemporâneo
Bonecas	Brasil central	Araguaia	Karajá	Contemporâneo
Cerâmicas	Brasil	Para	Ilha de Marajó	Contemporâneo
Setaccio	Não identificado	Não identificado	Tupi-Guarani	Contemporâneo

Os artefatos listados não são todos expostos na sala dedicada. Isso se deve a várias razões, principalmente a falta de espaços adequados para que todos eles possam ser adequadamente valorizados e apreciados pelo público. Todavia, conforme mencionado acima, a Prefeitura da cidade de Perugia disponibilizou um novo espaço expositivo, onde será criada uma nova instalação que possivelmente possa permitir de tornar todos estes artefatos disponíveis ao público. Com esse fim a equipe do Centro Studi Americanistici está realizando um intenso trabalho de identificação dos artefatos atualmente não completamente identificados. Ademais, novos artefatos são candidatos a entrar no acervo da coleção. O Centro Studi Americanistici está em fase de aquisição da coleção privada do etnólogo Gerardo Bamonte, composta por cerca de 600 artefatos, o que vai tornar numericamente a Coleção Etnográfica um dos principais acervos italiano sobre os povos amazônicos.

Cabe agora, depois de ter descrito o Centro de Documentação Audiovisual, a Coleção Etnográfica e seus membros, refletir sobre o efeito que estes artefatos têm na produção de encontros no contexto expositivo. Não se trata, nesse caso, de um ‘museu indígena’, como pode ser o celebre Museu Magüta (Oliveira 2012), ou de não ter uma efetiva e direta participação dos povos produtores dos artefatos na elaboração do percurso expositivo a exemplo do que acontece em vários casos brasileiros (Athias 2016; Velthem, Kukawa & Joanny 2017;

Russi 2019). Todavia, a tese é de que possa ser possível identificar uma efetiva agencia desses artefatos em uma dupla direção: enquanto mediadores entre os produtores e os frutidores e enquanto agentes dotados de vidas específicas próprias.

A agentividade dos artefatos ameríndios

Em uma coletânea já clássica, Fernando Santos-Granero (2009) introduz a experiência da vida subjetiva dos ‘objetos materiais’ entre os povos Ameríndios, que os produzem, os possuem, os circulam e os experienciam. Os textos dessa coletânea discutem como estes artefatos iluminam a diferença entre objetos (matéria inerte) e sujeitos (entidades dotadas de intencionalidade e agencia), sendo que se trataria de uma relacionalidade ‘constitutiva’ na qual os corpos de humanos e artefatos são reciprocamente criados através de processos de ‘fabricação’. No exemplo acima mencionado da borduna Mebengokré, fica evidente como o artefato é numa direção o ‘fabricado’ por Tedjore, mas ao mesmo tempo ‘fabrica’ o etnólogo inserindo-o num processo relacional, assim como os bordunas – enquanto categoria de artefatos/sujeitos – produzem o guerreiro, o caçador, o orador, etc. Trata-se portanto de um processo relacional no qual os artefatos não podem ser reduzidos a uma materialidade inerte e passiva, mas sim devem ser observados em sua própria capacidade de acionar movimentos e encontros de sujeitos.

Essa direção de um reconhecimento dos artefatos, enquanto produtores de uma realidade relacional, já tinha sido apontada por Simondon (1989). Discutindo o tema, o filósofo francês aponta como os objetos técnicos, mas podemos aqui pensar também nos outros objetos da experiência cotidiana (Heidegger 1989), entram na nossa descrição dessa última através da dicotomia entre *logos* e *tekhnè*. A consequência, sempre de acordo com Simondon é a ausência da realidade própria do objeto, sendo este confiado à experiência que o humano tem dele. Reconhecer sua realidade própria significa incluí-lo na nossa descrição da experiência, não enquanto extensão, vicário ou residual, mas como dotado de um seu modo de existência. Nessa perspectiva, o

objeto deve ser um motor de diferenciação e constituição do humano, pois ele não seria somente um instrumento do humano, mas sim um específico modo de existência que ordena o mundo.

Simondon nos sugere aqui uma inversão importante: ao invés de observar o objeto a partir do humano, deveríamos observar o humano a partir do objeto. Isso estaria ligado à ideia de que o objeto, o mundo do material, seria um dos caminhos através dos quais o humano emerge em sua existência. A proposta de Simondon aproxima o objeto do mundo material Ameríndio de forma evidente. Aqui, os sujeitos/objetos são concomitantemente resultado e produto de uma relação constitutiva entre os humanos e os artefatos. A borduna, como vimos, produz uma atualização da potencialidade caçadora ou guerreira ou política do Mebengokré. Ela constitui o agente da emergência dessa qualidade do humano.

Reconhecendo assim que o artefato não é um objeto inerte e passivo, mas sim algo que produz diferenças nos seus múltiplos movimentos. Como aponta Domínguez-Rubio ao discutir o trabalho de Simondon: “O objetivo, portanto, não é de estender a noção estrita de agencia humana a outras entidades, mas sim de estender a própria definição de agencia para incorporar agentividades distintas daquela humana” (Domínguez-Rubio 2008:96). Torna-se necessária, portanto uma separação analítica da noção de agencia da de agente. Numa proposta ampla de definição, a primeira poderia assim ser definida enquanto ‘o poder de fazer algo’; o agente, por sua vez, seria “qualquer entidade que, em um ponto espaciotemporal específico, possui a faculdade de introduzir uma diferença em um estado de coisas” (Domínguez-Rubio 2008:97). O que o agente faz, enfim, seria exatamente a diferença que introduz num estado anterior.

A mesma proposta de uma definição de agencia enquanto capacidade de produzir uma diferença num determinado estado de coisas já tinha sido sinalada também por outros autores tão diferentes como Bateson (1979), Giddens (1984), Gell (1998) e Latour (2005). Apesar das diferenças, as vezes radicais, entre esses autores, emerge um elemento comum que nos interessa na discussão que estamos levando

a cabo aqui. Ademais, pensar os artefatos enquanto agentes leva a reconhecer que eles são ‘vivos’. Uma vida que assume a forma de uma carreira social, uma biografia cultural e o poder de produzir encontros (Kopytoff 1986). Esses encontros, acionados na produção continua de diferenças envolvem reciprocamente os sujeitos sociais em recíprocas influências (Tilley 2006). Assumindo que algo que produz uma diferença na situação inicial seja considerado agente, e que os encontros sejam os momentos nos quais tais diferenças são tornadas efetivas, então os artefatos presentes na Coleção Etnográfica do Centro Studi Americanistici são incluídos nessa categoria.

A borduna da qual descrevi a trajetória pode ser observada nesse prisma. Ela produz diferenças em toda sua trajetória biográfica: ela define Tedjore que a confecciona, o etnólogo que a recebe e a transporta até a Coleção Etnográfica, a própria exposição e enfim o visitante que com ela interage. Tedjore é reconhecido entre os Mebengokré como um dos anciões mais sábios do *kukradjá*, termo polissêmico que os Mebengokré glosam como ‘cultura’ e que se compõe de elementos materiais e imateriais (Bollettin 2019). Ao fazer a borduna para o *kuben*, o ‘branco’, ele assume a função de mediador entre sujeitos diferentes, entre os Mebengokré e o etnólogo que os visitou. Este, por sua vez, ao receber o presente, é transformado por este em um portador, mesmo que parcial do *kukradjá*, vindo a tornar-se outro do que era anteriormente. Ele é assim ‘diferenciado’, tornado ‘diferente’. Isso é mais evidente no momento no qual a borduna chega à Coleção: o etnólogo deve ser uma ‘ponte’, um ‘elo’ entre os dois momentos da vida da borduna, a aldeia e a Coleção. Aqui a borduna expressa e atualiza mais do seu potencial agentivo. Ela redefine o espaço expositivo, colocada lado a lado com outros artefatos Mebengokré e de outros povos Ameríndios, ela aporta algo de novo, acrescenta uma nova possibilidade cognitiva à Coleção. Ademais, quando interage com os visitantes, ela permite a estes de mover-se na direção da produção de subjetividades Mebengokré, das lutas políticas desse povo, de suas atividades cotidianas. Os visitantes abandonam visões enraizadas e estereotipadas dos povos Ameríndios e

a borduna revela a eles a contemporaneidade destes, suas dinamicidades e poliedricidades. Uma diferença, produzida num pedaço de madeira pelas mãos abeis de Tedjore, atua no outro lado do Atlântico.

No espaço da Coleção Etnográfica do Centro Studi Americanistici, portanto, podemos encontrar múltiplos encontros que os artefatos traçam ao longo de suas biografias. Não mais objetos inertes e passivos manuseado por sujeitos ativos, eles são agora agentes produtores de diferenças em seus encontros com outros atores. Mapeamos algumas dessas diferenças produzidas pela borduna Mebengokré, mas o mesmo poderia ser descrito pelos bancos xamânico do Rio Negro, pelos capacetes plumários do Rio Xingu e pelos outros componentes desse coletivo. Essa agencia permite encontros de outra forma mais improváveis. Os Mebengokré, os Tukano, os Maku, os Kamayurá e os outros povos Ameríndios cujos artefatos são incluídos na Coleção Etnográfica podem assim tornar-se partícipes de novos encontros. Eles podem assumir um papel ativo na sua própria auto-representação mesmo sem estar fisicamente presentes, pois quem define a emergência das diferentes subjetividades são os próprios artefatos, não simplesmente tradutores, mas produtores desses encontros e agentes das diferenças que afetam quem destes participa.



Imagem – Borduna Mebengokré. Foto de autoria de Bollettin Paride.

Referências:

- ATHIAS, Renato. 2016. "Objetos indígenas vivos em museus: temas e problemas sobre a patrimonialização". In: LIMA FILHO, M. F., ABREU, R. & ATHIAS, R. (eds.): *Museus e Atores Sociais: perspectivas antropológicas*, pp. 189-211. Recife: Editora da Universidade Federal do Pernambuco.
- BATESON, Gregory. 1979. *Mind and Nature: A Necessary Unit*. New York: Dutton.
- BOLLETTIN, Paride. 2019. *Identità e Trasformazione: Processi del divenire in una comunità amazzonica*. Padova: Cooperativa Libreria Università di Padova.
- COHN, Clarice. 2005. *Relações de diferença no Brasil Central*. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- DOMÍNGUEZ-RUBIO, Fernando. 2008. "La cuestión del objeto como cuestión sociológica". In SANCHEZ CRIADO, T. et al. (eds.): *Tecnogénesis. La construcción Técnica de las ecologías humanas*. pp. 79-112. Madrid: Antropólogos Iberoamericanos en Red.
- FISHER, William. 1991. *Dualism and its Discontents: Social Process and Village Fissioning Among the Xikrin Kayapo of Central Brasil*. Tese de Doutorado. Michigan: UMI.
- GELL, Alfred. 1998. *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- GIDDENS, Anthony. 1984. *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press.
- HEIDEGGER, Martin. 1989. *El Ser y el Tiempo*. México/Madrid/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- KOPYTOFF, Igor. 1986. "The Cultural Biography of the Things: Commodization as a Process". In APPADURAI, A. (ed.): *The social life of things: commodities in cultural perspective*, pp. 64-91. Cambridge: Cambridge University Press.
- LATOUR, Bruno. 2005. *Reassembling the social. An introduction to Actor-Network Theory*. London: Oxford University Press.
- LEA, Vanessa. 2012. *Riquezas intangíveis de pessoas partíeis: Os Mëbëngôkre (Kayapó) do Brasil Central*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- MACHADO E SILVA, Regina C. 2010. "Memórias pessoais de um desencontro em 2000". *Travessias*, 4(3): 255-257.
- MARCHETTI, M. & NICOLARDI, C. 2007. "La Collezione Etnografica". *Thule. Rivista Italiana di Americanistica*. Edizione Speciale in occasione del trentesimo anniversario della fondazione: 55-59.
- OLIVEIRA, João P. 2012. "A refundação do Museu Magüta: etnografia de um protagonismo indígena". In MAGALHÃES, A. & BEZERRA, R. (eds.): *Coleções e colecionadores. A polissemia das práticas*, pp. 201-218. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional.
- RIBEIRO, Berta. 1988. *Dicionário do artesanato indígena*. Belo Horizonte/ Itatiaia/ São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

- RUSSI, Adriana. 2019. “‘Museologia colaborativa’: diferentes processos nas relações entre antropólogos, coleções etnográficas e povos indígenas”. *Horizontes Antropológicos*, 25(53):17-46.
- SAÏD, Edward. 1978. *Orientalism*. London: Routledge.
- SANTOS-GRANERO, Fernando (ed.). 2009. *The Occult Life of Things: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*. Tucson: University of Arizona Press.
- SIMONDON, Gilbert. 1989. *Du monde d’existence des objects techniques*. Paris: Aubier.
- TILLEY, Christopher. 2006. *Handbook of Material Culture*. Thousand Oaks: Sage.
- VELTHEM, L. H., KUKAWA, K. & JOANNY, L. 2017. “Museus, coleções etnográficas e a busca do diálogo intercultural”. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, 12(3):735-748

Abstract: This paper describes the Amazonian Amerindians’ artefacts included in the Ethnographic Collection of the Centro Studi Americanistici ‘Circolo Amerindiano’, in Italy. One of the most relevant ethnographic collections devoted to the Amerindian peoples, it possesses a rich ensemble of Amerindian artefacts from all the American continent. Here the artefacts part of the Amazonian section of the Collection will be detailed. The aim of the paper is to show how these artefacts can be observed not as simple inert and passive object, but rather as active subjects of a continuous production of differences redefining other subjects involved in the museum encounters. In this way, these artefacts let an Amerindian agency to emerge, also if the Amerindians are not directly engaged in the expositive trajectory.

Keywords: Circolo Amerindiano, Indigenous people, Brazil, Ethnographic collections, Objects.

Recebido em Novembro 2019.

Aprovado em Janeiro 2020.

Inimigos, Jaguares e Espíritos: os outros e suas transformações

Marcel Mano^a

O artigo possui como mote as descrições históricas de sepultamentos indígenas em urnas cerâmicas, muitas das quais são musealizadas, e pretende, a partir de uma leitura antropológica das mesmas, associá-las ao universo das trocas negativas ou predatórias que os grupos humanos mantêm com o mundo exterior das alteridades. Com base numa aproximação etnológica com dados históricos e etnográficos, o artigo dialoga e problematiza dois pressupostos. O da hipótese de as urnas estarem relacionadas ao universo antropofágico-guerreiro descrita pelos cronistas entre os Tupinambá e Guarani; e o modelo de diferenciação Tupi e Jê centrado na dicotomia centrífugo x centrípeto. Para isso, apresenta o enterramento em urnas como código dentro de um grupo mais amplo de transformações que levam, em diferentes sociedades ameríndias, do interior ao exterior e vice-versa, e cujos processos de tradução são resultado tanto de um pensamento classificatório quanto de uma prática venatória.

Sepultamentos, Grupos Jê – ‘Cayapó’, Identidades e alteridades, Guerra e antropofagia, Práxis da caça.

A inumação em vasos cerâmicos – igaçabas – é bem conhecida na etnologia e arqueologia indígena no Brasil. Associada a sepultamentos primários e secundários ela ocorre em diversas áreas e é descrita historicamente entre populações indígenas culturalmente diferentes entre si. Para as áreas de ocupação histórica dos grupos Tupinambá

^a Professor Associado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em História (UFU). Email: marcelmano@ufu.br.

e Guarani já foi sugerido (Carvalho 1983, 1999) que o sepultamento primário em urnas descrito nas fontes documentais pode estar em relação ao complexo antropofágico-guerreiro. A julgar pelas concepções que Viveiros de Castro (1986:516-520) vislumbrou entre os Araweté – grupo Tupi da Amazônia: a de que existe no xamanismo uma forma cosmológica de antropofagia, é possível reforçar a associação desta com a urna; pois que uma metafísica canibal também sugere que as urnas – panelas – poderiam servir como duplo modo de transformação do morto – matador em vida. Primeiro como metáfora do cozimento para ser servido no *post mortem* ao festim dos deuses canibais; e em sequência como homologia porque ao ser devorado transforma-se também em imortal.

Apesar da coerência analógica esse sistema precisa ainda ser testado em outra realidade: a existência de informações documentais de urnas com sepultamentos em áreas de ocupação histórica de grupos dos Jê, conhecidos como ‘Cayapó’¹, nas regiões dos atuais sul de Goiás, Triângulo Mineiro e norte de São Paulo. Se considerarmos que os modelos para pensar a etnologia dos povos indígenas no Brasil (Cunha & Castro 1985; Fausto 2001; Gordon 2006) propõem uma diferenciação entre Tupi e Jê que oscila respectivamente entre grupos centrífugos x centrípetos, e grupos de predação canibal x predação cerimonial, temos um problema que incide sobre uma escolha. Ou a hipótese da associação dos sepultamentos em urnas com a antropofagia encontra aqui certos limites, ou, ao contrário, os limites se encontram no modelo de diferenciação Jê – Tupi.

Em face desse impasse, este ensaio quer relacionar a incidência histórica de urnas mortuárias em áreas de ocupação dos Jê com as notícias dos primeiros contatos desses grupos, documentalmente conhecidos como ‘Cayapó’. A tentativa é a de encontrar nas relações com o mundo exterior das alteridades um fundo histórico que possa servir para iluminar as escolhas. Tal como é possível depreender das fontes, grupos desses índios foram, no século XVIII, expostos a um cenário de intensos contatos com diferentes outros. Além dos grupos

indígenas autóctones; mestiços, homens livres pobres, autoridades coloniais, índios escravos, negros escravos, negros fugidos, entre outros, passaram a compor o mundo exterior a esses grupos. Embora não tenham sido unânimes as formas de tratamento das diversidades (porque dependeram dos sujeitos, dos contextos, dos signos e dos interesses envolvidos) esses grupos ‘Cayapó’ fizeram da guerra um dos seus principais modos relacionais e simbólicos de relação com algumas de suas alteridades, e talvez seja este o aspecto fulcral. Afinal, se a existência de analogias do sepultamento em urnas em áreas dos Tupinambá e Guaraní históricos está em uma determinada associação com rituais de predação de corpos descritos pelos cronistas; alguns episódios que se desenvolveram durante as guerras nas primeiras décadas dos contatos dos grupos Jê talvez possam iluminar nossas opções.

As urnas mortuárias.

Nas áreas do litoral atlântico ocupadas historicamente pelos Tupinambá as urnas foram descritas como igaçabas de base convexa e tampa invertida, e pintada de “[...] desenhos de cor marrom escuro [...] em engobo branco, [...] as duas linhas que separam as três faixas do ombro escalonado são vermelhas” (Pereira *et al* 1982:6-7). Esteticamente são cerâmicas de decoração policrômica com traços lineares sobre fundo engobado. Nas áreas da bacia Paraná-Paraguaia ocupada pelos Guaraní históricos, as urnas apresentavam decoração corrugada e as tampas desenhos geométricos policrômicos. A decoração corrugada foi descrita como “escultura em relevo em forma de escama de peixe” coberta com “tampas ornamentadas com motivos geométricos intrincados”, com faixas largas em preto e vermelho e, ocasionalmente, combinados com ornamentação pontular arredondada e virgular (Godoy 1974:171-173).

Em ambas as áreas históricas: a dos Tupinambá e a dos Guaraní, os cronistas dos séculos XVI e XVII (Cardim 1980:94; Souza 1964:582) descreveram o uso mortuário desses sofisticados vasos cerâmicos. Foram algumas dessas descrições que permitiram Carvalho (1983, 1999) associar as urnas ao complexo antropofágico-guerreiro.

Nos relatos históricos, os termos usados para as urnas são cuias, vasos, panelas ou potes. Gabriel Soares de Souza escreveu: “[...] metem-no em cócoras, atados os joelhos com a barriga, em um pote em que elle caiba [...]” (1964:582). Cardim mencionou que “[...] assentado o metem em um pote [...]” (1980:94). Entre os Chiriguanos, Nordenskiöld descreveu “[...] o costume de a viúva partir uma yambui (vaso para chicha) ao meio a fim de enterrar o marido [...]” (apud Carvalho 1999:9). Métraux, reproduzindo Thevet, afirmou que “[...] metem-no em um grande vaso de barro, cobrindo-o com a gamela onde o defunto costumava lavar-se [...]” (1979:07). As urnas – igaçaba – e tampas – alguidares – eram, então, recipientes com finalidades práticas e culinárias, tais como potes para a água e cocção de alimentos. Os alguidares possuíam formato próprio para o preparo da farinha de mandioca e o uso como tigelas, e as igaçabas, com suas bordas mais largas que os fundos, eram recipientes para alimentos sólidos e líquidos, entre os quais as bebidas fermentadas (cauim ou chicha) consumidas em grandes quantidades durante os rituais coletivos, entre os quais o antropofágico. De acordo ainda com as descrições documentais, o período que antecedia o sacrifício do prisioneiro era particularmente destinado à fabricação de vasos e alguidares ricamente decorados. Cardim escreveu que “determinado o tempo em que há de morrer, começam as mulheres a fazer louça, a saber: panellas, alguidares, potes para vinhos, tão grandes que um levará uma pipa [...]” (1980:96), informação corroborada com Métraux em sua síntese histórica da ‘religião dos tupinambás’:

“As mulheres encarregavam-se da fabricação de numerosos vasos de formas e dimensões diversas, que decoravam com cuidado todo especial. Determinados potes serviam para guardar as bebidas fermentadas; outros a tinta com a qual o prisioneiro devia ser pintado. Certas moças estavam encarregadas de preparar o cauim” (Métraux 1979:124).

Durante os rituais os ‘potes grandes’ guardavam as bebidas, e os alguidares, usados para o preparo da farinha de mandioca e do cauim, recebiam também as entranhas do prisioneiro sacrificado. Associadas

à morte do inimigo essas cerâmicas rituais eram, depois, usadas como urnas e tampas mortuárias para corpos de amigos e parentes. Dessa associação resultou uma primeira aproximação entre a urna e o ritual antropofágico. Uma outra associação foi constatada entre as pinturas rituais do sacrificador, do sacrificado e do instrumento – o ibirapema, semelhantes às das cerâmicas rituais e mortuárias. A decoração esmerada que apareciam nas bordas dos grandes vasos e no interior dos alguidares se repetia no ibirapema e na testa do prisioneiro a ser morto, pintado “de preto com pinturas galantes [...] e da mesma maneira que eles têm pintado o rosto (do prisioneiro), o está também a espada [...]” (Cardim 1980:98). E, finalmente, uma terceira associação foi entre o morto inumado com o inimigo devorado. Esse mesmo cronista mencionou que os Tupinambá lavavam o defunto, e o “pintão muito galante, como pintão os contrários” (Cardim 1980:94), sugerindo a pintura que era feita no inimigo devorado nos rituais antropofágicos; e Souza (1964:582) escreveu que untavam com mel o corpo do defunto antes de colocá-lo na urna.

Ao considerar que a cerâmica mortuária serviu antes em rituais antropofágicos, que o morto era condimentado e recebia pintura corporal semelhante ao do inimigo canibalizado, o sepultamento em urnas parece ter relações claras com o inimigo devorado pelos deuses na aldeia dos mortos. Esse estado de coisas levou Carvalho (1983, 1999) a formular a tese de que a sepultura do cadáver diretamente numa urna devia corresponder ao simbolismo antropofágico guerreiro. Ao chefe ou guerreiro que não terminasse seus dias sacrificado pelos inimigos, reservava-se uma inumação num vaso de cauim ou chicha para ele mesmo ser devorado pelos deuses canibais (Castro 1986).

Acontece, porém, que o sepultamento primário em urnas também ocorre fora das áreas de ocupação histórica dos Tupinambá e Guaraní, e em urnas confeccionadas sem decoração, em estética escura e lisa². Elas são particularmente descritas entre povos indígenas das regiões interioranas do Nordeste e dos Planaltos Central e Meridional brasileiros.

Na parte norte nordeste desse último planalto, região que corresponde aos atuais sul de Goiás, Triângulo Mineiro e norte de São Paulo, essas urnas foram encontradas em grande profusão na década de 1960 no município de Cachoeira Dourada durante construção de Usina Hidrelétrica no Rio Paranaíba, divisa dos estados de Minas Gerais e Goiás (Silva 2015:57). Em escavações arqueológicas às margens desse mesmo rio:

“Foi coletada uma urna funerária, lisa, grande, associada a uma tigela, com sepultamento de um indivíduo adulto, em posição fetal, na área da aldeia, mas fora dos espaços habitacionais. A escavação desenvolvida no sítio Silva Serrote [...] detectou peças cerâmicas inteiras e um sepultamento em urna de cerâmica lisa em posição fetal. A cerâmica coletada corresponde a dois tipos: – o LISO, representativo e predominante (com ausência de decoração) – e com ENGOBO, nas cores branca e preta” (Alves 1991:75).

Entre os documentos históricos foi o memorialista Hildebrando Pontes que se referiu a esses achados no Triângulo Mineiro, por toda a bacia do rio Grande e alto Paranaíba.

“Urnas funerárias, muitas, têm sido encontradas nas vizinhanças de Desemboque [...]. No município de Uberaba são encontradas em diversos lugares [...] e igaçabas têm sido encontradas nos ribeirões do Borá, Farinha Podre e Chapadão do rio Claro, município de Sacramento, fazenda do Lanhoso, ribeirão Corrente, Laranjeiras, Santa Gertrudes, Verissimo etc. de Uberaba; na Mata entre os ribeirões Santa Rosa, Dourados, distr. De Coromandel” (Pontes 1978:13-14).

Nos diversos relatos narrados por esse memorialista há a de uma urna desenterrada em abril de 1894 na região do Capão do Mico próximo a cidade de Araxá – MG, que ele indicou como ‘urna funerária ou igaçaba encerrando a múmia de um cacique indígena’. Descrita em detalhes, revelou-se tratar de um sepultamento primário.

“[...] Dentro, estava um corpo humano, verdadeiro espectro, de côcoras. [...] Era o cadáver de um índio velho, peito largo, rosto levemente triangular, maçãs do rosto salientes e quase imberbe. A pele, sobre os ossos, desenhava sua saliência, braços caídos ao longo do corpo; mãos abertas e secas; as pálpebras muito metidas dentro das

cavidades vazias. No beijo inferior um pequeno furo onde foi introduzido um pedaço de osso. A pele, retraído-se deixou a descoberto duas filas de dentes chatos [...]. Na cabeça, cingindo-a um acanguape ou cocar de penas de cores várias salientando-se a vermelha; no pescoço um rosário de dentes e ossos (aiupa), distintivo dos guerreiros. Na cintura uma tanga de penas vistosas e nos artelhos enfeites de penas e uma espécie de chocalho, que produzem sons agudos e ásperos. Dentro havia, além de um arco e trinta e sete flechas, uma aljava de couro de cutia, uma rede e duas cuias cobertas de bordados extravagantes [...]” (Pontes 1978:14-15).

Essas diversas descrições efetivamente indicam nesta região a existência de inúmeros sepultamentos primários em posição fetal em urnas periformes e lisas. E embora ainda sejam desconhecidas descrições históricas dos rituais funerários que acompanhavam esses enterramentos, é possível usar a documentação histórica para contextualizá-los. Mas neste caso, e para não cairmos nos erros que estamos tentando evitar, a documentação histórica só pode ter validade se dados arqueológicos e documentais forem temporalmente coincidentes. Felizmente, neste caso, os dados convergem.

Desde a década de 1980 programas arqueológicos sistemáticos na bacia do médio rio Paranaíba têm insistido para uma ocupação prolongada de populações agricultoras ceramistas datadas pelos menos desde o século XII (Alves 2013:105), às quais estavam associados a inumação em urnas. Mais recentemente, a escavação dos sítios Inhazinha e Rodrigues Furtado no município de Perdizes – MG (Magalhães 2015) revelou zonas de ocupações datadas entre o último quarto do século XVIII e o primeiro do XIX (entre 1784 e 1825). A considerar a datação e o fato dos artefatos indígenas apresentarem influências dos não-índios, como o emprego de base plana (Magalhães 2015:272), está claro que se trata de ocupações de povos agricultores e ceramistas históricos. O período e o local dessas ocupações (o vale do rio Paranaíba) coincidem com dados da documentação histórica que, com o uso do termo ‘Cayapó’, identificou os grupos Jê nessa região.

A julgar pela coincidência espaço-temporal, as descrições históricas que se fizeram desses grupos durante o contato podem contribuir na construção de uma interpretação acerca da incidência de urnas com sepultamento primário nessas áreas. Afinal, há indícios documentais para confirmar ou descartar a associação da urna com a antropofagia? e/ou há indícios para confirmar ou descartar a funcionalidade da oposição etnológica Jê – Tupi?

Guerras e predação

A primeira notícia histórica do termo ‘Cayapó’ data de 1723. Nesse ano Antonio Pires de Campos embarcou em expedição pelo rio Tietê. Ao cruzar sua foz, subiu o curso do rio Paraná e entrou no rio Paranaíba, atingindo as regiões dos atuais sul de Goiás e Triângulo Mineiro. Nesse local os ‘Cayapó’ foram mencionados em grande extensão territorial: “o gentio chamado Caiapó [...] é de aldeias, e povoa muita terra por ser muita gente, cada aldeia com seu cacique” (Campos 1976:181). Desde essa primeira notícia, os documentos históricos insistiram durante quase dois séculos em definir as bacias do Paranaíba e Grande como área densamente povoada por grupos ‘Cayapó’.

No entanto é preciso cautela. Primeiro porque um exame de parte da documentação histórica revela que a região era área ocupada por outros grupos Jê, tais como os Akroá, Akwén, Araxá, Xakriabá e Xavante³. E segundo porque ‘Cayapó’ não é uma etnotaxinomia. É um exônimo, termo de origem tupi-guarani para definir grupos Jê; e de significado depreciativo para definir humanos – “como macacos” (Turner 1992:311). Isso implica pensar que ‘Cayapó’ foi uma construção colonial, termo genérico aplicado indistintamente. Por isso, e tal como já advertia um historiador do século XIX, “estava o nome ‘Cayapós’ tão vulgarizado n’outro tempo nas províncias de S. Paulo, Goyaz e Minas, que se dava [...] ao índio que ali apparcesse qualquer que fosse a sua raça” (Oliveira 1861:492). Deste ponto de vista ‘Cayapó’ é aqui usado na sua acepção histórica, como termo generalizante para diferentes grupos pertencentes à família linguística Jê do

Tronco Macro-Jê descritos nos séculos XVIII e XIX nos atuais sul de Goiás, Triângulo Mineiro e norte de São Paulo.

Na documentação a eles referente, além da constatação de que ocupavam essa área de forma densa e contínua, outra característica persistente desde o primeiro registro foi a guerra. Naquele primeiro contato, após descrever as aldeias e as lavouras, Campos escreveu: “[...] e seu maior exercício é serem corsários de outros gentios de várias nações e prezarem-se muito entre eles a quem mais gente há de matar” (1976:182). Embora pareça não ter ocorrido nenhum incidente com a expedição desse sertanista, não tardou para que os documentos registrassem as continuas guerras, mortes, roubos, incêndios e ataques impetrados por esses grupos contra os não índios.

Em praticamente todas as ocasiões em que foram mencionados durante os primeiros contatos, esses indígenas estavam numa constante estratégia de predação de inimigos, corpos e bens. De acordo com os documentos eles matavam e roubavam os viajantes, atacavam os roceiros e os mineradores, queimavam sítios, matavam criações, escravos, homens, mulheres e crianças (D.I.⁴ 22:185). As infundáveis e constantes evidências dessas estratégias de guerra e pilhagem já foram discutidas em outras ocasiões (Mano 2011), e uma disposição diacrônica dos eventos mostrou uma estrutura da guerra contra os não índios: ataques rápidos e certos durante os quais matavam o maior número de inimigos e se apropriavam de seus bens, tais como plantas, armas de fogo, ferramentas de metal e objetos exóticos.

Eram, por isso, guerras de predação; tema que nos leva a uma outra questão que desde o primeiro relato histórico esteve associada aos ‘Cayapó’: a antropofagia. Em 1723 quando Campos concluiu sua menção à guerra ele completou: “[...] prezarem-se muito entre eles a quem mais gente há de matar, sem mais interesse que de comerem os seus mortos, por gostarem muito de carne humana” (1976:181-182); tônica repetida em outros documentos do período, “porque sempre que tem ocasião se sustentam de carne humana” (AHU-ACL-CU-008-cx.2-d.465).

Mas aqui novamente é preciso cautela. Ao contrário do que ocorre com as informações documentais oriundas das áreas de ocupação dos Tupinambá e Guarani, não há testemunha ocular que tenha descrito a devoração ritual entre esses grupos dos Jê. Em todos os casos a antropofagia lhes foi imputada de maneira indireta. A ausência de informação histórica precisa, associada ao conhecimento etnográfico dos Jê, já fez sugerir que se tratou aí de mais uma das ‘alegorias da colonização’. Ao considerar o cenário de disputas, interesses conflitantes e intensos conflitos em que se deram os contatos, do ponto de vista dos não índios e, portanto, dos documentos, os índios do sertão estavam sendo retratados como feras, e como tais identificados e tratados pela política indigenista do período⁵. A antropofagia foi talvez mais uma das justificativas para os não índios legitimarem seus discursos e ações contra os índios.

Do ponto de vista do tema que aqui se aborda, pensar a antropofagia como ‘alegoria da colonização’ parece afastar as relações entre o sepultamento primário em urnas e a predação canibal entre esses grupos dos Jê. Fosse isso, a nossa escolha já estaria feita e se tornaria inócua essa reflexão. Embora pareça sensato descartar a antropofagia, com base em algumas evidências também parece ingênuo não supor que a morte infligida ao inimigo em batalha tenha sido, ela mesma, predação de corpos.

Desde aquele primeiro registro do termo ‘Cayapó’ a arma continuamente mencionada entre eles no XVIII é o porrete ou bilro: “[...] garrotes, que são de pau de quatro ou cinco palmos com uma grande cabeça bem feita, e tirada, com os quais fazem um tiro [...], e tão certo que nunca erram a cabeça; é a arma de que mais se fiam, e se prezam muito dela” (Campos 1976:182). Essa arma foi tão difundida ao longo das guerras dos Jê – ‘Cayapó’ que alguns autores (Monteiro 1994:63; Neme 1969:114-117) já levantaram a hipótese de no século XVII eles serem conhecidos como Bilreiros ou Ibirajara, “senhores do tacape” segundo Schaden (1954:397).

Como armas de guerra as bordunas estão claramente associadas ao esfacelamento do crânio do inimigo. Os ataques obviamente ge-

ravam combates corpo-a-corpo com deflagração de golpes causadores de fraturas, mutilações e rompimento de crânios. Em seu sentido prático a borduna desempenhava na guerra ‘Cayapó’ o mesmo papel do ibirapema tupinambá, pois ambos, empunhados por guerreiros, abriam o crânio do oponente com um golpe forte e certeiro. Caído sem vida, o corpo poderia então ser manipulado. Embora raras, houve informações de ataques nos quais os ‘Cayapó’ foram acusados de matar escravos e de “[...] lhes raspar toda a carne do corpo deixando-lhes só a cabeça” (AHU-ACL-CU-008, cx.1-doc.17). Ainda que essa narrativa possa ser ela mesma mais uma alegoria, ela tem correlatos precisos com certos mitos de grupos Jê -Kayapó nos quais um grupo de guerreiros, após matarem os inimigos “[...] retalharam seus corpos, partindo-os ao meio. Depois cortaram na floresta troncos delgados nos quais amarraram os cadáveres pelas mãos e pés, a fim de leva-los para casa” (Luckesh 1976:188-189). Por isso é pelo menos sensato pensar, pelas características das guerras com bordunas, que elas acarretavam, senão o descarte, a manipulação direta dos corpos, não só pela proximidade e intensidade do golpe, mas também pelo tipo de ferimento mortal. E a analogia poderia ainda se estender às pinturas corporais; pois se de um lado as pinturas rituais do sacrificador tupinambá foram simbolicamente associadas com as decorações das urnas e alguidares policrômicos, a pintura guerreira dos ‘Cayapó’, sempre negra, também pode estar em relação lógica com as urnas lisas e sem decoração mencionadas em suas áreas históricas de ocupação.

Esfacelar crânios, destruir corpos, matar criações, queimar plantações, casas e paióis “reduzindo tudo a cinzas, e levando os despojos” (AHU-ACL-CU-008, cx. 20, d. 1220), parece de fato não conter a devoração canibal. No entanto, uma predação sem consumação antropofágica não deixa de ser uma predação. As descrições das guerras dos Jê no XVIII apontam a manipulação de partes objetiváveis de seus inimigos por dois caminhos: o da predação de corpos em batalha, e o da apropriação de bens móveis. Assim, e pelo mesmo raciocínio, se por meio do ritual antropofágico o sacrificador

tupinambá adquiria as virtudes do inimigo e ganhava nomes; na guerra ‘Cayapó’ os guerreiros aniquilavam corpos e adquiriam riquezas e bens de seus inimigos.

Esse fundo histórico parece sugerir que a guerra ‘Cayapó’, assim como a antropofagia tupinambá, foram portas de entrada e saída para o mundo exterior. Nesse sentido, é possível que seja essa predação e a abertura para o outro (da qual a antropofagia é apenas uma forma) o que permita pensar a associação simbólica entre guerra e os sepultamentos em urnas nas áreas de ocupação histórica de grupos Jê.

Predação e produção

Ao considerar as estratégias de guerra e pilhagem levadas a cabo por esses grupos durante os primeiros contatos, parece certo que eles se encontravam a um meio termo entre os sistemas Jê – Tupi definidos pela etnologia. Se “na predação [Jê] mebêngôkre a destruição física do inimigo pode ser dispensável” (Gordon 2006:99), as guerras dos Jê no XVIII aí não se encaixaram. Noutra direção, se encaminharam ao encontro dos sistemas amazônicos, para os quais “uma dimensão importante da guerra é a destruição de corpos ou, mais exatamente, da pessoa em seus constituintes materiais e imateriais” (Fausto 2001:328). Mas afastando-se do complexo antropofágico Tupinambá, os Jê – ‘Cayapó’ não chegaram também a se encaixar plenamente nesse sistema. Afinal, parece claro que não houve predação canibal; tanto quanto também é nítido que a predação não foi apenas cerimonial. Além disso, ao implicar na apropriação de virtudes e riquezas adquiridas no contato com as alteridades, a guerra funcionou como uma constante abertura para o mundo exterior e suspendeu também a rigidez do binômio Jê – centrípeto x Tupi – centrífugo para pensar os Jê no século XVIII.

Se neste caso as oposições da etnologia se tornaram inoperantes, decorre o fato da dicotomia entre sociedades centrípetas/predação cerimonial e centrífugas/predação canibal ser apenas modelo para pen-

sar a realidade. O caso em pauta mostra como as sociedades empíricas podem ser compostas de combinações híbridas dos modelos, e isso reforça menos a oposição e mais a existência de um *continuum* de possibilidades entre polos dicotômicos. Vale, aqui, a mesma advertência de Lévi-Strauss sobre os equívocos de pensar o modelo de sociedades quentes e frias como fechado.

“[...]. Disse, escrevi, repeti centenas de vezes que nenhuma sociedade é absolutamente fria ou quente. Essas são noções teóricas que necessitamos para formular nossas hipóteses. As sociedades empíricas distribuem-se ao longo de uma linha em que nenhuma delas ocupa os pólos” (Lévi-Strauss & Eribon 1990:160).

Situados a um ponto da linha entre os dois sistemas definidos pela etnologia, grupos dos Jê tornaram a predação de corpos e bens o modo operante de relações com as alteridades. Disso resulta a ideia de a urna estar em relação não apenas com a antropofagia, mas com as formas de consumação de partes objetiváveis dos inimigos. O inimigo devorado e o abatido no campo, ambos com os crânios esfacelados e suas riquezas e virtudes expropriadas, tornam a antropofagia e a guerra pontes por onde transitaram interesses e signos. Ou em outros termos, a destruição e apropriação de bens e riquezas do exterior esteve tanto para uma simbólica centrífuga da alteridade, quanto para a construção centrípeta de sociabilidades.

As guerras de predação e saque foram a oportunidade desses grupos em fazer aferir para o mundo interior bens simbólicos e materiais que se colocavam a serviço da produção social⁶. Ainda que não seja possível uma etnografia dos ‘Cayapó’ meridionais do XVIII, uma comparação com outros grupos da família dos Jê pode indicar algumas hipóteses. Em geral, nessas sociedades as guerras mantem um papel importante na organização dos principais rituais de iniciação masculina, tais como o ritual de nominação, de perfuração de lábios e orelhas e de escarificação, que denotam a produção social da pessoa.

“Entre os [Kayapó] XIKRIN é considerado homem tão-somente aquele que tiver tomado parte numa expedição guerreira e morto

um inimigo, Assurini, Parakanã, Gorotire ou um cristão, embora este não seja tão apreciado.” (Vidal 1977:155).

Marcas corporais, reconhecimento social e status é o que ganhava o guerreiro Jê com a predação do mundo exterior. Talvez por isso é que durante os contatos eles nunca desperdiçaram as oportunidades de afirmarem-se, na guerra e na predação, como homens fortes e bravos. Mas as guerras não lhes forneciam apenas bens simbólicos como a bravura, a coragem e a valentia. Eles vinham também, como vimos, em forma de bens materiais móveis. De certo, nunca saberemos como esses bens circularam no interior dessas comunidades, mas as inferências com outros grupos Jê podem também nos ajudar.

Como se sabe, entre grupos Jê Kayapó (*Xikrin Mebêngôkre*) há dois tipos de transmissão de riquezas. Um deles, horizontal, é representado pela posse coletiva da pintura corporal. O outro, vertical, diz respeito à posse exclusiva de riquezas que envolvem atributos sociais distintivos como propriedades de “clãs” (Vidal 2001:212-213) e/ou ‘matricasas’ (Lea 2012). Tradicionalmente representado pelos adornos plumários e nomes bonitos, esses bens são transmitidos por herança e por confirmação ritual. Apesar de representar um sistema dual, coexistem entre os Jê *Xikrin Mebêngôkre* formas de circulação e transmissão frequente de bens, inclusive os adquiridos no contato com os não índios (Gordon 2006), como parte mais ampla de uma rede de sociabilidades por meio das quais se firmam alianças formais e potenciais e reforçam-se relações entre parentes afins e consanguíneos. Machados de aço, armas de fogo e objetos manufaturados aferidos durante as guerras no século XVIII poderiam, então, colocar em ação processos de aliança e de produção de parentesco, servindo como signos sociais que se transmitiam e circulavam entre parentes, amigos e aliados.

Por isso a apropriação interna de bens e riquezas poderia estar para a esfera da produção social. Uma produção do interior que foi, como vimos, predatória, pois se realizou na destruição do exterior. Dessa ótica, as pontes entre o interior e o exterior construídas pelas guerras estiveram tanto para interesses pragmáticos da esfera produti-

va, como para uma simbólica da alteridade. Afinal, as violências físicas que caracterizaram as guerras foram resultadas dos contatos entre grupos que se avaliavam e se percebiam como inimigos em algum grau.

Nas guerras parece certo que ao menos inicialmente a simbólica da alteridade é sinônima da simbólica do inimigo, o outro representado como perigo e ameaça. E isso para ambos os lados, como o mostra a história dos contatos dos Jê ‘Cayapó’ meridionais. Do mesmo modo que os documentos pediam para “passar a espada, sem distinção nenhuma de sexo” (D.I. 22:168) e para matar “de dores os Cayapó, dos quaes trouxerão as cabeças a essa Villa” (AHE-GO-Livro 003), eles também relatavam que “o barbaro Gentio Cayapó assaltou com sua costumeira ferocidade” (AHU-ACL-CU-008-cx.2-d.179), “havendo-se com tão barbara crueldade que nem as crianças perdoam nem dão quartel a pessoa alguma” (D.I. 22:185). Ódio mutuamente nutrido, as guerras como pontes entre o interior e o exterior foram áreas de fronteiras onde se cruzaram identidades e diferenças, inclusão e exclusão. Ponto incerto do contato, essas fronteiras se expandiram e se retraíram, se sobrepuseram e se descolaram com base na dialética da percepção – ação, do interesse – signo, sendo por isso cambiantes como as pontes. Muito embora fluidas e maleáveis, sobretudo no início dos contatos as fronteiras existiram. Foram erguidas por coletivos sociais que se reconheceram no processo de estranhamento e em suas projeções da alteridade. Assim, o que e como da alteridade não indígena os ‘Cayapó’ meridionais destruíram e o que eles incorporaram fala também de quem destruiu e incorporou. Ao longo das primeiras décadas de contato as guerras ‘Cayapó’ moveram-se sempre na destruição e exclusão de corpos inimigos e na inclusão de seus bens materiais. Os não índios deviam figurar como criaturas revoltantes, mas inimigos poderosos. Seus objetos manufaturados, suas ferramentas de metal e suas armas de fogo deviam representar uma inigualável expressividade técnica e estética, e domínio de artes que os grupos indígenas não conseguiam imitar. Essas qualidades dos não-índios, vivenciadas durante os anos de contato, serviram para justificar uma forma de percepção,

avaliação e ação na qual esses inimigos figuravam como criaturas desprezíveis – deviam ser mortas, mas poderosas.

Se no início dos contatos esse outro não índio foi interpretado como potencialmente perigoso e empiricamente poderoso, isso justificou o processo de destruição e incorporação. Nesse constante jogo de reconhecimento e estranhamento, de contrastes e diferenças, de distanciamentos e aproximações, os sistemas de classificações das alteridades levam a pontos delicados, como o dos limites entre interior e exterior, e os processos correlatos de domesticação e domínio das diferenças.

Se de fato as fronteiras e pontes entre o interior e o exterior foram maleáveis, fluidas e cambiantes, reconhecimento e estranhamento não foram pontos fixos eternos. Antes disso, foram rotacionais e, como tais, permitiram processos de inversão por meio das possibilidades de transformação ritual. Como a moderna etnografia hoje sabe, por meio desses processos inimigos e aliados, parentes e estranhos, vivos e mortos, animais e humanos não se separam por barreiras intransponíveis. Ao contrário, se metamorfoseiam e se intercambiam; ou nos termos do perspectivismo (Castro 1996), as categorias de identidade e alteridade são variáveis e contextuais, e exemplos disso já são bem conhecidos na etnologia indígena.

No caso da guerra que aqui nos interessa de perto, casos de inversão acontecem frequentemente associados à transformação do inimigo em aliado e vice-versa. Alguns exemplos da cosmologia de grupos Tupi mostram isso. Para os Tapirapé, estudados por Wagley (1977:243), os espíritos dos Kayapó mortos tornavam-se espíritos auxiliares dos xamãs e avisavam dos ataques dos Kayapó vivos. Entre os Mundurukú, as cabeças troféus arrancadas de seus inimigos eram ornadas e decoradas à imagem étnica Mundurukú (Menget 1993). E da mesma forma que a morte guerreira do inimigo o transformava em aliado, a morte do parente também operava sua transformação em inimigo; tal como ilustra a inumação em urna dos Tupinambá, na qual o morto recebia pintura corporal semelhante à do inimigo canibalizado.

Para os grupos Jê, e em particular para os ‘Cayapó’ meridionais não há, como vimos, registros da predação dos corpos além do campo de batalha. Mas evidências a respeito de raptos de jovens mulheres podem nos instruir acerca da domesticação da alteridade. Embora pouco relatado, grupos ‘Cayapó’ no século XVIII mencionados na região do atual Triângulo Mineiro, estavam em guerra com os Araxá: “[...] o gentio Caiapó tinha feito tal hostilidade aos gentios Arachás, que não só lhes fizera uma grande mortandade, mas depois lhes cativaram todas as mulheres e crianças” (AHU-ACL-CU-008-cx.2-d.465). E em uma etnografia dos Kayapó *Xikrin*, Vidal perguntou sobre o destino de mulheres raptadas de outros grupos indígenas: “Perguntei se pegavam essas mulheres para fins sexuais imediatos, disseram: ‘Não, não sabem falar; primeiro amansar, falar e depois casar’” (1977:47). Se esses indícios estão corretos, nos grupos Jê a guerra de rapto de mulheres de outros grupos indígenas dá lugar ao processo de domesticação (amansar), assimilação (falar) e afinização (casar) da vítima.

Obviamente não se trata de predação canibal, mas, semelhante a essa, há uma inequívoca predação para a produção que implica, entre outros, na transformação do inimigo em parente e aliado. Se a urna mortuária está no contexto dessa predação produtiva, talvez então ela implique nas possibilidades de transformações simbólicas inversas: às que levam do parente vivo como aliado ao parente morto como inimigo, tal qual nos ilustram – como acima mencionado – as descrições históricas para os enterramentos primários em urnas nas áreas de ocupação histórica dos Tupinambá.

Predação e práxis

A maleabilidade das fronteiras entre o interior e o exterior não parece ser, no entanto, apenas resultado de um pensamento analógico, de um jogo estrutural de possibilidades de classificações, associações, inversões e transformações simbólicas. Ela parece ser também, simultaneamente, produto de uma prática venatória. Afinal, problemas de continuidade e descontinuidade entre o interior e o exterior também

se colocam, na ação e no pensamento, entre o mundo humano e o extra-humano da natureza. Desde pelo menos o neolítico há de fato, em todos os grupos humanos, processos de domesticação e manipulação de espécies naturais, e processos de apropriação simbólica da natureza, seja por meio de classificações e nomeações, por criação de áreas pelo manejo, ou por transformação e controle ritual. Mas apesar dos constantes esforços técnicos e cognitivos, essa natureza domesticada convive com uma natureza indomada e hostil. Mais antiga que os homens, essa natureza é representada por forças produtivas que se desenvolvem independentemente da ação humana, cujo protótipo chave é o universo dos animais de caça. Dele os grupos indígenas também se apropriam simbólica e materialmente por meio de técnicas e conhecimentos definíveis como ‘práxis da caça’.

Apesar das relações simbólicas entre homens e animais caçados serem bastante diversificadas nos diversos grupos ameríndios, há em todos uma realidade empírica: as condições materiais da caça consistem permanentemente na morte de um para dar vida ao outro. A esse tipo de relações entre o mundo humano e a natureza, Carvalho definiu como troca negativa, “como relações entre comunidade humana e o que nós chamamos de ‘natureza’ –o caçador dá morte ao animal” (2015:26-27), e à qual podemos incluir as relações beligerantes entre os grupos humanos, porque o guerreiro também dá morte ao inimigo. Como ‘trocas negativas’, guerra e caça são modos de relação entre o interior e o exterior mediados pela predação, o que explica a assertiva de Castro (1996) de que o animal é o protótipo extra-humano do outro. Mas isso deve significar que as metáforas não se fundam apenas em relação a um pensamento analógico, mas deste em relação recíproca com as condições naturais das quais os homens punçam a sobrevivência.

O universo da caça é constituído por forças materiais cujos processos de produção e reprodução não são controláveis pelos grupos humanos, o que talvez explique o grande número de tabus associados. Se o caráter ambivalente da caça está em ser simultaneamente dese-

jável e perigosa, sua mística se confunde com a sua realidade. A caça, necessária e desejável, coloca os homens em confronto com forças que estão fora de seu controle, e que, portanto, podem ser perigosas como o são os inimigos. Em várias sociedades indígenas, inclusive as da família linguística Jê, a floresta (espaço exterior às aldeias e local da caça) é concebida como um mundo antissocial e perigoso (Vidal 1977), no qual podem ocorrer ao menos duas transformações perturbadoras: uma física entre predador e presa; e outra metafísica entre homem e animal.

No caso físico, os caçadores e os animais carnívoros são competidores entre si. Matam e se alimentam das mesmas presas. São, portanto, concorrentes. Não é então incomum observar em vários grupos indígenas da América do Sul, mesmo pertencentes a famílias linguísticas diferentes, tais como Jê, Tupi e Karib, a existência de uma temática constante: o jaguar aparecer como dono primordial do fogo e personagem central de várias mitologias, muitas das quais estudadas por Lévi-Strauss que considerou “o jaguar e o homem termos polares, cuja oposição é duplamente formulada na linguagem comum: um come comida crua; e, sobretudo, o jaguar come o homem, mas o homem não come o jaguar” (Lévi-Strauss 1996:87).

Animal caçador, o jaguar espelha ao homem a práxis da caça e, nesse jogo, ser predador ou presa depende da força e astúcia do oponente, e bem sabiam os indígenas e os primeiros cronistas do Brasil. Quando um índio Guayaki sentenciou que se não tivesse êxito em seu preparo para se tornar caçador “seria ele mesmo a se tornar caça para este outro caçador que é o jaguar” (Clastres 1995:22), ele inverte a relação predador – presa e coloca o jaguar como o ‘senhor da caça’, como alguns cronistas reconheceram:

“Ha muitas onças, humas pretas, outras pardas, outras pintadas: he animal muito cruel, e feroz; accommettem os homens sobremaneira, e nem em árvores, principalmente se são grossas, lhes escapão; quando andão cevadas de carne não ha quem lhe espere principalmente de noite; matão logo muitas rezes juntas, desbaratam uma casa de gallinhas, huma manada de porcos, e basta darem uma unhada em

hum homem, ou qualquer animal para o abrirem pelo meio [...]” (Cardim 1980:26).

O jaguar é o caçador. Inspira medo, respeito e representa, na caça, perigo e ameaça constantes; como na guerra os inimigos. Mundo da caça e mundo da guerra, caçadores e guerreiros, feras e inimigos parecem estar em analogia não apenas pelo exercício de um pensamento, mas também por decorrerem das experiências práticas. À série de transformações empíricas que levam o caçador a ser caça, a caça a ser guerra, a fera ser inimigo, corresponde também uma transformação metafísica entre homem e animal. Para a maioria dos grupos indígenas, inclusive os Jê – Kayapó (Vidal 1977), a floresta é este espaço perigoso porque nela os caçadores podem se transformar em presas e podem, também, se transformar em animais ou espíritos inimigos de seus parentes. Se na floresta, transformado em fera ou espírito inimigo, um homem pode então vir a devorar ou colocar em perigo seus parentes, é porque o jaguar, natureza indomada, hostil, feroz, caçadora e devoradora oferece o modelo do inimigo bravo.

Como mais um campo de fronteira entre o interior e o exterior, as relações entre homem e animal podem ser tomadas, como no caso das identidades e alteridades, como fluídas num misto de interesses e signos. Por isso, as transformações que levam de uns em outros nessa metafísica perspectiva só podem ser compreendidas como decorrentes tanto de uma série de homologias entre categorias intercambiáveis, como de uma prática venatória. Parecem comprovar essa assertiva as guerras e os rituais antropofágicos. Neles parece haver desde o início processos de domesticação dos poderes ferozes das alteridades. Quando Hans Staden já preso e amarrado era conduzido pelos Tupinambá ele ouviu: “[...] Xe rinbau ende: Tu és meo animal doméstico” (Araripe 1892:291). Fera amansada na captura ela passa por um primeiro processo de transformação, que devia incluir possibilidades de afinização, dado que “[...] entregavam os prisioneiros a guarda de uma mulher, que com ele vive” (Araripe 1892:351). Mas a domesticação da alteridade na predação canibal não estaria concluída caso a vítima

não tivesse, mais uma vez, de passar por transformação ritual com correlatos claros com a práxis da caça. Ela atuava pela transformação do inimigo novamente em fera, animal abatido no terreiro, e na posterior inversão quando, na devoração, a fera passou a ser quem comia, como respondeu claramente Cunhambebe a uma interjeição de Hans Staden: “eu sou jaguar, e acho bom” (Araripe 1862:320; Castro 2002:255; Carvalho 2015:261). Está claro não só que a consumação de carne humana pode ser feita por esse outro matador de homens que é o jaguar, como inimigos e jaguares se traduzem uns nos outros.

Assim, do mesmo modo que o inimigo pode vir a ser jaguar, em sentido contrário o jaguar também pode tomar o lugar do inimigo. Quanto a isso, diferentes relatos dos Tupi do litoral são claros. A caça e morte ao jaguar podia em certos casos substituir com a mesma eficácia a morte do inimigo. Gabriel Soares de Souza (1964:288) relatou o modo ordinário de caçar o jaguar por meio de mundéus ou fojos e comentou que somente após ser aprisionada é que a fera podia ser morta a flechadas. Há casos relatados em que esses animais podiam, inclusive, serem mortos no terreiro, como aos inimigos, e deles “tomando nome e fazendo todas as cerimônias da antropofagia”, tal como relata Cardim “[...] há índio que arremete com huma [onça], e tem mão nella e depois a mattam em terreiro como fazem aos contrários, tomando nome, e fazendo-lhes todas as cerimonias que fazem aos mesmos contrários” (1980:26).

As evidências da analogia não podiam ser mais óbvias do que nesses grupos Tupi. Caso diferente parece ocorrer com os grupos Jê ‘Cayapó’ meridionais. Neste caso não encontramos a antropofagia, a não ser como alegoria da colonização. Mas sua ausência, como vimos, não distancia completamente esses grupos dos sistemas canibais. As evidências históricas e etnográficas apontam para uma constante abertura para o mundo exterior mediada pela predação e incorporação de atributos e riquezas. Se a guerra nesses grupos representou a forma relacional e simbólica preferencial de contato com as alteridades, ela também teve correlatos claros com o mundo dos animais de caça.

Em um grande número de grupos Jê, Kayapó-Gorotiré, Kayapó-Kubenkranken, Apinayé, Timbira e Xerente (Lévi-Strauss 1996:71-78), o jaguar foi, como acima mencionado, o primeiro dono do fogo. Nesse tempo, ao invés dos homens era ele quem comia cozido e assava a caça que abatia. Apenas por meio de uma série de peripécias é que os humanos, nas diferentes versões do mito, enganam ou abatem a fera para dela roubarem o fogo. O protótipo do jaguar mitológico aparece aqui, como alhures, como resultado de uma condição prática e de uma inversão simbólica. Devorador de homens e animais ele é, na natureza, o que o caçador guerreiro é na sociedade, devorador de homens na guerra e de animais na caça.

Em uma série de outras mitologias de grupos Jê – Kayapó, além do fogo, as riquezas e virtudes tradicionais, tais como nomes bonitos, adornos plumários, bravura etc. foram tomados, roubados ou produzidos a partir da predação de animais como o jacaré, os peixes, a águia (Vidal 1977). E as analogias podem não parar por aí. Relatos da mitologia guerreira indicam que, ao matarem inimigos e os transportarem para aldeia, “amarraram os cadáveres pelas mãos e pés [...] como costumam levar a caça abatida do mato” (Luckesh 1976:189). O inimigo neste caso se transformou na caça abatida e domesticada; assim como o animal perseguido na caça pode vir a ser o inimigo perseguido em guerra. A perseverança dos indígenas em perseguirem e emboscarem suas presas foi relatada por um experiente sertanista do XVIII que atuava nas regiões dos atuais Triângulo Mineiro e sul de Goiás: “a 11 dias q’ me segue o gentio Cayapó ao longe, queima todo o alojamento depois de seu sahir daquele lugar, hé inimigo q’ não briga a peito descoberto, tendo-lhe feito mil enganos” (APM-CC-Cx 154-doc.21531). Nisto está claro que nas guerras as táticas foram semelhantes às da caça, o que por sua vez explica uma série de outras associações feitas por esses grupos entre guerra e caça: “ambas são lutas que conduzem a matança; e em ambas a vitória é melhor quanto mais forte for o oponente” (Luckesh 1976:89-90). Por isso, em relação à caçada o animal é inimigo, mas uma inversão mediada pela morte transforma o animal em parceiro.

A suposição de que neste caso, como no dos grupos canibais, a natureza pode estar em relação ao inimigo é reforçada ainda por um conhecido ritual dos meninos púberes atacarem um ninho de marimbondo.

“O ataque a um ninho de marimbondo simboliza o ataque a uma aldeia inimiga. Aliás, os marimbondos e os índios inimigos são classificados sob uma mesma denominação: *mẽkurê-djuoy*, o que os índios traduzem por ‘inimigos’” (Vidal 1977:126).

Em face desse espectro de fatos, parece certo que as analogias caça e guerra, inimigo e fera são tão nítidas entre os Jê como o são para os Tupi. Afinal, o que se percebe nas relações com suas alteridades (humanas e extra-humanas) é uma constante: no tempo mitológico, como na guerra histórica e na caça imemorial, estiveram onipresentes a predação e produção como processos sínteses de lógicas classificatórias e práxis material.

Assim, mesmo que para as áreas dos grupos Jê ‘Cayapó’ meridionais a relação entre guerra e caça não seja dada pela antropofagia, elas se fundam em ‘trocas negativas’ com o mundo exterior que podem nos colocar diante dos limites que se traçam para o impasse das urnas em áreas ocupadas por povos pertencentes à família dos Jê. Tanto para estes como para grupos Tupi a cerâmica recipiente, objeto prático de cocção de alimentos, se transforma em urna mortuária, objeto simbólico de enterramento dos parentes. De recipiente a urna, a transformação da cerâmica parece ser parte de uma práxis e cosmologia guerreira – caçadora.

Caça, guerra e urnas: considerações finais (?)

Se os indícios estiverem certos, as relações entre vivos e mortos estão para as mesmas categorias empíricas e classificatórias que opõem aliados – inimigos, homens – animais, qual seja: o das ‘trocas negativas’ entre interior – exterior. Se no caso da guerra e da caça a comunidade infringe perdas para os outros grupos humanos e para a natureza; a morte de um parente também é empiricamente uma

perda, uma agressão que a natureza e/ou espíritos e/ou inimigos infligiram à comunidade.

Considerando desde o ponto de vista interno, mundo dos inimigos, mundo dos animais de caça e mundo dos mortos são mundos povoados por alteridades. Apesar da descontinuidade física que tornam essas alteridades diferentes (inimigos, jaguares e espíritos), o fundamento comum que se estabelece entre elas e o mundo interior, denominado ora de predação e ora de ‘trocas negativas’, tornam essas categorias intercambiáveis entre si. Não é então por acaso que em muitas sociedades indígenas o mundo dos mortos também contém perigos como os outros dois.

Em diferentes sistemas cosmológicos ameríndios, inclusive de grupos Jê – Kayapó, “o morto é temido; dele esperam-se atos de inimizade e sobre ele recai suspeita de, supostamente, ter provocado dor, doença, até morte de outros homens” (Luckesh 1976:208-209). Nos sofisticados rituais do sistema Jê – Bororo, por exemplo, a morte é o resultado da ação de uma entidade sobrenatural envolvida em todos os processos de criação e transformação – o bope; e no sistema Jê – Kayapó a morte é concebida a partir da atuação de forças e seres inimigos. Se os espíritos dos mortos podem se transformar em forças de intenção e atitudes destrutivas ao homem é porque se associam aos inimigos que em guerra também podem ferir e matar. Por esse esquema, se mortos são inimigos e inimigos são jaguares, logo os mortos são jaguares. E exemplos dessa transformação ocorre tanto no sistema cosmológico de grupos Jê, como Tupi.

No sistema Jê – Bororo, depois de morto, a alma passa a habitar o corpo de animais carnívoros como o jaguar e a jaguatirica. Além disso, parte desse sistema consistia no representante ritual do morto ter a tarefa de caçar um grande felino para assegurar a vingança do morto (Viertler 1999:119). Como a caça, a transformação do morto em jaguar também aparece em cosmologias de grupos Tupi. Clastres a encontrou entre os Guayaki, para os quais “os mortos são jaguares” e “um fantasma dos Aché tem a cabeça como a do jaguar” (1995:218).

Inimigos, jaguares e espíritos dos mortos são parte de um mesmo grupo de transformações que levam do interior ao exterior, da sociedade à natureza, da aldeia à floresta, das identidades às alteridades. Se mortos são jaguares e inimigos, eles não são apenas excluídos da comunidade dos vivos, mas expulsos do mundo social da cultura e dos aliados, o que talvez explique o fato das urnas mortuárias, tanto nas áreas de ocupação histórica dos Tupinambá, Guaraní e dos Jê ‘Cayapó’ meridionais, indicarem sepultamento no meio da floresta e nos espaços externos às estruturas habitacionais. Rejeitados para o lado da natureza, como jaguar e inimigo, o morto se transforma no outro.

Nesse caminho, urnas, como caça e guerra, são códigos que representam uma série de transformações mediadas pela predação e pela morte. Aí a cerâmica ocupa um papel ambíguo, pois igualmente transforma natureza em cultura e inversamente. Enquanto recipiente cerâmico, e mediada pelo fogo, ela fornece o processo de transformação do alimento natural em alimento cultural, e de modo análogo e inverso, enquanto urna mortuária, e mediada pelo enterramento, ela fornece o processo de transformação do vivo cultural em morto (sobre)natural.

Em face desses dados, e com base nas questões iniciais levantadas neste ensaio, os limites não se encontram nem em associar os sepultamentos em urnas com a antropofagia, nem nas oposições etnológicas Jê – Tupi. No primeiro desses casos, os dados aqui apresentados deslocam a urna dos sistemas antropofágicos em si, para situá-la nos sistemas de ‘trocas negativas’ e predação, cujo protótipo é a práxis e a cosmologia guerreira – caçadora. No segundo caso, desloca a atenção do binarismo dos sistemas centrípetos – centrífugos e evidencia a existência de sistemas híbridos que se ajustam melhor ao cenário histórico e etnográfico dos grupos Jê – ‘Cayapó’ meridionais, e a incidência de urnas em suas áreas históricas de ocupação.

Notas:

¹ Quando neste texto aparecer o termo ‘Cayapó’ com ‘C’ entre aspas simples, a referência é sua grafia na documentação histórica; ao passo que quando aparecer o termo Kayapó com ‘K’ a referência é sua grafia na etnografia conforme convenção da Associação Brasileira de Antropologia.

² Embora a Arqueologia tradicional tenha aí indicado guias fósseis cerâmicos (decorados e não decorados) para classificar tradições, optamos por nos esquivar de suas classificações dado que as mesmas parecem refletir um entendimento das culturas e identidades como entidades monolíticas e fossilizadas. Em seu lugar, preferimos pensar as urnas em relação às informações da documentação histórica, cientes de que índios coloniais não são uma continuidade histórica com os povos pré-históricos porque as histórias, culturas e identidades são mutantes e cambiantes.

³ De acordo com a etnografia, esses vários grupos são inquestionavelmente filiados aos grupos dos Jê. O ‘Cayapó’ constitui uma língua homônima da família Jê do Tronco Macro-Jê, os Akroá, hoje extintos, falavam a língua ‘Akuen’, a mesma falada pelos Xakriabá e Xavante, e também considerada uma língua da família Jê do Tronco Macro-Jê.

⁴ Abreviatura aqui e doravante utilizada para a coleção de documentos publicados em várias edições pelo Arquivo Público do Estado de São Paulo com o título de *Documentos Interessantes para a História e Costumes de São Paulo*. Nas citações, a abreviatura D.I. é acompanhada do número do volume consultado, seguido do número de página; e nas referências constam as indicações completas da edição utilizada.

⁵ A política indigenista do período diferenciava os grupos indígenas em amigos e inimigos, normatizando o tipo de tratamento que deveriam receber os missionários e colonos. Os índios dos sertões foram invariavelmente associados à segunda categoria e a eles se voltou muito rapidamente uma política de extermínio e escravização. No caso dos Jê meridionais, desde 1730 já se tem declarada essa guerra.

⁶ Nos estudos atuais sobre as guerras entre grupos Tupi esse processo é concebido como ‘predação familiarizante’ (Fausto 2001). Nossa hipótese, consoante com a relativização do sistema centrípeto – centrífugo, é a de que os tipos de predação externa para produção interna podem ser estendidos aos grupos dos Jê meridionais ‘Cayapó’.

Referências:

- ALVES, Marcia A. 2013. “A Arqueologia no extremo oeste de Minas Gerais”. *Revista Espinhaço*, 2(2):96-117.
- _____. 1991. “Culturas ceramistas de São Paulo e Minas Gerais: estudo tecnotipológico”. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia* (1):71-96
- CARVALHO, Silvia. 2015. *Mitos e Práxis – por uma Antropologia marxiana*. São Paulo: Terceira Margem.

- CARVALHO, Silvia. 1999. "A morte heróica do guerreiro". In CARVALHO, Silvia et al. (eds.): *Rituais indígenas brasileiros*, pp. 7-15. São Paulo: CPA.
- _____. 1983. "A cerâmica e os rituais antropofágicos". *Revista de Antropologia*, 26(1):39-52.
- CLASTRES, Pierre. 1995. *Crônica dos índios Guayaki*. Rio de Janeiro: Edições 34.
- CUNHA, M. C. & CASTRO, E. V. 1985. "Vingança e temporalidade: os Tupinambá". *Journal de la société des américanistes*, LXXI:191-208.
- FAUSTO, Carlos. 2001. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: EDUSP.
- GODOY, Manuel P. 1974. *Contribuição à história natural e geral de Pirassununga*. Pirassununga: Prefeitura de Pirassununga.
- GORDON, Cesar. 2006. *Economia selvagem – ritual e mercadoria entre os Xikrin Mebêngôkre*. São Paulo: EdUNESP/ISA.
- LEA, Vanessa. 2012. *Riquezas Intangíveis de Pessoas Partíveis: Os Mebengokre (Kayapó) do Brasil Central*. São Paulo: EdUSP.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1996. *Mitológicas – Lo crudo y lo cocido*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LÉVI-STRAUSS, C. & ERIBON, Didier. 1990. *De perto e de longe*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- LUCKESCH, Anton. 1976. *Mito e vida dos índios Cayapós*. São Paulo: Pioneira/EDUSP.
- MAGALHÃES, Wagner. 2015. *Estudo arqueométrico dos sítios arqueológicos Inhazinha e Rodrigues Furtado, município de Perdizes/MG*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: USP.
- MENGET, Patrick. 1993. "Notas sobre as cabeças Munduruku". In CASTRO, E. V. & CUNHA, M. (eds): *Amazônia: etnologia e história indígena*, pp. 311-322. São Paulo: NHIL.
- MANO, Marcel. 2011. "Contato, guerra e paz: problemas de tempo, mito e história". *Política & Trabalho*, 34(1):193-212.
- METRAUX, Alfred. 1979. *A religião dos tupinambás*. São Paulo: Nacional/EDUSP.
- MONTEIRO, John. 1994. *Negros da terra – bandeirantes e índios na formação de São Paulo*. São Paulo: Cia das Letras.
- NEME, Mario. 1969. "Dados para a história dos índios Caiapó". *Anais do Museu Paulista*, 23:101-147.
- PEREIRA, M. A. et al. 1982. "Uma igaçaba de Capivari". *Publicação do Museu Municipal de Paulínia*, (21):1-14.
- SILVA, Cláudio S. 2015. *História Indígena, Arqueológico e Patrimônio Cultural – Triângulo Mineiro-MG*. Trabalho de Conclusão de Curso. Ituiutaba: UFU.
- SCHADEN, Egon. 1954. "Os primitivos habitantes do território paulista". *Revista de História*, 8(18):396-411.
- TURNER, Terence. 1992. "Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social, de comunidades autônomas para a coexistência interétnica". In CUNHA, M. (ed.): *História dos índios no Brasil*, pp. 311-338. São Paulo: Cia das Letras.

- VIDAL, Lux B. 2001. "O mapeamento simbólico das cores na sociedade indígena Kayapó-Xikrin do sudoeste do Pará". In SILVA, A. L. & FERREIRA, M. K. L. (eds): *Antropologia, história e educação – a questão indígena na escola*, pp. 209-220. São Paulo: Global.
- _____. 1977. *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira: os kayapó-xikrin do Rio Catete*. São Paulo: HUCITEC.
- VIERTLER, Renate B. 1999. "As implicações adaptativas do Funeral ao processo de mudança social entre os Bororo de Mato Grosso". In CARVALHO, S. M. et al. (eds): *Rituais Indígenas brasileiros*, pp. 118-129. São Paulo: CPA.
- CASTRO, Eduardo V. 1986. *Araweté – os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Zahar.
- _____. 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana*, 2(2):115-144.
- _____. 2002. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosak & Naif.
- WAGLEY, Charles. 1976. "Xamanismo Tapirapé". In SCHADEN, E. (ed.): *Leituras de Etnologia Brasileira*, pp. 236-267. São Paulo: Nacional.

Documentos manuscritos:

- AHE-GO-Livro 003 – Cartas e Ofícios de d. Luiz de Mascarenhas 1731-1751. Arquivo Histórico Estadual de Goiás. Manuscritos.
- AHU-ACL-CU-008-cx.1-d.17. Carta do superintendente das minas de Goiás ao rei [d. João V] sobre as hostilidades dos índios [...]. Goiás, 02/09/1735. CMD/UnB.
- AHU-ACL-CU-008-cx.2-d.179. Carta do [governador e capitão-general de São Paulo] d. Luis de Mascarenhas ao rei [d. João V] sobre as atrocidades praticadas pelo gentio Cayapó [...]. Vila Boa, 30/03/1742. CMD/UnB.
- AHU-ACL-CU-008-cx.2-d.465. Carta do [governador e capitão-general de Goiás] d. Marcos Noronha ao rei [d. José] sobre aldeamento dos índios [...]. Vila Boa, 24/01/1751. CMD/UnB.
- AHU-ACL-CU-008-Cx.20-d.1220. Ofício do [governador e capitão-general de Goiás] ao secretário de Estado [...] sobre os novos ataques dos índios [...]. Vila Boa, 30/05/1764. CMD/UnB.
- APM-CC-Cx.154-d.21531. Carta de Ignácio Correia Pamplona a Rodrigo Jose de Menezes. Serra dos Pavoens, 05/05/1781. Arquivo Público Mineiro.

Documentos impressos:

- ARARIPE, Tristão. 1892. "Relação verídica e sucinta dos uzos e costumes dos Tupinambás por Hans Staden". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo: LV, parte 1:267-360.

- CAMPOS, Antônio. Pires. 1976. "Breve notícia do gentio bárbaro [...] 1723". In TAUNAY, A. (ed): *Relatos sertanistas*, pp. 181-200. São Paulo: Livraria Martins Editora
- CARDIM, Fernão. 1980. *Tratado da terra e gente do Brasil*. Belo Horizonte/Itatiaia/São Paulo: EDUSP.
- D.I. – *Documentos Interessantes para a história e costumes de São Paulo*, 1913, vol.22. Publicação oficial do Arquivo Público do Estado de São Paulo. Tipografia Cardozo Filho.
- OLIVEIRA, Machado de. 1861. "Os Cayapó, sua origem, descobrimento [...]". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo XXIV:491-524.
- SOUZA, Gabriel S. de. 1964. "Tratado descritivo do Brasil em 1587". *Boletim Geográfico*, ano XXIII, n.182. Conselho Nacional de Geografia – IBGE.
- PONTES, Hildebrando. 1978. *História de Uberaba e a Civilização no Brasil Central*. Uberaba: Academia de Letras do Triângulo Mineiro.

Abstract: The article has as its motto the historical descriptions of indigenous burials in ceramic urns and intends, from an anthropological reading of them, to associate them with the universe of negative or predatory exchanges that human groups maintain with the outer world of the alterities. Based on an ethnological approach with historical and ethnographic data, the article discusses and problematizes two assumptions. The hypothesis that the urns are related to the anthropophagic-warrior universe described by the chroniclers between the Tupinambá and Guarani; and the Tupi – Jê differentiation model centered on the centrifugal x centripetal dichotomy. For this, it presents burial in urns as a code within a broader group of transformations that lead, in different Amerindian societies, from the interior to the exterior, and whose translation processes are the result of both classificatory thinking and a venatory practice.

Keywords: Burial, Groups Jê – 'Cayapó', Identities and alterities, War and anthropophagy, Hunting praxis.

Recebido em Dezembro de 2019.

Aprovado em Fevereiro de 2020.

Artes, Artefatos e Cosmologia entre os Guarani (*Nhandeva*) em Dourados, Mato Grosso do Sul (Brasil)

Rosalvo Ivarra Ortiz^a

O presente artigo traz informações sobre os Guarani *Nhandeva* das Aldeia Jaguapirú e Aldeia Bororó, localizadas no município de Dourados, Estado de Mato Grosso do Sul. Este texto busca dar uma visão geral sobre as questões que envolvem arqueologia, história, organização social, política, econômica, com a finalidade de problematizar as produções de artes, artefatos e objetos sagrados e ritualísticos dos Guarani *Nhandeva*. Portanto, pretende-se dar elementos para uma análise, descrição e interpretação das múltiplas nuances, conceitos ou categorias que envolvem esse coletivo acerca da relação que há entre cultura material e cosmovisão, que na atualidade contemporânea encontram-se numa situação extremamente emblemática, sobretudo a envolver o *Yvy* (terra).

História, Etnografia, Cosmologia, Cultura material, Guarani *Nhandeva*.

Guarani: gênese arqueológica e histórica.

A origem do povo Guarani é bastante emblemática em todos os sentidos, não há uma unanimidade ou um consenso absoluto a respeito da origem, mas as maiorias das investigações arqueológicas e históricas apontam que a etnia ainda como Tupiguarani emergiu nas florestas tropicais dos afluentes do Alto Paraná, Alto Uruguai e nas margens do planalto meridional (Schmitz 1982:57). Assim, no enten-

^a Mestrando em Geografia Humana (PPGH/FFLCH/USP). Email: rosaltvortiz@hotmail.com.

der de Susnik (1982), no século V, provavelmente a cultura Guarani teria se separado do Tupi, seguindo uma lógica própria de existência. Ainda de acordo com Susnik (1982), as populações chamadas de protoguarani que resultaram nos Guarani atuais, vista pela primeira vez no século XVI por não, indígenas, tratando-se dos colonizadores europeus, sobretudo os portugueses. Dessa forma, os principais estudiosos corroboram que desde o princípio os Guarani eram analisados como um povo que não ficam muito tempo num lugar específico, sempre a perambular e migrar-se pelas densas florestas que aqui se encontravam em outrora.



Figura 1. Localização da Reserva Indígenas de Dourados (Mato Grosso do Sul).

Fonte: Google, 2019.

De acordo com o arqueólogo jesuíta Pedro Ignácio Schmitz (1982:57), certamente o arqueólogo mais importante e influente no

Brasil, quando os colonizadores europeus chegaram a ‘Nova Terra’, o povo Guarani ocupavam uma extensa faixa litorânea que iria desde de Cananeia em São Paulo até o atual Estado de Rio Grande do Sul, adentrando-se pelas bacias dos rios Paraná, Paraguai e Uruguai. Assim, na convergência dos rios Paraguai e Paraná entornavam-se pelas bordas oriental do primeiro e duas margens do Paraná, fronteira com São Paulo, dessa forma, o rio Tietê localizava, se, ao norte e o rio Paraguai ficava a oeste, a demarcar os limites de seus alcances territoriais.

Ainda no entender de Schmitz (1982:57), os dados arqueológicos mostram que nos anos 1000 e 1200 (d. C) estendendo-se a proporção sul, desde das cabeceiras dos rios Paraguai, Araguaia, Xingu e Arinos no oeste do território brasileiro, os Guarani ocupavam o sul do Brasil, norte da Argentina e porção oriental do território paraguaio. Por assim dizer, a partir das chegadas dos colonizadores, especialmente os portugueses e posteriores os espanhóis, a história do povo Guarani foi profundamente marcada pela *missão jesuítica*, sobretudo a submeter os Guarani ao processo de catequização e doutrinação, onde também marcou o processo que ficou conhecido por *encomienda* que era uma forma ‘legal’ de escravizar os indígenas que se encontravam nas Terra Baixas das Américas.

Com o adentramento dos colonizadores na ‘Nova Terra’, os *Tekohá* (território Guarani) se tornaram um verdadeiro palco de disputas, onde milhares de vidas foram ceifadas, sangue foram derramados entre as pedras a colorir os rios e riachos, histórias se perderam no tempo, florestas foram devastadas, animais foram aniquiladas, almas de perderam pelos bosques, memórias extinguíram-se para sempre, por fim as farturas se transformam em misérias, fomes e violências. A fauna e a flora que sempre ficaram aos cuidados dos Guarani, agora eram espaços de matança e disputas sangrentas, não somente, pois também eram enxergados pelos colonizadores com estratégias militares, pois a geografia era excelente para coibir a chegada de outro agente, vindos principalmente do ‘Velho Continente’, que eram vistos como inimigas.

Ainda de acordo com Schmitz (1982:57), em 1603 o governador do Paraguai enviou uma carta solicitando as presenças dos missionários da *Companhia de Jesus*, com interesse de catequizar os Guarani que ali se encontravam nesta época, na intenção de inserir na sociedade paraguaia como trabalhador. Na interpretação de Thomaz de Almeida (1996) esse processo trouxe uma consequência terrível, onde houve dispersões, pois inserir os Guarani forçadamente em diversos aldeamentos construídos pela ‘Companhia Aniquiladora’, fez com que a população Guarani fosse praticamente aniquilada, onde pouquíssimas resistiram esses cercos. Mas entendo, que nem tudo os que os padres dessa companhia fizeram foram equivocados, pois eles não permitiram que os Guarani fossem escravizados pelos *encomenderos* de Assunção. Nesse sentido, Gadelha (1999) indaga, que de 1608 a 1768, se constituíram dezenas de *reduções jesuíticas*, neste período, intitulada de Províncias Paraguias de Guairá, que abrangeu na época os seguintes territórios: Paraguai, São Paulo e Paraná; Itatim (Mato Grosso do Sul e Paraguai oriental); Paraná (Paraná e Santa Catarina) e a região de Tapés (Santa Catarina, Rio Grande do Sul, Paraguai ocidental e norte da Argentina), demonstrando que a ocupação Guarani era gigantesca.

A organização social *Nhandeva*

Em minha investigação, sobretudo com bases em diálogos com várias lideranças como Dona Tereza Guarani *Nhandeva*, Almiros Martins Machado, Dona Maria Guarani *Nhandeva*, *Karai Avá* Renato Guarani *Nhandeva*, Dona Rosangela Guarani, pude confrontar as inúmeras pesquisas que já foram realizadas acerca do povo Guarani com novos dados etnográficos. Dito isso, logo percebi que sua organização social é similar as dos *Kaiowá* e *Mbyá*. Dessa forma, os Guarani *Nhandeva*, ou simplesmente *Nhandeva* possui sua organização social, política e econômica a *família extensa*, grupo *macro*, *familiar*, constituída por um casal, filhos, irmãos, netos, genros no qual a relação de consanguinidade e afinidade predominam em seu *Tekohá* (onde

os Guarani *Nhandeva* vivem), onde geralmente cada parentela possui uma unidade própria de consumo e produção.

Almires Martins Machado (filho de Guarani *Nhandeva* com o grupo *Aruak* Terena), provavelmente o intelectual ‘científico’ mais importante dessa etnia na atualidade contemporânea, com o qual em várias oportunidade dialoguei e tirei minhas dúvidas, inquietações de dramas do campo, me relatou que os *Nhandeva* talvez seja o Guarani mais pacífico, pois de acordo com o mesmo sempre age com inteligência, pensa muito antes de fazer ou falar, por isso mesmo em outra era denominado de filósofo da floresta. Almires me informou que cada grupo ou parentela ou ainda família extensa como a literatura etnológica intitula, é representada por uma liderança geralmente homem, chamado de *Tamoy* (avô), mas caso seja uma mulher recebe o nome de *Jary* (avó). Nesse sentido a minha principal interlocutora *Nhandeva* dentro da aldeia Jaguapirú e Bororó é justamente uma *Jary*, tratando-se de Dona Tereza Guarani *Nhandeva*, uma liderança histórica de acordo o professor e historiador Antônio Dari Ramos. Em minha pesquisa, descobri algo realmente incrível e fascinante, que jamais pensei em vivenciar em minha vida, onde apesar de possuir sangue *Nhandeva* por parte de minha mãe Vitorina Ivarra, minha educação foi distante do *Tekohá*, mergulhar nesse universo Guarani é único, um verdadeiro sonho.

Kunã Karai Guarani *Nhandeva*, como é chamada na Aldeia, Dona Tereza me ensinou muitas coisas, uma experiência inesquecível, que levarei para a minha vida inteira. Assim a *Xamã*, me disse em sua residência, conhecida como *Ogapisy*, que cabe aos pais e filhos o papel de distribuir as famílias pela comunidade, plantar suas roças, utilizar os recursos disponíveis no ambiente natural, esse contexto familiar é denominado por estudo de parentesco de família nuclear. Portanto, durante a minha estadia na casa de Dona Tereza Guarani *Nhandeva*, percebi que muitas famílias ainda mantém vivas a tradição ‘pura’ *Nhandeva* de ser e viver no *Tekohá*, onde geralmente em cada comunidade há uma casa de reza com um altar chamada de *Mba’e Marangatú*,

para a realização do *Jeroky Pukú* e *Jeroky Mimky* (dança ou ritual longa e curta), de acordo com Dona Maria Guarani *Nhandeva*, outra importante liderança pode ser interpretada como os rituais mais importantes e sagrados dos *Nhandeva*, onde certos objetos são imprescindíveis para realizar as rezas.

Karai Renato Guarani *Nhandeva*, outra liderança política de grande relevância para os *Nhandeva* da Reserva Indígena de Dourados (RID) me disse que antigamente os homens (*Rajero*) casavam, entre 15 e 20 anos, enquanto as mulheres (*Kunã*) casavam-se a partir da terceira menstruação, por volta de 13 e 15 anos, mas o mesmo me relatou também que esse processo sofreu grande alteração nos últimos anos, sobretudo por influência da sociedade ocidental. De acordo com Dona Rosângela Guarani *Nhandeva*, uma importante liderança da nova geração, a tradição *Nhandeva* de outrora, mas ainda mantida viva na atualidade faz que a menina (*Mitã Kuña*), na primeira menstruação cortasse ou corta o cabelo e mantém resguardada dentro de sua casa (*Oga*), por volta de um mês, onde fica impossibilitada de sair, nesse contexto recebe alimento e água.

No que se relaciona ao casamento, os Guarani *Nhandeva*, de acordo com Dona Maria e Dona Tereza, existem variações a depender exclusivamente da parentela, mas uma coisa é certa, cabe aos pais do rapaz (*Ymenarã*) entrar em contato e posteriormente se dirigir a residência dos pais da moça (*Kunātây*), pedindo a mão de sua filha (*Tajira*). Dessa forma, Jaqueline Guarani *Nhandeva*, que há pouco tempo havia passado por esse processo matrimonial, me indagou que os pais da moça somente aceitam o pedido, caso julga adequado a maturidade do pretendente, sobretudo, ser capaz de gerir uma casa. Jaqueline ainda me disse que para ser aceito, o rapaz jamais pode ter sido reprovado por outros pais anteriormente e nem ser reprovado por má conduta (*Tekó Vay*) dentro da comunidade Guarani *Nhandeva*. Para finalizar, me disse que caso, uma *Nhandeva* vier casar-se com um *Kaiowá* seria a condenação da família, uma verdadeira desgraça, indagou. Portanto, vejo que há uma relação de animosidade muito grande

entre os Guaraní *Nhandeva* e Guaraní Kaiowá, poucas vezes debatidos e nas maiorias das vezes pouco discutido pelos antropólogos, historiadores, geógrafos, os ditos guaraniólogos. Meu objetivo aqui não é fazer uma descrição densa desse processo, muito pelo contrário, fazer dar informações etnográficas a partir dos objetos ‘sagrados’ *Nhandeva*, mas essas questões precisam urgentemente ser debatidos na academia.

De acordo com Almiros Martins Machado há uma clareza na divisão do trabalho entre homens e mulheres Guaraní *Nhandeva*, assim cabem aos homens (*Rajero* ou *Karai*) preparar a terra, plantar, caçar, pescar; enquanto as mulheres (*Kunã*) ajudar na roça a escolher sementes, colher os produtos, cuidar da casa, cuidar dos filhos, fazer cestarias, colares, pulseiras, banhar as crianças, dentre outros. Mas muitas atribuições no entender de Almiros mudaram, sobretudo pela dinâmica da sociedade capitalista de produção. De acordo com o Almiros, posterior ao matrimônio (*Omendáhá*), o casal vem a constituir uma moradia uxorilocal, isso significa que o conjugues vem a viver na residência dos pais da esposa, onde no primeiro ano, os pais do rapaz passe a ajudar diretamente o filho, sobretudo ajuda econômica, até o mesmo se estruturar no grupo macro familiar e assim passar a constituir uma nova parentela e seguir com a tradição.

Em minha etnografia também percebi um item relevante, onde os cônjuges obrigatoriamente devem pertencer as diferentes parentelas de famílias extensas dispersas pelas comunidades Guaraní *Nhandeva*, ou seja, as regras exogâmicas predominam, no qual há uma proibição veemente procurar cônjuges dentro de um mesmo grupo de parentela ou grupo familiar. Assim, de acordo com Dona Tereza, caso ocorra esse tipo de incesto, conhecido pela denominação de *Mbora’u* no *Tekohá*, no futuro acontecerá uma maldição, punição rigorosa de *Nhanderú Vussú* (o criador na cosmologia Guaraní *Nhandeva*), que poderá condenar a parentela por milhares de anos, com doenças, má formação congênita, onde *Mitã* (criança) irá nascer com sequelas, deficiências, sem falar, sem audição, sem órgãos sexuais, sem visão, etc. Seria uma verdadeira destruição de acordo com a *Xamã* Guaraní

Nhandeva, que seria o fim da parentela. Já no caso dos Kaiowá, em conversa com *Karai* Getúlio *Avá* Guarani *Kaiowá*, que foi a primeira liderança a me receber em sua residência em 2017, o que mais preocupa ao grupo é a ideia de poligamia, que caso ocorra, posteriormente irá destruir seu *Tekohá*, porém, voltando aos *Nhandeva*, a poligamia não é uma proibição, ainda está presente na tradição.

Portanto, coloco aqui minimante essa situação enfatizando principalmente a rede de parentesco Guarani *Nhandeva*, que é um sistema extremamente heterogêneo, dinâmico e complexo, pois envolvem muitas categorias sociais, que no meu entender, para compreendemos melhor, seriam necessários mais estudos etnográficos sobre este tema. Porém, genericamente sobre esse assunto, entendo que o *Tamoy* (avô) e *Jary* (avó), *Nhanderú* (guia espiritual homem), *Nhandesy* (guia espiritual mulher) são os mais importantes, pois através deles que sem mantém a tradição e oralidade *Nhandeva* ao longo da história. Também verifiquei em minha pesquisa, que os *Nhandeva* não precisam exclusivamente viver todos juntos, é importante, mas muitos lembram constantemente dos parentes que residem distantes, dessa forma, os vínculos familiares não se perdem, muito pelo contrário, são realçados o tempo inteiro, onde a terminologia *Oguatá* (caminhar/andar) sempre requisitados entre os Guarani *Nhandeva* da Aldeias Jaguapirú e Bororó.

Atividades de produção Guarani *Nhandeva* na RID

Em minha visita, realizada em 2018, pude perceber que a principal atividade econômica produtiva dos Guarani *Nhandeva* é a agricultura de coivara, mas, o *Karai* Renato me disse, “também a gente ama caçar e pescar, mas infelizmente atualmente há poucos recursos na natureza”, finalizou na ocasião. Já Almiros Martins Machado me disse que os *Nhandeva* realizam, principalmente uma atividade de subsistência, onde a distribuição e redistribuição são marcantes nesses processos com um vínculo na rede de parentesco. Assim, a parentela distribui os recursos extraídos da produção por todas as comunida-

des, sobretudo, por aquelas que não obtiveram tantos sucessos em suas colheitas, isso faz com que os *Nhandeva* sejam vistos como um *povo solidário*, os Kaiowá já são diferentes me disse Dona Tereza Guarani *Nhandeva*. Dessa forma, os *Nhandeva* compreendem que há *Jara* (dono) para todos os recursos disponíveis na natureza, por isso mesmo não pode em hipótese algum mesquinhar, me intrigou Jaqueline Guarani *Nhandeva*.

Em dezembro de 2017, em companhia de Dona Tereza, Almiros Martins Machado, Jaqueline Guarani *Nhandeva* e demais parentes, tive a oportunidade e foi um verdadeiro privilégio visitar as plantações no *Tekohá Nhandeva*, onde percebi que são espaços bastante significativos, pois eu compreendi, mas pelo que vi são bastante importantes para a compreensão da cosmologia *Nhandeva*. Na oportunidade Almiros me falou sobre a marcação e delimitação, disse que a roça geralmente possui de 1 a 6 ha (hectares) por cada parentela ou unidade familiar. Plantam principalmente milho (*Avatí*), batata (*Jety*), mandioca (*Mandiô*), cana (*Tanguanre'e*), abóbora (*Andai*), mamão (*Mamone*), laranja (*Naranra*), banana (*Paková*), amendoim (*Manduví*), feijão (*Kumandá*), arroz (*arró*), fumo (*Penty*), remédios (*Pohã Nhanã*). Dona Tereza me disse na oportunidade ao apontar para a roça “ali está a nossa vida, a nossa existência, a nossa história, a nossa memória”, e por que não, a nossa arte. Almiros ainda me relatou, que o *Avatí Morontí* (milho branco) é diferente do *Avatí Sayjú* (milho amarelo), o primeiro é sagrado para os Guarani *Nhandeva*, em que jamais poderá ser comercializada, é um elemento central no ritual *Avatí Kíry* (batismo do milho).

Mais do que uma atividade apenas ritual e religiosa, a festa do milho novo é o momento de congraçamento e união entre os povos indígenas e membros convidados. É uma maneira de apresentar uma tradição de resistência aos modelos impostos pela sociedade não indígena. De outro modo Geertz nos diz que podemos chamar essas “cerimônias totais de ‘realizações culturais’ e observar que elas representam não apenas um momento no qual os aspectos conceptuais da

vida religiosa convergem para o crente, mas também o ponto no qual pode ser melhor examinada pelo observador a interação entre eles” (1989:83). O ritual *Avatí Kíry* foi recentemente pesquisado por Raul Claudio Lima Falcão no Mestrado em Antropologia da Universidade Federal da Grande Dourados, cuja dissertação traz o título: *Avatikyry: o ritual do milho saboró entre os Kaiowa de Panambizinho, Dourados (MS)* defendida em 2018.

Por fim, Dona Tereza Guaraní *Nhandeva* me disse na presença de sua filha, conhecida por *Nhandesy'i* (pequena rezadora), que nesse processo cabe a *Kunã* (mulheres) a tarefa de pilar o milho e consequentemente preparar a tão famosa Chicha, fazer o *Xipákuera* (chipa). O milho é um item fundamental, pois através dele pode ser feitos muitas coisas como: farinha (*Avatikui*), farinha de milho acompanhada de banha de porco (*Hu'ikyra Kuré*), farinha de milho misturada com mandioca (*Hu'i Rovaja Mandió*), chipa embrulhada com folhas (*Xipá Mbixi*), farinha de milho misturada na panela quente (*Mbeju*), milho assado (*Avatí Mbixi*), milho assado em formato de bolo (*Xipa Perô*), milho misturado com batata (*Xipa Jetyiru*), mingau (*Mbaipy*), milho ralado (*Kāguyjy Miri*), pipoca (*Avati Pororó*), resto de milho (*Avatí Kuerreguaré*), etc.

Manejo dos recursos ambientais e antrópicos.

Em minha estadia na Reserva Indígena de Dourados (RID), sobretudo, em ambientes Guaraní *Nhandeva*, pude comprovar que chamado povo Mbaraká Jú possui com a natureza é intrínseca, marcante e histórica, fiquei muito impressionado como eles ‘manipulam’ os recursos existentes nos ambientes naturais. Dessa forma, o que mais me chamou atenção de imediato, foi o cuidado em manusear a terra, chamado por eles de *Ivy*. De acordo com Kari Renato Guaraní *Nhandeva*, os *Nhandeva* usufruem do *Tekohá* com cautela, pois se caso ofende a terra, *Nhanderú* não irá gostar, porque ele mesmo deixou a terra para a boa convivência, em hipótese algum poderá destruí-la. Almires disse de uma forma bem simples que, “há algum tempo atrás, vários agrôno-

mos passaram por aqui, fazendo vários perguntas e se surpreenderam com nós Guarani *Nhandeva*, principalmente pela nossa organização a envolver o *Ivy*”, que é de uma forma bem dinâmica e estruturada, não faltando absolutamente nada, chamou a nossa técnica de atividade ou manejo de agroflorestal. E isso significa interligar caça, pesca e coleta ao mesmo tempo, sempre tomando em cuidado em não destruir permanentemente os recursos disponíveis, corroborou.

Por fim, percebi que muitos *Nhandeva* trabalham com vendas, além de vendas de artes como pulseiras, colares, brincos, cestarias coloridas, miniaturas de animais; também comercializam produtos oriundos de roças como mandioca, milho, batata, ovos, frutas, assim vendiam em mercados locais, fora da aldeia de forma ambulantes em carroças e entregas, onde as crianças vão juntas, sempre na presença e um ou mais *Jaguá* (cachorro) pelas ruas de Dourados (MS). Muitos ainda trabalham em fazendas em arredores dos *Tekohá*, outros trabalham em prefeituras de cidades vizinhas, além de Dourados, Douradina, Fátima do Sul, Rio Brilhante, Ponta Porã, em muitos casos em situação de vulnerabilidade extrema que ao meu ver passa despercebido pelas autoridades ‘competentes’.

Produção e confecção de artes *Nhandeva* Guarani em Dourados

Através de etnografias realizadas na Reserva Indígena de Dourados (RID), sobretudo, a partir de conversas com meus interlocutores e protagonistas *Nhandeva* Guarani, onde tive a oportunidade de acompanhar as coletas, produção e confecção das artes dessa etnia, que também é parte de mim por parte de minha mãe, Vitorina Ivarra, que ainda criança fora retirada dessa comunidade por familiares gaúchos e paraguaios. Destaco que quando criança sempre ouvia a minha mãe mencionar o seu povo, de como eram feitos os objetos de utilização do dia, a dia e processamento de artefatos sagrados, como os casos do *Xirú*, *Mbaraká*, *Ambá* e *Takuapú*.

Partindo desses pressupostos, gostaria de deixar claro que não concordo com alguns pesquisadores/as que intitulam a produção

artística Guarani *Nhandeva* de apenas ‘artesanatos’. As artes, artefatos e objetos sagrados *Nhandeva* ultrapassam essa barreira, vão muito além de ser apenas um elo contemplativo e embelezamento, estão nas memórias, esperanças, sonhos e cosmologia. Dito isso, apresentarei algumas maneiras de desenvolvimento das artes Guarani *Nhandeva* na Aldeia Jaguapirú e Aldeia Bororó, que são trançados, tecidos, armas, instrumentos musicais, miniaturas e adornos.



Figura 2. Miniaturas de animais (ressignificações cosmológicas, seguindo uma lógica mecadológica). **Fonte:** Índia Vanure, Museu Histórico e Pedagógico, 2019.

Os trançados *Nhandeva* Guarani

Berta Ribeiro assinala que os ‘trançados’ se classificam, segundo suas finalidades, em objetos de uso e conforto doméstico, objetos de caça e pesca, objetos para processamento da mandioca, objetos de transporte de carga e de adorno pessoal (Ribeiro 1988:197). Os tran-

çados possuem presenças marcante na comunidade, Dona Tereza me diz que eles são os caminhos percorridos por *Nhanderú* e *Nhandesy* rumo ao paraíso celestial. Já Paschoalick (2008), enfatiza que o abano servia para atizar o *Tatá* (fogo), o cesto possuía a finalidade de inserir frutas como *Paková* (banana), *Araçá* (goiaba), *Kumandá* (feijão), *Jety* (batata), *Manduví* (amendoim) e de sementes para plantação, como é o caso de *Andaí* (abóbora). Nesse processo ainda cabe mencionar os cestos, armadilhas para capturar os *Pirá* (peixes) nos rios que cortam a comunidade, e a peneira chamada de Tipiti, usada na preparação de *Mandió* (mandioca), também existe o cesto, cargueiro, usado principalmente nos *Oguatá Pukú* (longa caminhada). Ainda de acordo com a antropóloga, os trançados também serviam de adorno em chapéus, braçadeiras e cintos.

Notei também que as matérias primas mais utilizadas são de procedência de *Takuara* (bambu), cipó, folhas de palmeiras, fibras de caule, embira de bananeira, sementes de urucum, sangue de animais, sobretudo, aves e animais de caças. Na residência do *Nhanderú* Karai Avá Jorge da Silva e *Kuña Karai Nhandesy* Antonia Aparecida, pude observar que eles cultivam as matérias primas no próprio quintal, principalmente pela ausência na RID, causada pela expansão do agrobandidismo, como ele mesmo me disse, acrescentando que muitos artesãos e artesãs sempre buscam recursos em outras aldeias como: Limão Verde, Laranjeira *Nhanderú*, Panambizinho, *Pirakuá*, etc. O *Nhanderú* Alex Souza da Silva que é filho de Jorge da Silva, me disse que utiliza a embira da bananeira produzida na casa de seus pais, para confeccionar cestos a fim de comercializá-los. O *Nhanderú* Roberto Arce, me relatou que usa o bambu e cipó *Guaimbé* na produção de trançados, trazida da Aldeia *Pirakuá* (Bela Vista, MS), e frisou que somente terá sentido se for de *Pirakuá*, pois é o verdadeiro e original, concluiu.

Em minha visita também pude entender que muitas artes ou objetos deixaram de ser produzidos na Aldeia Jaguapirú e Aldeia Bororó, não por falta de interesse, mas sobretudo, pela escassez gerada pelo

desmatamento da mata ou floresta que ali estavam, isso já foi bem retratado pela historiadora Paschoalick:

“A cestaria não é muito praticada no momento pelos Kaiowá e isto se deve, sobretudo, pelo fato de não ter mais utilidade no novo modo de ser, tekoyahu, visto que está diretamente relacionada ao transporte por terra de crianças e carga, para uso e conforto doméstico como suporte de cabaça, abanador, esteira, entre outros” (Paschoalick 2008:66).

Durante os dois anos em que empreendi visitas entre os *Nhandeva* Guarani de Dourados, notei que artes e objetos como cestos armadilhas, cestos cargueiros, gaiolas, tipiti, chapéus, tipoias não foram encontrados. Almiros Martins Machado me disse que é imprescindível realizar pesquisa sobre arte e cosmologia, antes que acabe de vez toda essa história milenar, que se mantém viva, apesar do ataque etnocida dos colonizadores.

A tecelagem *Nhandeva* Guarani

Segundo Darcy Ribeiro, tecelagem “é a técnica de interpor regularmente os fios, com ou sem o uso de implementos e aparelhos” (Ribeiro 1988:92). Já para Egon Schaden, os Guarani outrora usam o algodão para confeccionar tecidos. Dessa forma, com o uso do tear, teciam e produziam vestuários masculinos e femininos. Portanto, “fiar, tingir e tecer eram tarefas atribuídas às mulheres” (Schaden 1974 *apud* Marques & Alvez 2019:204). Ao descrever o processo de tecelagem entre as Guarani, Alfred Métraux notou que as mulheres teciam “sem ajuda de nenhum instrumento, passando simplesmente os fios da trama entre aqueles da urdidura como se elas remendassem” (Métraux 2012:322).

Sobre o processo de tecelagem Berta Ribeiro assinala:

“a arte de tecer admite duas macro divisões: trabalho em trama e trabalho em malha. A primeira pressupõe o uso de um dispositivo para a tensão dos fios da urdidura: o tear. E o uso de dois elementos, urdidura e trama ou dois conjuntos de elementos que se entrecruzam formando o tecido. A segunda se processa pelo emprego de um único elemento contínuo de tamanho finito ou infinito, e o uso ou

não de um implemento, agulha de ponta (tricô), agulha de gancho (crochê) ou agulha de orifício (enlace), ou simplesmente um gabarito” (Ribeiro 1988:92).

Conforme descreve Shaden (1962), com a confecção de tecelagem o povo Guarani produzia tecidos para fazer roupas. A indumentária masculina era formada por *ponchito* (poncho pequeno), o *Txumbé* (faixa de algodão usada em torno da cintura) e o *Txiripá*, pano de algodão de forma retangular, com três lados de franja que desce até abaixo dos joelhos (Marques & Alves 2019:205). Já a indumentária feminina era composta do *Váta*, que corresponde a uma blusa, e o *Tupái*, semelhante a uma saia. Conforme postula Paschoalick (2008), com o uso das fibras de caraguatá (*Bromelia antiancatha*), planta da família das bromeliáceas, as mulheres Guarani *Nhandeva* também confeccionavam fios, no qual produziam redes, utilizadas para as crianças dormirem dentro de casa e, também, para o descanso dos homens vindas da roça, caça, pesca e encontros.

Uma coisa que eu percebi em minha visita, já tinha sido também observado pela historiadora Paschoalick, que “pela ausência do algodão e do caraguatá abandonaram a prática de fiar, *Povã*, [...] [mas] continuam tecendo com barbante, lã, fios de tecidos desfiados, estopa, linha, utilizando a mesma técnica dos seus antepassados” (Paschoalick 2008:68). A artista Guarani Antonia Aparecida faz uso de tear produzido por ela e pelo esposo, o artista *Karai Avá* Guarani *Nhandeva*, Admiro Arce, que na ocasião disse que produz em seu quintal o pariri, a cabaça e a bananeira. Assim, com barbante, produzem redes. Já a artista Marilda Duarte elabora faixas e tapetes com o recurso do tear. Portanto, para substituir o algodão, ela utiliza o barbante e a lã, comprados em casas comerciais na cidade de Dourados, como também identificou as pesquisadoras Marques & Alves (2019). Em minha última visita, pude observar o trabalho de Marilda Duarte Guarani *Nhandeva*, que informou que as faixas confeccionadas, servem principalmente para produzir saias, ela aplica uma série de sementes nativas,

dizendo: “isso vai para o mercado, mas leva as nossas memórias, nossas histórias, nossos sonhos”.

As armas Guarani *Nhandeva*

De acordo com antropóloga, etnóloga e museóloga brasileira, autoridade em cultura material dos povos indígenas do Brasil Berta Ribeiro, “o conjunto de objetos empregados indiscriminadamente para as funções de guerra e para as tarefas de provimento da subsistência, tais como a caça e a pesca” (Ribeiro 1988:239). Ela também identificou três modelos de armas: armas de arremesso, armas de choque e armas de sopro. Dessa maneira, as armas de arremesso, como a lança, a boleadeira, o arco e a flecha, fornecem subsídios para ataque em pequena, média ou grandes distâncias, usadas, sobretudo para caçar paca, tatu, peixe, quati. Já as armas de choque, como a borduna, se aplicam ao combate próximo ou à caça a animais de grande porte, como anta, veado, queixada, porco do mato. As armas de sopro são aquelas que contêm dardos envenenados, usadas para matar animais ou seres possuídos por espíritos diabólicos (Ribeiro 1988).

A *Kuña Karai* Tereza Guarani *Nhandeva* me relatou que a caça e a pesca é própria vida Guarani, disse que *Nhanderú Tenondé* que a entidade principal na cosmologia Guarani *Nhandeva* deixou a floresta e os rios para os Guarani viverem em harmonia e em paz, mas que os Karai estão destruindo tudo, ela relatou ainda que o fim está próximo, que *Nhanderú Tenondé Eté* já se cansou de ver seu mundo devastado.

A produção de arco e flecha ainda é marcante na RID, sobretudo, como mercadoria, sendo assim resignificado em uma nova dinâmica, sem perder porém a sua essência, principalmente para os compradores que aos adquirem não se importam se foram esses objetos remodelados em uma outra esfera, mas por possuir uma ancestralidade étnica. A maioria dos artistas Guarani *Nhandeva* tem consciência desse fato, onde dizem “precisamos continuar vivendo”. E no entender de Marques & Alves (2019), o processo de miniaturização é feito justamente para facilitar acomodações dos abjetos nas bagagens dos compradores,

predominantemente turistas. Já em relação as matérias primas utilizadas na produção do arco e da flecha, Métraux (1987:140) assinala que ambos eram confeccionados com variados tipos de madeira, como a aroeira (*Astronium* spp.), o pau d'arco (*Tecoma af. Conspícua* DC), o ipê (*Tabebuia* sp.), a carnaúba (*Jacaranda copaia*) e a pupunha (*Bactris speciosa*), dentre outros.

Com base na recente publicação de Marques & Alves (2019), podemos perceber a complexidade da produção atreladas as matérias primas dos objetos Guarani, assim as pesquisadoras sintetizam os seguintes postulados:

“Em relação às matérias primas utilizadas, no presente, os artesãos informaram que se servem de madeiras como o aguai (*Thevetia peruviana*), o cipó guaimbé (*Philodendron bipinnatifidum*) e a taquara. Para o trançado do arco são utilizados, além do cipó, o capim braquiária, a linha e o barbante. Já foi mencionado que o cipó guaimbé está extinto na reserva e só é utilizado quando trazido de outras aldeias da região. O caraguatá, quando encontrado, é utilizado para fazer o cordão dos arcos. Na falta do caraguatá, é empregado o barbante. As penas que adornam as peças são de galinhas, tingidas com papel crepom, anilina e outras tintas compradas em casas comerciais da cidade” (Marques & Alves 2019:207).

Durante as visitas também pude perceber que o caule de palmeira, bambu, cordão de caraguatá, cipó e penas coloridas são as principais matérias primas encontradas na Aldeia Jaguapirú e Aldeia Bororó, as flechas possuem tamanho aproximado de 1,50cm como me mostrou a *Nhandesy* Dona Floriza Guarani Kaiowá no interior de sua casa de reza (*Oga/Opy*).

A cerâmica

Berta Ribeiro também assinalou que a cerâmica é a “arte de confeccionar artefatos com argila submetidos à combustão e alta temperatura” (Ribeiro 1988:30). Em relação às funções dos artefatos em cerâmica na vida dos povos indígenas, Willey (1987) enfatiza que eram confeccionados pelas etnias indígenas como utensílios

para conservar, preparar e a posteriori consumir alimentos sólidos e líquidos. Muitas peças também tinham função cosmológica e ritualística, como aquelas empregadas como urnas mortuárias. De acordo com Paschoalick (2008), a cerâmica foi imensamente produzida em outrora pelos Guarani, e na atualidade contemporânea tem sido um recurso de grande relevância para identificação étnica em sítios arqueológicos. Atualmente muitos sítios vêm sendo identificados em Mato Grosso do Sul, como demonstram os pesquisadores Kashimoto & Martins:

“Datações arqueológicas obtidas a partir de amostras coletadas na margem sul matogrossense do rio Paraná, o baixo curso do Ivinhema, na atual reserva dos índios Kadiwéu, ou ainda na margem do córrego Lalima, pequeno afluente do rio Miranda, são evidências incontestes da produção de cerâmica arqueológica, Tupiguarani ou Guarani em Mato Grosso do Sul, nos séculos XVI, XVII e XVIII, as quais estratificamente, atestam as sequências ocupacionais a partir de horizontes deposicionais pré-coloniais” (Kashimoto & Martins 2008:153).

Em minha visita na Reserva Indígena de Dourados, eu não encontrei nenhuma cerâmica e, isso me chamou bastante atenção, no início acreditava que os Guarani *Nhandeva* ainda produziam cerâmicas como antigamente, sobretudo, por que outras etnias as produzem na atualidade como os *Kadiwéu* e os *Kinikinau*. Mediante isso, fui procurar saber, o porquê dos Guarani não produzirem mais esses objetos milenar. Almiros me disse que os *Nhandeva* não encontram mais facilidades para produzi-las e, atualmente possuem outras prioridade, sobretudo, pelo contexto de violências e violações que se encontram. Já o artista *Karai* Guarani *Nhandeva* Jorge da Silva me relatou que ainda há várias pessoas na RID que sabem todos os processos de produção da objetos de cerâmica. Frisou ainda que não existem mais madeiras apropriadas ou adequadas para ser retiradas da mata para queimar e posteriormente produzir a cerâmica. Disse que ser for confeccionado de qualquer maneira, a comunidade ou parentela pode ser punida por *Nhanderú Eté Tenondé*. Já *Karai* Rena-

to Guarani *Nhandeva* me disse que na RID não há lugares adequados para guardar os materiais. Por fim, a historiadora Paschoalick também percebeu isso em 2008: “alguns aspectos podem ter contribuído para esse fato, como o conhecimento do metal, o deslocamento dos indígenas de suas aldeias tradicionais e o confinamento em reservas, o novo modo de viver imposto aos Guarani pela sociedade capitalista contribuiu para o abandono da prática oleira.” (Paschoalick 2008:94).

Os adornos

Para Berta Ribeiro (1988) adornos são objetos utilizados para ornamentar o corpo indígena. Esse processo envolve diversas matérias primas, como recursos vindo da flora, da fauna, minerais e, inclusive, produtos industrializados. Já no que tange a característica étnica, Paschoalick afirma:

“São adereços de uso ritual ou cotidiano e indicadores da condição etária, sexual, social e étnica. São elaborados com materiais de origem vegetal, cabaça, castanhas, bambu, lágrima de Nossa Senhora; animal, pêlos, dentes, ossos, penas; mineral, granito, sílex, entre outros” (Paschoalick 2008:55).

No entender de Marques & Alves (2019), com esses materiais são produzidos objetos e artes como os colares, os cocares, os *Tembetás*, as pulseiras, as braçadeiras, as tornoeleiras, as saias, os cintos e os brincos. Ainda nesse sentido as pesquisadoras assinalam:

“De acordo com os artesãos guarani da reserva de Dourados, entre os adornos mais produzidos atualmente estão os colares, as pulseiras, os palitos para cabelo e os brincos. Na confecção desses objetos são empregados a casca de coco, a taquara e variados tipos de sementes de plantas nativas. Podem ser referidas as sementes de pau-brasil (*Caesalpinia echinata*), de lágrima de nossa senhora (*Coix lacryma, job*), de pariri (*Arrabidaea Chica*), de olho de cabra (*Ormosia arbórea*), de leucena (*Leucaena leucocephala*), de saboneteira (*Sapindus saponária*) e de açaí (*Euterpe oleracea* Mart.)” (Marques & Alves 2019:209).

Sobre a substituição de matérias primas para a confecção de colares, Paschoalick afirma que “o cordão no qual passam sementes era tradicionalmente confeccionado de fio de caraguatá, porém agora substituído pelo fio de nylon ou linha” (2008:60). Penas de *Riguassú* (galinha) também são utilizadas para dar variedades de cores, acrescentadas a anilina e papel crepom. Sobre isso Dona Tereza, Dona Floriza, Dona Antonia, Dona Maria foram unânimes em afirmar que no passado, que as tintas retiradas de plantas nativas, uma delas trata-se de Catiguá (*Trichilia emarginata*). De acordo com Marques & Alves, o cacique Jorge da Silva cultiva matérias, primas como a cabaça (*Crescentia cujete*), utilizada para fazer chocalhos, e o pariri (*Arrabidaea chica*), empregado na confecção de colares e pulseiras. Quanto às sementes, o artista Guarani explica que todas devem ser colhidas na lua cheia para não carunchar (Marques & Alves 2019:210). Nesse sentido, a artista Guarani *Nhandeva*, que eu encontrei próximo ao Banco do Brasil, área adjacência a praça Antônio João em Dourados, MS, ela procura produzir muitos brincos, isso porque é a arte mais procurada pelas mulheres da cidade e tem que até há encomendar.

Instrumentos musicais

No entender de Anthony Seeger (1987), celebre etnomusicólogo e antropólogo norte-americano, a música ou cantar sempre fez parte do repertório indígenas em todos os sentidos. Já para Darcy Ribeiro “a música e os instrumentos musicais se relacionam a aspectos da organização social e da cosmologia. O rito é invariavelmente, um evento musical” (1987:141). É Berta Ribeiro (1988) quem classifica as músicas/sons indígenas em quatro grupos: *aerofones*, *cordofones*, *idiofones* e *membranofones*. Dessa forma, os *aerofones* são instrumentos que produzem som ou harmonia conforme vibração do ar soprado no interior de um receptáculo, onde há participação marcante dos instrumentos de sopro. Já os *cordofones* são instrumentos que produzem som mediante a vibração de cordas. É os *idiofones* são instrumentos sonoros entre os quais se classificam o *Mbaraká* e o bastão oco de ritmo. É por fim,

os *membranofones* são instrumentos dotados de caixa de ressonância. Mediante isso Anthony Seeger indaga:

“Os instrumentos musicais na América do Sul compartilham da importância da música. São tidos, frequentemente, pelos nativos como objetos que incorporam um poder identificado com diversas espécies de espíritos, seres ou grupos de pessoas” (Seeger 1987:174).

Em minha investigação pude notar que as matérias, primas usadas para a elaboração de instrumentos musicais são de origem vegetal, animal e mineral, dentre quais deparei com a madeira, a taquara, o bambu, a cabaça e as sementes nativas. Dona Tereza Guarani *Nhandeva* me disse que há duas maneiras de se fazer o *Mbaraká* (chocalho, bastão de ritmo, cabaça), primeiramente para utilizar-se nos rituais e posterior como objetos de vendas ou comercialização. Sobre os cantos Guarani *Nhandeva* os texto clássico de Jakobson (1959) e Severi (2014) me auxiliaram de maneira significativa, sobretudo os três elementos vinculados a tradução: intralinguística, interlinguística e a transmutada. Dessa forma, os autores postulam:

“A tradução intralinguística ou ‘reformulação’ é uma interpretação de signos verbais por meio de outros signos da mesma linguagem”, “a tradução interlingual ou tradução adequada é uma interpretação de signos verbais por meio de alguma outra linguagem” e “tradução intersemiótica ou transmutação é uma interpretação de signos verbais por meio de sinais de sistemas de signos não verbais” (Jakobson 1959:233, *apud* Severi 2014:46).

Apesar de não ser meu objetivo realizar uma investigação acerca da etnomusicologia *Nhandeva* Guarani, compreendo que seja importante destacar, mesmo que seja de maneira conceitual. Já no entender de Deise Lucy Oliveira Montardo, a principal pesquisadora da etnomusicologia Guarani na atualidade, “os cantos e danças constituem caminhos que permitem aos Guarani o encontro com os seres espirituais, com seus heróis criadores e visitas a aldeias divinas” (Montardo 2018:147). A pesquisadora ainda afirma que os Guarani *Nhandeva* cantam muitas vogais, o que foi percebido por diversos estudiosos,

como cantos sem letras, que seria um grande equívoco. Portanto, numa interpretação mais detalhada, dos mesmos cantos executados em dias distintos, percebe-se que os “as, es, is, e os” estão sempre no mesmo momento da melodia (Montardo 2018:147). Por fim, cabe destacar o relato de Dona Tereza Guarani *Nhandeva*, que o cantar para os Guarani significa renovar a alma, o espírito, conectar-se com as divindades e entidades cosmológicas em múltiplas possibilidades, sobretudo de sonhos, esperanças e memórias. Assim em minha visita, pude deparar em diversos momentos, que na hora da produção das artes, artefatos e objetos os *Nhandeva* estão cantando.

Olhares (in) conclusos sobre arte e cosmovisão ameríndia

Nos dias atuais o poder econômico das famílias tem outra fonte geradora de recursos, não se concentram mais nas roças, na produção de alimentos. Hoje está diretamente ligada a um trabalho assalariado de um ou mais membros da família. O homem e a mulher geralmente trabalham fora e, por conseguinte, todos os demais membros da casa que estão aptos a vender sua força de trabalho, nas fazendas ou usinas de álcool, prefeitura e empresas prestadoras de serviços. Os programas de assistência social do governo, assim como o auferido pelos aposentados, contribuem para a renda das famílias. Nesse quadro, muitas mulheres assumiram a chefia da família.

A superpopulação tem inviabilizado a agricultura de subsistência, por falta de espaço físico. A terra se tornou pequena, escassa, ainda há o agravante de que a mesma (e)praguejou e só produzindo se usar as novas tecnologias, como os maquinários agrícolas. As atividades remuneradas têm enfraquecido a rede de solidariedade nas relações de parentesco, já não há reciprocidade, mas sim que parentes próximos trabalham nas roças dos outros parentes que são assalariados, em troca de pagamento, potencializando o uso do dinheiro e do consumo. Hoje formando uma classe dos que têm muito bens ou os parentes ‘ricos’, estes possuem um bom emprego, são mais escolarizados, têm estabilidade no emprego e que passam a ser assediados pelos que não

têm quase nada ou os chamados parentes ‘pobres’. O capital e o acúmulo de riquezas se convertem em poder político, fomentando intrigas, inimizades, fuxicos, podendo criar um poder paralelo e quase sempre o faz. Isso pode significar o rompimento com lideranças locais, marcado pela avidez do poder aquisitivo, na incessante imitação do modo de vida do não indígena, para parecer moderno e interligado com o mundo exterior, querendo demonstrar prestígio dentro e fora da aldeia.

Assim o indígena não se resigna mais a ser objeto de especulações epistemológicas, acadêmicas e sim reclama o protagonismo político, sua participação no momento de discutir as políticas públicas, é o empoderamento e entendimento de epistemologias para solução de seus novos/ velhos problemas.

O ‘velho’ e o ‘novo’ convivem nas reservas indígenas, a teia de significados enreda-se no saber local (Geertz 2000), dando forma, fluidez, porosidade, permeabilidade, flexibilidade as fronteiras culturais, reinterpretando, ressignificando, reelaborando a sua cultura, rede social, modo de pensar, ver e agir, conforme a situação o exigir, legitimando-a ou não. O século XXI permite ir muito além do imaginado, tanto que o ‘índio de verdade’, hoje está nas universidades, faz parte das redes sociais da internet, twitando e trocando informações via facebook, ‘netizado’. Continuamos na luta com a esperança de dias melhores são possíveis e estes podem estar próximos, estamos nos empoderando de armas muito mais poderosas do que o velho e bom arco e flecha, que o diga o poder das palavras.

Antropologia da arte, etno-estética, arte etnológica ou ainda histórico etnográfico artístico ameríndio são todos termos usados para descrever o que constitui um estudo antropológico das criações humanas, principalmente nas linguagens da plástica, visual, gestual, musical, histórico e iconográfico (Cóquet 2001). Por assim dizer, o delineamento deste campo particular da antropologia tem imediatamente problemas de definição que revela a variedade de termos que têm sido usados até agora para definir ou contextualizar, e que afeta o objeto

de sua reflexão chamada torre por sua vez, e de acordo com os tempos, arte ‘tribal’, ‘primitiva’, ‘tradicional’, ‘etnológica’, ‘popular’; tais qualificativos trancaram, no passado. O termo ‘antropologia da arte’ aborda duas questões complementares, uma relativa aos domínios da expressão considerada, a outra ao que entendemos por arte. Na linguagem cotidiana, a palavra ‘arte’ é geralmente usada para designar imagens figurativas ou não figurativas, em duas ou três dimensões e conjuntos, de todos os povos do mundo; pois inscreveu uma diferença entre os artefatos utilitários pertencentes à indústria artesanal e outros, onde a marca de um significado adicional social, simbólico, religiosa, estético está presente.

Acredito que a origem maussiana da proposição de que a antropologia da arte é uma teoria da arte que considera objetos como pessoas vivas. Em sua teoria da troca, Mauss analisa benefícios ou presentes como pessoas, ou como suas extensões. Dessa forma, podemos muito bem imaginar que é possível considerar objetos de arte como pessoas. Na verdade, pode-se argumentar que, desde a teoria da troca de Mauss, que é a referência ou o protótipo da teoria antropológica, que seria suficiente para a teoria antropológica da arte construir uma teoria semelhante à de Mauss, mas que se relacionaria com objetos de arte e não com benefícios.

Meu propósito é fazer avançar uma teoria antropológica da arte que se assemelhe a outras teorias antropológicas, não apenas a de Mauss, mas também de muitas outras. Minha principal crítica às teorias da estética intercultural e semiótica da arte etnográfica é que seus princípios estão baseados na estética ocidental e da teoria da arte.

Ritual *Nhandeva* e relações com os artefatos

A compreensão de um universo de relações sociais indígenas por meio da análise da prática de rituais religiosos, nos remete a pensar não apenas em uma direção e sim em uma pluralidade de sentidos, signos, símbolos e conceitos que estão em constante suspensão e que referem a própria experiência vivida representada

em sua execução; sistemas são construídos e junções entre saberes são necessárias para perpetuação de tradições e conhecimentos, e neste universo de construções e dinamicidades onde vários atores participam no sentido de conectar sentidos, experiências, praticas, que se constituirão em modelos a serem seguidos pelas futuras gerações, a educação se faz presente como uma necessidade de se fazer sentir e se fazer ser social e pertencer a coletividade e para esta contribuir para sua existência. Nesta acepção, conseguimos perceber o ritual como uma espécie de linguagem coletiva, um símbolo representativo de algumas verdades transcendentais, que incorporam uma pratica dinamizada que permeia por uma rede complexa de ações significativas capazes de unir um grupo e convencê-lo por meio de sua eficácia (Mauss 2003). Mais do que um movimento cosmológico de ordem reflexiva e ou contemplativa, “os rituais de uma sociedade ampliam, focalizam, põem em relevo e justificam o que já é usual nela” (Peirano 2002:8).

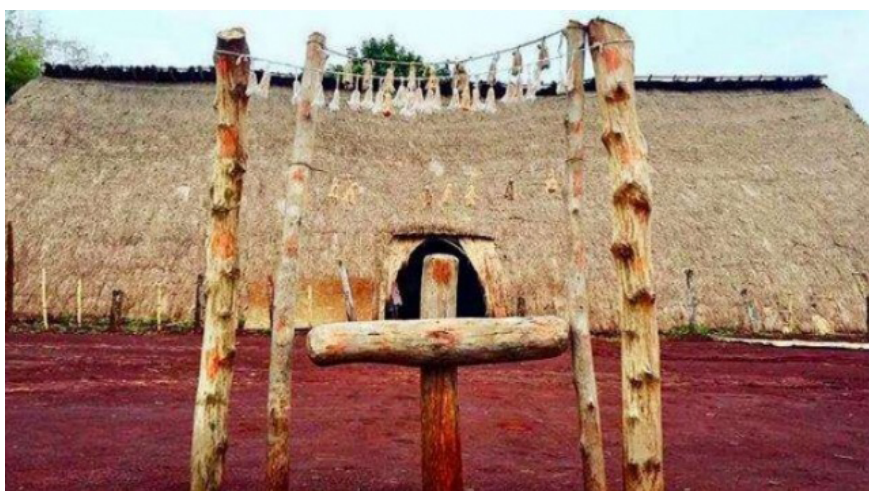


Figura 3. Xirú Kurucú Ambá Guaraní em frente de Oga/Opy (casa de reza ou casa ritual). Fonte: Thailla Torres, 2019.

Dessa forma, começo essa discussão trazendo à tona as palavras de minha guia espiritual Dona Tereza Guarani *Nhandeva*. Perguntei para ela: a senhora poderia me contar um pouco sobre o *Jeroky* (a dança ritual). Ela me disse, claro que posso, mas cuidado é longo (risos), eu disse será um prazer, acima de tudo uma honra. Ai ela, então vai. O trecho a seguir é uma adaptação do que a Nhandesy me relatou em sua residência. O Sol vai se pondo no *Tekohá*, membros de várias parentelas vão chegando com seus apetrechos (*Xirú*, *Mbaraká*, *Mymby* e *Takuapú*) para passar a noite a dançar no ritmo do *Jeroky Pukú* (canto, longo), acompanhados de seus filhos vão acomodando-se pela *Nhanderogaii* (residência *Nhandeva*), a gritaria/tumulto é total, com as crianças a correr, a rir, outras a chorar; os *Jaguá* (cachorro) se encontram e se estranham, a provocar em seus donos gritaria para que cada animal retorna a casa. Enquanto não chega a hora, os homens preparam a roda de *Teréréiii* (bebida típica do Mato Grosso do Sul, similar ao mate gaúcho, mas com adaptação *Nhandeva*) e as mulheres se juntam aos mesmos ou formam outra roda de *Kaá'y* (chimarrão ou mate, mais utilizadas pelas mulheres *Nhandeva*).

Os *Nhandeva* intitulam a categoria aldeia de *Tekohá* (também denominados pelos *Kaiowá* e *Pay Tavyterã* de Mato Grosso do Sul e Paraguai; *Mbyá* do Pará, Paraná e São Paulo e o *Chiriguano* da Bolívia), que é assim que os denominamos, significando para nós lugar para se viver conforme a percepção de Guarani, embora seja do livre arbítrio de cada um viver ou não, conforme tais preceitos; o modo correto de viver conforme ensinado e aprendido nas caminhadas educativas, assim como nas noites de *Jeroky* (dançar). É o lugar da vida; é a interação do espaço físico com o social, resultando em vida de forma o mais próximo possível ao *Raeháxa* (tradicional) e não importa onde se esteja, se na terra 'tradicional' ou não, onde se estiver, aí poderá sê-lo; é ali que sua vida literalmente caiu, então deve ser exercitado o ser, para isso não é preciso de um lugar específico, basta evidenciar o ser, se vai exercitar o *Teko Vay* (vida má, proceder ruim) ou se o *Teko Porã* (vida boa, conduta condizente com o modo religioso), isso é com cada

um, a vida lhe pertence, cabendo somente a ele ou ela conduzir o seu ser, como pude perceber em diversos diálogos.

Mas voltando a *Nhandeara* ou *Oga Guassu*, se lá já houver *Yvyraí'já* (portador do bastão ritual), este já se adianta ao *Nhanderú* e vai verificando as condições dos instrumentos rituais, se a casa já foi toda varrida, verificado se o pote com casca de cedro vermelho, está cheio de água. Em dado momento o *Nhanderú* e *Nhandesy* se levantam, pegam o seu *Mbaraká*, pigarreia, olha para todos e começa o *Jerovassá* (abençoar, limpar o corpo), para dar início a dança ritual. Quase sempre acontece de exercitar o seu *Mbaraká* por um certo tempo diante do *Yvyra Marangatu* (altar) e o *Nhembo'e* (oração, encantamento) pode ser ou não audível a todos. Caminha-se pelo terreiro da casa, em círculo, terminando na frente do altar, fechando o formalismo inicial do ritual.

Durante a minha participação do *Jeroky Pukú* da parentela de Dona Tereza Guarani *Nhandeva*, que foi realizada em outubro de 2018, percebi que os cantos e as danças executados no ritual Guarani, abrem os caminhos através dos quais os mesmos viajam por e para outras dimensões onde se encontram as aldeias celestes, lá conversam com os ancestrais, com *Nhanderú Vussú* (nosso Pai/Deus maior), e todos os seres que porventura possam encontrar no caminho dos espíritos, o visível e o invisível se visitam, iniciando o estabelecimento de um futuro parentesco, uma rede social espiritual é formatada.

Almires assinala que é justamente por meio do poder/conhecimento armazenado no *Mbaraká* ancestral (como se fosse um pen drive), é que o dançarino mestre é guiado por caminhos antes não trilhados ou já conhecidos, dependendo da finalidade da dança ritual, os caminhos pelos quais passará permitem o aperfeiçoamento espiritual. Se for ritual de cura ou ainda para desmanchar feitiços, o proceder ritualístico toma rumos diferentes, conforme o *Nhemboe* (fala/encantamento/reza) exigido. Empunhado pelo mestre da cerimônia o *Mbaraká* se transforma em cetro do poder e o *Nhanderú* o saber/fazer/caminhar, exercita-o, fundem-se em um só corpo espiritual, é a agência que o transporta ao universo não humano.

Ao participar de vários *Nhemboé* (rezas), diálogos com as lideranças *Nhandeva*, pescas no verão, percebi que o canto e a dança são as linguagens determinadas pelo ritmo dos *Mbaraká*, que estabelecem o elo espiritual com os lugares celestes, morada de *Nhanderu Vussu*. As danças seguem marcações rítmicas do maestro *Mbaraka Jú* aos seus dançarinos, acompanhados pela batida dos *Takuapú* (bastão rítmico feito de bambu) utilizadas exclusivamente pelas mulheres Guaraní. São basicamente dois ritmos na melodia dos *Nhanderú/Nhandesy* e dos *Yvyraija*, a primeira acelerada e com forte marcação rítmica, marcações para simulações de lutas corporais (como se fora artes marciais); a dança exprime o fervor e fortalecimento religioso; ficar leve facilita a caminhada ao mundo da imaterialidade, é denominada de *Jeroky Hatã* (dança com marcação acelerada); a segunda é mais lenta, límpida, formal, solene, é denominada de *Nheëngaraí* ou *Jeroky Mbegue*, tem a premissa de encantamento, invocação, reverência, respeito, lamento. No caso das mulheres a movimento do corpo é comumente denominado de *Syryry* (deslizar) ou *Kunã Jeroky* (dança feminina *Nhandeva*); o movimento corporal dos homens produz uma performance pelo terreiro do *Ogapysy*, é chamado em duas das suas etapas mais usuais de *Nhemongu'ê* (movimentar-se), e a outra *Nhemomisy* (agachar-se).

Ao longo de minha jornada juntamente com os Guaraní *Nhandeva* da RID (Reserva Indígena de Dourados), compreendi que se o objetivo é alcançar o *Aguyje* (perfeição, plenitude), o *Kandiré* (imortalidade/iluminação), o modo de proceder aqui na terra deve ser irrepreensível, com dedicação ao *Purahei* (cântico) constante e ao *Jeroky*; se alcança o *Yvã* (céu, cosmos), que é em última instância a morada desejada na eternidade. O grande cuidado é para não errar o caminho que leva ao destino desejado durante o ritual ou a subida, pode ser sem volta; as palavras denotam o seu poder de agir, fazer, transformar, trocar de estado da matéria para o do espírito. Enquanto o *Nhanderú* (rezador) ou *Nhandesy* (rezadora) vai seguindo a sua viagem, orientado pelo *Mbaraká*, ele vai fazendo as suas orações e encantamentos, abrindo as passagens e caminhos, considerando que muitas são as *Tava*

(aldeia de pedra) na terra que não se morre mais, sempre haverá a possibilidade de estar indo a um novo *Tekohá*. Por vezes o cântico/encantamento é audível a todos os presentes no ritual, significando que o caminho é fácil, conhecido, já trilhado, em outros momentos é apenas grunhidos, em razão de estarem sendo usados os encantamentos mais secretos recebidos de *Nhanderu Vussú*, pois há perigo constante a vista, espíritos malignos à espreita.

Na caminhada em direção a *Yvymarane'y* pode ter agregado a si outros Guaraní, que por ali estejam caminhando rumo a determinado *Tekoha*; assim como na caminhada terrena no *Oguatá* (caminhada com intencionalidades), grupos vão sendo constituídos e desfeitos até o ponto de chegada. O mesmo ocorre na viagem espiritual, pode ser que seja acompanhado de outros *Nhanderu* ou de espíritos amigos. Esse caminhar define todo um modo de vida e comportamento, dedicação e esforço em estar leve para chegar rápido à rota que conduz ao local almejado. Essa mobilidade tem implicações religiosas, sociológicas e jurídicas, enfatizando a horizontalidade e a verticalidade desses movimentos, considerando a vida terrena e a espiritual.

A *Kunã Karai* Tereza Guaraní *Nhandeva*, relatou-me que o Guaraní precisa cuidar da alma e do corpo, ambas se alimentam e precisam de cuidados, considerando a crença que se possui duas almas: a humana e a animal, deve-se estar sempre atento ao equilíbrio das mesmas, a primeira é lugar da esperança, bondade, realizações profícuas, a segunda é o lugar do mal, do receio, do medo, do desequilíbrio. Assim, na primeira repousa a divindade, razão do esforço para que a mesma tenha garantido o seu lugar na terra, onde não se morre mais, alcançado pelo estado de alma chamado de *Aguyjê*; na segunda reside maldade, perigo, o risco de ser condenado a ser um espectro que vaga na noite em forma de *Anguere* ou ser transformado em *Jepota*.

Agora, *Karai* Renato *Avá* Guaraní, me disse que o *Mbaraká* precisa ser exercitado nos locais de origem, os cânticos necessitam alçar os caminhos do céu, a alma precisa ficar leve. Se antes se acreditava que poderia alcançá-la pela via terrestre, rumando-se a leste ou oeste e atra-

vessando o mar, hoje já se partilha o pensamento que o caminho é o espiritual, para tanto é primordial que tudo volte ao seu lugar de princípio, o território tradicional, juntamente com todos os seus objetos sagrados, de perto e os de longe. Os que tem poder associado ao *Mbaraká*, os homens, deuses que percorrem constantemente os caminhos do que é designado como *Yvã Rapê Jara* (caminho do céu), dia após dia persistem no *Jeroky*, com *Takuá* e *MbarakaY*, nesse caminho onde humanos e divindades repousam sob o mesmo teto no *Ambá* (aldeia celeste), onde exercitam o *Ayvu Nhe'ẽ* (fala da alma), considerando os caminhos do céu é possível ver os seus rastros, do leste (*Nhandehováí*) ao oeste (*Nhandekupê*).

Para Almiros Martins Machado, o grande risco para os iniciantes na caminhada espiritual é se desumanizar, nos confrontos que podem ocorrer nesse meio tempo, em que estão na terra e a caminho do céu. Esses caminhos não são trilhados por qualquer pessoa, é preciso estar de acordo com o *Nhandeteko* (nosso modo de vida), nesse caso esclareço que o nosso modo de ser é distinto dos demais, abarcando uma ampla gama de elementos constitutivos de vida individual e coletiva, sendo que nessa perspectiva do mundo real, terreno, é manifestamente uma dimensão do que se pode ver, apalpar, medir, sopesar, atitudes, comportamentos coletivos ou não, incluindo regimes alimentares, a esteticidade, redundando na maneira de ver e pensar o mundo e as coisas que nele há. Por essa razão o Guarani considera que seu modo de vida é o correto, porque frequentemente se empodera do modo de ser e viver dos divinos, nas moradas celestes estando em pé e de frente aos mesmos.

Interpretei que proceder expressa-se em ser comedido, calmo, tranquilo, ponderado, solidarizando-se com seu próximo, sempre exercitando a reciprocidade, a temperança, com isso aperfeiçoam os sentidos do corpo como o ouvir, falar, sentir e ver, no entanto o que os diferencia dos demais, é a capacidade de percepção em como proceder para estar cada vez mais próximo de alcançar a perfeição, o *Tekó Aguyjê*. O cuidado que os *Yvyraijá* tem durante o *Jeroky*, se explica

porque assim como essências aromáticas se fundem a pele, a essência ruim dos invisíveis que estão no caminho espiritual, podem ojá (grudar) na pele do *Nhanderú* e com ele se fazer presente no *Tekohá*, a causar males súbitos, doenças, desgraças, a razão de estar alerta e saber o momento certo de passar do *Jeroky Hatã*, para o *Jeroky Mbegüe*.

Desviar-se dos caminhos ensinados por este segundo o ensinamento Guarani, manifesta-se em condutas como adquirir os modos dos animais em ser feroz, briguento, avarento, raivoso. Os homens apresentam condutas dos animais, que por sua vez o espírito animal toma a forma de homens. Nessa situação a alma animal sobrepuja a humana. Aprendendo o bem viver e exercitando-o, agrada os que moram no *Ambá* (*Xirú* em tamanho maior), dessa forma com as constantes visitas a suas moradas, logo reconhece o Guarani como seu parente e com este estabelece a solidariedade e reciprocidade, indo e vindo descendo e subindo ao *Ambá*. O visitante então é revestido do *Arandu Porã* (bom entendimento), essencial para um dia ir de vez para a terra sem mal, sem que para isso passe pela experiência da morte física.

Perante a problemática que envolve o processo de interpretação cultural da nação Guarani, mais especificamente, a nação *Nhandeva*, entendendo que as práticas rituais se configuram em uma das principais manifestações de um povo, e que a partir destas, podemos caminhar para uma possível construção de uma reflexão sobre o universo das relações sociais formalizadas entre os membros deste grupo, e até mesmo com outros grupos, espaços e posições sociais, pretendi com a realização desta investigação, apresentar apontamento fundamental no tocante aos conhecimentos tradicionais, cosmologia e discutir os artefatos sagrados em diversos contextos acerca desse povo milenar que mantém sua cultura viva ao longo dessa trágica história de violações.

Corroboro ainda que povo Guarani *Nhandeva* possui muitos saberes míticos que orientam sua organização social, dos quais são transmitidos há outras gerações por meio das histórias contadas e cantadas, o canto exerce importância primaz para sua existência e para a perpetuação de suas tradições, além de garantir a reprodução cultural

de sua sociedade. Este é ensinado desde a maturidade e realizado para que seja propagado e não haja o fim terreno do povo. Outro elemento importante para entender a organização social *Nhandeva* e conectar ao processo educacional familiar são os princípios cosmológicos, pois estes se constituem como fator essencial para se entender a origem e a própria concepção de existência do povo Guarani, que mantém relações múltiplas e intrínsecas com os artefatos sagrados e ritualísticos.



Figura 4. Nhanderú e Nhandesy Guarani portando objetos sagrados em Brasília.
Fonte: Tiago Miotto/CIMI, 2017.

Digo ainda que em atenção ao que preconiza Baniwa (2006), percebo que esse processo educacional desenvolvido nas práticas rituais e ampliado pelos mitos e nas tradições orais passadas pelas gerações anteriores é fundamental para a transmissão e produção dos conheci-

mentos tradicionais indígenas além de se constituir em um importante instrumento de fortalecimento de culturas e das identidades individuais e coletivas. Nesse sentido, cabe falar dos *Ivyrá Ijá Kuera* (xamã em processo de iniciação, ajudante de *Nhanderú* e *Nhandesy* nos rituais). Sendo também um forte elemento constituinte para o estabelecimento de direitos e busca por outros não conquistados ainda ou violados por não indígenas ao longo da história. É ao falar de arte, artefato, objeto, agência, eficácia Guaraní *Nhandeva* é trazer à tona as memórias que ainda estão vivas através da materialidade. Ao findar, gostaria de mencionar, por qual motivo utilizei a terminologia ou categoria ‘ontografia Guaraní *Nhandeva*’, principalmente pelos fatos de os artefatos ou ‘objetos’ sagrados fazer parte intimamente da vida em comunidade, assim embasa-se na experiência através das diversas representações que eles são capazes de proporcionar aos grupos ou ainda parentela. Evidentemente que meu objetivo não é fazer uma investigação filosófica, talvez, no máximo uma etnografia ontológica ameríndia.

O que existe entre cosmologia e ‘objetos’ sagrados *Nhandeva* e questões de musealização tornam-se pertinentes na concepção Guaraní. Pois, deve tratar-se de processos específicos e particulares, uma vez que os artefatos sagrados *Nhandeva* são usados, sobretudo nos seguintes processos ritualísticos: *Jerosy Puku* (canto, dança longo), *Jerosy Mbyky* (canto curto), *Ñembo’e Kunumi Mboro’yha* (ritual de perfuração de meninos afim de acalmar), *Ñevanga* (ritual doméstico, um dos mais antigo que ainda se praticam entre os *Nhandeva*), *Poromotĩha* (fazer retroceder algo ou alguém, afim de resolver conflitos internos nas comunidades ou parentelas), *Poromondoha* (conduzir o/a *Nhanderú* e *Nhandesy* para o plano ou terreno espiritual), *Ñemoeondeha* (palavra bem sucedida, encontrar algo buscado como animais, caça e pesca), *Ñembo’e Ñehovaitĩ* (ritual de enfretamento, principalmente afim de evitar o suicídio na comunidade), *Ñe’~engarai* (palavra má ou maldição, ritual de conhecer os espíritos malignos para posterior evitar), sempre guiado por um ou uma líder espiritual diferentemente dos *Kaiowá* e *Mbyá*.

Para concluir, gostaria de enfatizar que Umberto Eco e Charles Sanders Peirce foram fundamentais para entender a relação da cosmologia com os objetos, sobretudo ao assinalar que os artefatos sagrados *Nhandeva* podem ser interpretados como mantenedores de ordem dentro da comunidade (*Tekohá*). Dessa forma, os ‘objetos’ Guarani dentro da comunidade pode indicar designação, semelhança, analogia, alegoria, metonímia, metáfora, simbolismo, significação e principalmente comunicação, indo muito além da linguagem, onde signos se entrelaçam nessa complexidade. Peirce (1983), em sua obra intitulada *Estudos coligidos* fala da concepção tríade do homem, isso também transcorrem entre as artes *Nhandeva* que passam pela *primeiridade, secundidade e terceiridade*. Na primeira está a mentalidade do seu produtor/artesão, na segunda está a representatividade e pertencimento e no terceiro está o significado real afim de representar efetivamente o *Tekohá* Guarani. Dito isso, os objetos, os artefatos ganham vidas e biografias nos ícones (proximidade sensorial e emotiva), índices (representação subjetivo e intersubjetivo) e símbolo, ideias, uma verdadeira lei para os Guarani *Nhandeva*.

Referências:

- ALMEIDA, Rubem T. 1996. O caso Guarani: o que dizem os vivos sobre os que se matam? In RICARDO, C. A. (ed.): *Povos Indígenas no Brasil: 1991/1995*, pp. 725-728. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- _____. 2001. *Do Desenvolvimento Comunitário à Mobilização Política. O projeto Kaiowa-Nandeva como experiência antropológica*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- BANIWA, G. 2006. *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: MEC/UNESCO.
- BRASIL. 1988. *Constituição Federal*. Promulgada em 5 de outubro de 1988.
- ECO, Umberto. 1988 [1973]. *Signo*. Barcelona: Labor.
- GADELHA, Regina (ed.). 1999. *Missões Guarani: impacto na sociedade contemporânea*. São Paulo: Edusc.
- GEERTZ, Clifford. 1989. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora S.A.

- GEERTZ, Clifford. 2000. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes.
- JAKOBSON, Roman. 1959. "On Linguistic Aspects of Translation". In: BROWER, R. A. (ed.): *Translation*, pp. 232-239. Cambridge: Harvard University Press.
- KASHIMOTO, E. M. & MARTINS, G. R. 2008. "A problemática arqueológica da tradição cerâmica tupi-guarani em Mato Grosso do Sul". In PROUS, A. & LIMA, T. A. (eds.): *Os Ceramistas Tupiguarani*, pp. 149-178. Belo Horizonte: Sigma.
- MACHADO, A. M. 2015. *Exá raú mboguatá guassú mohekauka yvy marãe'y: de sonhos ao Oguatá Guassú em busca da (s) terra (s) isenta (a) de mal*. Tese de Doutorado. Belém: UFPA.
- MARQUES, L. & ALVES, G. 2019. "A produção do artesanato guarani no município de Dourados, Mato Grosso do Sul". *Espaço Ameríndio*, 13(1):198-216. .
- MAUSS, Marcel. 2003. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify
- MÉTRAUX, A. 1987. "Armas". In RIBEIRO, D. (ed.): *Suma Etnológica Brasileira - v. 2*, pp. 139-161. Petrópolis: Vozes.
- MONTARDO, Deise. 2018. "Sons e Espacialidade, os Caminhos nos Cantos e Danças Guarani". *Ilha – Revista de Antropologia*, 20:145-162.
- PASCHOALICK, L. C. A. 2008. *A Arte dos Índios Kaiowá da Reserva Indígenas de Dourados, MS: transformações e permanências, uma expressão de identidade e afirmação étnica*. Dourados: Editora UFGD.
- PEIRANO, Mariza. 2014. "Etnografia não é método". *Horizontes Antropológicos*, 20(43):377-391.
- PEIRCE, Charles S. 1983. *Estudos coligidos*. São Paulo: Abril Cultural.
- RIBEIRO, Berta G. 1988. *Dicionário do Artesanato Indígena*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- RIBEIRO, Darcy. 1987. *Suma Etnológica Brasileira. Atualizada do Handbook of South American Indians. Tecnologia Indígena*. Petrópolis: Vozes.
- SCHMITZ, Pedro I. 1982. "El Guaraní en Rio Grande do Sul: la colonización del Monte y los frentes de expansión". *Estudos Leopoldenses*, 18(64):185-206.
- SEEGER, Anthony. 1987. "Novos horizontes na classificação dos instrumentos musicais". In: RIBEIRO, B. (ed.): *Suma Etnológica Brasileira, v. 3*, pp. 173, 179. Petrópolis: Vozes.
- SCHADEN, Egon. 1974. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo: EDU/EDUSP.
- SEVERI, Carlo. 2014. "Transmutating Beings: A Proposal for an Anthropology of Thought". *Hau*, 4(2):41-71.
- SUSNIK, Branislava. 1982. *Los aborígenes del Paraguay. V. 2: Etnohistoria de los Guaraníes*. Assunção: Museo Etnográfico 'Andrés Barbeiro'.

Abstract: This article provides information about the Guarani *Nhandeva* of Aldeia Jaguapirú and Aldeia Bororó, located in the municipality of Dourados, State of Mato Grosso do Sul. This text seeks to provide an overview of the issues involving archeology, history, social political, economic, in order to problematize the production of arts, artifacts and sacred and ritualistic objects of the Guarani *Nhandeva*. Therefore, it is intended to provide elements for an analysis, description and interpretation of the multiple nuances, concepts or categories that involve this collective about the relationship that exists between material culture and worldview, which in contemporary times are in an extremely emblematic situation, especially the involve the Yvy (land).

Keywords: History, Ethnography, Cosmology, Material culture, Guarani *Nhandeva*.

Recebido em Outubro de 2019.

Aprovado em Janeiro de 2020.

‘A Palavra *Museu* não Existe em Abénakis: ela foi criada para representar essa realidade’

Entrevista com Nicole O’Bomsawin

Lara Erendira Almeida de Andrade^a
Emmanuelle Piedboeuf^b

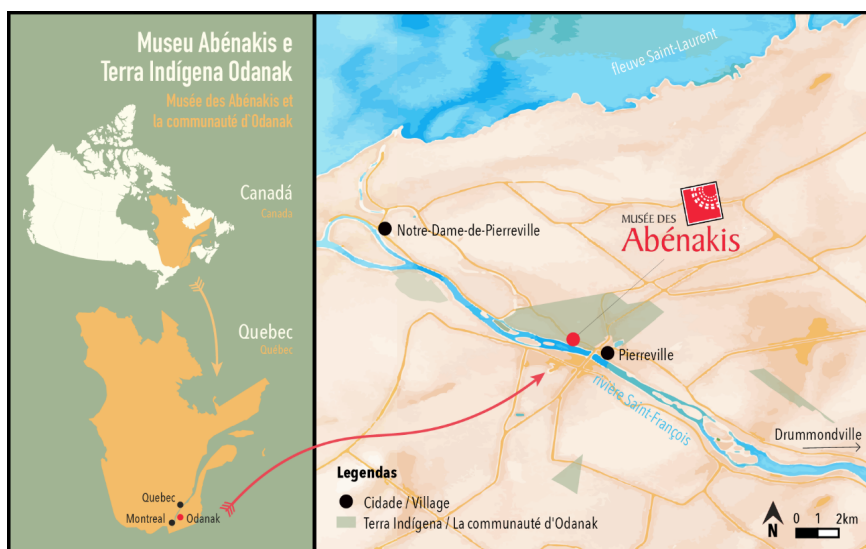
*A palavra ‘museu’ não existe em abénakis:
ela foi criada para representar essa realidade.
(Société historique d’Odanak, 2015, p. 7)*

A frase que intitula esta entrevista foi reproduzida da epígrafe do livro ‘O Museu Abénakis: já são 50 anos!’ (*Le Musée des Abénakis: déjà 50!*), publicado em 2015 para celebrar os cinquenta anos do Museu Abénakis (*Musée des Abénakis*), a primeira instituição museal indígena¹ na província do Quebec, Canadá. O museu foi criado em 1965 na Terra Indígena² Odanak³, num contexto em que uma antiga escola católica fechou as portas por déficit de estudantes. A iniciativa partiu de membros da comunidade e do então missionário Rémi Dolan, que reuniram esforços para conceber o grupo responsável pela gestão: a

a Doutora em Antropologia pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia (UFPE). Pesquisadora Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Etnicidade (PPGA/UFPE). Email: laraerendira@yahoo.com.br.

b Mestre em Práticas de Pesquisa e Ação Pública (INRS) e membro do Réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones – DIALOG. Email: emmanuelle.piedboeuf@ucs.inrs.ca.

Sociedade Histórica de Odanak. Hoje o museu abriga uma coleção de 25 mil objetos e é visitado por mais de 5 mil pessoas ao ano, mais que dez vezes a população que vive nas terras indígenas abénakis no Quebec (*La Société historique d'Odanak*) (Conseil des Abénakis – Odanak 2019; Société historique d'Odanak 2015).



Localização do museu (português/francês).

No intuito de contribuir na reflexão em torno da ideia de *museologia indígena*, mostra-se oportuno apresentar a história do citado museu. A partir da frase que intitula essa entrevista, nossa ideia é compartilhar como essa figura institucional, que não existia nem mesmo na língua abénakis, foi se transformando no que é hoje e os sentidos indígenas dado a ela. Nossa ideia não é tratá-la de forma genérica, mas a partir da história de vida de uma das principais responsáveis por sua conformação ao longo das últimas décadas: Nicole O'Bomsawin. Nicole está envolvida com o museu desde seu início e foi sua diretora entre os anos de 1984 e 2005.

A entrevista foi realizada no mês de novembro de 2019 em Laval, Québec⁴. O texto que apresentamos a seguir é apenas uma parte do diálogo no qual O'Bomsawin narrou sua história de vida e como ela foi se encontrando com o museu ao longo das décadas. Em nossa conversa, ela apontou dois sujeitos principais em sua formação: seus avós, que lhe transmitiram os conhecimentos tradicionais de seu povo, bem como lhe introduziram no campo das artes de uma forma geral; e seu pai, principal influenciador no campo da ação política. Além disso, sublinhou sua trajetória de formação acadêmica.



Nicole cresceu na Terra Indígena Odanak. Aos três anos foi morar com os avós maternos, pois, à época, era uma prática tradicional entre os Abénakis que a responsabilidade de criar as crianças fosse passada dos pais para os avós. Essa vivência do dia-a-dia com os mais velhos marcou toda sua vida e foi notadamente neste cotidiano que o conhecimento de gerações lhe foi transmitido. Seus avós eram atuantes na igreja da comunidade: sua avó tocava órgão e seu avô dirigia o coral, como seu bisavô fizera antes dele, e ambos cantavam.

Se por um lado Nicole atribui sua atuação no campo cultural aos seus avós, por outro, ela confere a seu pai a influência em sua atuação no campo político. Em nossa conversa, ela falou como, na adolescência, seu pai a levou a refletir sobre “aprender a influenciar os outros pelo bem comum”. Hoje Nicole não é reconhecida apenas por sua atuação no campo da cultura, mas igualmente por seu engajamento na orga-

nização das Mulheres Indígenas no Quebec (Femme Autochtones du Québec – FAQ) e pelo ativismo ecológico, como ela mesma destaca.

Também sublinhamos a sólida formação acadêmica de O'Bomsawin. Entre 1974 e 1977, fez graduação em antropologia em Montreal. Dez anos mais tarde, em fins de 1980, ela voltou à universidade, dessa vez para um mestrado em museologia, no intuito de aprimorar a atuação no museu do seu povo. Por fim, em 2011, após uma profícua trajetória, recebeu o título de *doutora honoris causa* pela Universidade de Montreal.

A epígrafe do livro *Le Musée des Abénakis: déjà 50 ans!* explica que a palavra ‘museu’ não existia na língua do seu povo, mas que ela foi criada para representar essa nova instituição na sua comunidade. Você poderia nos falar sobre como o museu surgiu?

Nicole O'Bomsawin – Vi o projeto do museu começar em Odanak quando ainda era uma criança, pois meu avô estava muito envolvido nas questões relativas à nossa cultura e à nossa língua. Naquela época, o prédio da escola estava fechado e muitos dos nossos mais velhos pensaram que algo poderia ser feito lá no intuito de fortalecer nossa cultura. Foi Rémi Dolan, jovem missionário que chegou a comunidade em 1959, que possibilitou concretizar a ideia de transformar o prédio da escola em um museu. Ele conhecia bem nosso povo e disse que tínhamos uma grande riqueza cultural, e que deveríamos trabalhar para conserva-la.

No entanto, as pessoas da comunidade não sabiam o que era um museu. Então, o padre Dolan organizou uma excursão com um grupo de anciãos ao *Museu do Homem* – atual *Museu Canadense de História*, em Ottawa, para que eles conhecessem as coleções indígenas ali presentes. Após a visita, eles disseram a si mesmos que criariam o museu para valorizar nossa cultura, mas não tinham consciência do trabalho necessário.

Em 1962 o museu montou as primeiras exposições, graças aos esforços da comunidade, que conseguiu coletar cerca de 500 objetos em-

prestados das famílias abénakis. Nesses primeiros tempos, foi o padre Dolan quem assumiu as responsabilidades de curador, ele também guardava as chaves do museu e era responsável pelas visitas. Ninguém tinha formação em conservação, nem sobre a maneira de expor os objetos. O grande número de objetos exibidos dava a impressão de um ‘gabinete de curiosidade’. Também surgiram alguns problemas relativos à preservação das peças mais frágeis, para as quais tivemos que encontrar vitrines ou suportes.

Nós da comunidade emprestamos nossos objetos ao museu porque estávamos orgulhosos em compartilhar nossa cultura. Entretanto, por falta de recursos, os objetos não foram devidamente protegidos. Assim, por volta de 1965, havia pessoas que visitavam o museu com a mente de colecionador e começaram a roubar objetos. Nós fomos à polícia, mas várias famílias já tinham perdido os objetos emprestados ao museu.



Imagem 1 – Escola Católica de Odanak. Imagem de 1910 que compõe a exposição permanente Revisitando a História (*Pemighassi 8jmow8gan / Fouiller l'histoire*). “As [freiras da ordem religiosa de] Soeur Grises de la Croix ensinaram em Odanak a partir de 1886. Em 1902, uma nova escola – a Academia de Saint-Joseph – foi construída no local do atual Museu. As freiras lecionaram até 1959 quando, por falta de alunos, elas deixam Odanak” (Société Historique d’Odanak 2015:11. Tradução livre das autoras). Foto: Lara Erendira de Andrade.



Imagem 2 e 3 – As duas imagens acima são da exposição: *Wôbanaki : peuple du soleil levant* (Wôbanaki: povo do sol nascente). Segundo a descrição do museu: esta exposição permite descobrir o universo cultural e espiritual da Primeira Nação Abenaki, “a visita começa com uma projeção multimídia que conta a criação do mundo de acordo com a tradição desse povo milenar. Então, você é convidado a descobrir a história, o conhecimento e o *know-how* dos Abenakis, seguindo o ritmo das estações e dos meses lunares. Uma jornada que conta a história dos Abenakis e seu modo de vida ancestral de uma maneira autêntica, apresentando a herança tangível e intangível desta Primeira Nação.” <https://museeabenakis.ca/expositions>. Fotos: Lara Erendira de Andrade.



Imagem 4 e 5 – As duas imagens acima são da exposição: *Pemighassi 8jmow8gan* (Revisitando a nossa História). Segundo a descrição do museu: “Escavações arqueológicas recentes revelaram vestígios de uma vila fortificada de Abenaki construída no início do século XVIII. Os arqueólogos desenterraram parte da palçada, os restos de uma casa comprida, as fundações da primeira capela e comodidades domésticas, como bancos para dormir, plataformas de armazenamento e suportes de cozinha. Eles encontraram artefatos que comprovam a ocupação do local já em 1571”. <https://museeabenakis.ca/expositions/>. Fotos: Lara Erendira de Andrade.



Imagem 6 – Musée des Abénakis, dezembro de 2019. O museu se encontra ao centro do quadrilátero histórico de Odanak são seus vizinhos outras edificação: a atual Igreja Católica (1902) e a capela dedicada à Nossa Senhora de Fátima (1947). Atualmente, o Musée des Abénakis tem duas exposições permanentes: Wôbanaki (O Povo do Sol Nascente) e Pemighassi 8jmow8gan (Revisitando nossa História). Além disso, possui um espaço para exposições temporárias e três exposições virtuais: Forte Odanak: 1704-1759 - Seguindo os passos de uma vila fortificada de Abenaki; Siga o guia! Abenaki guia em clubes particulares de caça e pesca em Mauricie; e Abenaki basketry: Ontem e Hoje. As exposições estão acessíveis no site: <https://museeabenakis.ca/expositions/>. Foto: Lara Erendira de Andrade.

Como a comunidade se organizou para responder a essas questões?

Nicole O'Bomsawin – Nós precisávamos de financiamento para proteger as coleções. Foi aí que as pessoas envolvidas decidiram criar uma organização que permitisse procurar subsídios para administrar o museu. Entretanto, os anciãos logo perceberam que não era possível criar uma organização sem fins lucrativos em uma terra indígena por causa da legislação vigente. Por esse motivo, a Sociedade Histórica de Odanak foi fundada em 1965, com sede em Notre Dame de Pierre-Ville,

cidade vizinha. Nos primeiros anos, conseguiu subsídios para equipar-se com um sistema de alarme, vitrines para proteger as peças e móveis para expor os objetos.

Continuamos a receber subvenção, de forma que pudemos estruturar uma exposição permanente chamada ‘A Vida dos Antepassados’. A exposição durou 30 anos e foi inteiramente realizada por pessoas da comunidade, engajadas em fazer a decoração com animais empalhados e personagens em movimento. Em 1984-1985, os animais empalhados que continham arsênico foram removidos e optamos por exibir artesanato em seu lugar. A exposição continuou assim por mais dez anos. As pessoas gostavam muito. Ela realmente marcou os primeiros anos do museu.

E você, Nicole, quando começou a participar das atividades do museu?

Nicole O’Bomsawin – Eu já estava lá desde o início. Aos doze anos eu entregava os ingressos de entrada. Não tinha idade legal para trabalhar, mas meu avô estava no conselho diretor do museu e me levava com ele. No começo era acompanhada por um responsável, mas depois já era capaz de fazer tudo sozinha. Aprendi a contar dinheiro e vender ingressos. Depois, tornei-me guia no museu, eu quem conduzia as visitas. Com o tempo tornei-me animadora e fui então responsável pelo engajamento de outros guias. Até que cheguei na direção. Eu de fato cresci no museu.

Cheguei ao conselho de administração em 1984. Naquela época, o Ministério da Cultura queria revisar suas normas porque alguns museus recebiam financiamento para cobrir seu funcionamento básico e outros, não. O Museu Abénakis foi subsidiado a partir de 1975, em pequenas quantias, três ou quatro mil dólares por ano. Era o suficiente para nós, pois só abríamos durante o verão.

Em 1984, o Ministério iniciou um grande projeto com todos os museus que eram apoiados. Nesse contexto nós recebemos um docu-

mento, um grande dossiê que deveria especificar informações estruturais do museu como: o espaço ocupado, metros quadrados da exposição, se havia sala de conservação, sala de arquivos, o número de visitantes, tamanho das janelas, aquecimento, etc. Era algo enorme. Responder a esse documento era, em si, uma missão para o museu continuar sendo subsidiado. A pessoa que estava no posto de direção naquele verão disse que não tinha forças para isso. Na época eu estava no conselho de administração e as pessoas me perguntaram se eu teria interesse. Eu vi o documento, sabia que tínhamos apenas seis meses, mas aceitei o mandato. Naquele momento o trabalho ainda era voluntário.

Quando você assumiu a direção, em 1984, além do dossiê do ministério da Cultura, quais eram as outras atividades?

Nicole O'Bomsawin – Nessa época, eu já tinha voltado a morar em Odanak, já tinha concluído meu bacharelado em antropologia e tinha três filhos. Eu me engajei de forma voluntária em todas as atividades. Tinha a responsabilidade de garantir que o museu continuasse sendo subsidiado. Logo no primeiro momento eu disse que havia coisas no questionário que poderia responder e outras que não tinha conhecimento para tal, que precisaria de pessoas com formação especializada. O conselho de administração concordou comigo.

Eu deveria apresentar o relatório em seis meses, mas deveria igualmente fazer o museu funcionar. Naquele ano tivemos de 6 a 7 mil visitantes durante o verão, era inviável fazer ambas as coisas. Assim, entrei em contato com o Ministério para explicar que, naquela estação, não era um bom momento para responder ao dossiê, principalmente porque eu era nova na direção e tinha que fazer muitas tarefas no museu. Então, entramos em acordo com o Ministério e combinamos que teríamos seis meses, a partir do fim do verão, no mês de setembro.

Naquela época, os critérios de financiamento do Ministério estavam vinculados a uma visão reducionista de espaço, ou de exposição, ou de reserva. Não havia financiamento para o escritório ou equipe.

Decidi então que, quanto mais exposição tivéssemos, mais dinheiro teríamos para desenvolver nossos projetos. Fizemos mais exposições, ocupamos o salão público e o salão multifuncional. Em 1984, tivemos um aumento em nosso financiamento. Eu disse ao Ministério que não era suficiente porque queria abrir o museu o ano todo, não apenas seis meses, como era até então. Naquela época, os funcionários preparavam as exposições do ano seguinte, neste tempo que trabalhavam com o museu fechado não recebiam nada. Hoje, temos vários funcionários em período integral.

Como você relacionou a direção do museu a sua vida pessoal?

Nicole O'Bomsawin – Em 1989, decidi voltar à universidade para cursar o mestrado em museologia. Eu queria parar para entender a prática, queria pensar se era possível uma *museologia indígena*. Ainda hoje existem objetos que pertencem às famílias indígenas e que estão no museu. Minha questão era se era possível pensar em uma museologia praticada pelos indígenas. Eu também queria aprender coisas práticas sobre conservação para retornar à comunidade. Eu também fiz pequenas formações específicas em relação às necessidades que o museu tinha. Isso foi até 1990.

Nos anos seguintes, até 1992, fui ensinar antropologia no CÉ-GEP⁵, em Drummondville, cidade vizinha, porque era uma área que eu gostava. Depois de três anos me ofereceram o emprego e eu refleti sobre isso, pois o sistema tinha certas vantagens: renda regular, um salário melhor que o do museu, atividades a serem oferecidas às crianças, mas pensei na minha cultura e decidi voltar ao museu.

Em 1993, voltei ao museu e comecei a trabalhar no projeto de expansão. Em 1994, um arquiteto veio discutir as possibilidades que teríamos. Em 1997, demandamos uma maquete com uma ampliação, na proporção do prédio que temos hoje. Entretanto, foi apenas em 2005 que conseguimos o financiamento. Enquanto isso, também era necessário desenvolver o museu como tal.



Imagem 7 – A maquete e o desenho do projeto de expansão são objetos expostos atualmente no museu. Vista por fora, a expansão apresenta uma estética inspirada nas fortificações coloniais, com madeira justapostas. Foto: Lara Erendira de Andrade.

O que você quer dizer em desenvolver o museu como tal? Quais eram as principais questões práticas e políticas?

Nicole O'Bomsawin – Uma das questões era tomar iniciativa para trazer artistas indígenas contemporâneos ao museu. Precisamos entender que o artesanato e a história são importantes, entretanto, nós ainda estamos vivos! Devemos nos interessar em como se expressa nossa indianidade hoje. Queríamos colocar um lugar, um espaço para que esses artistas contemporâneos pudessem ser acessíveis aos membros da nossa comunidade. Afinal, é sempre bom estar em contato com a arte.

No começo, o mais difícil foi convencer os artistas indígenas a virem expor em um museu. Eles queriam expor em galerias de arte e eu entendia isso. Eu trabalhei e finalmente convenci alguns artistas

indígenas. Após dois anos seguidos de atividades foi mais fácil trazer outros. Enfim tínhamos um espaço consolidado para esse tipo de atividade. Nessa época tivemos 10.000 visitantes por ano.

Essas ações explicitavam que teríamos uma posição firme, que, quando as pessoas chegassem, a gente não daria o que *elas queriam*, mas sim o que *nós queríamos dar*. Esse foi um grande debate, mesmo entre o conselho de administração que no início dizia “mas se nós queremos que os visitantes venham, temos que dar a eles o que eles querem”. Às vezes isso significava se ‘vestir de índio’, mas eu dizia ‘não’. Eu sou indígena, mas nem sempre estou com roupas tradicionais.

Eu achava que era uma oportunidade para o museu dizer que hoje nós não somos assim, não usamos penas, não somos esse estereótipo, as pessoas tinham que saber disso. Existiam todos os aspectos políticos em jogo. Na época, não tínhamos muitos funcionários. Hoje temos uma equipe com camisetas estampando o nome do museu, eu acho ótimo. No início, havia visitantes, ônibus inteiros, que vinham e ficavam desapontados por não nos ver ‘vestidos de índios’.

E como vocês lidaram com esta situação?

Nicole O'Bomsawin – A anedota que eu sempre conto é que havia uma agência de viagens – porque eram sempre elas que vendiam esse estereótipo – que me ligou e perguntou: “você poderiam dançar ao redor do ônibus antes dos turistas saírem?”. Eu, porque tinha certeza de que era uma piada, respondi: “você quer que a gente atire flechas também?”. Houve um silêncio. O agente viu que eu estava rindo, mas ele estava falando sério. Ele disse que era para turistas, franceses, europeus, não sei de onde eles vinham. Ele queria mesmo que eu fizesse isso!

Eu disse: “Se você quer dança, nós somos capazes, somos um povo de dançarinos. Temos nossas danças tradicionais: dança de caça, de pesca, de colheita, danças rituais, mas não temos a dança do ônibus! Se você quer dança, vai ter que pagar por isso”.

“Eu e meus dançarinos não dançamos por nada. Eu trabalho no museu, mas eles não. Se você quer dançarinos, eu os encontro, vamos ter 6 ou 8. Nós vamos fazer um show de dança, o que ainda fazemos, em nossa própria cultura. Dessa forma explicaremos às pessoas quem somos. Você pagará por isso”. Ao fim, esse grupo de turistas não veio, mas nós fizemos o show para outros grupos por alguns anos.

Nós nos dissemos que, possivelmente, haveria gente que pudesse gostar de ver um espetáculo de dança e música. Nós anunciamos que, se elas comprassem, eu poderia pagar meus dançarinos. Então fizemos a mesma coisa com as refeições. No começo, era eu quem fazia a sopa, quem fazia tudo. Depois, contratamos alguém para fazer isso. Eles nos pagavam e depois pagávamos a ela. Dessa forma, o museu também estava ajudando as pessoas a ganhar algum dinheiro. Não eram apenas os turistas que vinham aproveitar, tirar fotos e voltar para casa. Realmente houve uma troca. Isso ocorreu enquanto eu trabalhava na expansão do museu.

Como você integrava essas atividades ao cotidiano do museu?

Nicole O'Bomsawin – Enquanto isso, eu fundei a trupe de dança, pois, quando assumi a direção em 1984, percebi que havia perigo das danças se perderem. A cada ano havia menos danças e eu sempre amei dançar. Sempre fizemos o mesmo, o que quer dizer que há muitas danças que não fazemos mais, por todos os tipos de razões: não há pessoas suficientes ou as pessoas não as conhecem. Estávamos reduzindo a quase nada nossa tradição de dança.

Foi então que disse que deveríamos ensinar nossas danças, mas não falei dessa forma. Eu falei que precisava de jovens para dançar. Era 1985 e vila de Odanak estava em seu 325º aniversário. Era uma grande festa na qual colaborei com mulheres indígenas e com muitos comitês. Anunciei que, para promover o aniversário e o museu, íamos fazer um grupo de dança. Os jovens aprenderiam as danças e,

ao mesmo tempo, fariamos e venderíamos os espetáculos, pois assim poderíamos pagar nossos dançarinos. Foi o que eu fiz. E então, depois de 1985, as pessoas disseram “queremos continuar dançando”, e continuamos. A trupe de dança se chamava *Mikôbaït*, que significa ‘aquele que se recorda’.

Como a trupe de dança estava vinculada ao museu?

Nicole O’Bomsawin – Era ligada porque eu estava lá. Havia um palco no qual ficávamos um pouco mais altos e dançávamos lá. Foram os jovens que disseram que queriam continuar dançando depois do 325º aniversário, mas minha missão principal não era dançar e se apresentar, e sim transmitir a dança. Sempre integrei os mais novos. Sempre havia pessoas que diziam: “eu gostaria de aprender”. Então eu dizia para virem. Começamos, no início, a integrar essas pessoas.

Dançamos até o momento que as pessoas começaram a sair porque foram estudar ou começaram a ter filhos. Depois, continuei com os mais jovens até o ano 2000. Naquela época, eu estava cansada e, fisicamente, não era mais capaz de continuar. Eu também tinha o grande desafio de expandir o museu, então deixei a trupe.

Os mais antigos de *Mikôbaït* disseram a si mesmos que estavam cansados de estar juntos e compartilhar a cultura, então criaram um grupo de músicas, que ainda existe, chamado *Awasisakakick*. Formado pelas pessoas que dançaram comigo. Eles começaram a tocar tambor e fazer músicas de Abénaki. No fundo, eles são os filhos de *Mikôbaït*.

Qual foi o contexto de sua saída da direção do museu?

Nicole O’Bomsawin – Paralelamente a tudo isso que discutimos aqui, o museu cresceu. De 2000 a 2005, o trabalho foi intenso para isso. Foram muitas tentativas, muitos degraus e desencorajamento, mas, ao mesmo tempo, eu acreditei, eu pensava que se não conseguimos,

nós perderemos a nossa coleção. Foi necessário *não* acreditar que *não* ia funcionar. Para tanto, tivemos que convencer o governo. Eu vinha falando sobre a expansão desde 1995, as pessoas do conselho de administração já não acreditavam mais, fui a única a acreditar neste projeto de 5 milhões de dólares. As pessoas me perguntaram “como você vai fazer para conseguir 5 milhões?”, eu dizia “se quisermos, podemos”. Foi feito! Não sem dificuldade.

Em todas as experiências há coisa magníficas e outras não. Percebemos que, quando coisas assim acontecem, nascem conflitos de onde você não poderia esperar. Em todo caso, eu não estou mais lá, embora ainda pudesse estar. Quem sabe eu tivesse mesmo coisas a fazer em outro lugar.

Entretanto, não me senti feliz de não ter terminado o que comecei. Gostaria de ter montado a exposição permanente, porque fui eu quem pensei ela: o cenário fui eu quem idealizei com outros profissionais; o discurso da criação fui eu e meu marido que pensamos; fui eu quem foi em busca dos profissionais para fazer tudo, mas eu não pude estar lá até a abertura. Eu fui tirada de lá, me disseram: “vai ser muito grande, você não será capaz”. Mesmo depois de eu ter conseguido os 5 milhões de dólares. Foi triste, mas, ao mesmo tempo, eu saí de cabeça erguida. Sei que o que fiz beneficia a comunidade hoje. O museu é lindo e estou feliz com isso. Eu nunca negarei ele. Pelo contrário, se eles me chamarem, posso ir a qualquer momento. Por exemplo, fiz uma noite de contos lá no museu neste verão, mas não me envolvo mais no conselho de administração. Não mais.

Hoje eu ensino no Kiuna⁶ e sempre levo meus alunos ao museu. Falo sobre sua história. Digo-lhes o quão rico pode ser, e como os objetos podem fazer com que os anciãos de suas comunidades falem sobre sua cultura. Tudo o que eu vivi no museu hoje me serve, especialmente desde que eu ensino no Kiuna.

Nesse meio tempo, quem ganhou mesmo foi o meu ofício de antropóloga. Nunca deixamos a antropóloga que há em nós! Eu digo isso a mim mesma frequentemente. O que faremos com a antropolo-

gia? Eu sempre digo que não precisa de lugar, se é isso que você ama, sempre haverá espaço!

Notas:

¹ É importante sublinhar que ao longo de toda esta entrevista traduzimos a expressão *autochtone* (em francês) para *indígena* (em português). Apesar de não serem equivalentes em termos de tradução literal, são aquelas que tem o mesmo sentido no uso do vocábulo politicamente adotado pelas populações nativas. Explica-se: (1) de um lado, no Quebec, a palavra *indienne* (fr) é considerada um termo pejorativo, sendo adotado o termo *autochtone* (fr); (2) do outro lado, no Brasil, o equivalente, *autóctone* (pt), é um vocábulo raro ou mesmo desconhecido, sendo adotado o termo *indígena* (pt).

² Utilizamos aqui o termo *Terra Indígena* para traduzir a unidade de regulamentação fundiária que no Quebec é chamada de *Reserve Indienne*. Nos casos em que utilizamos esta expressão em francês optamos por empregar o vocábulo politicamente adotado pelas populações nativas, comumente: *communauté* seguida do nome do povo.

³ Abénakis é uma das 11 nações indígenas que habitam a província do Quebec, Canadá. Eles vivem na porção centro-sul de tal província, na região administrativa de Laurentides; e estão igualmente presentes no nordeste dos Estados Unidos. A experiência aqui apresentada tem como palco justo um dos dois povos – no Quebec chamados de *Première Nation* (primeiras nações), os Odanak, o outro povo se chama Wôlinak. Atualmente a população abénakise conta com 2.101 pessoas, das quais 400 vivem nas Terras Indígenas de Odanak e Wôlinak, que somam pouco mais que sete quilômetros quadrados, segundo dados do Conselho de Bando Odanak (2019). A Terra Indígena Odanak está situada há aproximadamente 100 km de Montreal e 170 km da cidade do Quebec, esta última capital da província. Para ter acesso à mais informações sugerimos acessar o site do Conselho de Bando Odanak: <https://caodanak.com/>.

⁴ A pesquisa, que teve como um de seus produtos este trabalho, contou com o financiamento da CAPES. A entrevista, bem como toda a transcrição e edição foi realizada em língua francesa pelas duas autoras do texto. Em seguida foi traduzida, por Lara E. A. de Andrade, para o português com o intuito de ser publicada neste número da Revista AntHropológicas no Brasil. A ideia desta entrevista surgiu no contexto do projeto *La justice et les droits des peuples autochtones* (JUSTIP), que tem coordenação de Irène Bellier, professora da École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS). As duas autoras desta entrevista pertencem a grupos de pesquisa vinculados a tal projeto, via seus orientadores, respectivamente: o Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Etnicidade (Nepe), vinculado a Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Brasil, coordenado pelo professor Renato Athias; e a DIALOG – Le réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones, vinculado ao Institut national de la recherche scientifique (INRS), Canadá, coordenado pela prof. Carole Levesque. A intenção surgiu em 2018 quando, Nicole O'Bomsawin, proferiu uma conferência intitulada *O Museu*

Abénakis de Odanak: entre história e modernidade (Le Musée Abénakis d'Odanak: entre hoistoire et modernité), no contexto da 15ª edição da Universidade Nômada, que ocorreu entre os dias 24 e 28 de setembro, na EHESS (Paris), evento realizado pela DIALOG que teve a EHESS como parceira nesta edição. A foto de Nicole em destaque compõe o acervo da Réseau Dialog.

⁵ O CÉGEP – centro de ensino geral e profissional (*collège d'enseignement général et professionnel*) – é um tipo de estabelecimento de ensino público do Quebec, que oferta formação técnica e pré-universitária, e igualmente formação continuada.

⁶ O Kiuna é um CÉGEP que tem como orientação o ensino baseado nas línguas e culturas dos povos indígenas, mais informações em: <http://kiuna-college.com/>.

Referências:

Conseil des Abénakis – Odanak. *Histoire*. (<https://caodanak.com/>; acesso em 03/12/2019).

Société Historique d'Odanak. 2015. *Le Musée des Abénakis: déjà 50 ans!*. Odanak (Québec): Marquis.

Société historique d'Odanak. Musée des Abénakis. EXPOSITIONS. (<https://mu-seeabenakis.ca/expositions/>; acesso em 27/11/2019).

Recebido em Novembro 2019.

Aprovado em Janeiro 2020.

O Devoto e a Santa: o círio de Nossa Senhora das Graças numa comunidade quilombola paraense

Donizete Rodrigues^a
Ingrid Heinen^b

Baseado, principalmente, na construção teórica-conceitual durkheimiana, este artigo tem como objetivo abordar a romaria em homenagem à Nossa Senhora das Graças, que ocorre no mês de novembro, na comunidade quilombola paraense da Vila do Cravo. Seguindo a orientação metodológica geertziana, o trabalho de campo foi realizado utilizando a observação-participante, com uma densa etnografia, envolvendo símbolos, rituais e experiências profanas e do sagrado, vividas no contexto da comunidade. Esta romaria, como prática religiosa popular, possibilita trocas culturais, (re)encontros e o fortalecimento dos vínculos sociais entre os romeiros.

Etnografia, Círio, Romaria, Nossa Senhora das Graças, Vila do Cravo/Pará.

Com base, principalmente, na construção teórica-conceitual durkheimiana, este artigo tem como objetivo abordar as práticas e experiências festivas religiosas que compõem o Círio e, de maneira mais específica, a romaria em homenagem à Nossa Senhora das Graças, que ocorre no mês de novembro na comunidade quilombola paraense da Vila do Cravo.

^a Professor Associado com Agregação da Universidade da Beira Interior e Investigador-Sênior do Centro em Rede de Investigação em Antropologia (CRIA-Universidade Nova de Lisboa). Email: donizetti.rodrigues@gmail.com.

^b Graduada em Ciências Sociais-Antropologia (UFPA) e Mestra em Ciências da Religião (Universidade do Estado do Pará). Email: ingrid_heinen@hotmail.com.

Antes de apresentar a nossa etnografia, e para contextualizar o trabalho, é pertinente destacar o estudo da mais importante festa religiosa realizada no Pará, *O Carnaval Devoto: um estudo sobre a festa de Nazaré, em Belém* (1980), de Isidoro Alves. Nesta obra, o autor esclarece que os festejos de Nossa Senhora de Nazaré, de grande significado simbólico, estão fortemente marcados por expressões simbólicas-religiosas de origem portuguesas e amazônicas.

Segundo Alves (1980), existe na Amazônia um sistema de festas de Santos/Santas, intrinsecamente ligado à cultura regional, expresso na vivência social dos indivíduos que, em um período determinado, se afastam das suas experiências diárias e passam a viver, de maneira excepcional, as suas festas religiosas – manifestações simbólicas, eventos ritualizados em homenagem a um(a) Santo(a) padroeiro(a).

Neste contexto das fortes ritualidades religiosas, os Círios ocupam um lugar de relevo. De acordo com Alves (2005), os Círios são constituídos por festividades com procissões, romarias e arraiais. Durante o período da festa, há uma grande movimentação de fiéis, marcada pela confraternização, troca de experiências, auxílio mútuo e por uma forte reciprocidade e solidariedade social.

As festas de Santo apresentam, no catolicismo popular, arranjos culturais e conjuntos de significados e significações que lhes são próprios, tais como: a patronagem do(a) Santo(a), o mito de origem, a comensalidade, a estrutura particular de caráter popular dos festejos, entre outros. Este autor afirma ainda que esses eventos estão ligados a duas vertentes:

“Uma tratando-a como uma festa religiosa no sentido estrito e, portanto, sob o comando da autoridade religiosa ou a quem ela delegar poderes (a diretoria da Festa) e, outro, como uma festa popular, proporcionadora de manifestações mais livres e espontâneas, não submetidas aos rigores litúrgicos ou às regras impostas pela autoridade sacral. Trata-se de uma festa devocional, mas feita com um sentido mais abrangente, mais informal” (Alves 1980:15).

Desse modo, para entender os aspectos devocionais do Círio, é preciso compreender o efetivo sentido da festa de Nossa senhora de

Nazaré, tendo em vista que, ao acompanhar a Santa, os fiéis estabelecem laços íntimos e diretos com ela e não apenas permeados pela hierarquia religiosa do catolicismo oficial.

Alves (1980) esclarece que a tríade, muito comum nas festas de devoção, relacionada às atividades de rezar, comer e dançar, pode ser observada no festejo em honra à Nossa Senhora de Nazaré e, em suas variações, nas diversas festas religiosas existentes no contexto paraense. De acordo com este autor, os acontecimentos de maior destaque do Círio de Nazaré, podem ser classificados em três categorias:

“A primeira seriam as procissões com o Círio servindo de paradigma; a segunda seria o arraial ou a festa propriamente dita com as relações entre o sagrado (os atos litúrgicos diários como missas, novenas e romarias) e o profano (o arraial, no Largo de Nazaré, um parque de diversões e entretenimento); a terceira ordem de eventos seria o almoço do Círio” (Alves 1980:30).

Nesse sentido, no Círio há um entrelaçamento no contexto do ritual marcado por momentos de celebração e respeito ao sagrado, bem como, por ocasiões de grande felicidade e descontração caracterizadas pelo encontro e reencontro entre as pessoas, pelas brincadeiras e por uma certa informalidade, típica, das manifestações populares (Alves 2005). Este importante evento religioso de Belém demarca o ponto de partida para uma série de outras ocorrências, da mesma natureza que acontecem em grande parte das cidades e vilas interioranas do Estado do Pará, “as quais realizam os seus Círios e homenageiam seus padroeiros. Todos subordinados à hierarquia do Santo Padroeiro maior, Nossa Senhora de Nazaré” (Alves 2005:322). Em cada ano, “o cumprimento ritual atualiza a passagem de um ciclo a outro, revela os desejos comunitários e o sentimento de pertencimento e a renovação de relações socialmente estabelecidas” (Alves 2005:317). Assim, todo o processo dos festejos revela as aspirações coletivas socialmente estabelecidas e o sentimento de pertencimento a um grupo social que partilha as mesmas crenças religiosas.

A comunidade quilombola, identidade religiosa e relações de sociabilidade

A comunidade Vila do Cravo encontra-se situada em Concórdia do Pará, mais precisamente na divisa entre os municípios de Bujaru e Concórdia (mesorregião nordeste paraense¹), distante 142 quilômetros da capital Belém. Um pequeno ramal de terra, com início no Km 35 da PA-140, viabiliza o acesso à localidade (figura 1). Segundo os dados de 2010, do Instituto Brasileiro de Geografia Estatística (IBGE), a comunidade tem cerca de 900 pessoas.

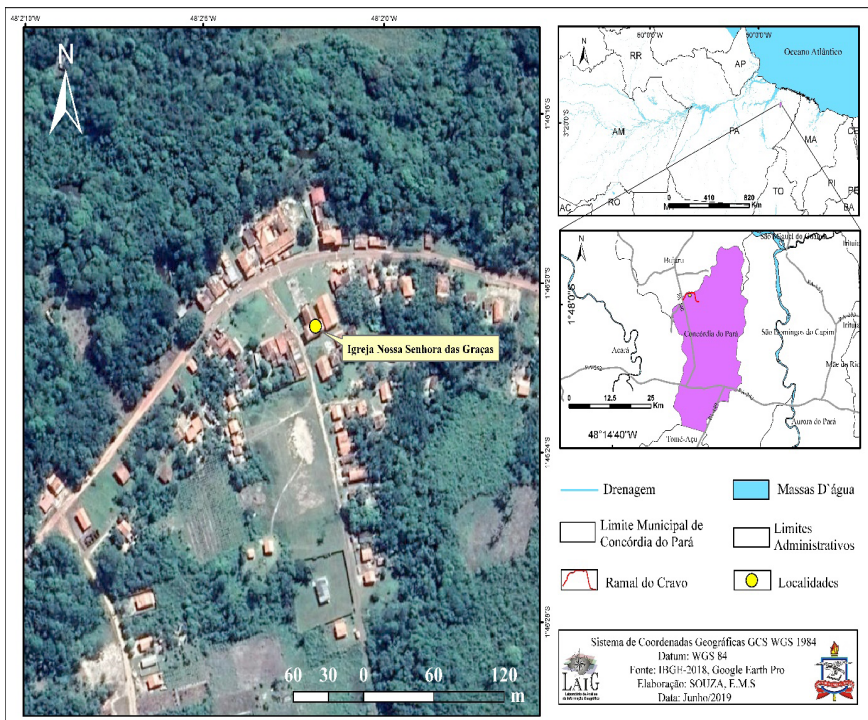


Figura 1 – Mapa da localização da Vila do Cravo.

Segundo Malcher (2011), os debates acerca da territorialidade quilombola na Vila do Cravo passaram a ocorrer na década de 1970,

por meio dos grupos de evangelização que atuavam nas comunidades ligadas à paróquia de São Joaquim, no município de Bujaru. A autora esclarece que esses grupos de evangelização colaboraram para a formação de lideranças comunitárias locais e para a consolidação de outros movimentos, tais como: Comunidades Eclesiais de Base (CEBs)², Sindicato de Trabalhadores Rurais, Comissão Pastoral da Terra da Região Guajarina e os Círculos de Cultura³.

As discussões promovidas por essas organizações, sobre os direitos das comunidades remanescentes de quilombos, também foram fundamentais para a formação das associações quilombolas de Bujarú (Associação das Comunidades Remanescente de Quilombos Oxalá de Bujaru - ARQUIOB) e de Concórdia do Pará (Associação das Comunidades Remanescente de Quilombos Nova Esperança de Concórdia do Pará-ARQUINEC), fundadas em 2001.

A vila do Cravo se afiliou a ARQUINEC e, a partir de 2001, alguns moradores se engajaram mais fortemente nas discussões sobre a territorialidade quilombola e passaram a reivindicar, de forma legal, o reconhecimento do direito a terra. A Vila foi reconhecida como remanescente de quilombo no ano de 2006⁴. No entanto, em 2011, com a intenção de fortalecer ainda mais a luta pela titulação definitiva do território quilombola, lideranças locais criaram a Associação de Remanescentes de Quilombo do Cravo (ARQUIC) que, ainda hoje, reivindica, sem sucesso, a aquisição do título de terra reconhecido pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA).

Edna Castro, na obra *Quilombolas de Bujaru: memória da escravidão, territorialidade e titulação da terra* (2003), faz alusão ao processo de ocupação das comunidades que hoje são reconhecidas como remanescentes de quilombos, no município de Bujaru (localidade próxima a Vila do Cravo) e em suas proximidades. A autora salienta que:

“A vila de Santana juntamente com o Arraial do Cravo, a primeira na margem esquerda do rio Bujaru e, o segundo, nas margens do igarapé Cravo, foram povoamentos importantes nos séculos

XVIII e XIX. Dali irradiaram-se e teceram as relações de sociabilidade com outras localidades dando origem a novos povoados” (Castro 2003:156).

Ainda sobre a questão das comunidades que tiveram suas origens diretamente ligadas ao rio Bujaru, Castro enfatiza que:

“A população camponesa no círculo das comunidades que se localizam no entorno do rio Bujaru e dos igarapés Cravo, Curuparé, Guajará-Açu, entre outros, é predominantemente de origem negra. Um território étnico marcado por relações de sociabilidade, que no passado teria sido ocupado, por escravos ou homens livres de origem escrava” (Castro 2003:193).

Portanto, a construção do território de Bujaru teve como base uma pertença étnico-racial (negra) e identitária (quilombola). Os quilombolas conservaram, ao longo do tempo, seus vínculos e relações familiares e de vizinhança, trocas econômicas, festividades e manifestações religiosas, que lhes garantiram, até os dias atuais, a manutenção de um sistema coletivo de solidariedade social.

No que se refere à identidade religiosa predominante, Macedo & Sousa sinalizam que “o conceito de comunidade para os moradores [...] do Cravo está diretamente relacionado à presença da igreja católica na localidade” (2011:121). A edificação da primeira capela, em 1970, a realização de missas mensais e outras atividades religiosas e festivas contribuíram para uma concepção de *comunidade*⁵ assente na crença religiosa de base católica.

A etnografia: o círio de Nossa Senhora das Graças⁶

Dentro do ciclo de festividades da Vila⁷, o Círio é a festa religiosa de maior importância, pois reúne, no intervalo temporal que compreende o festejo, o maior número de devotos católicos da região. No dia 25 de novembro de 2018 ocorreu o terceiro Círio em homenagem à padroeira da comunidade, tema central do nosso trabalho.

Do ponto de vista metodológico, e seguindo a orientação de Gertz (1989), a etnografia intensiva foi realizada entre os dias 21 e 25

de novembro de 2018, utilizando a observação-participante, com ‘descrição densa’, envolvendo símbolos, rituais e experiências do sagrado vividas no contexto da comunidade, a fim de compreender as estruturas significantes implicadas na ação religiosa observada. No trabalho de campo, foram realizadas entrevistas semiestruturadas com alguns participantes da festa religiosa, constituindo os *key-informants*⁸ deste estudo⁹, bem como acompanhou-se a organização do festejo e todo o percurso da romaria, conversando informalmente com os devotos e fazendo registros fotográficos. Vale frisar que na etnografia deu-se especial atenção à memória social do grupo, pois esse aspecto é crucial na reconstrução histórica da religiosidade local¹⁰.

O Círio foi instituído pelo representante oficial da igreja católica na comunidade, o padre Gregório Amorim. Segundo ele, em 2016, seu primeiro ano como pároco da região, surgiu a intenção de propagar em maior escala esta devoção que já existia na região desde a década de 1970¹¹. Sobre a história deste evento religioso, ele profere o seguinte testemunho:

Eu lembro que no primeiro ano que a gente realizou os preparativos para o primeiro Círio, eu encomendei seis imagens pequenas, para que fizesse as novenas, peregrinações nas famílias e preparasse o povo para este momento do Círio. Confesso que não esperava que no primeiro ano o Círio tivesse dado tanta gente e depois a gente adquiriu uma imagem maior. A intenção mesmo foi de propagar a devoção¹².

O período de festejos que abrange o Círio, no mês de novembro, é formado por uma série de eventos, tais como: peregrinação da imagem nas casas de algumas famílias da comunidade, romaria, arraial e uma missa solene. No ano de 2018, o tema oficial foi ‘Com Nossa Senhora das Graças, celebramos 260 anos de caminhada paroquial’ e o lema ‘Eis aqui a serva do Senhor (Lucas 38)’¹³.

Do ponto de vista antropológico, as relações de reciprocidade, vizinhança e parentesco ainda são aspectos predominantes na comunidade da Vila do Cravo. Segundo Castro (2006), a luta pelo reconhe-

cimento dos territórios quilombolas aproxima as comunidades dos municípios de Bujaru e Concórdia do Pará, como um seguimento constituído pela história comum de ocupação dessas regiões, formado por sólidos vínculos de solidariedade, trabalho com a terra, religiosidade e tradições culturais. Nesse sentido, toda a sequência de acontecimentos desta festividade religiosa é marcada por fortes relações de solidariedade¹⁴: na organização e preparação da festa, na romaria, na peregrinação da imagem, nas famílias e vizinhanças, nas missas, no arraial ou no preparo e consumo de comidas típicas (figura 2).



Figura 2 – Preparação da igreja.

Conforme ressalta o coordenador do festejo, André Barreto:

Graças a Deus nós temos muita ajuda [...] As pessoas ajudam arrumando, fazendo comida. Por exemplo, as pessoas que trabalham na cozinha amanheceram. Depois que terminou a festividade à noite, elas ficaram lá, uma equipe de oito mulheres, trabalhando

até de manhã, isso é muito gratificante. E, também, têm as pessoas que menos participam da igreja, não vem no domingo, não vem na missa, mas quando chega um trabalho desse se doam muito, muito mesmo. Essas pessoas vieram ajudar a arrumar, em todos os trabalhos, na pintura da igreja. Olha como a igreja está bonita. A maioria dessas pessoas não têm aquela participação muito ativa na igreja. Aqui nós somos umas 25 pessoas que trabalham na coordenação da comunidade, só que vêm muito mais gente pra ajudar das pessoas que não são muito de estar na igreja. Essas pessoas quando têm trabalho perguntam o que tem pra fazer e dizem que estão aqui pra ajudar. Ontem, por exemplo, chegaram muitas pessoas se oferecendo pra ajudar no trabalho¹⁵.

Assim, é possível perceber que os moradores da comunidade, especialmente no período que compreende a festa, se unem para ajudar em diversas atividades que são necessárias para a efetiva consecução do evento. Desse modo, ainda comentando sobre a solidariedade social reproduzida e compartilhada pelo grupo quilombola no período do festejo, André salienta:

Nós convidamos algumas pessoas pra ajudar, mas muitas pessoas se oferecem. Desde a semana que vai se aproximando a festa do Círio, chega gente perguntando se tem alguma coisa pra fazer. Perguntam onde eles se encaixam nas atividades, se é na limpeza, na parte elétrica, na pintura. Muitas vezes um erro muito grande que a gente tem aqui, é porque vamos na casa daquelas pessoas mais próximas da igreja. Pensamos que a pessoa participa bem da igreja e que-remos convidar pra ajudar e esquecemos das outras pessoas. Mas esse ano eu pensei em convidar muitas pessoas que nem sempre estão na igreja. As pessoas que gostam de ir pra festa, até pessoas que usam drogas e eles vieram ajudar. Isso é gratificante. Ontem as pessoas que estavam ajudando, falaram que valia a pena o esforço, disseram que estava muito bonito. As pessoas que estavam pintando, roçando e limpando arraial falaram que é muito gratificante. A comunidade é muito fiel com a igreja. Colaboramos bastante. Antes a arrecadação do dízimo era bem baixa, agora já passa dos dois mil reais por mês. E com o trabalho, sempre tem gente pra fazer mutirões, pintar e limpar a igreja”¹⁶.

Na Vila do Cravo há um forte sentimento de pertença à coletividade. A cooperação e comunhão, experienciadas durante a festivi-

dade, contribuem para o fortalecimento das crenças e valores devocionais do grupo. Nesse sentido, uma das ajudantes que auxiliam na preparação da festa, Mirna Dantas, relata que a sua motivação para o trabalho voluntário é:

Primeiramente agradecer a Deus, por tudo o que Ele faz por nós. Eu acho que ainda é pouco o que a gente faz pra Ele. Então, eu acredito que vale a pena a gente fazer o sacrifício de largar a família, o trabalho e se colocar um pouco a serviço da comunidade para ajudar a todos. Pra mim é muito gratificante poder trabalhar e me doar para os outros, pra comunidade. Estou trabalhando na organização desde duas semanas atrás. Estamos empenhados em pintar, lavar e fazer a decoração. Na cozinha estou trabalhando a dois dias, ajudando a preparar as comidas pro arraial¹⁷.

Lauro Albuquerque é o coordenador da igreja local e responsável por conduzir as celebrações quando o padre não está presente. Por conhecer profundamente o circuito das arrecadações financeiras na instituição, evidencia a importância da colaboração e participação ativa dos moradores para a manutenção do templo religioso:

Sem o povão, sem a comunidade a igreja não seria possível. O Cravo está assim hoje, graças a Deus primeiramente e depois graças ao povão pelas suas colaborações, sejam financeiras, sejam no trabalho, sejam na participação. Quanto maior a comunidade, maior a despesa, financeiramente falando. Nós temos como arrecadação o dízimo, as ofertas e as festas. São as entradas que nós temos e graças a Deus são entradas grandiosas. E com essas entradas nós mantemos a igreja. O povo do Cravo é que conduz essa igreja. Depois de Cristo é o povo do Cravo, seja com dinheiro, seja com a participação, seja com a oferta. É o povo do Cravo que conduz essa igreja. Sem o povo não tem igreja¹⁸.

Desse modo, é possível constatar que a religiosidade na Vila do Cravo é caracterizada por uma experiência comunitária ativa. A Santa padroeira da localidade representa o símbolo da união de grande parte dos moradores. Assim sendo, a devoção à Nossa Senhora das Graças simboliza a unidade do grupo, tendo em vista que os habitantes da Vila cooperam unidos, com ações práticas para a melhoria da

vida coletiva. Sobre a vivência comunitária e a ajuda mútua, articulada pelos moradores, Lauro dá o seguinte testemunho:

Eu penso que é fundamental. Sem essa vivência comunitária não tem como ser feliz. Por exemplo, eu dizia na igreja que nós juntamos essa semana, os talentos do Cravo. Uma festa desse tamanho não é fácil de fazer se não fossem os talentos e essa vivência em comunidade. Aqui passaram durante essa semana mais de cem pessoas e é contagiante. A pessoa vai passando na rua e vê os outros empolgados trabalhando, logo vem e se junta. Essa vivência comunitária que nós temos aqui, eu acredito que sem ela não há vida no Cravo¹⁹.

Na noite que antecedeu a romaria, houve um ato litúrgico na igreja, realizado pelo próprio Lauro, constituído pela reza do terço, leitura do Evangelho e realização de preces. Praticamente, apenas as pessoas adultas e idosas participaram nesta celebração. As crianças e os jovens estavam concentrados ao lado de fora da igreja, mais interessados no arraial. Após pregar sobre alguns ensinamentos bíblicos, Lauro destacou que, em primeiro lugar, Deus foi o grande responsável pela realização deste festejo religioso e, em segundo lugar, ressaltou a importância da participação dos fiéis, que se uniram para organizar e concretizar a festa. Pontuou ainda que os moradores da comunidade precisam se ajudar mutuamente, pois prestar auxílio a todos é fundamental para realizar a vontade de Deus. As rezas, as preces, foram feitas principalmente visando a cura de doenças. Mas, também, se rezou pelas pessoas que trabalharam, incansavelmente, na preparação da festa, agradecendo a dedicação, o empenho e pedindo para que possam continuar ajudando nos próximos anos.

Após a celebração, os fiéis se encaminharam para a parte externa da igreja, formada por uma ampla área, que contém um cruzeiro e um salão comunitário, local destinado para as atividades do arraial: espaços determinados para exposições culturais de canto e dança, para a realização de um jogo com cartões numerados (bingo) e barracas para venda de comidas e bebidas não alcoólicas (figura 3). Há, também, um parque de diversões para as crianças, com balanços em for-

mato de barcas, pula-pula inflável em forma de castelo, cama elástica e jogos de argola.



Figura 3 – Consumo de comida e bebidas não alcoólicas no arraial.

A festa dura dois dias: na noite que antecede e no dia que ocorre a romaria. Na noite anterior, um músico local cantou alegres melodias e um grupo, composto por mulheres, todas moradoras da comunidade, apresentou uma dança típica paraense: o carimbó. As apresentações foram muito aplaudidas e animaram a noite dos presentes, que prestigiavam o arraial: as crianças, que apreciavam tudo com grande animação, e os adultos, que sorriam entusiasmados e conversavam sem cessar com parentes e vizinhos.

No domingo, dia em que ocorreu a romaria, houve uma missa na igreja de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro. A igreja se encontra no Km 35 da PA-140, exatamente no local onde se inicia o ramal de terra que dá acesso à Vila do Cravo. A missa, celebrada pelo padre Gregório, começou às oito horas da manhã e teve a duração de uma hora. Logo a seguir, deu-se início a tão esperada romaria.

A imagem da padroeira é posta numa berlinda, ornamentada com flores amarelas e brancas. É carregada por homens, denominados ‘guardas da santa’, que a acompanham em todo o trajeto da romaria, desde o início do ramal do Cravo até a igreja local, contabilizando, aproximadamente, 3 km de percurso (figura 4).



Figura 4 – A romaria pelo ramal do Cravo.

A grande maioria dos fiéis segue a imagem, sempre louvando e dando graças. Um grupo de canto, constituído por jovens moradores da região, acompanha a romaria em um automóvel, entoando canções religiosas que emocionam os devotos. Os fiéis mais idosos, impossibilitados fisicamente, fazem o trajeto em automóveis, que se deslocam lentamente, para seguir de perto a berlinda. Algumas pessoas participam em motos, principalmente, os jovens. Há, também, um carro repleto de crianças, algumas vestidas de anjos.

O celebrante Lauro passou todo o percurso da romaria lendo determinadas passagens do Evangelho, fazendo orações para agradecer

as bênçãos recebidas e pedindo auxílio para solucionar problemas, de natureza material e espiritual, dos moradores locais. Havia devotos distribuindo garrafas de água como forma de agradecimento pelas graças alcançadas, nomeadamente a cura de doenças. Alguns fiéis relataram que prometeram a Santa “oferecer água aos participantes da romaria todos os anos, pois, é uma maneira de se demonstrar gratidão pelos benefícios alcançados” (notas do diário de campo).

Em alguns pontos do ramal do Cravo, quando a imagem passa em frente à residência de determinadas famílias, há um grande foguetório, seguido de aplausos para exaltar a Santa (figura 5). Muitas casas são enfeitadas com balões e exibem faixas com solicitações, intercessões e reverências à Nossa Senhora das Graças (figura 6).



Figura 5 – Foguetório na residência da família Sales da Conceição.



Figura 6 – Faixa do grupo Irmã Maria Helena para homenagear a padroeira.

Como vimos, há muitas homenagens, agradecimentos e pedidos durante todo o percurso da romaria. Quando a imagem da padroeira chega de volta à igreja, muitos devotos já a esperam, com ansiedade, para reverenciá-la, tocá-la e fazer-lhe súplicas. O templo fica lotado, pois, além dos fiéis que aguardam a chegada da imagem, grande parte das pessoas que acompanham todo o trajeto também participa da missa de encerramento (figura 7).



Figura 7- Missa de encerramento da romaria na igreja da comunidade.

Durante o ato litúrgico, os devotos aclamam fervorosamente a Santa, com cânticos e orações. Durante o sermão, o padre Gregório agradece a participação, em massa, dos devotos e a cooperação dos moradores para organizar e colocar em prática o festejo. Ao final da celebração, os fiéis se aproximam da imagem padroeira, a fim de agradecer e fazer novos pedidos (figura 8).



Figura 8 – Agradecimentos e pedidos a Santa.

Após o encerramento da missa, por volta do meio-dia, as pessoas se reúnem para prestigiar o arraial que já decorria nos arredores da igreja. Os vizinhos e familiares almoçam juntos, no salão comunitário, onde podem comprar cartelas para concorrerem aos prêmios do jogo do bingo. Conforme pontuou o coordenador da instituição religiosa, o dinheiro arrecadado com as vendas de almoços e do bingo é doado

para a igreja local, a fim de ser utilizado na manutenção da sua estrutura física e nos projetos assistenciais.

Feita a ‘descrição etnográfica densa’, envolvendo símbolos, rituais e experiências do sagrado vividas no contexto da romaria, é altura da construção da narrativa antropológica, a fim de compreender as estruturas significantes implicadas nesta ação religiosa observada (Geertz 1988).

Análise sócio-antropológica da romaria

Uma primeira questão que é pertinente discutir nesta análise refere-se às funções sociais da religião. Em segundo, a romaria como expressão da solidariedade social.

Para Émile Durkheim, a religião “um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas” (1996:32), como representação coletiva compartilhada, possui uma função integradora capaz de manter a solidariedade social. O autor realça que “as crenças propriamente religiosas são sempre comuns a uma coletividade determinada [...]. Tais crenças não são apenas admitidas, a título individual, por todos os membros dessa coletividade, mas são próprias do grupo e fazem sua unidade” (1996:28). Em virtude disso, os indivíduos que constituem essa coletividade acabam se sentindo unidos entre si. Ou seja, a religião se caracteriza pela unidade do grupo que compartilha as mesmas crenças. Consequentemente, a religião é, na sua essência, produto da ação de indivíduos reunidos em grupos sociais. Segundo ainda Durkheim,

“Para explicar a religião, para a tornar racionalmente inteligível [...] é necessário encontrar no mundo [...] uma fonte de energias superiores àquelas de que o indivíduo dispõe e que, no entanto, possam comunicar com ele. Ora, pergunto se esta fonte pode ser encontrada nalgum outro sítio a não ser nessa vida tão particular que resulta dos homens associados. Efetivamente, sabemos por experiência que, quando os homens estão reunidos, quando vivem uma vida comum, da sua reunião surgem forças excepcionalmente integrais que eles não conhecem na vida privada” (Durkheim 1996:283).

Seguindo as ideias de Durkheim (1996), sobre as funções sociais da religião, Donizete Rodrigues afirma que:

“Por detrás de toda manifestação religiosa (rito, culto, credo, adoração, etc.) está a sociedade, pois foi ela que criou a (sua) concepção de religioso. Deus, por exemplo, que é talvez a concepção humana mais forte dentro do contexto do sagrado, era uma forma de sacralização ou mitificação (no plano transcendental) de meras leis, usos, costumes, valores e tradições do grupo social. Portanto, o culto a Deus era no fundo um culto a própria sociedade e a religião era apenas uma forma suprema de consolidar o social, de perpetuar a cultura; toda manifestação religiosa permite, no fundo, aos membros da sociedade reafirmar-se simbolicamente como grupo e actualizar e reforçar os valores colectivos” (Rodrigues 2007:88).

Nessa acepção, a religião pode ser compreendida como fenómeno social, em que diferentes escalas (individuais e coletivas) de experiências sociais são agregadas e direccionadas em torno de finalidades socialmente definidas. Dessa maneira, de acordo com esta perspectiva funcionalista, a religião é caracterizada como um conjunto de complexos sistemas de práticas rituais e representações simbólicas, fenómeno essencialmente humano que opera na constituição de categorias do pensamento que orientam a vida social. Sendo assim, a religião se expressa pela ação dos indivíduos reunidos em grupos sociais: “é uma coisa eminentemente social. As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas” (Durkheim 1996:16). Nesse sentido, o autor reitera que:

“É pela ação comum que ela (a religião) toma consciência de si e se afirma; ela é, acima de tudo, uma cooperação ativa. Mesmo as ideias e os pensamentos coletivos só são possíveis graças a movimentos exteriores que os simbolizam. [...]. Portanto é a ação que domina a vida religiosa, pelo simples fato de a sociedade ser a sua fonte” (Durkheim 1996:461-462).

De acordo com Durkheim, as religiões são constituídas pela divisão da realidade social em dois gêneros opostos, o sagrado e o profano. A esfera sagrada é composta de um conjunto de crenças e de ritos, “[...] representações que exprimem a natureza das coisas sagradas e a

relação que elas mantêm [...] com as coisas profanas. Enfim, os ritos, são regras de conduta que prescrevem como o homem deve comportar-se com as coisas sagradas” (1996:24).

As esferas religiosas e profanas não podem existir, simultaneamente, em um mesmo ambiente: “para a manifestação do sagrado, é preciso haver um local especial onde o profano esteja excluído. Daí a instituição de templos e santuários” (Durkheim 1996:326). Igualmente, “elas não podem coexistir no mesmo período de tempo. Daí a necessidade de reservar exclusivamente ao sagrado determinadas dias ou datas especiais. E assim surgiram as festas religiosas” (Durkheim 1996:327).

Tendo em conta a concepção durkheimiana sobre os campos sagrado e profano, é pertinente ressaltar que mesmo sendo executadas de acordo com determinados preceitos da instituição oficial, que enaltecem a esfera sagrada, as festas de devoção escapam ao seu domínio estrito, pois “atuam de um lado a ordem e o respeito e, de outro, a informalidade, a camaradagem, o gesto festivo, o encontro a não-obediência às regras formais, pode-se inferir que é pela neutralização entre essas partes que se caracteriza a Festa” (Alves 1980:28). O fiel respeita a autoridade sacerdotal, todavia conduz a festividade como um evento repleto de características profanas, mesmo que inconscientemente.

Em sintonia com o pensamento de Alves (1980), António Costa assinala que, nas festividades religiosas populares, “a efervescência festiva emula o paroxismo dos eventos rituais. A festa popular com tônica religiosa alia o sentido solene ao divertimento público, despido da seriedade ritualística” (Costa 2011:198).

Nesse entendimento, os adeptos do catolicismo popular procuram ultrapassar as diferenças que se entrepõem entre a esfera humana e a sagrada, criando uma conexão direta com o(a) Santo(a) padroeiro(a) de sua devoção para estabelecer os seus próprios elementos de conciliação entre ambos os domínios.

Neste sentido, o Círio pode ser definido como um ambiente no qual ocorre a confluência entre o sagrado e o profano. No entanto,

mesmo havendo tal confluência, os dados etnográficos revelam a inexistência de uma clara distinção dessas duas categorias pelos fiéis que participam da festividade. A realização de atividades profanas, como o arraial, se não ultrapassam os limites definidos pela instituição oficial, são entendidas como um complemento, não sendo, portanto, antagônicas aos elementos sagrados que envolvem o circuito do festejo.

Nas comunidades rurais, campesinas, onde o catolicismo oficial não apresenta força institucional, os romeiros exteriorizam uma adoração a uma entidade religiosa repleta de fatores ligados a tradições e crenças da cultura local. Os devotos, nessa perspectiva, vivenciam cotidianamente um catolicismo popular com características particulares, onde a ritualidade é construída sincreticamente, associando os costumes locais com os preceitos do clero. Em conformidade com tal assertiva, Donizete Rodrigues explica que:

“Em muitos contextos sociais, as práticas e as superstições populares estão misturadas com os dogmas oficiais das Igrejas/religiões instituídas. De acordo com os meios e as circunstâncias, tanto as crenças como os ritos, preconizados pelas instituições religiosas oficiais, são praticados e sentidos de maneiras diferentes” (Rodrigues 2007:93).

Conforme realçou este autor, nas festas religiosas populares é (quase) impossível separar as dimensões do sagrado e as ações profanas. Ou seja, “é extremamente difícil fazer uma distinção entre o que é sagrado e o que é profano, pois há uma (quase) total sacralização das práticas profanas” (Rodrigues 2007:72). Sendo assim, a ligação desses diferentes aspectos é que propicia uma dimensão peculiar ao festejo de Nossa Senhora das Graças, pois possibilita uma associação entre o eixo sagrado e o eixo profano, criando um ambiente de harmonia em que a Santa de devoção é, categoricamente, responsável pela união dessas duas categorias opostas.

Na nossa etnografia, constatamos que existem devotos que se ocupam, exclusivamente, de pagar promessas. No entanto, há romeiros que também participam intensamente de todos os eventos da festividade, especialmente do arraial. O devoto, nesse contexto, paga sua

promessa, renova seus votos com a Santa, acende velas aos pés da imagem, assiste missas, acompanha a procissão, compra alimentos, direciona as crianças para o parque de diversões, participa de jogos de argolas e do bingo, transitando, desta forma, entre todos os domínios da festividade sem grandes distinções. Conforme ressaltado anteriormente, o fiel, ao participar da festa da Santa, não dissocia de maneira efetiva as categorias sagrado e profano, pois o período do evento “são dias sim, de um intenso, por vezes dramático, encontro que envolve fé, alegria, festejos e sentimentos profundos” (Alves 2005:315).

Para se compreender o fenômeno das festas religiosas, no contexto amazônico, dois autores de leitura obrigatória são Eduardo Galvão e Heraldo Maués.

Heraldo Maués (1995) esclarece que, na região amazônica, a religiosidade católica não é marcada pela representação da orientação oficial da Igreja Católica, mas sim por uma forma específica de catolicismo popular.

“O catolicismo popular é aqui entendido em oposição ao catolicismo oficial, isto é, àquele que é professado pela igreja como instituição hierárquica estabelecida, que o procura incutir no conjunto da população [...]. Entendo, pois, por catolicismo popular aquele conjunto de crenças e práticas socialmente reconhecidas como católicas, de que partilham sobretudo os não especialistas do sagrado” (Maués 1995:17).

Para esses autores, a religiosidade popular se expressa, principalmente, no culto dos Santos, mais especificamente, na devoção de suas imagens. Os Santos e Santas locais, representados em imagens, apresentam características de divindade com poderes de atuação direta e não somente ações intercessoras. Dessa forma, o Santo é um dos elementos religiosos fundamentais do catolicismo popular na Amazônia, pois o fiel relaciona-se o tempo todo com o Santo de sua devoção, pedindo-lhe proteção, saúde e agradecendo pelas bem-aventuranças recebidas.

Os Santos podem ser considerados, segundo Galvão (1955), como divindades que defendem a comunidade contra males e todos os tipos

de adversidades. Contudo, vale frisar que o relacionamento entre o indivíduo e o Santo é baseado em um contrato de reciprocidade, caracterizado pela promessa. No entanto, se o fiel não cumprir sua parte do pacto, o(a) Santo(a) não assegura a proteção e o auxílio almejados. Desse modo, as promessas são cumpridas antecipadamente, para não haver possibilidade de o Santo não retribuir o benefício solicitado.

Portanto, a relação entre fiéis e Santos de devoção baseia-se na dinâmica de trocas, reais e simbólicas, firmada pelo compromisso estabelecido entre ambos de pedir, ser atendido e agradecer pela benção recebida; o devoto faz um pedido, promete realizar algo para obter o que pediu, alcança a graça desejada e cumpre a promessa. Tal sistema de trocas, na lógica de Marcel Mauss (2003), é concretizado nas festas de Santo e o compromisso entre a entidade religiosa e o devoto é reafirmado. A promessa é cumprida como forma de agradecimento pela graça alcançada e para que o relacionamento entre os dois mantenha-se inabalável.

Nessa perspectiva, a imagem de um Santo possui grande importância para uma comunidade, uma vez que “[...] acredita-se que determinadas imagens tenham poderes especiais, capacidades de milagres e de maravilhas que outras idênticas não possuem” (Galvão 1955:40). Dessa maneira, as representações dos Santos, as imagens, são protagonistas de uma determinada localidade e para elas são voltadas às crenças e as adorações da população.

A manifestação suprema do culto aos Santos é observada na festa com que se comemora o seu dia especial. Galvão (1953) esclarece que, na região amazônica, todo lugarejo ou comunidade possui seu Santo padroeiro de devoção e, anualmente, uma festividade é dedicada a ele. Neste contexto, as festas são comemorações coletivas de uma crença que congrega toda a comunidade.

Segundo Maués, as festas de Santo apresentam um elemento lúdico inerente a sua estruturação, conferindo aos festejos uma relevância singular. Um exemplo disso é que “um jogo de futebol como parte das comemorações da festa de Santo [...] não é, certamente, um jogo

comum. E o mesmo se pode dizer das brincadeiras de arraial, das comidas, dos leilões, da bebida e da própria festa dançante” (2011:8). Assim, as categorias sagrado e profano não estão em contradição no decorrer das festas de Santo; são, na verdade, complementares, mesmo havendo uma hierarquia que, na maioria das vezes, enaltece a esfera sagrada.

Nas celebrações das festividades estão presentes elementos sagrados e profanos, entretanto, encontram-se distribuídos nas diversas etapas dos festejos. A maneira de organizar as festas e os seus diversos momentos constituintes é que distinguem estas duas categorias. Nesse contexto, Maués assinala que a diversão dos promesseiros (prática profana) não é de fato condenada, contanto que cumpram sua promessa de devoção (prática sagrada):

“Condenam-se, evidentemente, os excessos e a bebedeira durante a procissão e aprova-se a atitude do padre que ‘debate’ (combate) esses excessos; mas contanto que a obrigação (devoção) venha antes da diversão, o divertimento do devoto fica justificado [...] Assim [...] a devoção do santo, que se expressa de maneira mais enfática no momento da festa, não pode limitar-se aos atos rituais ‘sagrados’: missas, novenas, orações contritas, sacramentos” (Maués 2011:7-8).

Nessa acepção, as esferas sagrada e profana, existentes nas festas religiosas populares, representam importantes momentos de confraternização coletiva entre diversas famílias de uma comunidade, possibilitando ao grupo o sentido de unidade e os reunindo em torno de uma devoção.

Tendo em conta a romaria que ocorre durante o Círio de Nossa Senhora das Graças, é importante destacar que durante o seu decorrer, os fiéis caminham, de maneira coletiva, fazendo preces para pedir auxílio e para glorificar a entidade milagrosa que concedeu os benefícios solicitados. Assim, a romaria é marcada pela dinâmica do ir e vir entre os devotos, cujas relações experienciadas no percurso estreitam os laços sociais. Todo o grupo de fiéis externaliza sua fé coletivamente, através das homenagens ao Santo ou à Santa de devoção e na visita ao santuário para rogar e agradecer pelas graças recebidas.

Segundo Alves, nos festejos religiosos “se, ao mesmo tempo, há uma ordem estrutural manifesta, há também um espírito comunitário vivenciado pelos participantes dos diferentes eventos que compõem a festa” (1980:28). Assim, as romarias cumprem um papel primordial ao possibilitar o encontro entre uma pluralidade de indivíduos com experiências de vida distintas que estão unidos em torno de finalidades comuns, como cumprir uma promessa ou agradecer por um benefício obtido. A maneira como a fé é expressa nas romarias, mesmo havendo desejos particulares de cada devoto, acontece de forma coletiva e comunitária, de modo que a experiência religiosa partilhada pela coletividade contribui para a comunhão e manutenção das crenças e valores devocionais do grupo.

Seguindo essa linha de raciocínio, Costa (2011) pontua que os festejos religiosos populares, que agregam uma quantidade abundante de fiéis, assumem uma função de grande relevância no fortalecimento da solidariedade grupal e no reforço dos vínculos internos da congregação religiosa.

Nesse sentido, nas romarias, a vivência de caráter individual ligada a ambições pessoais é deixada em segundo plano. Os acontecimentos se desenvolvem de modo coletivo, prevalecendo os interesses do grupo que caminha junto às mesmas convicções. A experiência com o sagrado acontece comunitariamente, de modo que os fiéis se organizam para peregrinar em devoção a uma determinada entidade religiosa, considerada milagrosa e, assim, fazem pedidos e expressam gratidão, pagando promessas, pela cura de doenças, pela resolução de problemas financeiros e por todo tipo de graças alcançadas.

Para além da romaria, o processo de estruturação de um Círio, envolvendo o planejamento e a realização efetiva, proporciona aos devotos momentos de convivência que refletem relações de solidariedade social, capazes de levar o indivíduo a se dedicar ativamente a uma vivência em comunidade. Conforme as declarações proferidas pelos interlocutores, o sentimento de solidariedade e a ajuda mútua em prol da realização da festa da padroeira existem desde que se iniciam os primeiros preparativos para o festejo.

Considerações finais

Em conformidade com a análise sócio-antropológica feita nesse trabalho, fortemente apoiada em Durkheim, Mauss, Geertz, Galvão e Maués, podemos afirmar que nos festejos de Nossa Senhora das Graças existe uma ordem de acontecimentos que são misturas de situações espirituais e materiais, exteriorizadas de diversas maneiras através dos inúmeros modos de rezar, falar, louvar, comer, brincar, etc. Dessa maneira, características tidas como profanas carregam, também, algum elemento sagrado na ocasião em que se integram no âmbito das festas da padroeira.

Neste contexto, como representações e práticas religiosas no âmbito do catolicismo popular, a comunhão das crenças e valores devocionais, dos que participam do Círio – e mais especificamente na romaria, evidencia a força do processo que envolve o devotamento, haja visto que, durante as festividades, os fiéis se unem em torno de uma finalidade comum. Nesse sentido, a exteriorização da religiosidade popular, por meio da festa, estabelece relações de solidariedade, uma temporalidade favorável à reciprocidade social entre os fiéis devotos, que partilham as mesmas convicções e graças alcançadas, devido a ação da Santa de devoção.

Na Vila do Cravo, as atividades que compõem esta festividade têm sua programação regulada de maneira oficial pela Igreja Católica, representada pelo pároco local. Entretanto, os devotos estabelecem uma dinâmica comemorativa própria, que pode ser definida em todo o seu processo por situações, como as missas e a romaria, que expressam um profundo respeito pelo sagrado e por uma euforia festiva profana, marcada pelo arraial, pelas músicas, pelas comidas típicas da região, pelas brincadeiras e pelas apresentações culturais.

Para finalizar, e seguindo a concepção durkheimiana, a religião se afirma no contexto social através das ações coletivas dos indivíduos, sendo desta forma a reverberação de uma cooperação ativa. Nessa perspectiva, a festa de Nossa Senhora das Graças possui uma função integradora capaz de manter a solidariedade social entre os participan-

tes, visto que é uma representação coletiva (com)partilhada. Participar da festividade da Santa padroeira possibilita uma experiência com o sagrado e com a congregação de indivíduos que reza, canta, fala, agradece e cumpre promessas, mas propicia, também, o estreitamento dos vínculos coletivos. Conforme constatamos na nossa etnografia, há uma atitude cooperativa que acompanha toda a preparação do Círio, desde a fase inicial, com a mobilização das pessoas para organizar o festejo, até a etapa final com o encerramento da festa. No entanto, mal a festa acaba, começam os preparativos para a festa do próximo ano. A comunidade retorna a sua rotina quotidiana, marcada pelas práticas profanas, mas fortemente impregnadas de sacralidade.

Notas:

¹ Esta região é composta por 20 municípios: Santa Luzia do Pará, São Miguel do Guamá, Tomé-Açu, Ulianópolis, Concórdia do Pará, Rondon do Pará, São Domingos do Capim, Abel Figueiredo, Aurora do Pará, Bujaru, Cachoeira do Piriá, Capitão Poço, Dom Eliseu, Garrafão do Norte, Ipixuna do Pará, Irituia, Mãe do Rio, Nova Esperança do Piriá, Ourém e Paragominas.

² Macedo & Sousa (2016) esclarecem que as CEBs fomentaram um estilo local de vida pautado na realização de práticas religiosas, bem como, na efetivação de ações políticas e sociais que foram fundamentais no processo de (re)conhecimento acerca das raízes históricas e étnico-identitárias de ocupação da região, contribuindo, desta forma, para a consolidação das comunidades remanescentes de quilombos dos municípios de Bujaru e Concórdia do Pará.

³ De acordo com Malcher (2011), os Círculos de Cultura, para além das ações sociais, incentivavam o resgate da memória ancestral. No caso específico da Vila do Cravo, as discussões foram lideradas pela Antonina Borges Santana, que reside na Vila há mais de 50 anos e já coordenou inúmeras ações para a melhoria social da sua comunidade. Ela iniciou também um movimento de reflexão com relação às origens e ancestralidade do povo do Cravo, intencionando fomentar o reconhecimento étnico e uma consciência de luta política entre os moradores.

⁴ Certidão de Reconhecimento: nº 01420.002940/2006-59. Livro de cadastro geral: Nº 008, Registro: Nº 883, Folha 45. Brasília, DF. 28 de setembro de 2006.

⁵ Charles Wagley, no livro *Uma Comunidade Amazônica: estudo do homem nos trópicos* (1957), expressa com muita clareza o sentido de *comunidade* utilizado no nosso estudo. Para o autor, “É nas suas comunidades que os habitantes de uma região ganham a vida, educam os filhos, levam uma vida familiar, agrupam-se em associações,

adoram seus deuses, têm suas superstições e seus tabus e são movidos pelos valores e incentivos de suas determinadas culturas. Na comunidade a economia, a religião, a política e outros aspectos de uma cultura parecem interligados e formam parte um sistema geral de cultura [...] Todas as comunidades de uma área compartilham a herança cultural da região e cada uma delas é uma manifestação local das possíveis interpretações de padrões e instituições regionais” (Wagley 1957:43-44).

⁶ Este trabalho é parte da pesquisa da dissertação de mestrado, intitulada “Religiosidade na Amazônia Paraense: uma etnografia da comunidade quilombola Vila do Cravo, Concórdia – PA”, realizada pela mestrandia Ingrid Heinen e orientada pelo professor Donizete Rodrigues. A pesquisa está sendo desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará. Assim, a observação-participante, as entrevistas semiestruturadas e as fotografias foram executadas por Ingrid Heinen que é natural da região e realiza trabalho de campo na comunidade desde o início de 2018. Os dados coletados na etnografia foram analisados por ambos os autores para a elaboração deste artigo.

⁷ Há na comunidade duas festas em homenagem à Nossa Senhora das Graças: uma no mês de maio, caracterizada pela realização de novenas nas casas de alguns moradores e o Círio no mês de novembro. As novenas acontecem na Vila desde a década de 1970 e, antes do Círio ser instituído, os fiéis expressavam sua devoção através dos cânticos, leituras bíblicas e orações realizadas em tais eventos religiosos. Desde esta época, ao final de cada novena, há os tradicionais leilões e o jogo do bingo, que visam arrecadar fundos para igreja, bem como, a produção de comidas e bebidas não alcoólicas para serem degustadas, objetivando a confraternização dos devotos. Apesar das novenas reunirem uma grande quantidade de fiéis católicos, o pároco local, em 2016, decidiu, em conjunto com a comunidade, instituir o Círio para propagar a devoção à Santa padroeira por todo o circuito da Vila, visto que a romaria do Círio começa na igreja localizada no início do ramal do Cravo e percorre, aproximadamente, 3 km até chegar a igreja da comunidade.

⁸ “Individuals with whom the researcher begins in data collection because they are well informed, accessible, and can provide leads about other information” (Creswell 1998:247).

⁹ Seguindo rigorosamente os princípios legais e éticos, obrigatórios neste tipo de estudo, foram previamente garantidas as autorizações para a realização da pesquisa e divulgação das imagens. Para garantir o anonimato dos principais interlocutores, os seus nomes foram alterados.

¹⁰ Conforme pontuado por Aldrin Figueiredo, em artigo intitulado “Um Natal de Negros: esboço etnográfico sobre um ritual religioso num quilombo amazônico”, o sentido de memória social está relacionado a “um discurso construído pela comunidade para relatar a sua história, um discurso que pode ser apreendido desde as tradicionais entrevistas com os moradores, indagando os significados da festa, até a não menos tradicional observação atenta do ritual e sua apresentação” (Figueiredo 1995:225).

¹¹ Como foi realçado, a devoção à Nossa Senhora das Graças já existia na Vila do Cravo desde os anos de 1970, época em que foi fundada a igreja. A edificação da igreja decorreu da união dos moradores do Cravo, que trabalharam de forma braçal, bem como, ofertando dinheiro, entre outros itens advindos do roçado, para arrecadar o montante necessário para a compra dos materiais de construção.

¹² Entrevista semiestruturada realizada com o padre Gregório Amorim, em 25 de novembro de 2018.

¹³ A Vila do Cravo está vinculada à paróquia São Joaquim e Sant'na (Bujaru-PA). Sendo assim, no ano de 2018, o tema do Círio homenageava os 260 anos de existência da supracitada paróquia.

¹⁴ De acordo com Castro (2006), as relações de reciprocidade das comunidades de remanescentes de quilombo, nos municípios de Bujaru e Concórdia do Pará, foram construídas baseadas em redes de contato e de trocas, em rituais e em festas que articularam, ao longo do tempo, os vínculos sociais e identitários que se mantêm até hoje.

¹⁵ Entrevista realizada com o coordenador da festividade, André Barreto, em 25 de novembro de 2018.

¹⁶ Entrevista realizada com o coordenador da festividade, André Barreto, em 25 de novembro de 2018.

¹⁷ Entrevista realizada com Mirna Dantas, colaboradora que auxilia nos preparativos da festa, em 25 de novembro de 2018.

¹⁸ Entrevista realizada com o coordenador da igreja local, Lauro Albuquerque, em 25 de novembro de 2018.

¹⁹ Entrevista realizada com o coordenador da igreja local, Lauro Albuquerque, em 25 de novembro de 2018.

Referências:

- ALVES, Isidoro. 1980. *O Carnaval Devoto: um estudo sobre a Festa de Nazaré, em Belém*. Petrópolis: Editora Vozes.
- _____. 2005. "A festiva devoção no Círio de Nossa Senhora de Nazaré." *Estudos Avançados*, 19(54):315-332.
- CASTRO, Edna. 2003. *Quilombolas de Bujaru: memória da escravidão, territorialidade e titulação de terra*. Belém: UFPA/NAEA/UNAMAZ.
- _____. 2006. *Terras de pretos entre rios e igarapés*. Belém: Cejup.
- COSTA, Antônio. 2011. "Festa de Santo na Cidade: notas sobre uma pesquisa etnográfica na periferia de Belém, Pará, Brasil." *Boletim do Museu paraense Emilio Goeldi*, 6(1):197-2016.
- CRESWELL, John. 1998. *Qualitative Inquiry and Research Design*. London: Sage.
- DURKHEIM, Émile. 1996. *As Formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes.
- FIGUEIREDO, Aldrin. 1995. "Um Natal de Negros: esboço enográfico sobre um ritual religioso num quilombo amazônico." *Revista de Antropologia*, 38(2):207-238.
- GALVÃO, Eduardo. 1955. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá; Amazonas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- _____. 1953. "Vida religiosa do caboclo da Amazônia." *Boletim do Museu Nacional*, (15):1-18.

- GEERTZ, Clifford. 1988. *Works and Lives: the anthropologist as author*. Cambridge: Polity.
- _____. 1989. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora.
- MACEDO, C. & SOUSA, R. 2011. "Comunidades camponesas no nordeste paraense: o caso de São Judas e Cravo." *Revista Geografia (Londrina)*, 20(2):115-128.
- _____. 2011. "Camponeses e religiosidade na Amazônia Paraense." *Revista Terceira Margem*, 2(6):41-71.
- MALCHER, Maria A. 2011. *Territorialidade quilombola no Pará: um estudo da comunidade São Judas, município de Bujaru e da comunidade do Cravo, município de Concórdia do Pará*. Dissertação de Mestrado. Belém: Universidade Federal do Pará.
- MAUÊS, Raymundo H. 1990. *A ilha encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Belém: Edufpa.
- _____. 1995. *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico*. Belém: Cejup.
- _____. 2011. "Outra Amazônia: os santos e o catolicismo popular." *Norte Ciência*, 2(1):1-26.
- MAUSS, Marcel. 2003. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- RODRIGUES, Donizete. 2007. *Sociologia da Religião: uma introdução*. Porto: Edições Afrontamento.
- WAGLEY, Charles. 1957. *Uma comunidade amazônica: Estudo do homem nos trópicos*. São Paulo: Companhia Editora Nacional

Abstract: Based mainly on Durkheimian theoretical-conceptual construction, this article aims to approach the pilgrimage in honor of Our Lady of Thanks, which takes place, in November, in the quilombola community of Vila do Cravo, Pará. Following the Geertzian methodological orientation, the fieldwork was carried out using participant observation, with dense ethnography, involving symbols, rituals and profane and sacred experiences, lived in the context of the community. This pilgrimage, as a popular religious practice, enables cultural exchanges, (re) meetings and the strengthening of social ties among the pilgrims.

Keywords: Ethnography, Círio, Pilgrimage, Our Lady of Thanks, Vila do Cravo/Pará.

Recebido em Outubro de 2019.

Aprovado em Dezembro 2019.

Cosmologia e Adaptação Ecológica: o caso dos apliques-mamíferos das estearias maranhenses

Alexandre Guida Navarro^a
José de Sousa e Silva Júnior^b

As sociedades ameríndias estiveram envolvidas em complexos sistemas adaptativos e cosmológicos, cujos mitos estão povoados de animais das mais diversas espécies. No entanto, pouco se explorou a relação entre estes animais com os materiais arqueológicos. Este artigo apresenta uma coleção de artefatos das estearias maranhenses com representação de animais que foram identificados através de seus atributos biológicos em nível de espécie e depois comparados com suas funções sociais a partir de mitos pan-amazônicos. Um dos resultados é uma crítica ao perspectivismo ameríndio, uma vez que indígenas que habitaram as palafitas pré-coloniais do Maranhão preocuparam-se em identificar as diferentes espécies de seu nicho ecológico. Propõe-se, também, que a Zoologia é indispensável para o estudo da representação de animais nos artefatos arqueológicos.

Cultura material, Mitos amazônicos, Estearias, Crítica ao perspectivismo.

Shamans transform, under the effects of psychotropic drugs, into jaguars as jaguars mutate into humans. Thus when a shaman becomes a jaguar he ripens the fruits through the emanations of his fertility.

(Goldman 1963:262, sobre os Paniwa, noroeste da Amazônia).

^a Professor no Departamento de História (UFMA) e Coordenador do Laboratório de Arqueologia (LARQ/UFMA). Bolsista Produtividade em Pesquisa (CNPq). Email: altardesacrificios@yahoo.com.br.

^b Pesquisador Programa de Pós-Graduação em Zoologia (ICB/Museu Paraense Emílio Goeldi). Email: cazuza.junior@gmail.com.

Por uma biologia nos estudos arqueológicos

Homens e animais sempre estiveram envolvidos em complexos sistemas adaptativos e cosmológicos. As cosmologias ameríndias constituem um amplo espectro de análise a partir da Antropologia utilizando o método etnográfico (Lévi-Strauss 2008 [1958]; Lagrou 2007). Conceitos como representação (Lagrou 2007) perderam espaço pelo viés estático da análise, dando lugar a conceitos mais dinâmicos e plurais da cultura, como o de agência (Gell 1998) e o perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro 2002). No entanto, no que tange à Arqueologia, conceitos formais e descritivos (Gomes 2012) ainda são necessários, uma vez que a análise arqueológica baseia-se, ainda em grande parte, na leitura dos atributos tecnológicos da cultura material (Hodder 1982).

Arqueólogos estão de acordo que os mitos relatados por etnógrafos também refletem na arte ameríndia, uma vez que seus elementos estruturais, como certos animais, foram representados na parafernália ritual, sobretudo nos vasilhames cerâmicos. A identificação destes animais associados às práticas cosmológicas e/ou cosmopolíticas são uma prática recorrente entre os especialistas no tema na Arqueologia brasileira (Roosevelt 1988; Gomes 2001, 2012; Schaan 2004; Barreto 2008; Navarro 2017).

Apoiado pela evidência etnográfica e arqueológica, muitos estudiosos defendem uma cosmologia pan-amazônica, cujos traços das concepções de vida indígena puderam ser compartilhados desde as terras altas e baixas da Colômbia até a foz do rio Amazonas. Destacam-se, assim, as ontologias de animais, caracterizadas pelo perspectivismo, predação e ação xamânica (Reichel-Dolmatoff 1976; Roe 1982; Roosevelt 1988; Viveiros de Castro 2002; Descola 2005; Gomes 2012). Por outro lado, poucos estudiosos preocuparam-se com as características biológicas sistemáticas das espécies apresentadas em seus trabalhos, em detrimento de uma suposta uniformidade conceitual que leva a considerar o animal somente quanto a sua roupagem. Este estudo indica que é necessário abordar outras metodologias.

Arqueólogos e antropólogos deveriam atentar-se mais com as espécies que analisam no que tange às ontologias animais. Neste sentido, é fundamental que suas análises sejam compartilhadas com zoólogos. Haveria algum traço específico destes animais que poderiam esclarecer aspectos cosmológicos e que não são visíveis aos olhares antropológicos e arqueológicos? Este artigo discute esta proposição e traz inferências para o estudo das cosmologias indígenas das terras baixas da América do Sul, neste caso as estearias do Maranhão, à luz da cooperação entre zoólogos e arqueólogos.

As estearias e seu nicho ecológico

As estearias são sítios arqueológicos formados pela presença de construção de palafitas nas vivendas (Lopes 1924; Navarro 2013, 2017, 2018a, 2018b; Leite Filho 2016) (Figura 1). Estes sítios estão localizados na Baixada Maranhense, a oeste da capital São Luís, em uma região estuarina formada pela presença de duas bacias hidrográficas, a do rio Turiaçu e a do rio Pindaré-Mearim. As aldeias foram erigidas dentro dos canais dos rios ou em lagos formados pelo transbordamento do leito destes rios na época da cheia. A farta alimentação lacustre e suas áreas de captação de recursos podem estar ligadas à escolha deste ambiente aquático para a construção das moradias (Navarro 2017, 2018a)



Figura 1. Um sítio de palafitas na época da seca. Fotografia: Alexandre Navarro.

A região da Baixada Maranhense é parte da Área de Endemismo Belém (*sensu* Cracraft 1985; Cardoso da Silva & Oren 1996; Cardoso da Silva *et al.* 2005), localizada na zona fisiográfica do leste do Pará e oeste do Maranhão, com uma área de 243.000 km², sendo limitada a oeste pelo rio Tocantins e a leste pelo rio Pindaré (Almeida & Vieira 2010). Embora ainda não exista um levantamento completo da diversidade de mamíferos nesta Área de Endemismo, pode-se perceber, com base nas distribuições geográficas descritas em compilações de dados (Emmons & Feer 1997; Eisenberg & Redford 1999) e inventários mais localizados (Pine 1973; Oliveira *et al.*, 2007; Stone *et al.* 2009; Silva-Júnior *et al.* 2010), que esta é uma região rica em espécies de mamíferos. Os inventários de Oliveira *et al.* (2007) na Amazônia maranhense e Silva-Júnior *et al.* (2010) no litoral amazônico indicam que a região da Baixada Maranhense constitui o segmento com mais baixa amostragem de toda a Área de Endemismo Belém. Apesar disso, espera-se que uma grande parcela das espécies de mamíferos desta Área de Endemismo esteja presente na região, uma vez que a mesma está localizada entre pontos de registro empírico e também porque as espécies em questão não apresentam maiores restrições aos habitats localmente disponíveis.

Os sítios arqueológicos investigados na Baixada Maranhense evidenciam uma ocupação humana de longa duração na região escolhida para residir. As datações realizadas pelo Laboratório de Arqueologia (LARQ) da UFMA colocam as datas entre o início da era cristã até o ano de 1100 d.C. Depois desta época os povos que ali viviam colapsaram ou se mudaram para outros locais. À época da chegada dos europeus no século XVI, já não existiam sociedades vivendo em palafitas na região. Nem mesmo os indígenas com os quais os cronistas coletaram informações, como Guajajara e Canela, mencionaram-nas.

O material arqueológico das estearias é caracterizado por duas predileções tecno-decorativas nos vasilhames cerâmicos: pintura preta

e vermelha com motivos geométricos em fundo branco e apliques zoomorfos. A fauna é bastante complexa, englobando espécies de anfíbios, aves, peixes e mamíferos, estes últimos destacando-se na iconografia quanto a sua decoração plástica. Houve, portanto, uma predileção pela representação de mamíferos em forma de apliques modelados na decoração dos vasilhames cerâmicos.

Procedimento de identificação das peças

O material arqueológico foi coletado no âmbito do projeto de pesquisa intitulado ‘O povo das águas: carta arqueológica das estearias da porção centro-norte da Baixada Maranhense’, realizado pelo Laboratório de Arqueologia, da Universidade Federal do Maranhão (LARQ/UFMA). As peças de cerâmica aqui apresentadas foram resgatadas em cinco estearias localizadas na região do rio Turiaçu, município de Santa Helena, Maranhão: Armíndio (ARM), Caboclo (CAB), Boca do Rio (BR) e Jenipapo (JEN) (Navarro *et al.*, 2017).

Selecionaram-se 16 peças de cerâmica com motivos zoomórficos constituindo representações de mamíferos. O processo de identificação dos táxons foi realizado ao longo de dois anos, envolvendo exames periódicos das imagens para familiarização com os traços morfológicos presentes nas esculturas. Além disso, as imagens foram examinadas por outros mastozoólogos para discussão das informações contidas nas peças.

A identificação dos táxons foi baseada no pressuposto de que os escultores retrataram a fauna local. Os caracteres morfológicos representados nas peças foram comparados com os caracteres diagnósticos descritos para as ordens, famílias e gêneros de mamíferos presentes na Área de Endemismo Belém. Nos casos em que a identificação na categoria do gênero foi possível, a área do sítio arqueológico foi plotada sobre o mapa de distribuição geográfica daquele gênero. Quando apenas uma espécie do gênero em questão ocorria na região investigada, esta pode ser seguramente identificada.

Resultados

De maneira geral, as representações de mamíferos na cerâmica das estearias da Baixada Maranhense é extensa, mas a identificação dos táxons é agravada pelo desgaste sofrido pelas peças durante o evento que resultou em descarte das mesmas e pela ação da intempérie ao longo do tempo. A maioria representa apenas a cabeça do animal aplicada a uma peça maior. A moldagem das peças sofreu a influência das habilidades manuais individuais e da percepção, por parte dos escultores, do conjunto de traços morfológicos de cada táxon retratado. Em algumas peças as imagens de mamíferos são reconhecíveis quando observadas de apenas uma perspectiva e, em outras, por um ou poucos caracteres morfológicos. Contudo, grande parte das esculturas apresenta traços que assinalam caracteres diagnósticos dos táxons. Algumas foram identificadas com relativa facilidade, enquanto outras demandaram mais tempo e sessões de exames e comparações.

Foram identificadas 16 peças contendo esculturas de mamíferos representantes das ordens Cingulata, Pilosa, Primates, Carnivora, Artiodactyla e Rodentia. Destas, duas (BR 10309 e BR 10237) foram classificadas apenas na categoria da ordem, a primeira como uma representação de carnívoro (Carnivora) com base nas orelhas curtas e arredondadas, focinho curto e garras das patas anteriores em destaque; a segunda como uma representação de roedor (Rodentia) com base na face em perspectiva lateral. Duas peças (BR 0034 e BR 10202) foram identificadas apenas na categoria da família (Tayassuidae) com base na morfologia da cabeça e narinas. As demais foram identificadas no nível da espécie, perfazendo um total de 13 espécies pertencentes a 13 gêneros, 11 famílias e seis ordens.

Após o processo de identificação, dados sobre taxonomia, caracteres morfológicos, modos de vida e distribuição geográfica foram compilados para compor uma lista comentada dos grupos representados, dada a seguir. As peças da coleção arqueológica da UFMA que representam cada táxon são discriminadas, descrevendo-se os respectivos números de registro e os critérios usados para identificação das mesmas.

ORDEM Cingulata Illiger, 1811 (tatus)

Família Dasypodidae Gray, 1821

Tatu-canastra – *Priodontes maximus* (Kerr, 1792)

O tatu-canastra (*Priodontes maximus*) é exclusivamente noturno, largamente fossorial e cavador eficiente, utilizando para isso as grandes garras em forma de cimitarra (Eisenberg & Redford 1999). Estes animais são capazes de explorar uma grande variedade de habitats, incluindo planícies de inundação (Marinho-Filho & Medri 2008; Chiarrello *et al.* 2015). *Priodontes maximus* é uma espécie de ampla distribuição geográfica, ocorrendo na maior parte da América do Sul cisandina (Gardner, 2005; Wetzel *et al.*, 2007). A peça ARM 10320 (Figura 2) foi identificada como *P. maximus* com base no focinho levemente encurvado para baixo, orelhas medianamente proeminentes, e representação estilizada de placas concêntricas na parte anterior da carapaça.



Figura 2. Tatu-canastra. Fotografia: Fábio Mata.

Tatu-peba – *Euphractus sexcinctus* (Linnaeus 1758)

Os tatus-peba são principalmente diurnos. Apesar de mostrarem preferência por ambientes de vegetação aberta (Eisenberg & Redford 1999; Marinho-Filho & Medri 2008), esses animais são capazes de ex-

plorar uma gama de habitats, incluindo áreas florestadas (Silva-Júnior *et al.* 2001; Silva *et al.* 2015). *Euphractus sexcinctus* é uma espécie de ampla distribuição geográfica, ocorrendo na maior parte da América do Sul cisandina (Gardner 2005; Wetzel *et al.* 2007). A peça CAB 0011 (Figura 3) foi identificada como *Euphractus sexcinctus* com base no focinho mais curto e apenas levemente encurvado, nenhum destaque às orelhas, e nas placas concêntricas muito arredondadas na parte anterior da carapaça.



Figura 3. Tatu-peba. Fotografia: Fábio Mata.

ORDEM Pilosa Flower, 1883 (preguiças)

Família Bradypodidae Gray, 1821

Preguiça-de-bentinho – *Bradypus variegatus* Schinz, 1825

Bradypus variegatus é uma espécie de ampla distribuição geográfica, ocorrendo na maior parte da faixa tropical da América do Sul, em ambos os lados da Cordilheira dos Andes (Eisenberg & Redford 1999; Gardner 2007; Xavier *et al.* 2015). A peça ARM 271 foi identificada como *B. variegatus* com base na morfologia da face, típica do gê-

nero *Bradypus*. O rosto é menos desenvolvido que o das preguiças do gênero *Choloepus* devido à ausência do osso prenasal. A única espécie de *Bradypus* presente na região da Baixada Maranhense é *B. variegatus*.

Família Megalonychidae Gervais, 1855

Preguiça-real – *Choloepus didactylus* Illiger, 1811

Choloepus didactylus é uma das duas espécies atuais de preguiças-reais (Adam, 1999; Medri *et al.* 2006; Gardner & Napples 2007). Esta espécie ocorre a leste dos Andes desde o sul da Colômbia, Venezuela, Guianas, Equador, Peru, e Amazônia brasileira até o oeste do Maranhão (Adam 1999; Medri *et al.* 2006; Miranda *et al.* 2015; Chiarello & Plese 2014), alcançando também o norte de Mato Grosso (Trinca *et al.* 2006). A peça ARM 10388 (Figura 4) foi identificada como *Choloepus didactylus* com base na morfologia da face, com o formato do rosto sugerindo a presença do osso prenasal, apesar da extremidade da pata esquerda sugerir, de maneira não muito clara, a presença de três dedos. A única espécie de *Choloepus* presente na região da Baixada Maranhense é *C. didactylus*.



Figura 4. Preguiça-real. Fotografia Fábio Mata.

ORDEM Primates Linnaeus, 1758 (saguís e macacos)

Família Cebidae Bonaparte, 1831

Macaco-de-cheiro, mão-de-ouro – *Saimiri collinsi* Osgood, 1916

Os macacos-de-cheiro apresentam uma clara preferência por habitats alagáveis ou de margens de corpos d'água (Baldwin & Baldwin 1981; Baldwin 1985). *Saimiri collinsi* é uma espécie de ampla distribuição geográfica, ocorrendo na região situada ao sul do rio Amazonas (incluindo o arquipélago do Marajó), desde o rio Tapajós até parte do Cerrado, no Maranhão (Silva-Júnior *et al.* 2015; Mercês *et al.* 2017). Esta é a única espécie de *Saimiri* presente na região da Baixada Maranhense. A peça BR 001 (Figura 5) foi identificada como *Saimiri collinsi* com base no tamanho e forma das órbitas, com os arcos superciliares ressaltados, na sugestão de mancha circumbucal, e na morfologia da boca.



Figura 5. Macaco-de-cheiro. Fotografia: Fábio Mata.

Família Aotidae Elliot, 1913

Macaco-da-noite – *Aotus infulatus* (Kuhl, 1820)

Os animais deste gênero são facilmente identificáveis devido a uma série de caracteres morfológicos conspícuos, especialmente os

grandes olhos adaptados para captar a luz no ambiente noturno (Hill 1960; Hershkovitz 1983). São quase exclusivamente arborícolas, ocorrendo em diversos tipos de florestas na Amazônia, incluindo florestas alagáveis (Wright 1981; Emmons & Feer 1997; Eisenberg & Redford 1999), e também em parte do Cerrado (Silva-Júnior & Fernandes 1999; Pinto *et al.* 2015). *Aotus infulatus* é uma espécie de ampla distribuição geográfica, ocorrendo nos estados do Amapá, Mato Grosso, Maranhão, Pará, Tocantins e Piauí (Silva-Júnior *et al.*, 1995; Silva-Júnior & Fernandes 1999; Pinto *et al.* 2015). A peça ARM 061 (Figura 6) foi identificada como *Aotus infulatus* com base na morfologia da cabeça e orelhas, no tamanho e forma das órbitas, e no nariz pequeno, caracteristicamente pronunciado.



Figura 6. Macaco-da-noite. Fotografia: Fábio Mata.

ORDEM Carnivora Bowdich, 1821 (carnívoros)

Família Mustelidae Fischer, 1817

Irara – *Eira barbara* (Linnaeus, 1758)

Os animais deste gênero apresentam uma combinação de membros curtos com corpo e cauda alongados (Presley 2000; Cheida *et al.* 2006). As iraras são consideradas carnívoros de tamanho médio (Cheida *et al.* 2006). São predominantemente arborícolas, ocorrendo em diversos tipos de florestas, incluindo áreas alagáveis (Presley 2000; Rodrigues *et al.* 2013). São animais onívoros oportunistas e predadores ativos (Presley, 2000; Cheida *et al.* 2006; Rodrigues *et al.* 2013; Cuarón *et al.* 2016). *Eira barbara* é uma espécie de ampla distribuição geográfica, ocorrendo na maior parte das Américas Central e do Sul (Rodrigues *et al.* 2013; Cuarón *et al.* 2016). A peça BR 10311 foi identificada como *Eira barbara* com base na morfologia da cabeça, especialmente as orelhas e focinho. Estes traços morfológicos são mais evidentes em perspectiva frontal.

Família Procyonidae Gray, 1825

Quati – *Nasua nasua* (Linnaeus, 1766)

Esta espécie é facilmente identificável devido à combinação de cabeça larga com focinho longo e estreito, bastante saliente e de grande mobilidade (Cheida *et al.* 2006). *Nasua nasua* é uma espécie de ampla distribuição geográfica, ocorrendo na maior parte da América do Sul cisandina (Beisiegel & Campos, 2013; Emmons & Helgen 2013). As peças BR 0032 e BR 10215 (Figura 7) foram identificadas como *Nasua nasua* com base na morfologia das orelhas e da cabeça larga com focinho afilado. Contudo, na peça BR 10215 a espécie pode ser identificada apenas em perspectiva dorsal, uma vez que a parte lateral da boca foi esculpida com morfologia crocodiliana.



Figura 7. Quati com boca crocodiliana. Fotografia: Fábio Mata.

Guaxinim – *Procyon cancrivorus* (Cuvier, 1798)

Os guaxinins são considerados carnívoros de porte médio (Cheida *et al.* 2006). São frequentemente encontrados em habitats alagáveis ou de margens de corpos d'água (Cheida *et al.* 2013; Reid *et al.* 2016). *Procyon cancrivorus* é uma espécie de ampla distribuição geográfica, ocorrendo na maior parte das Américas Central e do Sul (Cheida *et al.* 2013; Reid *et al.* 2016). A peça JEN 0014 (Figura 8) foi identificada como *Procyon cancrivorus* com base na morfologia da cabeça, especialmente as orelhas proeminentes, olhos grandes e focinho mais curto e afilado.



Figura 8. Guaxinim. Fotografia: Alexandre Navarro.

Família Canidae Fischer, 1817

Cachorro-do-mato-vinagre – *Speothos venaticus* (Lund, 1842)

Carnívoro de tamanho médio, com preferência por habitats florestais alagáveis ou de margens de corpos d'água (Eisenberg & Redford 1999; Cheida *et al.* 2006; Jorge *et al.* 2016), mas ocorrendo também em ambientes menos úmidos (Emmons & Feer 1997; DeMatteo *et al.*, 2011). *Speothos venaticus* é uma espécie de ampla distribuição geográfica, ocorrendo em grande parte da América do Sul (Cheida *et al.*, 2006; DeMatteo *et al.* 2011; Jorge *et al.* 2016). As peças BR 0055 e BR 0056 (Figura 9) foram identificadas como *Speothos venaticus* com base na morfologia da cabeça e do corpo alongado, com focinho, cauda e membros curtos.



Figura 9. Cachorro-do-mato-vinagre. Fotografia: Fábio Matta.

ORDEM Artiodactyla Owen, 1848 (porcos e veados)

Família Tayassuidae Palmer, 1897

Caititu – *Pecari tajacu* (Linnaeus, 1758) ou queixada – *Tayassu pecari* (Link, 1795)

Os porcos selvagens dos gêneros *Pecari* e *Tayassu* são táxons de ampla distribuição geográfica, ocorrendo na maior parte das Américas

Central e do Sul, além de parte da América do Norte (Grubb 2005; Tiepolo & Tomas 2006). Os caracteres representados nas peças BR 0034 e BR 10202 são comuns a ambos os gêneros e espécies, tendo permitido a identificação apenas no nível da família (Tayassuidae). A peça BR 0034 (Figura 10) foi identificada com base na morfologia da parte frontal da cabeça (testa), e a peça BR 10202 com base na morfologia das narinas.



Figura 10. Caititu. Fotografia: Fábio Mata.

ORDEM Rodentia Bowdich, 1821 (roedores)

Família Caviidae Fischer, 1917

Capivara – *Hydrochoerus hydrochaeris* (Linnaeus, 1766)

Espécie de ampla distribuição geográfica, a qual abrange a maior parte da América do Sul cisandina, estendendo-se desde o norte da Colômbia até o norte da Argentina e Uruguai (Dunnum 2015). A espécie apresenta hábitos semiaquáticos, podendo ocorrer em campos inundáveis, pântanos, estuários e ao longo de rios e canais (Em-

mons & Feer 1997; Eisenberg & Redford 1999). A peça ARM 059 foi identificada como *Hydrochoerus hydrochaeris* com base no focinho aproximadamente quadrangular (especialmente em perspectiva lateral), orelhas pequenas no alto da cabeça, e olhos alongados.

Família Dasyproctidae Bonaparte, 1838

Cutia – *Dasyprocta primnolopha* Wagler, 1831

Os limites entre as distribuições geográficas das espécies de cutias ainda não são bem conhecidos (Patton & Emmons, 2015). Contudo, existe um consenso entre os autores (Jack-Ximenes, 1999; Oliveira & Bonvicino, 2006; Bonvicino *et al.*, 2008; Patton & Emmons, 2015; Catzefflis *et al.*, 2013) no sentido de reconhecerem *D. primnolopha* como a única espécie de *Dasyprocta* presente na região da Baixada Maranhense. As peças BR 0050 e CAB 007 (**Figura 11**) foram identificadas como *D. primnolopha* com base no focinho relativamente curto com narinas proeminentes, orelhas arredondadas bem destacadas, e olhos grandes e arredondados.

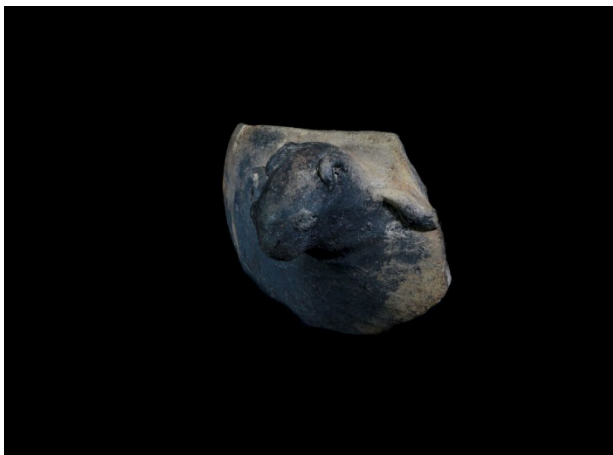


Figura 11. Capivara. Fotografia: Fábio Mata.

Família Sciuridae Fisher, 1817

Quatipuru – *Guerlinguetus brasiliensis* (Gmelin, 1788)

Guerlinguetus brasiliensis é a única espécie de quatipuru que ocorre na região que se estende do leste da Amazônia ao norte da Argentina, com registros na Baixada Maranhense (São Bento) e área próxima (Reserva Indígena Alto Turiaçu). A peça BR 0584 foi identificada como *G. brasiliensis* com base na morfologia do focinho, assim como nos grandes olhos e orelhas proeminentes.

Questões

A identificação de 13 espécies na cerâmica pré-colonial das estearias constitui uma contribuição substancial para o conhecimento sobre a diversidade de mamíferos na região da Baixada Maranhense. A diversidade representada é basicamente constituída de espécies pertencentes à fauna cinegética (tatus, porcos, capivaras, cutias, etc.) e à fauna carismática (carnívoros e primatas).

Uma das principais características da coleção arqueológica cerâmica das estearias é o uso de aplique modelado na parede ou lábio dos vasilhames. No Baixo Amazonas, apliques cerâmicos estão presentes também tanto na cultura Santarém (Gomes 2001) como na Marajoara (Roosevelt, 1991). No entanto, elas são mais frequentes nas estearias e parece ter sido um traço tecnológico-cultural compartilhado por todas as aldeias. Dos seis sítios onde houve coleta de material, perfazendo uma área de 26 mil km², os apliques se fizeram presentes e compartilhavam os mesmos traços tecnológicos (Navarro 2018b).

Por que uma sociedade aquática representaria mais mamíferos que peixes em sua arte? A prévia análise da identificação das espécies demonstrou que os mamíferos representados na cultura material também habitam a área pantanosa da Baixada Maranhense. Neste sentido, os povos palafíticos estão em consonância com a ecologia da região. Mas por que mamíferos, para além da habitação em áreas de inundação?

Prece ter havido uma cosmologia pan-amazônica centrada na importância dos mamíferos, desde o leste das terras baixas da América do Sul até às terras altas da Colômbia e Peru. Aqui, cosmologia é entendida como “the complete set of ideas about the nature and composition of the world or universe that is included in any given cultural system” (Weiss 1975:219).

Esta cosmologia da floresta também teria alcançado as terras altas dos Andes, uma vez que a iconografia Chavín, no Peru, caracterizada pela presença de onças, jacarés, macacos e anacondas, nitidamente tem conexão com a selva amazônica ao leste. A arte de Chavín retrata claramente a fauna das terras baixas, o que indica, portanto, que este importante centro urbano das terras altas participou desta grande área de interação cultural (Roe 1952). Na arte Mochica há imagens de homens transformando-se em onças, em contexto ritual com uso de alucinógenos (Kutscher 1954). Em San Agustín, nas terras altas colombianas, a iconografia revela a presença de onças cujas bocas têm caninos proeminentes (Reichel-Dolmatoff 1972). Pode ser que estas influências tenham chegado até mesmo à Mesoamérica, uma vez que as onças são o destaque na iconografia Olmeca, civilização que ocupou a costa do Golfo do México em 1500 a.C. (Grove 1972).

Para alguns autores (Viveiros de Castro 2002; Lima 1996; Gomes 2012) a importância dessa cosmologia tem a ver com o perspectivismo ameríndio, teoria que sustenta que todo ser vivo se diferencia por uma roupagem e que a condição de existência é a humanidade. Os animais foram homens, mas, ao desobedecer às divindades, foram transformados em seres inferiores. O perspectivismo, que se baseou em estudos mais antigos, como os de Furst (1968) e Grove (1972), está relacionado à ontologia da caça e do xamanismo: é o caçador que tem o contato com os animais e é o xamã responsável pelo contato espiritual entre homens e animais. Segundo Londoño Sulkin (2005) os animais tornaram-se agressores dos seres humanos, sobre os quais derramaram doenças, pragas e até mesmo a morte. É preciso manter, deste modo, o equilíbrio cosmológico destas forças antagônicas. Rei-

chel-Dolmatoff (1972) considerou que são três as ações negativas que os animais têm sobre os humanos: a revanche dos animais por serem presas dos seres humanos (caça), as doenças provocadas pelos animais e a malevolência de seres sobrenaturais como o Mestre dos Animais.

Da necessidade de controle das forças naturais, o xamã emerge dentro de um contexto de poder. Assim, para Roe (1952), os mitos da floresta tropical da América do Sul têm uma cosmologia basal sustentada nos animais. Para este autor, houve uma esfera de interação cultural em toda a Amazônia. Por exemplo, Roe (1952) documentou mitos associados com mamíferos entre os Tupi, onde se destaca a onça, cuja pele queimada produzia cinzas usadas em processos de curetagem pelos pajés ou xamãs. Estes curandeiros podiam fazer viagens ao mundo aquático subterrâneo visitando o Goñanéêc, espírito das águas, um jaguar amarelo, que vivia em festa.

É o xamã quem media as ações da natureza na vida humana (Reichel-Dolmatoff 1972). Gomes (2012) publicou uma importante discussão teórica acerca do tema, mas nem ela, nem os formuladores teóricos do perspectivismo, centraram-se num ponto nevrálgico da teoria: é preciso ressaltar que nas relações míticas entre homens e animais, estes últimos, além de serem mamíferos, possuem características biológicas próprias de cada espécie, e assim atuam conforme esta especificidade.

Fizemos um levantamento associando os animais representados nos apliques cerâmicos das esterarias com os mitos coletados e discutidos pelos seguintes estudiosos: Roe (1952), Nimuendaju (1967), Elick (1969), Lévi-Strauss (1969, 1973), Reichel-Dolmatoff (1972), Hugh Jones (1974) e Kozác et al. (1979). O objetivo foi relacionar estes animais com características agências, *i.e.* culturais, próprias e seu papel mítico. Os resultados estão apresentados na tabela abaixo:

Das peças analisadas neste artigo, três delas são macacos. Um exemplar em especial, ARM 061 (*Aotus infulatus* ou macaco-da-noite) (Figura 6), chama a atenção. Na região umbilical do espécime existe uma circunferência artificial, isto é, uma depressão que foi confeccionada pelos indígenas. Entre os Karijona, um grupo indígena Karib

da Colômbia, tinham por costume realizar rituais que consistiam em encher o corpo do inimigo com tabaco, que também era fumado, e depois reproduzir o cenário ritual dentro do corpo de um macaco (Dolmatoff 1972). Era um mito civilizador que mostrava a importância do ser humano sobre estes animais. Pois bem, este orifício umbilical do exemplar cerâmico analisado poderia representar a reprodução deste mito, destacando-se que a depressão poderia ter sido preenchida com tabaco e fumada através de inaladores (Porro 2010). Algumas vezes, caçadores capturavam macacos e os colocavam num poste central na aldeia para serem mortos e queimados na intenção de zombá-los, mostrando sua condição inferior à do ser humano. Macacos também estão associados à sujeira, à promiscuidade, à menstruação, ao canibalismo, ao barulho, ao trovão, à trapaça, ao riso, ao mundo subterrâneo e aquático, às flautas fálicas e à condição protohumana em vários mitos amazônicos (Reichel-Dolmatoff 1972).

Cachorros-do-mato também ocupam um papel importante nas mitologias da floresta tropical, estando associados à companhia humana. A terminologia ‘cachorro do xamã’ (Hugh-Jones 1974) é recorrente nos mitos tropicais e está relacionada ao jaguar, um animal que propicia a cura de enfermidades. O exemplar da coleção do LARQ, peça BR 0056 (Figura 9), parece estar em posição de ataque, com a cauda e as orelhas de pé, a mesma posição de um jaguar, revelando que poderia ser uma menção ao ato xamânico protetivo em ação.

Os porcos do mato (queixadas e caititus) são outros mamíferos importantes nas cosmologias indígenas da floresta tropical. Por causa do forte odor e do barulho que fazem estão associados ao ato libidinoso. Os Mundurucu acreditam que seres humanos promíscuos se transformaram nestes animais (Lévi-Strauss 1969). São, desse modo, símbolo de ações libidinosas da transformação do homem-animal para o homem-cultural. Segundo o mesmo autor, os caititus estão associados ao trovão entre os Tenehetehara, Tapirapé e Kayapó. Entre os Shipibo-Conibo são seres femininos em oposição ao jaguar, que os predava, evidenciando, portanto, um binômio de presa-predador/homem-mu-

lher. Nimuendajú (1967) documentou um mito entre os Apinayé em que os porcos-do-mato são animais ligados ao mundo subterrâneo e, por extensão, aos espíritos da morte. As peças BR 0034 (Figura 10) e BR 10202 podem representar esses mitos.

O tatu é símbolo de útero entre os Kogi, povo indígena que vive na Serra Nevada de Santa Marta, na Colômbia, porque este animal cava a terra e penetra o mundo subterrâneo (Lévi-Strauss, 1973). Em alguns mitos, como entre os Barasana (Hugh-Jones, 1974), o tatu está associado à morte porque come os ossos daqueles que morreram. Na coleção das estearias há dois exemplares de tatus identificados, um tatu-canastra e um tatu-peba, ARM 10320 (Figura 2) e CAB 011 (Figura 3), respectivamente.

Outros mamíferos identificados na coleção arqueológica, como guaxinins e quatipurus, cutias e capivara também aparecem em mitos indígenas da Amazônia. Os guaxinins estão associados às atividades trapaceiras entre os Ka'apor Urubu do Maranhão (Roe, = 1952). A cutia está associada ao mundo aquático e ao mundo espiritual de nível inferior (Elick 1969). Capivaras também estão associadas ao mundo aquático e à morte (Kozác *et al* 1979) (Figura 11).

Conclusão

Os conceitos cosmológicos aqui apresentados evidenciam uma clara adaptação dos povos das estearias ao meio ambiente, uma vez que os animais participam ativamente da vida humana. Assim como demonstrou Reichel-Dolmatoff (1972) entre os Desana no noroeste amazônico da Colômbia, os povos das estearias construíram uma relação entre as estruturas míticas e os princípios ecológicos da Baixada Maranhense, uma região rica em mamíferos, a partir de mecanismos de controle social com características adaptativas com o objetivo de garantir o equilíbrio entre os recursos naturais disponíveis e as demandas da vida em sociedade. Não à toa, todos os mamíferos representados na coleção arqueológica estudada estão representados em mitos da floresta tropical.

À luz da mitologia pan-amazônica, muitos mamíferos que povoam os mitos indígenas da floresta tropical foram caçados e serviram de alimento para os homens, como os porcos-do-mato e cutias. Seriam necessários, portanto, rituais para impedir a vingança destes animais. Possivelmente, eram realizados rituais que conectavam estas duas esferas vitais (homem/animais) e que se autorregulavam. Houve, portanto, uma intrínseca relação entre as cosmologias indígenas e a ecologia circundante aos espaços escolhidos para viver.

Chamam a atenção os aspectos negativos destes mamíferos, como a morte, espíritos malignos, mundo subterrâneo e aquático, sujeiras e atos de trapaça, o que poderia indicar que a decoração de apliques destes animais nas cerâmicas arqueológicas estaria associada a rituais cujo principal objetivo seria o de neutralizar estas qualidades contraproducentes e negativas para a sociedade. Neste sentido, ao trazer estes animais para dentro da aldeia, incorporando-os à sua cultura, os indígenas viam uma maneira de equilibrar seres/forças diferentes que conviviam em um mesmo ambiente *lato sensu*. Assim, a ecologia estava a serviço da cosmologia.

Este artigo também faz uma crítica às teorias do perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro 2002), que tendem a uniformizar os animais dentro de uma mesma categoria biológica a partir de sua roupagem. Este artigo evidencia que a relação entre biologia, arqueologia e mitologia enfatiza aspectos próprios determinados de acordo com a espécie animal. O estudo biológico das espécies pode, portanto, ser uma ferramenta essencial para a compreensão dos mitos indígenas, sua agência nas sociedades indígenas, função e sua relação com a produção de cultura material. Por outro lado, no que diz respeito às relações entre animais e homens, este artigo corrobora a associação enfatizada tanto pelo como pelo perspectivismo.

Antropólogos em geral estão de acordo que o perspectivismo é uma teoria xamânica em que pajés assumem a forma de animais, preferencialmente os predadores, sendo uma ontologia da caça. No entanto, é necessário aos estudiosos das Ciências Humanas saber exa-

tamente quais os animais são presas e quais são predadores com o intuito de melhor entender a relação entre Homens e Animais. Este artigo demonstrou, também, que os animais noturnos escolhidos para serem representados na iconografia arqueológica, são, em geral, predadores e não presas. Portanto, é muito provável que se possa avançar nesta temática comparando estes predadores com a ação xamânica, seus sujeitos, modos de atuar e sua performance.

A maioria dos mamíferos estudados neste artigo como guaxinins, preguiças e tatus são animais predominantemente noturnos que, na mitologia amazônica, estão associados ao mundo aquático e da morte. Curiosamente, os animais menos representados na coleção arqueológica, como irara, quatipuru ou a cutia, são os mamíferos que menos aparecem representados nos apliques arqueológicos e os que menos povoam os mitos amazônicos. Talvez estes animais não demonstrassem perigo para a vida humana, o que explicaria sua pouca incidência na representação arqueológica. Salienta-se, novamente, a importância de representação de animais ameaçadores à vida humana, a ecologia, desse modo, sendo amplamente adaptativa, nesse contexto.

A escolha dos mamíferos como principais agentes míticos provavelmente repousa sobre o papel da caça, mesmo entre sociedades que aparentemente pouco se dedicou a esta atividade. Apesar de não haver documentação etnohistórica e relatos etnográficos referentes aos grupos de palafiteiros pré-coloniais no Maranhão, uma vez que esses grupos já haviam colapsado pelo menos quatrocentos anos antes da invasão europeia (a data mais recente obtida é o ano de 1140 d.C. em amostra datada de cerâmica do sítio Cabeludo), os mitos da floresta tropical aplicam-se muito bem a eles. Quase todas as espécies representadas nos apliques arqueológicos dos vasilhames cerâmicos estão associados aos mitos da floresta tropical. Estes mitos possuem uma base de história de longa duração. Roe (1952) parece estar certo a respeito dessa esfera de interação entre os grupos indígenas amazônicos.

Uma interpretação paralela ao papel preponderante dos mamíferos nestes mitos repousa na característica peculiar de grande parte

destes animais viverem em solo e agirem na transformação do mesmo, como cavar buracos, que representaria o mundo subterrâneo e sua associação com a morte de grande parte dos mitos indígenas. Caberia estudar, num segundo momento, as formas dos vasilhames arqueológicos onde estes animais estão presentes com o intuito de verificar a possível relação entre a função das vasilhas e os mitos associados a estes recipientes. Seriam estes recipientes utilizados nos rituais que os mitos descrevem? É muito provável que sim.

Por outro lado, os estudos sobre as estearias podem corroborar a natureza dos mitos amazônicos, uma vez que estes sítios possuem material arqueológico bem preservado, como os apliques de animais. O meio lacustre onde estes grupos humanos viveram confirma, portanto, a natureza aquática, pertencente ao mundo subterrâneo, de vários dos animais que deram vida aos mitos tropicais tanto das terras altas como das terras baixas da América do Sul.

Por fim, é importante mencionar os frutíferos resultados da colaboração entre a Arqueologia e a Zoologia, uma vez que características biológicas importantes, percebidas pelos indígenas e transformadas em simbologias, passam, muitas vezes, despercebidas por arqueólogos e antropólogos, sendo interpretadas somente à luz da teoria da roupa-gem animal perspectivista. É necessário que os arqueólogos e antropólogos dialoguem mais com os zoólogos, pois os frutos serão profícuos.

Referências:

- ADAM, P. J. 1999. "Choloepus didactylus". *Mammalian Species*, 621:1-8.
- ALMEIDA, A. S. & VIEIRA, I. C. G. 2010. "Centro de Endemismo Belém: Status da vegetação remanescente e desafios para conservação da biodiversidade e restauração ecológica". *Revista de Estudos Universitários*, 36(3):95-111.
- BALDWIN, J. D. & BALDWIN, J. I. 2010. "The squirrel monkey, genus *Saimiri*". In COIMBRA-FILHO, A. F. & MITTERMEIER, R. A. (eds.): *Ecology and behavior of Neotropical Primates*, pp. 277-330. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Ciências.

- BALDWIN, J. D. 1985. "The behavior of squirrel monkey (*Saimiri*) in natural environments". In ROSENBLUM, L. A. & COE, C. L. (eds.): *Handbook of Squirrel Monkey Research*, pp. 35-53. Nova York/Londres: Plenum Press.
- BARRETO, Cristiana. 2008. *Meios místicos de reprodução social: arte e estilo na cerâmica funerária da Amazônia Antiga*. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- BEISIEGEL, B. M. & CAMPOS, C. B. 2013. "Avaliação do risco de extinção do Quati *Nasua nasua* (Linnaeus, 1766) no Brasil". *Biodiversidade Brasileira*, 3(1):269-276.
- BONVICINO, C. R. & OLIVEIRA, J. A. 2006. "Ordem Rodentia". In REIS, N. R. et al. (eds.): *Mamíferos do Brasil*, pp. 347-400. Londrina: Paraná.
- BONVINCINO, C.R.; OLIVEIRA, J.A. & D'ANDREA, P.S. 2008. *Guia dos Roedores do Brasil, com Chaves para Gêneros Baseadas em Caracteres Externos*. Rio de Janeiro: Centro Pan-Americano de Febre Aftosa – OPAS/OMS.
- CARDOSO DA SILVA, J. M. & OREN, D. C. 1996. "Application of parsimony analysis of endemism in Amazonian biogeography: An example with primates". *Biological Journal of the Linnean Society*, 59:427-437.
- CARDOSO DA SILVA, J. M.; RYLANDS, A. B. & FONSECA, G. A. B. 2005. "O destino das áreas de endemismo da Amazônia". *Megadiversidade*, 1(1):124-131.
- CATZEFLIS, F. et al. 2013. *Dasyprocta prymnolopha*, 2008. IUCN Red List of Threatened Species. Version 2013.2. (www.iucnredlist.org; acesso em 30/12/2013).
- CHEIDA, C. C.; GUIMARÃES, C. H. & BEISIEGEL, B. M. 2013. "Avaliação do risco de extinção do Guaxinim *Procyon cancrivorus* (Cuvier, 1798) no Brasil". *Biodiversidade Brasileira*, 3(1):283-290.
- CHEIDA, C. C. et al. 2006. "Ordem Carnivora". In REIS, N. R. et al. (eds.): *Mamíferos do Brasil*, pp. 231-275. Londrina: Editora da Universidade Estadual de Londrina.
- CHIARELLO, A. & PLESE, T. 2018. *Choloepus didactylus*. The IUCN Red List of Threatened Species. (<http://dx.doi.org/10.2305/IUCN.UK.2014-1.RLTS.T4777A47439542.en>; acesso em 19/04/2018).
- CHIARELLO, A. G. et al. 2015. Avaliação do Risco de Extinção de Priodontes maximus (Kerr, 1792) no Brasil. Processo de avaliação do risco de extinção da fauna brasileira. ICMBio. (www.icmbio.gov.br/portal/biodiversidade/fauna-brasileira/lista-de-especies/7014-priodontes-maximus.html; acesso em 19/04/2018).
- CRACRAFT, J. 1985. "Historical biogeography and patterns of differentiation within the South American avifauna: areas of endemism". *Ornithological monographs*, 36:35-84.
- CUARÓN, A.D. ET al. 2016. *Eira barbara*. The IUCN Red List of Threatened Species. e.T41644A45212151. (<http://dx.doi.org/10.2305/IUCN.UK.2016-1.RLTS.T41644A45212151.en>; acesso em 01/04/2018).

- DeMATTEO, K.; MICHALSKI, F. & LEITE-PITMAN, M. . 2015. *Speothos venaticus*. The IUCN Red List of Threatened Species 2011: e.T20468A9203243. (<http://dx.doi.org/10.2305/IUCN.UK.2011-2.RLTS.T20468A9203243.en>; acesso em 19/04/2018).
- DUNNUM, J. L. 2015. "Family Caviidae G. Fischer, 1817". In PATTON, J., PARDINAS, U. & D'ELIA, G. (eds.): *Mammals of South America*, pp. 690-726. Chicago/ London: The University of Chicago Press.
- EISENBERG, J. F. & REDFORD, K. H. 1999. *Mammals of the Neotropics – The Central Neotropics*. Chicago: University of Chicago Press.
- ELICK, John W. 1969. *An Ethnography of the Pichis Valley Campa of Eastern Peru*. Ph.D. Dissertation. Los Angeles: University of California.
- EMMONS, L. & FEER, F. 1997. *Neotropical rainforest mammals: A field guide*. Chicago: The University of Chicago Press.
- EMMONS, L. & HELGEN, K. 2008. *Nasua nasua*. IUCN 2013. IUCN Red List of Threatened Species. Version 2013.1. (www.iucnredlist.org; acesso em 20/11/2013).
- FURST, Peter T. 1968. "The Olmec Were-Jaguar Motif in the Light of Ethnographic Reality". In BENSON, E. (ed.): *Dumbarton Oaks Conference on the Olmec*, pp. 143-174. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collections.
- GARDNER, A. L. 2005. "Order Cingulata". In WILSON, D. & REEDER, D. (eds.): *Mammal Species of the World, a Taxonomic and Geographic Reference*, pp. 94-99. Baltimor: The Johns Hopkins University Press.
- _____. 2007. "Order Pilosa Flower 1883". In GARDNER, A. L. (ed): *Mammals of South America*, pp.157-164. Chicago: The University of Chicago Press.
- GARDNER, A. L. & NAPPLES, V. L. 2007. "Family Megalonychidae P. Gervais, 1855". In GARDNER, A. L. (ed): *Mammals of South America*, pp. 165-168. Chicago: The University of Chicago Press.
- GELL, Alfred. 1998. *Art and agency: an anthropological theory*. Oxford: Clarendon Press.
- GOLDMAN, Irving. 1963. *The Cubeo: Indians of the Northwest Amazon*. Urbana: University of Illinois Press.
- GOMES, Denise. 2012. "O perspectivismo ameríndio e a ideia de uma estética americana". *Bol. Museu. Paraense Emílio Goeldi*, 7(1):133-159.
- _____. 2001. "Santarém: symbolism and power in the tropical forest". In McEWAN, C. et al. (eds.): *The Unknown Amazon. Culture and Nature in Ancient Brazil*, pp. 134-155. Londres: The British Museum Press.
- GROVE, David C. 1972. "Olmec Felines in Highland Central Mexico. The Cult of the Feline: A Conference in Pre-Columbian Iconography". In BENSON, E. (ed.): *Dumbarton Oaks Conference on the Olmec*, pp. 153-164. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collections.
- GRUBB, P. 2005. "Order Artiodactyla". In WILSON, D. & REEDER, D. (eds.): *Mammal Species of the World, a Taxonomic and Geographic Reference*, pp. 637-722. Baltimor: The Johns Hopkins University Press.

- HERSHKOVITZ, P. 1983. "Two new species of night monkeys, genus *Aotus* (Cebidae, Platyrrhini): a preliminary report on *Aotus* taxonomy". *American Journal of Primatology*, 4:209-243.
- HILL, W. C. O. 1960. *Primates, comparative anatomy and taxonomy*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- HODDER, Ian. 1982. *Symbols in action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HUGH-JONES, Stephen. 1974. *Barasana Initiation: Male Initiation and Cosmology among the Barasana Indians of the Vaupés Area of Colombia*. Ph.D. Dissertation. Cambridge: Cambridge University.
- IACK-XIMENES, G. E. 1999. *Sistemática da família Dasypodidae Bonaparte, 1838 (Rodentia, Hystriognathi) no Brasil*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- JORGE, R. P. S. et al. 2013. "Avaliação do estado de conservação do Cachorro-vinagre *Speothos venaticus* (Lund, 1842) no Brasil". *Biodiversidade Brasileira*, 3(1):179-190.
- KOZÁK, V. et al. 1979. "The Héta Indians: Fish in a Dry Pond". *Anthropological Papers*, 55(6):351-434.
- KUTSCHER, Gerdt. 1950. "Iconographic Studies as an Aid in the Reconstruction of Early Chimu Civilization". In ROWE, J. & MENZEL, D. (eds.): *Peruvian Archaeology: Selected Readings*, pp.115-124. Palo Alto: Peek Publications.
- LAGROU, Els. 2007. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Rio de Janeiro: Topbooks.
- LEITE FILHO, D. 2016. "Arqueologia dos ambientes lacustres: cultura material, dinâmica sociocultural e sistema construtivo nas estearias da Baixada Maranhense". *Arquivos do Museu de História Natural e Jardim Botânico*, 25(1):54-99.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1969. *The Raw and the Cooked: Introduction to a Science of Mythology 1*. New York: Harper & Row.
- _____. 1973. *From Honey to Ashes: Introduction to a Science of Mythology 2*. New York: Harper & Row.
- LIMA, Tania Stolze. 1996. "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi". *Mana*, 2(2):21- 47.
- LONDOÑO SULKIN, Carlos D. 2005. "Inhuman beings: morality and perspectivism among Muinane People (Colombian Amazon)". *Ethnos*, 70(1):7-30.
- LOPES, Raimundo. 1924. "A civilização lacustre do Brasil". *Boletim do Museu Nacional*, 1(2):87-109.
- MARINHO-FILHO, J. & MEDRI, I. M. 2008. "*Priodontes maximus* (Kerr, 1792)". In MACHADO, A. et al. (eds.): *Livro Vermelho da Fauna Brasileira Ameaçada de Extinção*, pp. 707-709. Brasília/ Belo Horizonte: MMA/ Fundação Biodiversitas.
- MEDRI, I.; MOURÃO, G. M. & RODRIGUES, F. H. G. 2006. "Ordem Xenarthra". In REIS, N. R. et al. (eds.): *Mamíferos do Brasil*, pp. 707-709. Londrina: Editora da Universidade Estadual de Londrina.

- MIRANDA, F. R.; RÖHE, F. & VAZ, S. M. 2015. Avaliação do Risco de Extinção de *Choloepus didactylus* (Illiger, 1811) no Brasil. Processo de avaliação do risco de extinção da fauna brasileira. ICMBio. (www.icmbio.gov.br/portal/biodiversidade/fauna-brasileira/lista-de-especies/7124-mamiferos-choloepus-didactylus-preguica-real.html; acesso em 10/09/2016).
- NAVARRO, Alexandre. 2018a. "New evidence for late first-millennium AD stilt-house settlements in Eastern Amazonia". *Antiquity*, 92(366):1586-1603.
- _____. 2018b. "Morando no meio de rios e lagos: mapeamento e análise cerâmica de quatro estearias do Maranhão". *Revista de Arqueologia*, 31(1):73-103.
- _____. 2013. "O povo das águas: carta arqueológica das estearias da porção centro-norte da Baixada Maranhense". *Caderno de Pesquisas*, 20(3):1-8.
- NAVARRO, A. G. et al. 2017. "O muiraquitã da estearia da Boca do Rio, Santa Helena, Maranhão: estudo arqueológico, mineralógico e simbólico". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, 12(3):869-894.
- NIMUENDAJÚ, C. 1967. *The Apinayé*. Netherlands: Oosterhout N.B.
- _____. 1941. *Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes*. Rio de Janeiro: IBGE.
- OLIVEIRA, T. G. et al. 2011. "Mamíferos da Amazônia maranhense". In MARTINS, M. & OLIVEIRA, T. (eds.): *Amazônia Maranhense: Diversidade e Conservação*, pp.251-270. Belém: MPEG.
- OLIVEIRA, T. G.; GERUDE, R. G. & SILVA-JÚNIOR, J. S. 2007. "Unexpected mammalian records in the state of Maranhão". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, 2(2):23-32.
- PATTON, D. L. & EMMONS, L. H. 2015. "Family Dasyproctidae Bonaparte, 1838". In PATTON, J., PARDIÑAS, U. & D'ELIA, G. (eds.): *Mammals of South America*, pp. 733-762. Chicago/ London: The University of Chicago Press.
- PINE, R. H. 1973. "Mammals (exclusive of bats) of Belém, Pará, Brazil". *Acta Amazônica*, 3:47-79.
- PINTO, T. et al. 2015. Avaliação do Risco de Extinção de *Aotus infulatus* (Kühl, 1820) no Brasil. Processo de avaliação do risco de extinção da fauna brasileira. ICMBio. (www.icmbio.gov.br/portal/biodiversidade/fauna-brasileira/estado-de-conservacao/7160-mamiferos-aotus-infulatus-macaco-da-noite.html; acesso em 15/03/2016).
- PORRO, Antonio. 2010. "Arte e simbolismo xamânico na Amazônia". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, 5(1):129-144.
- PRESLEY, S. J. 2010. "Eira Barbara". *Mammalian Species*, 636:1-6.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. 1976. "Cosmology as Ecological Analysis: A View from the Rain Forest". *Man*, 11:307-318.
- _____. 1972. "The Cultural Context of an Aboriginal Hallucinogen: Banisteriopsis Caapi". In FIRST, P. (ed.): *Flesh of the Gods: The Ritual Use of Hallucinogens*, pp. 84-113. New York: Praeger.

- REID, F., HELGEN, K. & GONZÁLEZ-MAYA, J. F. 2016. *Procyon cancrivorus*. The IUCN Red List of Threatened Species e.T41685A45216426. (dx.doi.org/10.2305/IUCN.UK.2016-1.RLTS.T41685A45216426.en; acesso em 19/04/2018).
- RODRIGUES, L., PONTES, A. & ROCHA-CAMPOS, C. 2013. “Avaliação do risco de extinção da Irara Eira barbara (Linnaeus, 1758) no Brasil”. *Biodiversidade Brasileira*, 3(1):195-202.
- ROE, P. G. 1982. *The cosmic zygote: cosmology in the Amazon Basin*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- ROOSEVELT, Anna C. 1991. *Moundbuilders of the Amazon: Geophysical Archaeology on Marajo Island, Brazil*. San Diego, Academic Press.
- . 1988. “Interpreting Certain Female Images in Prehistoric Art”. In MILLER, V. (ed.): *The Role of Gender in Precolumbian Art and Architecture*, pp. 1-34. Lanham: Press of America.
- SCHAAN, Denise P. 2004. *The Camutins Chiefdom. Rise and development of complex societies on Marajó Island, Brazilian Amazon*. Tese de Doutorado. Pittsburgh: Pittsburgh University.
- SILVA-JÚNIOR, J. S. *et al.* 2015. Avaliação do Risco de Extinção de Saimiri collinsi Osgood, 1916 no Brasil. Processo de avaliação do risco de extinção da fauna brasileira. ICMBio. (www.icmbio.gov.br/portal/biodiversidade/fauna-brasileira/estado-de-conservacao/7264-mamiferos-saimiri-collinsi-macaco-de-cheiro.html; acesso em 10/01/2016).
- SILVA, K. *et al.* 2015. Avaliação do Risco de Extinção de Euphractus sexcinctus Linnaeus, 1758 no Brasil. Processo de avaliação do risco de extinção da fauna brasileira. ICMBio. (www.icmbio.gov.br/portal/biodiversidade/fauna-brasileira/lista-de-especies/7109-mamiferos-euphractus-sexcinctus-tatu-peba.html; acesso em 02/10/2016).
- SILVA-JÚNIOR, J. S. & NUNES, A. P. 2001. “The disjunct geographical distribution of the yellow-armadillo, Euphractus sexcinctus (Xenarthra, Dasypodidae)”. *Edentata*, 4:16-18.
- SILVA-JÚNIOR, J. S., FERNANDES, M. & CERQUEIRA, R. 2001. “New records of the yellow-armadillo (Euphractus sexcinctus) in the state of Maranhão, Brazil (Xenarthra, Dasypodidae)”. *Edentata*, 4:18-23.
- SILVA-JÚNIOR, J. S., NUNES, A. P. & FERNANDES, M. 1995. “Geographic distribution of night monkeys Aotus, in Northern Brazil: new data and a correction”. *Neotropical Primates*, 2(3):72-74.
- SILVA-JÚNIOR, J. S. *et al.* 2010. “Mamíferos terrestres de médio e grande porte no litoral da Amazônia brasileira”. In PESSÔA, L., TAVARES, W. & SICILIANO, S. (eds.): *Mamíferos das Restingas e Manguezais do Brasil*, pp. 19-44. Rio de Janeiro: Sociedade Brasileira de Mastozoologia.
- SILVA-JÚNIOR, J. S. & FERNANDES, M. E. B. 1999. “A northeastern extension of the distribution of Aotus infulatus in Maranhão, Brazil”. *Neotropical Primates*, 7(3):76-80.

- STONE, A. I. *et al.* 2009. "Non-volant mammalian diversity in fragments in extreme eastern Amazonia". *Biodiversity and Conservation*, 18:1685-1694.
- TIEPOLO, L. M. & TOMAS, W. M. 2006. "Ordem Artiodactyla". In REIS, N. R. *et al.* (eds.): *Mamíferos do Brasil*, pp. 283-303. Londrina: Editora da Universidade Estadual de Londrina.
- TRINCA, C., PALMEIRA, F. & SILVA-JÚNIOR, J. S. 2006. "A southern extension of the geographic distribution of the two-toed sloth, *Choloepus didactylus* (Xenarthra, Megalonychidae)". *Edentata*, 7:7-9.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. *A Inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify.
- WEISS, Gerald. 1975. "Campa Cosmology: The World of a Forest Tribe in South America". *American Museum of Natural History*, 52(5):219-588.
- WETZEL, R. M. *et al.* 2007. "Order Cingulata Illiger, 1811". In GARDNER, A. L. (ed): *Mammals of South America*, pp. 128-157. Chicago: The University of Chicago Press.
- WRIGHT, P. C. "The night monkeys, genus *Aotus*. 1981". In COIMBRA-FILHO, A. & MITTERMEIER, R. (eds.): *Ecology and behavior of Neotropical Primates*, pp. 211-240. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Ciências.
- XAVIER, G. *et al.* 2015. Avaliação do Risco de Extinção de *Bradypus variegatus* Schinz, 1825 no Brasil. Processo de avaliação do risco de extinção da fauna brasileira. ICMBio. (www.icmbio.gov.br/portal/biodiversidade/fauna-brasileira/lista-de-especies/7116-mamiferos-bradypus-variegatus-preguica-comum.html; acesso em 07/01/2016).

Abstract: Amerindian societies have been involved in complex adaptive and cosmological systems, whose myths are populated by animals of the most diverse species. However, the relation between these animals and archaeological materials was not explored. This article presents a collection of artifacts from the Maranhão stilt villages with the representation of animals that were identified through their biological attributes at the species level and then compared with their social functions from Pan Amazonian myths. One of the results is a critique of Amerindian perspectivism, since indigenous people who inhabited the pre-colonial stilts villages from Maranhão were concerned with identifying the different species of their ecological niche. It is also proposed that Zoology is indispensable for the study of animal representation in archaeological artifacts.

Keywords: Material culture, Amazonian myths, Stilt villages from Maranhão, Amerindian perspectivism.

Anexo:

MAMÍFERO	PEÇA/SÍTIO	HÁBITOS	QUALIDADES / MITOS / AGÊNCIA
Tatu-canastra e Tatu-peba	ARM 10320 e CAB 011 Sítios Armindio e Caboclo	Noturno/predador Diurno/noturno/predador	Útero, cova, mundo subterrâneo, comedor de ossos, morte.
Preguiça-de-bentinho, Preguiça-real, Macaco-de-cheiro e Macaco-da-noite	ARM 271 e ARM 10388, BR 001 e ARM 061 Sítios Armindio e Boca do Rio	Noturno/presa Noturno/presa Diurno/predador/presa Noturno/crepuscular/predador/presa	Mito civilizador, trapaceiros, macaco libidinoso associado à menstruação, mundo subterrâneo, mundo aquático, canibal, riso, barulhento, trovão, flautas fálicas, produtor de sujeira, lascivo, sexo, fumo, alucinógenos, proto-humanos.
Irara	BR 10311	Diurno/noturno/predador	?
Quati	BR 0032 e BR 10215 Sítio Boca do Rio	Diurno/predador/presa	?
Cachorro-do-mato-vinagre	BR 0056 Sítio Boca do Rio	Diurno/predador	“Cachorro do xamã”, cura enfermidades, protetor.
Guaxinim e quati-puru	JEN 004 e BR 0584 Sítios Jenipapo e Boca do Rio	Noturno/predador Diurno/presa	Trapaceiros.
Porco-do-mato	BR 0034 e BR 10202 Sítio Boca do Rio	Diurno/noturno/predador/presa	Ato libidinoso, mundo subterrâneo, morte, trovão, promiscuidade.
Cutia	BR 0050 e CAB 007 Sítios Boca do Rio e Caboclo	Diurno/crepuscular/presa	Mundo espiritual inferior, mundo aquático.
Capivara	ARM 059 Sítio Armindio	Diurno/presa	Mundo subterrâneo, morte, ato libidinoso, trovão, inimigo do jaguar.

Recebido em Maio de 2019.

Aprovado em Dezembro de 2019.

‘O Papo Já Foi Dado, Agora a Resposta é de Vocês’: estratégias discursivas de policiais civis para orientação da conduta juvenil

Rachel Paula de Souza Machado^a
Nalayne Mendonça Pinto^b

Este artigo se propõe a refletir sobre o programa Papo de Resposta, criado pela Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro. O programa tem como principal objetivo conversar com jovens nas diversas escolas no estado do Rio de Janeiro. Embora atenda diferentes públicos, seu alvo é atingir os jovens, promovendo neles, autorreflexão, responsabilidade por seus atos, prevenção de possíveis atos delituosos e a produção moral do bom cidadão. Desta forma, os policiais são convidados pelas escolas e vão até os alunos promovendo o papo. Através da pesquisa de campo, desenvolvida nesta pesquisa, notou-se, que para produzir o bom cidadão, dispositivos morais são acionados ao longo das falas dos policiais, reproduzindo um senso comum moral. Estes discursos serão apresentados e analisados ao longo do artigo.

Polícia civil, Juventude, Moralidades, Bom cidadão.

A Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro possui um programa chamado Papo de Resposta. O programa conversa com diferentes segmentos da sociedade, desde que sejam solicitados, no entanto, seu

a Doutoranda da Pós-Graduação em Ciências Sociais (UERJ). Email: queldesouza@hotmail.com.

b Professora Associada da Pós-Graduação em Ciências Sociais e do Departamento de Ciências Sociais (UFRRJ). Email: nalaynempinto@gmail.com.

principal objetivo, é conversar com adolescentes e jovens nas escolas públicas e privadas em todo o estado. Então, a partir do convite da escola, os policiais começam a desenvolver sua metodologia, que será explicitada adiante. O Papo de Resposta foi acompanhado ao longo da pesquisa de mestrado. A pesquisa é um estudo sociológico que foi realizado com auxílio de ferramentas metodológicas tais como: trabalho de campo com método observacional – com intuito de acompanhar os encontros do Papo Resposta, optou-se por ir aos encontros e ficar em silêncio, observando e registrando toda a dinâmica dos encontros; quadro de referência teórico-analítica – investigação com perspectiva compreensiva onde envolve a reconstrução dos sentidos subjetivos das ações e falas proferidas pelos sujeitos envolvidos no curso da ação (Weber 2001). Além disso, ao longo deste período foram feitas três entrevistas com policiais que atuam no programa, a partir de um roteiro semi-estruturado

A pesquisa teve como objeto as estratégias discursivas de orientação da polícia civil aos jovens. Como objetivo, buscou compreender a atuação do programa nas diversas escolas, identificar e analisar os discursos e moralidades, processos e metodologias produzidas pelo Papo de Resposta, durante a aproximação com as juventudes.

A partir da pesquisa de campo e entrevistas, percebeu-se, que os policiais que compõem o grupo, acreditam que é possível de fato produzir discursos que vão atingir os jovens, afetando sua conduta, como uma forma de papel redentor para uma possível carreira criminal juvenil. Neste sentido, observou-se uma frase constantemente repetida nos discursos dos policiais: “O nosso papo não é moralista e nem acusatório”. O que fez saltar às reflexões, o que viria a ser um papo moralista para os policiais, e como estes discursos carregados de valores morais, estavam sendo proferidos ao passo que eram negados pelos policiais.

Estas reflexões inspiraram o presente artigo, que visa trazer relatos e falas do trabalho de campo e das entrevistas feitas durante a pesquisa, e ainda contribuir com análises acerca desta produção de discursos

morais a partir de um empreendedorismo policial que visa a orientação das condutas juvenis.

A criação do Papo de Resposta

Vale aqui apresentar o que é o Papo de Resposta, como se deu a sua criação e como funciona a sua metodologia. O programa Papo de Resposta foi criado em 2003, por dois policiais¹ da Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro, com o objetivo de aproximar jovens da polícia, ou, segundo eles, “aproximar pessoas de pessoas”. Como relatou um policial participante do programa: “não é com arma na mão e dando tiro que se resolve”. Então, a estratégia deles é: “abaixar as armas e levantar a voz”. Este mesmo policial me relatou que estão certos de que é com a juventude que eles devem trabalhar. Sobre a criação do programa, o Fundador A, relatou em entrevista:

Então assim, é o meu óculos, né? Talvez eu seja, talvez não, certamente eu sou a única pessoa que pode contar essa história do início ao fim, do início até agora, né? Não necessariamente do início ao fim. Então assim, dentro de mim, essa história nasce na minha segunda operação policial, com trocas de tiros com meninos, né? porque eles eram meninos atirando na gente, e nós fazendo o mesmo. Chegamos perto dos corpos dos meninos, tinham três corpos, os fuzis tavam [sic] quentes ainda, cápsulas de munição quanto você quisesse, e três meninos mortos, um tinha 16, um tinha acabado de fazer 18 e um tinha 19. Naquele momento ali me bateu uma intranquilidade. Assim, eu vi no rosto de alguns policiais orgulho, e não era orgulho porque a gente tinha tirado a vida de alguém, era orgulho porque na cultura policial por vezes a gente acredita que a missão tá [sic] cumprida, então são menos três bandidos, são menos três armas de grosso calibre, são menos munições, então a missão tá [sic] cumprida. Eu vi no rosto de alguns outros policiais indiferença e não era indiferença porque a gente deixou de amar, era indiferença porque aqueles não foram os primeiros não seriam os últimos e a vida precisa seguir, e na minha cabeça uma intranquilidade muito grande. (Entrevista com o Fundador A, 2018).

Portanto, o referido programa é voltado para adolescentes e jovens, embora não seja esta a faixa etária exclusiva. Trabalham com

escolas a partir do nono ano ensino fundamental do segundo ciclo, ensino médio, faculdades, ONGs, ou qualquer outro grupo organizado que os solicitar, seja de iniciativa privada ou pública. Trabalham ainda buscando trazer um espaço que, segundo os agentes, promova diálogos descontraídos com o grupo que os solicitou, a respeito da prevenção do uso de drogas, da responsabilidade com seu corpo e com suas atitudes e consequências, ou, como foi dito, do ‘bem viver’ de maneira geral. A seguir, a metodologia e a entrada do programa Papo de Resposta nas escolas serão abordadas, analisando os discursos e práticas dos policiais nas interações com as juventudes.

Entrada na escola

Os encontros dos policiais com os jovens podem acontecer em palestras isoladas, como também um ciclo com cinco encontros, sendo esta, a metodologia ideal para os policiais. A primeira etapa é uma reunião entre os coordenadores e professores da escola e alguns policiais escalados. Esta reunião é chamada de Papo com os professores, onde ocorre uma primeira conversa. Neste momento, os policiais pedem licença aos professores para que possam falar com os alunos. Além disso, levantam informações sobre as demandas dos alunos que participarão do Papo. Em seguida ocorre o Papo com os alunos, onde os policiais vão até a escola e conversam sobre o tema salientado pela direção ou coordenação da mesma. No terceiro encontro, os alunos vão para o que se chama de visita à Cidade da Polícia. Após a visita, acontece mais um Papo com os alunos na escola, onde estes podem apresentar uma espécie de seminário dentro do tema, levantando a discussão do assunto que já vem sendo abordado. Porém, vale salientar que mesmo os policiais tendo me falado a respeito deste passo, durante todo o período em que acompanhei as atividades, não percebi a ocorrência desta etapa. Pude observar que esta etapa tem ocorrido cada vez menos por conta da grande demanda da agenda do programa e das escolas, o que leva ao adiantamento da última etapa. A última etapa é o Papo com a família, onde o jovem chama alguém que o re-

presente, para ir até a escola conversar com os policiais do programa. Desta forma se completa o ciclo.

A segunda etapa, 'Papo com os alunos', por se tratar de uma interação bem direta entre os alunos e os policiais, permite que os policiais exponham seus discursos e ousam algumas falas dos alunos. Neste momento os policiais vão até a escola fardados para conversar com as turmas de alunos escolhidos pela direção e coordenação da escola. Para o programa é importante o uso da farda pelo impacto que causa nos alunos, segundo a policial:

Na minha percepção, eles de início são bloqueados, independente da classe social. Eles têm bloqueio com a polícia, e por isso a gente vai fardado e armado, é um dos motivos, da gente ir vestido de preto, com arma, pra eles nos olharem e nos identificarem como polícia, porque quando a gente vai de roupa comum e distintivo, não é a polícia, por mais que eles saibam, é um civil sem ser policial. E aí a gente bota o uniforme mesmo pra mostrarmos que somos policiais e eles olharem e já saberem quem nós somos. Somos corruptos, bandidos, assassinos, que é assim que é a imagem da polícia, o estereótipo da polícia. E aí, pra minha surpresa, eu achava que era difícil mudar isso mas não é. Durante duas horas é o necessário pra quebrar esse estereótipo que eles criam. Porque eles são muito influenciáveis, muito influenciáveis... É lógico que eu não posso comparar uma vivência de 14 anos de uma favela que a referência é o traficante, com duas horas eu falando ali, mas ainda assim você vê que eles são facilmente influenciáveis. (Entrevista com a inspetora Marcela, 2017).

Muito importante, o uniforme é muito simbólico, uma coisa é ir de uniforme outra coisa é ir sem uniforme. [...] Com os professores não, você pode estar com uma camisa gola polo nossa, né? E tal [sic], sem problema, com a direção também, até mesmo à paisana, né? Como a gente é policial, com o distintivo pendurado, não tem problema. Mas com os alunos sem dúvida. (Entrevista com o Fundador A, 2018).

Os policiais usam a farda no Papo de Resposta por alguns motivos, como relatado. Eles utilizam a farda para gerarem todo tipo de reação, fazem questão de usá-la nos papos com os alunos, já que de início causa um impacto nos estudantes, e confere legitimidade para

os policiais. Segundo Goffman (2002), os indivíduos aprendem seus papéis sociais e dentro destes papéis desempenham suas representações. Para o autor, as interações sociais, como as promovidas pelo Papo de Resposta, são fundamentais para que cada um represente seu papel social. Neste sentido, a vestimenta, os trejeitos, gírias, armas e distintivos dos policiais, são essenciais para a representação de policial que se pretendem naquele momento.

Como os policiais acreditam no papel que desempenham, segundo suas próprias falas, eles estão sendo sinceros nas suas atuações. Este desempenho expressivo padronizado é denominado por Goffman como fachada. “Fachada, portanto, é o equipamento expressivo de tipo padronizado intencional ou inconscientemente empregado pelo indivíduo durante a representação.” (Goffman 2002:29). Portanto, se faz necessário notar que o uso das fardas dos policiais, está inteiramente relacionado com sua atuação nas interações com os jovens.

Voltando agora para estas interações nas escolas, vale lembrar que quem acompanha a visita é uma coordenadora, ou orientadora pedagógica, que sinaliza quando há algum aluno usuário de drogas, ou que trabalha na boca de fumo, sinaliza se há alguém que passou por problemas de exposição na internet, pelo vazamento de fotos íntimas e pessoais. Porém no geral, o que elas costumam apontar são os alunos ‘problemas²’, estes que se envolvem de algum modo com o uso de drogas ou os que são considerados agressivos e violentos. Além da escola sinalizar, os policiais ao longo da sua palestra, dizem conseguir identificar quais são os adolescentes usuários de drogas.

Ainda que nas falas os policiais, sobretudo os fundadores, indiquem um intuito de levar os alunos a questionarem e refletirem sobre sua realidade, de motivar os alunos a continuarem estudando, e alcançarem seus objetivos, à medida que interagem com os alunos, proferem discursos que evidenciam um conjunto de valores e moralidades do que seja um jovem de comportamento adequado segundo a polícia e o senso comum. Nisto se encontra uma contradição importante na compreensão dos discursos e práticas dos policiais do programa.

Como se percebe em muitas falas, os policiais evidenciam sempre que não são moralistas ou acusatórios, no entanto, suas falas estão carregadas de valores próprios de ‘*Poliçópolis*’³. No entanto, vale marcar aqui a existência desta contradição, percebida em diversos discursos, como se pode notar no relato de um Papo com os alunos do nono ano, em uma escola do município do Rio de Janeiro, localizada na Zona Norte.

Ao começar a falar, a policial não teve a atenção que geralmente tem nas escolas. Ela é comunicativa e muito carismática, então conseguir se comunicar bem com os jovens, não costuma ser um problema para a mesma. Porém, neste dia, os alunos, que por serem do nono ano, eram mais novos que a faixa etária preferencial dos policiais e estavam muito agitados e falando muito alto. Desta forma, a policial começa a conversa, diferente do que ocorre no geral, falando de forma dura com os estudantes.

O que vocês acham que a polícia está fazendo aqui na escola de vocês? **A gente tá cansado de prender meninos e meninas com a cara de vocês, é a cara de vocês na ponta do meu fuzil, são vocês que mais morrem. É a cara de vocês que mais passa fome, que tá no DEGASE.** Quarenta e oito mil jovens morreram ano passado. Jovens, negros, de baixa escolaridade e pobres, jovens que não querem escutar, jovens que lá na ponta eu pego. Eu era muito pobre, muito pobre, vi que a única saída era estudar. Com muita dificuldade me formei e passei para polícia, pra acabar com o tráfico e dar tiro. Mas conheci o Papo através de um amigo [...] e entrei pro Papo. (Fala da policial aos alunos, 2018) (Grifo nosso).

Ao falar sobre os confrontos armados com jovens a policial fala:

Falhou muita coisa quando eles trocaram tiro com a gente, falhou escola, família, religião, eles nos odeiam porque contaram uma história pra eles!” (Fala da policial aos alunos, 2018).

Neste momento, os alunos começam a prestar mais atenção na policial. E ela segue:

O verdadeiro traficante tá na cobertura, o filho dele vai nadar com golfinho, o filho dos outros fuma o baseadinho e banca tudo isso. **Tô aqui pra tirarem aquela coisa do cavalo do rosto e virem que o**

mundo não é o bairro de vocês, o mundo é muito maior. Porque pra pegar na arma não precisa coragem, mas pra mudar a realidade precisa. (Fala da policial aos alunos, 2018) (Grifo nosso).

Então, a policial conclui para então passar a palavra para o seu colega:

Gente, comecei brigando com vocês porque vocês não querem ouvir, não quero pegar vocês na ponta do fuzil lá fora. A gente vacila mesmo nessa idade, mas temos que ouvir. Toda escolha tem consequência, não dá pra [sic] plantar tomate e querer abacaxi. O Papo não é acusatório e nem moralista. Vocês podem ir muito além disso, não deixa a galera que tá lá em cima pisar em vocês não. Você pode, só depende de você. É claro que pra nossa realidade é muito mais difícil. Bate no peito e assume teu problema vou passar por isso e vou resolver meu problema. Não querem que vocês sonhem! Porque se vocês sonharem vocês vão longe, hoje eu vejo que teve resultado. Hoje eu vejo que teve resultado, o atalho vem fácil mas vai fácil. (Fala da policial aos alunos, 2018).

Importa destacar que nos relatos de campo, quer no Papo com professores, quer no Papo com os alunos, os policiais afirmam a importância do Papo de Resposta para atuar de forma preventiva na redução e orientação do comportamento juvenil.

Neste sentido, vale lembrar que ao final das conversas com os alunos os policiais sempre repetem a frase: “O papo nós já demos, agora a resposta é de vocês”, o que novamente imputa a responsabilidade das escolhas potencialmente criminosas feitas pelos jovens. Em determinada circunstância, em uma conversa informal, perguntei à uma policial do programa se eles não levam em consideração ao falarem com os jovens, determinadas situações de vulnerabilidades nas quais eles podem estar inseridos. A policial respondeu que levar estas possibilidades em consideração é o mesmo que justificar os crimes que os jovens cometem.

O empreendedorismo policial e as orientações das condutas juvenis

O programa Papo de Resposta se percebe como um programa de prevenção, se distanciando do papel institucional da polícia civil, que

é uma polícia investigativa. Deste modo desenvolvem um tipo de empreendedorismo policial no trabalho com os jovens visando produzir o ‘bom cidadão’. É neste momento que os discursos morais permeiam as falas dos policiais. Ao observar os discursos e entrevistas e ainda recorrendo a literatura a respeito da prevenção de crimes cometidos por jovens, nota-se que neste intento, diversos estigmas são acionados e reforçados, justificando a necessidade da orientação moral oferecida ali por aqueles policiais.

Prevenção do desvio

[...] Mas, sem dúvida nenhuma a prioridade é atender as escolas porque é o nosso maior foco na ponta, aquela idadezinha ali entre os 14 e os 24 é o nosso público alvo nas prisões, cometendo crime, então eles são nosso público alvo também na prevenção. (Entrevista com a Inspetora Marcela⁴, 2017).

Como já salientado até aqui, o Papo de Resposta é visto como um programa de prevenção por seus integrantes e por autoridades da área da segurança. Porém, importa recorrer aos estudos da área de polícia, para visualizar como a prevenção é compreendida e posta em prática, segundo esta literatura.

Sendo assim, ‘O papel da polícia no sistema de justiça criminal no Brasil’ é discutido no livro ‘A polícia diante da infância e da juventude: infração e vitimização’, de autoria de Cerqueira & Prado (1999)⁵. O autor discute o papel que é atribuído a polícia no que tange o trabalho de prevenção e repressão da delinquência juvenil. Isto, de acordo com as recomendações das Nações Unidas e do Estatuto da Criança e do Adolescente. Então, o capítulo salienta a importância de haver uma maior integração no sistema de justiça criminal juvenil articulando seus próprios órgãos, que neste estudo se trata da polícia, tribunais e organizações de tratamento para os jovens.

O serviço de prevenção policial, segundo o estudo, está relacionado à repressão de atividades criminosas através das patrulhas, investigação de crimes, combates à vícios, evitar acidentes de trânsito e

prevenção de delitos juvenis. A polícia deve fiscalizar a formação do jovem e vigiar a conduta daqueles que são menores de idade.

No entanto, de acordo com o estudo, a polícia brasileira por não ter o costume de acumular experiências preventivas, é mais influenciada pelo combate ao crime. Além do mais, no estudo trazem estas integrações como importantes para a eficácia da prevenção policial, mas compreendem que no Brasil não ocorre tamanha integração de setores como sugerido no início, como polícia, comunidade, justiça criminal juvenil, organizações de tratamento.

Jacqueline Muniz, ao tratar sobre o assunto prevenção, no artigo ‘Despolitização da segurança pública e seus riscos’ (2012), levanta efeitos danosos que esta visão causa para a própria cidadania, quando o rumo político não é bem definido. Para a autora, um destes efeitos é que a cidadania torna-se regulada pelo Estado, uma despolitização por conta do que Muniz chama de cultura do controle. Esta concepção vai concedendo cada vez mais poder coercitivo ao Estado, indo na contramão da democracia. Segundo o artigo isto pode acarretar em uma privatização da segurança e das polícias, gerando megaoperações e um discurso economicista contábil de segurança, que possibilitem contabilizar números da mão invisível do livre mercado. Desta forma, a política de prevenção fica condicionada ao que vale mais a pena de acordo com a lógica do retorno do investimento feito

Esta avaliação de riscos como forma de prevenção, segundo Muniz, traz a contradição de empoderar indivíduos em situação de vulnerabilidade, por meio da negação de sua identidade, ou seja, os indivíduos considerados vulneráveis precisam deixar de lado elementos constitutivos da sua identidade, para que então percam os traços que os estigmatiza. Deste modo, administrar riscos implica em identificar as fontes de ameaças e indo além das mesmas. No entanto, isto confere ainda mais mecanismos de controle por parte do Estado, reforçando estereótipos. Sendo assim, a tentativa de prevenção, acaba por levar a penalização antecipada dos indivíduos, a segregação e discriminação que visava reverter. Isto acarreta, segundo Muniz (2002),

em uma cruzada moralista, legitimada pela necessidade recorrente de ampliar o campo da vigilância, aumentando o controle social⁶ e os mecanismos estatais ou privados.

Assim como recomenda Cerqueira & Prado (1999), Jacqueline Muniz (2012), afirma que as ações de prevenção, por seu caráter preventivo, necessitam apropriar-se melhor dos estilos de vida e dos usos dos espaços coletivos dos grupos sociais. Para tanto, importa definir a prevenção à ordem da segurança pública em termos concretos a respeito produção de controle, vigilância e regulação da ordem pública (Muniz 2012).

As recomendações acerca de como pode funcionar o trabalho de prevenção e seus desdobramentos, foram vistos a partir dos estudos da segurança pública. É possível perceber como a forma de prevenção na 'segurança cidadã', exposta por Muniz (2012), acarreta em reproduções de estigmas e eliminação ou penalização antecipada dos indivíduos. Portanto, adiante, será visto como para as então autoridades da segurança pública e para os policiais civis do Papo de Resposta a prevenção é percebida, através da produção do bom comportamento, da obediência, da responsabilidade e sobretudo pela negação ao uso de drogas.

O Papo de Resposta é percebido como um programa de prevenção. Isto não apenas pelos policiais civis que o compõe, mas também por autoridades como o então Chefe da Polícia Civil, Rivaldo Barbosa, o Secretário de Segurança, General Richard Nunes, ambos ocuparam os respectivos cargos, durante a intervenção militar na segurança no estado do Rio de Janeiro em 2018. O que confere ao programa uma legitimidade, embora tenham algumas dificuldades por ausência de reconhecimento no interior da polícia civil.

Neste sentido, o Fundador A relata em entrevista como percebe este trabalho preventivo desempenhado dentro da polícia civil e como lida com críticas dos demais policiais a respeito do programa.

Como se atuar nas consequências do problema fosse resolver o problema tanto quanto atuar nas causas. Na verdade a única

forma de resolver o problema é atuar nas causas e não nas consequências. Quando o Papo caminha nas escolas, universidades e tal, a gente consegue ter uma visão um pouco mais próxima da atuação nas causas. Mas a causa mesmo só vai ser resolvida quando a gente conseguir diminuir essa enorme desigualdade social na qual a gente tá [sic] inserido. Não tem possibilidade da gente viver esse *gap* social que a gente vive e acreditar que a gente vai resolver os nossos problemas com o tiro, com mais arma. Alguns policiais conseguem entender isso, hoje mesmo tive uma conversa com alguns ali, eles mesmo falando da importância do programa, porque eles entendem que a nossa marca institucional se valoriza e que nós, no Papo de Resposta, conseguimos fazer com que as pessoas normalmente cidadãos, meninos e meninas, homens e mulheres consigam ter acesso a uma polícia civil a um trabalho de polícia civil que antes não teriam ou só teriam pelos jornais, e aí não vale a pena. Só que eu quando recebo as críticas, o que fica muito claro pra mim, é uma falta de entendimento, a partir do momento que um policial desses conversar com a gente só um pouquinho, ou que ele for assistir um Papo, ele vai falar ‘Caramba! Eu achava que vocês faziam outra coisa!’. Mas alguns não estão interessados em querer saber porque querem continuar numa valorização das suas razões, e outros talvez não tenham tido oportunidade ainda, mas eu acho que tem um processo em andamento. (Entrevista com o Fundador A, 2018).

Neste sentido, pode-se dizer que o Papo de Resposta, com suas orientações, visa prevenir o comportamento desviante. Aquele indivíduo que como visto no segundo capítulo, é descrito por Becker (2008), como desviante de um padrão socialmente estabelecido por um grupo, trata-se do indivíduo rotulado de tal modo por aqueles que o cerca, já que na concepção destes, o outsider, se desviou de alguma, ou várias regras do grupo.

O Papo de Resposta mantém um caráter de empreendedorismo policial, com dispositivos morais, que remetem à Howard Becker (2008), no que tange aos empreendedores morais. Howard Becker, em seu livro ‘Outsiders: Estudos de sociologia do desvio’, analisa os empreendedores morais, que são aqueles indivíduos criadores ou impositores de regras. Para o autor, o protótipo do criador de regras é o reformador cruzado, que opera com uma ética absoluta. Impondo sua

moral aos outros, acredita que se as pessoas fizerem o que é certo será bom para elas. Extraem poder da sua posição superior na sociedade, o que legitima sua posição moral. Quando bem sucedida, a cruzada moral, acarreta em regras.

O Papo de Resposta enquanto um programa de prevenção e aproximação remete a filosofia do policiamento comunitário. Segundo o Manual de policiamento comunitário (2009), produzido pelo Núcleo de Estudos da Violência, da Universidade de São Paulo, em parceria com o governo federal, o papel da polícia civil no policiamento comunitário, está relacionado a sua função de polícia investigativa e judiciária, contribuindo nas estratégias de inteligência com os seus dados a respeito do local que receberá a ação. Enquanto a polícia militar, tem a função de inibir os atos criminosos a partir da sua presença visível, por isso o uso do uniforme é importante para seu trabalho. Neste sentido, percebe-se que o trabalho do Papo de Resposta se assemelha com os deveres de atuação da polícia militar, o que eles fazem questão de negar, visto que como policiais atuantes na segurança pública, estão cumprindo seu papel de redução de futuros enfrentamentos com os jovens a quem atendem.

“O policiamento criminal é geralmente reconhecido como o âmago do mandato policial e a principal justificativa para a existência do estabelecimento policial. Realmente, para a maioria dos policiais, somente combater o crime é o ‘verdadeiro trabalho da polícia’, mesmo que na prática real apenas uma pequena parte de todas as atividades policiais envolvam o controle do crime” (Bittner 2003:30-31).

Desta forma, o policiamento criminal é a justificativa para o estabelecimento policial, o que traz a mente os discursos e modo de policiamento dos policiais do Papo de Resposta, que se percebem exercendo o trabalho de polícia, que é, na concepção de Bittner (2003), e dos próprios policiais, controlar o crime. À medida que os policiais falam para os jovens que é bom que eles ouçam o papo ali, já que se forem pegos na rua em alguma atitude ilícita não terá conversa, eles acreditam estarem controlando/reduzindo o crime.

A produção moral do bom cidadão

Os policiais do programa Papo de Resposta, acreditam ser possível afetar a vida dos jovens e interferir na sua conduta e em possíveis carreiras criminais, através dos seus discursos nas escolas. Portanto, é necessário conceituar o que está sendo compreendido como moral neste artigo, através da literatura clássica das ciências sociais⁷. E ainda salientar o que está sendo percebido como moral policial, a partir da pesquisa empírica.

Segundo Durkheim, as normas morais não se tratam de meras ordens, antes, tem uma finalidade desejável para quem é destinada. Assim, as normas morais são o bem para aquele povo. Toda sociedade, para o autor, é uma sociedade moral, e através da crença das pessoas na ascendência moral de determinados papéis sociais, a moral é reproduzida. Existe uma moralidade construída na consciência coletiva que acaba sendo um senso comum geral que predomina e se impõe como uma moralidade homogênea. Servindo de amalgama para toda a sociedade (Durkheim 2008:218).

Este conceito de moral é utilizado como forma de se analisar a produção moral do bom cidadão por parte do Papo de Resposta, no sentido pensar como a polícia reproduz a ideia de senso comum moral. Podendo notar como os discursos policiais carregam o dever, intrínseco a noção de bem e de um conjunto de normas e regras, uniformes para toda sociedade, a serem seguidas.

Além deste conceito de moral, importa ressaltar como é compreendida a noção de moralidade policial a partir de tantas observações e entrevistas, análises de discurso, feitas durante todo o período de pesquisa empírica. Portanto, a moral policial trazida a conhecimento, a partir do Papo de Resposta, gira em torno do legalismo policial. Os policiais intencionam que os alunos sigam as leis estritamente, a partir de uma moral conservadora/ legalista do que vem a ser as leis e o seu cumprimento. Portanto, a produção moral do bom cidadão, está relacionada, antes de qualquer ferramenta estratégica do programa, como produzir nos adolescentes e jovens uma moral que o faça obe-

decer às leis e manter seu comportamento e atitudes dentro do que é 'socialmente esperado'.

Desta forma, algumas estratégias realmente são traçadas para que se produza o bom cidadão, como se pode perceber no relato do Fundador A. Para ele é fundamental na conversa com os jovens, trabalhar a autoestima dos mesmos, para que eles possam acreditar em si e correr atrás dos seus objetivos.

Um bom exemplo dessa história da autoestima e de como a gente é capaz de mexer com eles com uma boa conversa, né? Com o espírito bem aberto, né? Com a reação humana bem estabelecida de uma forma saudável, tava no Sul Fluminense, numa escola muito cheia de dificuldades, uma escola pública, mas uma escola viva, a despeito de todas as dificuldades. E eu perguntei pra eles quantos achavam que iam pra universidade, um dos meninos levantou a mão, não eram muitos, normalmente de cem, meia dúzia levanta o braço quando a gente faz esse tipo de pergunta, que é diferente das escolas particulares onde todos levantam o braço, né? Eles tem certeza que irão à universidade, e um dos meninos levantou o braço e falou que queria fazer medicina, e eu faço sempre uma brincadeira pra mexer um pouco com o brio deles, mas eu passei boa parte do papo chamando o menino de doutor. Porque ele falou que queria ser médico então eu tava ali, depois de ter feito a brincadeira que eu faço pra mexer com o brio deles eu fiquei chamando ele de doutor, doutor, doutor, doutor. Acho que passou umas duas semanas ele me escreveu, e ele falou assim, olha, queria te agradecer muito e queria te dizer o seguinte, a escola inteira tá me chamando de doutor agora, então mesmo que eu não quisesse fazer medicina, eu ia decepcionar tanta gente agora, que hoje eu só consigo me enxergar de fato fazendo medicina. Assim, isso não tem preço, e é um menino de escola pública, a gente sabe que no nosso país pra alguém se formar em medicina é certamente uma das carreiras mais difíceis e hoje o menino não se vê imaginando outra coisa. **Se ele tá acreditando que isso pode acontecer, isso pode acontecer, né?** Então o desafio que a gente tem com esses meninos e meninas é fazer com que eles percebam que qualquer coisa independente das dificuldades que eles enfrentem pode acontecer desde que eles determinem. **Não vai ser fácil, mas eles podem se determinar a isso,** então, em termos de tema, do que a gente é capaz de fazer e de entregar pra eles, eu acho que não tem nada mais fundamental do que quando a gente mexe com a auto estima, quando a gente mexe

com a possibilidade do que eles não conseguiam nem enxergar, e do que eles são capazes de enxergar a partir do nosso movimento, é óbvio, diretamente falar sobre todos os temas que a gente fala, surte efeito, né? molecada toma decisões diferentes, pensa diferente, mas eu acho que o ponto básico assim é relações humanas. Eles são capazes de se enxergar de um outro jeito e de enxergar os outros, e são capazes de criar uma luz, um movimento interno de crença, de que a partir das nossas histórias, sejam as histórias pessoais, sejam as histórias que a gente conta, que eles são capazes de fazer um outro movimento que não esse que eles estão fazendo. (Entrevista com o Fundador A, 2018) (Grifo nosso).

Neste sentido, com a intenção de trabalhar a autoestima e estimular o jovem a acreditar em si e no seu futuro, os discursos dos policiais possuem um caráter liberal, em que basta acreditar e trabalhar em prol do objetivo que o jovem vai conseguir alcançá-lo, independente das circunstâncias a sua volta. O programa Papo de Resposta, como pode ser observado na fala do Fundador A, acima transcrita, visa em suas interações com os estudantes, fazer com que eles reflitam em suas atitudes. Geralmente os policiais partem de perguntas que estimulem os jovens a refletirem em sua vida. O Papo de Resposta conta com as respostas e reflexividades dos seus ouvintes, para que estes possam mudar suas práticas e agirem em conformidade com a moral proposta pelos policiais em seus discursos.

Como a nossa metodologia, ela vai em cima desse processo de reflexão, eu preciso que você pense junto comigo, porque aí que eu atuo no teu chip, eu não quero que você repita o que eu disse, eu quero que você reflita o que eu disse, por isso a gente não diz que droga é ruim, a gente dá elementos pra você poder tomar a sua decisão. Se sua decisão for de não, bacana, e se sua decisão for de sim, é a sua decisão. Por isso a gente pintou um jargão já de muito tempo que o papo a gente dá mas a resposta é de cada um. (Entrevista com o Fundador A, 2018).

Desta forma, para compreender a moralidade do Papo de Resposta, é necessário levar em consideração a sociologia da moral abordada por Alexandre Werneck (2012), que percebe morais e valores como objeto de observação; e assim trabalha as formas como as moralidades

coletivas ou individuais são postas em contraste com as moralidades dos demais atores. No caso do Papo de Resposta, os policiais se colocam como um programa que não é moralizador e que não está ali para falar o que é certo e o que é errado fazer, mas querem que os alunos reflitam sobre suas escolhas. No entanto, não existe nenhuma pessoa que falando por uma instituição ou não, esteja livre de valores morais. Em pergunta sobre como construiu um diálogo com os estudantes, livre de valores morais, o Fundador A, responde:

Na verdade isso é uma utopia, né? É como uma imprensa parcial, não existe. Mas serve pra gente desejar que exista, né? Serve pra gente desejar. **A palavra mágica é dizer sem dizer, é ter a sutileza de não parecer juízo de valor, a gente tem os nossos moralismos, né? Os nossos valores, mas o que a gente faz é tentar apresentar várias versões, né?** Por isso a gente não diz: ‘Não usa droga porque é ruim’, o menino vai se ele colocar a disposição de experimentar o baseado ele aí ver que ele vai sentir um relaxamento, ou que aquele problema, aquela dor que ele tava sentindo deu uma diminuída. A mãe dele faz isso usando frontal, rivotril, e o moleque sabe disso, porque a gente não pode subestimar a capacidade de um menino deste, entendeu? De uma menina. Mas não tá livre de moralismos, a gente só coloca isso numa caixa mais centro, né? Ao invés do meu moralismo ser mais à direita, ou mais à esquerda, **o que eu faço é colocar esse fio de moralismo no meio e tentar fazer com que ele não apareça, pra gente poder falar mais livremente sobre tudo, né?** A menina da favela, ela tem o moralismo dela, que muitos julgariam do lado de cá, que é mais baixo que o de alguns, por conta da roupa que ela usa ou da forma que ela se comunica e tal, mas não significa dizer que ela não tem o moralismo dela. Se eu for falar sobre isso ali, eu preciso ter habilidade pra falar com ela que eu respeito qualquer mulher que queira usar um shortinho curtíssimo e dançar da forma que quiser dançar se ela for uma mulher. Mas se ela for uma menina, eu preciso ter um olhar diferente para com ela, por que ela tá em formação. Isso é um pensamento que tem moralismo, mas eu to explicando pra ela que como mulher, ela pode usar a roupa e escutar a música que ela quiser escutar, inclusive se ela desejar transar com dois homens, se esse for o desejo dela, se ela tiver feliz com isso sexualmente, se agradar aos homens e vice versa, se ela quiser ter uma relação com uma mulher, tá tudo bem, ela tem esse direito. Já uma menina precisa ser cuidada por todos nós, porque ainda tá num processo de formação, tá carregando

do de moralismo isso, mas ao mesmo tempo eu to explicando pra ela qual é o ponto. Não tem nada a ver com as suas escolhas como mulher, por favor faça isso, mas pra uma criança eu preciso ter um cuidado diferente, e não é por conta da lei, é porque há muito tempo os nossos mais antigos faziam isso nas aldeias, né a gente cria, tem um ditado africano muito bonito que diz: ‘é preciso uma aldeia inteira pra educar uma criança’⁸⁷. (Entrevista com o Fundador A, 2018) (Grifo nosso).

Assim, explicita-se que durante as falas há uma orientação de valores, normas e condutas que são apresentados aos jovens, e percebe-se a contradição já mencionada, quando os policiais dizem não desejarem fazer discursos morais. Então, perguntando sobre um resultado ideal que o programa espera, a policial entrevistada respondeu que interessa ao programa orientar e conduzir o ‘bom cidadão’.

O ideal, a utopia seria o bom cidadão. Na origem, o Papo foi criado por conta da droga, hoje em dia a gente nem vê a droga como principal problema, acho que Hitler não usava droga e matou milhões, então assim, a droga em si, ela é um causador da violência, aumenta muito, mas hoje o ideal seria o respeito ao próximo, fazer na tua vida as melhores escolhas, que a consequência vem, eu não posso plantar tomate, eu falo isso sempre pra eles, não posso plantar tomate e querer colher abacaxi. **Então, o ideal seria eles ouvirem e fazerem as melhores escolhas. O bom cidadão falo do bem viver, fazendo as melhores escolhas**, o certo e o errado é muito diferente de pessoa pra pessoa né. A gente pergunta isso direto: ‘Fumar um baseadinho, só fumar, é crime? – Não, não, fumar não!’ que tem a lei do usuário, eles acham que não é crime. É crime, você tá susten[...] tá no ciclo da violência, do tráfico. E aí muitos, uma menina inteligentíssima num papo falou assim: ‘É crime? Eu não acredito!’ Ela chorava, e falou ‘Eu sou usuária de maconha, fumo a muito tempo, mas eu achava que como eu uso, tava fazendo mal só a mim!’ A menina argumentou assim num nível altíssimo, ‘então assim se eu cultivar eu não tô?’ Não, cultivo é tráfico, e é pior, você vai pegar de 5 a 15 anos. Então a gente conversa, a utopia, o ideal, seria todos entenderem o que é o melhor pra sua vida, não é que sejam todos iguais, é diferente, são diferentes mas com escolhas corretas. O melhor de cada um, dentro do correto, da correte. Esse seria o ideal para o Papo todo, antes a gente era muito metódico na questão da droga, não a gente tem que ser

contrário e tal, hoje a gente tá mais aberto a várias informações e a gente tá na ideia das melhores escolhas, vamos falar com eles sobre as melhores escolhas. Então a gente tenta voltar sempre pra esse objetivo: o ideal seria eles nos ouvirem, ouvirem os pais, ouvirem os professores, ouvir quem eles tem por ouvir, de experiência, mas sempre tomar as melhores decisões. O ideal seria esse. Utopia eu acho, não dá pra ser assim, não vai ser, um desafio gigante da gente ter esse resultado. (Entrevista com a inspetora Marcela, 2017) (Grifo nosso).

Pode se observar, então, que o programa propaga um ideal de sociedade, de ‘bom cidadão’ baseado em uma concepção moral relacionada a obediência às normas legais, aos policiais, aos responsáveis, professores. Está ligado ao afastamento dos jovens das drogas e dos comportamentos indesejáveis. Afinal, o Papo foi dado, a Resposta é do jovem.

Os policiais civis participantes do Papo de Resposta, como representantes do Estado, detentor do monopólio da força, em suas atividades com os alunos, com todos estes discursos já mencionados, visam a produção do bom cidadão. Isto lhes confere um caráter civilizador, nos termos de Elias, onde: “O processo civilizador constitui uma mudança na conduta e sentimentos humanos rumo a uma direção muito específica.” (1993:193). Desta forma, o processo civilizador altera as condutas humanas rumo a civilização. Esta mudança, segundo Elias (1993), ocorre de dentro para fora, mas também de fora para dentro, o que demonstra que os indivíduos tem agência na estrutura social que está se modificando e consciência nas mudanças individuais também. O autocontrole é um novo *ethos* civilizatório, onde os indivíduos devem converter seus instintos/ impulsos naturais em instintos sociais, alterando seu gestual e comportamento. Trata-se de um contexto de internalização do autocontrole.

Ao passo que o Papo de Resposta tem como resultado ideal a produção do bom cidadão, as mudanças na conduta, a internalização dos impulsos e o autocontrole, ele está fazendo com que os estudantes passem por uma espécie de processo civilizador, onde os jovens ficam

algumas horas ouvindo os discursos e moralidades dos policiais e para que o evento seja bem sucedido é necessário que ocorra mudanças na vida destes jovens.

Neste sentido, as etapas do ciclo do Papo de Resposta são importantes para os policiais que visam construir o bom cidadão e mudar as condutas juvenis. Neste momento, será descrito um relato da terceira etapa da metodologia do programa, a visita à Cidade da Polícia.

Quando os policiais vão às escolas, eles convidam os alunos para fazerem uma visita à casa deles, que é a Cidade da Polícia. Dizem que foram à casa dos alunos que é a escola, e agora estes devem retribuir a visita. Os policiais fazem questão de dizer que o espaço da Cidade da Polícia é um lugar público, feito com dinheiro público, de todos e para todos. Então eles têm a oportunidade de irem lá se ‘apropriarem’ deste espaço. No momento, será relatada uma destas visitas acompanhadas no decorrer da pesquisa. A visita ocorreu com duas turmas do 9º ano do ensino fundamental de uma escola municipal, localizada na Zona Oeste do Rio de Janeiro, os alunos aparentavam ter cerca de 14 anos de idade. A inspetora de polícia Marcela, me relatou que a diretora havia contado que metade de seus alunos na escola eram ‘bandidos’ e a outra metade ‘prostituta’.

Marcela levou os alunos para que conhecessem as dependências da Cidade da Polícia, cada delegacia especializada, explicando qual era a necessidade dessas delegacias e tirando algumas dúvidas dos alunos sobre o funcionamento, como por exemplo, se essas delegacias mesmo sendo lá dentro, funcionam como as outras, e sim, funciona atendendo a comunidade, como qualquer outra Delegacia de Polícia. Os alunos estavam ansiosos por ver as dependências da Polinter, onde esperavam e ver as celas, e os indivíduos que lá se encontravam.

Ao chegarem lá em frente, os policiais Marcela e Tiago explicaram que antes os alunos podiam entrar nas dependências, sem tirar foto das pessoas presas e nem estabelecerem nenhum tipo de contato. Porém, Marcela contou que em determinada circunstância, um aluno falou para um indivíduo que se encontrava preso: “Aí se ferrou hein!”,

fazendo sinais com as mãos. O preso reagiu cuspidando no menino, o que levou o delegado a proibir a entrada dos alunos na Polinter. Enquanto isso, chegou a viatura que leva as pessoas presas para o complexo de Bangu. Então os alunos presenciaram a retirada dos detentos da Polinter, se encaminhando à viatura.

Uma estudante ao perceber o que estava ocorrendo, começou a chorar muito e se afastou, dando costas para o que estava ocorrendo. Sinalizei para a professora, pois a menina não me parecia estar bem. A professora me respondeu dizendo que o irmão da menina havia sido preso e depois morto, então ela estava se deparando com a realidade, o que segundo a professora era algo positivo.

Tiago então reuniu o grupo falando que este tipo de coisa (pessoas sendo presas) pode ocorrer com qualquer um. Desde que façam más escolhas, fazendo coisas erradas. Ele lembrou, “lembram o que nós conversamos com vocês na escola, a resposta é de vocês, vocês podem escolher o caminho bom, fazendo o que é certo, ou podem escolher fazer coisas erradas, mas aí vai dar nisso aí! (apontando na direção da Polinter)”. A professora que os acompanhara, perguntou: “Eles também podem ir presos caso façam alguma coisa né?” Tiago respondeu: “No caso de menores de idade, nós não chamamos de presos, mas são apreendidos e depois levados para as instituições de menores como Padre Severino.”

Após falar com os alunos, Tiago me contou que antes de serem proibidos de entrarem na Polinter, por medidas de segurança para os alunos, eles colocavam os adolescentes na cela, para que cada um sentisse o peso de como é, em muito menor escala, encontrar-se preso.

Passado isso, os alunos entraram nas dependências do esquadrão antibomba, parte referente a CORE, Tropa de Elite da Polícia Civil do Rio de Janeiro, como explicou Marcela. Então, o chefe do esquadrão os recebeu, passou um vídeo mostrando algumas imagens deles isolando locais, detonando bombas, ou então desativando-as. Depois o grupo viu um robô que é utilizado nas atividades. Os alunos fizeram perguntas, como por exemplo, se já haviam errado alguma vez, e o

agente respondeu que nunca erraram. Pois nesse caso, um policial só pode errar uma vez, porque ocorrido o erro, o mesmo morre.

O grupo então foi avisado que não poderia ir à cidade cenográfica (favelinha, como os policiais chamam), onde queriam muito ir. Lá, ocorrem as simulações de operações, e no momento estava acontecendo treinamento, então não poderiam ir até lá. Viram apenas uma parte de longe. Após, os adolescentes foram levados ao centro esportivo, onde teriam uma aula como se eles tivessem passado na prova da polícia e agora estivessem na academia de polícia.

Tiago me explicou que essa aula era muito legal, pois trabalhava com os alunos o respeito ao professor, trabalho em equipe, espírito de liderança e disciplina. Então, os alunos que quiseram fazer a aula, entraram no tatame, e Fernando, professor de educação física da academia de polícia, se apresentou, mudou os alunos de lugar e não os deixou falar, dando um tratamento, ainda que muito minimizado, como se estivessem em uma aula real do treinamento inicial dos policiais.

Fernando, já de início explicou que a palavra aluno, é um vocábulo oriundo de ‘sem luz’, ou seja, ali, quem detinha a luz e o conhecimento era o professor. Então ele fez com que todos sentassem da mesma forma, sempre falando “vamos padronizar.” Perguntou quem gostaria ser o representante da turma, ignorou todos aqueles que levantaram a mão e escolheu exatamente o que desviou o olhar, sem perguntar se o mesmo tinha interesse em ser representante. O aluno foi obrigado a ser o líder da turma.

Então começou a desenvolver as atividades, e qualquer erro no exercício, qualquer palavra ou gestual fora de hora, os alunos tinham que pagar flexões ou abdominais, sentar, deitar e levantar rápido, como se estivessem com uma arma na mão. Fernando ensinou que para ‘pagarem’ pelo erro ele iria perguntar: “Só a dor?” Então os alunos responderiam: “Gera compreensão!”, e ele reproduziu isso muitas vezes em voz alta e ativa com os alunos. A aula acabou com Fernando falando sobre a importância de trabalharem juntos, que agora eram uma família, se um sofresse, todos também sofreriam. O coordenador

da área de educação do Papo de Resposta, o Fundador B, foi ao encontro de Tiago e disse: “Esse Fernando é um showman!” Pois de fato, o professor é muito carismático e sua aula dinâmica.

Tiago me explicou que muitos policiais dentro da Cidade da Polícia, não concordam com o trabalho do Papo de Resposta. Achar inútil, Mas Tiago disse que a estratégia deles é exatamente esta: “abaixar as armas e levantar a voz”, me disse que estão certos que é com a juventude que eles devem trabalhar. Não é com arma na mão e dando tiro que se resolve.

Com este breve relato, percebe-se que em todas as conversas sempre há o reforço da ideia da responsabilização do jovem por seus atos. No centro desportivo, a intenção dos policiais é fazer com que os alunos realmente internalizem os princípios que são passados, como o respeito a hierarquia, o que remete a disciplina como uma forma de poder sobre o corpo, que é individualizante, segundo Foucault (2005).

Construção do medo

A partir do relato acima descrito, mas também de todo o decorrer dos capítulos anteriores, percebe-se que o uso de ameaças, como estar na ponta do fuzil, encontrar um dos policiais do programa na rua, ou ainda a possibilidade de entrar em uma cela na Polinter, além dos esforços para enfatizar a hierarquia existente, como na aula no centro desportivo, são fatos que fazem parte de uma construção do medo por parte dos policiais para com os adolescentes. No entanto, é importante perceber que boa parte dos jovens atendidos pelo Papo de Resposta, são jovens que, como já abordado, sofrem o processo de sujeição criminal (Misse 2010). Carregam o perfil do jovem tomado pela polícia como elemento suspeito (Musumeci & Ramos 2005). Ainda segundo as autoras, os jovens produzem representações sociais e opiniões acerca das abordagens policiais e seus contatos com policiais. Os jovens compreendem as abordagens como um dispositivo de controle social da vida urbana, visto que, as investidas policiais são o elo, a relação entre o Estado e os segmentos da juventude, principalmente, da

juventude periférica. Surge o conflito e o medo dos jovens em relação à polícia. Os jovens rotineiramente são abordados nas ruas de maneira hostil e sem justificativa. A relação de jovens negros e pobres com a polícia, é uma relação conflituosa e de insegurança. Enquanto jovens de classe média e alta, também passam por situações constrangedoras com a polícia, levando-os a terem uma relação de desconfiança e de tensões que geram medo da instituição policial.

A disseminação do medo como controle da vida urbana e garantia da ordem é percebida como estratégia desde muito tempo, segundo Batista (2003). A polícia no Rio de Janeiro, que desde o início foi criada para que a elite e a corte fossem protegidas, desde então teve seu inimigo bem delimitado. A polícia já mantinha um tipo de pessoas denominadas como classes perigosas e agiam de modo ostensivo, com a justificativa de prevenir crimes e manter a ordem. O Papo de Resposta, também visa prevenir que jovens cometam crimes. Há uma sensação de insegurança relacionada aos jovens pobres, principalmente se forem negros, presente na sociedade e em alguns discursos dos policiais, atribuindo a estes indivíduos, um rótulo que os criminaliza, fazendo com que os mesmos não tenham seus direitos respeitados, passem por situações de constrangimento e sejam alvos de operações policiais desrespeitosas e preconceituosas.

Ocorre a construção do medo nos discursos e práticas policiais no Papo de Resposta através de hierarquias, ameaças, a presença física do fuzil nas visitas às escolas. Porém, isto se torna justificável pela construção do medo que ocorre antes. O medo das “classes perigosas”, que legitima desde as políticas de extermínio, até ameaças nas salas de aula.

Estas ameaças ocorridas nos discursos de todas as etapas do Papo de Resposta, com os alunos, produz o medo através da fala. Ao passo que os policiais em diversas circunstâncias, colocam os estudantes no lugar do criminoso, ele está abaixando a arma, levantando a voz e inculcando o medo. Para confirmar esta afirmação, algumas falas dos policiais serão retomadas.

Os policiais que morreram, morreram em assalto. Em confronto, a polícia sempre ganha. A polícia vai matar! Eu sou policial e eu não vou perder nunca. (Fala do Fundador B, 2017).

Meu Papo não é moralizador, eu não disse que você não pode fumar. Você pode fumar, só que eu vou te prender. (Fala do policial, 2018).

Eu adoro arma, atiro muito bem! Espero não encontrar ninguém do outro lado! (Fala da inspetora Marcela, 2018).

A gente tá cansado de prender meninos e meninas com a cara de vocês. É a cara de vocês na ponta do meu fuzil, são vocês que mais morrem. É a cara de vocês que passa fome, que tá no DEGASE. 48 mil jovens morreram ano passado, jovem, negro, de baixa escolaridade e pobre. (Fala da inspetora Marcela, 2018).

Percebe-se como a produção do medo de estar ‘do outro lado’ ou de estar ‘na ponta do fuzil’ medo da ‘polícia matar’, é algo recorrente nos discursos dos policiais do programa, visando que estes jovens não cometam crimes e mantenham uma conduta responsável.

Conclusão – ‘o papo foi dado!’

“O papo foi dado, agora a resposta é de vocês”. Os policiais do programa repetem essa frase com frequência. Lembrando que cada indivíduo deve se responsabilizar por seus atos, visando sempre fazer as melhores escolhas. O que se visa com este discurso, é a produção moral do bom cidadão, a partir do empreendedorismo policial que o programa desenvolve. Produzem falas que dizem não ser morais, mas devido ao caráter legalista que estas falas carregam, se tornam discursos morais.

A moral como temática, perpassa toda a análise aqui apresentada, à medida que os discursos dos policiais do Papo de Resposta vão sendo expostos. Porém, convém ressaltar que a moral, a partir da sociologia da moral analisada por Werneck (2013), propõe a perceber morais como objeto de observação. Importa ressaltar ainda que, segundo o autor, a moral de cada indivíduo não se trata de uma repetição inconsciente. Membros do mesmo grupo social compartilham formas

de compreender a vida, decisões, opiniões, no entanto, há agência reflexiva dos indivíduos ao reproduzirem a moral do grupo. Segundo Werneck, a moral é cognitiva, o que significa que os indivíduos podem criticar e distinguir entre o que é o bom ou não para eles. Desta forma a moral enquanto um dispositivo de agência permeia os discursos policiais, como pode ser notado ao longo do artigo.

Os discursos feitos pelos policiais do Papo de Resposta por vezes são carregados de exemplos, que fazem questão de colocar o jovem ‘do outro lado da polícia’, estando na sua mira, o que produz medo, visando que os jovens mantenham suas condutas aceitáveis. O programa ‘faz o jovem viver’ e regulamenta o modo como se dará esta vivência. Desta forma, importa analisar estes sentidos, valores e moralidades na construção da fala dos policiais, que visam produzir o Papo, afetando assim as juventudes com quem interagem.

Notas:

¹ Estes policiais que criaram o programa serão aqui nomeados como: Fundador A e Fundador B. Os outros policiais citados ao longo do artigo receberam nomes fictícios.

² “Sujeito construído na cultura escolar enquanto ‘não aluno’ em um processo atravessado por questões étnico-raciais, de classe e de gênero que se dá, necessariamente, nas interações conflituosas no ambiente escolar tendo em vista a manutenção da organização escolar estabelecida. O comportamento desviante é o primeiro critério a ser atendimento, entretanto, não é o único. O estigma do aluno-problema tende a ser produto da convergência entre pobreza, aspectos raciais e gênero na definição das regras e na definição do que é considerado subversivo, desestabilizador e perturbador.” (Edson Gomes ‘Aluno problema: uma proposta de análise da produção do estigma em escolas de um município da Baixada Fluminense’. Projeto de Qualificação do Doutorado do Programa de Pós Graduação de Educação – UFRJ, 2018:31)

³ Durante o trabalho de campo notou-se que este termo era utilizado recorrentemente pelos policiais para dizer que a polícia não é oriunda de outro planeta, chamado ‘*poliôpolis*’, antes, a polícia vem da sociedade. Esta ideia foi desconstruída pensando a partir das identidades e culturas institucionais que criam padrões e normas que permitem afirmar que policiais são oriundos de uma instituição, que no momento foi nomeada (aproveitando o uso nativo) como ‘*poliôpolis*’.

⁴ Vale lembrar que todos os nomes dos policiais citados são fictícios.

⁵ Nos anos 90 do século XX o Coronel da PMERJ Carlos Magno Nazaré Cerqueira publicou pelo ICC – Instituto Carioca de Criminologia uma Coleção de orientação e de textos fundamentais para a polícia; a coleção denominada ‘Polícia Amanhã’ foi financiada pela Fundação Ford e contou com 6 volumes. Trata-se de rara publicação para orientação e prática policial publicada no Brasil.

⁶ Neste sentido, encontram-se os estudos de Garland (2001), sobre as teorias do controle social. Segundo o autor, a criminologia caminhava em torno do bem estar social e da assistência aos indivíduos, porém, no período que ele chama de modernidade tardia, essa realidade mudou. O novo padrão de relações sociais, econômicas e a cultura, trouxeram também mudanças no âmbito da segurança e no modelo de controle social. Agora, o controle do crime gera lucros por ter parte com negócios privados e o Estado por sua vez, age buscando a vingança e a exclusão, característica que segundo Garland provém da justiça privada. Estas novas teorias do controle, assumem uma visão de mundo obscura e antissocial, visando um controle robusto através de estratégias da família, da comunidade e do Estado, que impunham limites e restrições efetivas (Garland 2001).

⁷ É necessário incorporar ao debate, a noção de moral segundo Didier Fassin, que orientou suas pesquisas para o que chamou de economias morais, sendo estas os jogos normativos e sociais que fundam práticas políticas. A partir de um artigo que visa refletir sobre as contribuições de Fassin, para a análise crítica das políticas de saúde dirigidas às populações vulneráveis, nota-se que o autor médico, sociólogo e antropólogo francês, estuda como os jogos normativos e sociais, entendidos como um tipo de moral, interfere na vivência de imigrantes de vários tipos como: ilegais, refugiados, fugitivos. Então, através da análise destes grupos e de suas relações com as políticas públicas e os modos sociais e morais de compreensão da questão do sofrimento que Fassin trabalha questões acerca de um governo humanitário (Vasconcellos & Weintraub 2013).

⁸ De acordo com o Art. 4º do Estatuto da Criança e do Adolescente, o discurso do Fundador A é coerente com a lei. Sendo uma criança ou um adolescente, cabe ao Estado e a comunidade cuidar e dizer o que deve ou não fazer. Portanto, como menores de idade não devem se prostituir e usar drogas, então cabe a sociedade cuidar. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L8069.htm.

Referências:

- BATISTA, Vera M. 2003. *Díficeis ganhos fáceis: Drogas e juventude pobre no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Revan.
- BECKER, Howard. 2008. *Outsiders estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Zahar.
- BITTNER, Egon. 2003. *Aspectos do trabalho policial*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

- CERQUEIRA, Carlos. 1999. *A polícia diante da infância e da juventude: infração e vitimização*. Rio de Janeiro: Instituto Carioca de Criminologia Freitas Bastos.
- DURKHEIM, Émile. 2008. *Da divisão social do trabalho*. São Paulo: Editora Martins Fontes.
- ELIAS, Norbert. 1993. *O processo civilizador: Formação do Estado e civilização*. Rio de Janeiro: Zahar.
- ESTATUTO da Criança e do Adolescente. Página da Presidência da República, Casa Civil – Subchefia para Assuntos Jurídicos. (www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L8069.htm; acesso em 10/01/2019).
- FOUCAULT, Michel. 2005. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes.
- GARLAND, David. The Culture of Control: Crime and Social Order in Contemporary Society. Chicago: The University of Chicago Press, 2001.
- GOFFMAN, Erving. 2002. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Editora Vozes.
- GOMES, Edson. 2018. *Aluno problema: uma proposta de análise da produção do estigma em escolas de um município da Baixada Fluminense*. Projeto de Qualificação do Doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ.
- MISSE, Michel. 2010. “Crime, sujeito e sujeição criminal: Aspectos de uma contribuição analítica sobre a categoria ‘bandido’”. *Lua Nova*, 79:15-38.
- MUNIZ, Jacqueline. 2012. *Despolitização da segurança pública e seus riscos. Sociedade em perspectiva: Cultura, conflito e identidade*. Rio de Janeiro: Gramma Livraria e Editora.
- MUSUMECI, L. & RAMOS, S. 2005. *Elemento suspeito abordagem policial e discriminação na cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- NEV/USP. 2009. *Manual de Policiamento Comunitário: Polícia e Comunidade na Construção da Segurança*. São Paulo: Núcleo de Estudos da Violência/ Universidade de São Paulo.
- VASCONCELLOS, M. P. & WEINTRAUB, A. 2013. “Contribuições do pensamento de Didier Fassin para uma análise crítica das políticas de saúde dirigidas a populações vulneráveis”. *História, Ciências, Saúde*, 20(3):1041-1055.
- WEBER, Max. 2001. *Metodologia das Ciências Sociais*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual de Campinas.
- WERNECK, Alexandre. 2012. *A desculpa: as circunstâncias e a moral das relações sociais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- _____. 2013. “Sociologia da moral como sociologia da agência”. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, 12(36):704-718.

Abstract: This article proposes to reflect on the Papo de Resposta program, created by the Civil Police of the State of Rio de Janeiro. The main objective of the program is to talk to young people in different schools in

the state of Rio de Janeiro. Although it serves different audiences, its aim is to reach young people, to promote there, self reflection, responsibility for their actions, prevention of possible acts and moral production of the good citizen. In this way, the police are invited by the schools and go to the students promoting the *papo*. Through field research, developed in this research, it was noted that to produce the good citizen, moral devices are triggered along the lines of the police, reproducing a common moral sense. These discourses will be presented and analyzed throughout the article.

Keywords: Civil police, Youth, Morality, Good citizen.

Recebido em Abril de 2019.

Aprovado em Janeiro de 2020.

Emergência, Cuidado e Assistência à Saúde de Crianças com Síndrome Congênita do Zika Vírus: notas sobre os serviços de saúde e a atuação das mães em Pernambuco

Marion Teodósio de Quadros^a
Silvana Sobreira de Matos^b
Ana Cláudia Rodrigues da Silva^c

O nascimento de crianças com Síndrome Congênita do Zika vírus (SCZ), especialmente na região Nordeste, fez com que Pernambuco, o Brasil e a OMS decretassem emergência em saúde pública. Este artigo aborda sobre algumas das continuidades e descontinuidades percebidas em relação à assistência durante o estado de emergência em saúde pública e após a sua finalização, apreciando como a Secretaria Estadual de Saúde (SES) respondeu ao fim da epidemia e o peso social da doença para as mães, no processo de descoberta e tratamento da SCZ das crianças, comparando depoimentos e observações de profissionais e mães de crianças com SCZ, em Pernambuco, epicentro da epidemia. Integra a pesquisa antropológica 'Etnografando cuidados', iniciada em 2016. O primeiro e segundo itens refletem sobre as ações institucionais, principalmente da SES. O terceiro item enfatiza como as mães das crianças com SCZ percebem o que lhes chega pelos serviços públicos de assistência.

Zika vírus, Saúde pública, Cuidado, Gênero, Maternidade.

No segundo¹ semestre de 2015, os serviços de saúde de Recife notificaram um aumento exponencial do número de casos de micro-

a Professora Associada do Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Departamento de Antropologia e Museologia (UFPE). Email: marionteodosio@yahoo.com.

b Pesquisadora bolsista de Pós-Doutorado na Pós-Graduação em Antropologia, Departamento de Antropologia e Museologia (UFPE). Email: silvanasmatos@gmail.com.

c Professora Adjunta do Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Departamento de Antropologia e Museologia (UFPE). Email: acrodriuess@gmail.com.

cefalia em bebês recém-nascidos. A neuropediatra Vanessa Van der Linden, médica de um hospital público, constatou que os exames de rotina para identificar a causa da microcefalia, eram negativos, resultando na atribuição de uma causa desconhecida. Dos 2.975 casos suspeitos no Brasil, cerca de 40% ocorreram em Pernambuco (Brasil 2016), epicentro da epidemia.

Em novembro de 2015, após ter sido estabelecida a associação entre o surto de microcefalia e a infecção pelo vírus Zika da mãe durante a gravidez, o Governo de Pernambuco decretou situação de emergência; no fim do mês, o Ministério da Saúde do Brasil declarou a Emergência em Saúde Pública de Importância Nacional (ESPIN). Com o aumento dos casos de microcefalia e a possível associação entre a infecção pelo Zika vírus e as síndromes neurológicas ou malformações congênitas, em 1º de fevereiro de 2016, a Organização Mundial da Saúde (OMS) declarou a Emergência de Saúde Pública de Importância Internacional (ESPII) (Silva, Matos & Quadros 2017).

A organização das ações relacionadas à epidemia causada pelo mosquito *Aedes Aegypti* contou com uma ênfase em vigilância e atenção em saúde, necessária ao seu controle, reunindo serviços de saúde, instituições de assistência e pesquisa, congregando profissionais e cientistas das áreas de pediatria, saúde reprodutiva, neurologia, doenças infecciosas, biologia e epidemiologia, em sua maior parte.

Nos primeiros meses de 2017, houve uma redução de 95% das notificações de casos de infecção pelo Zika vírus e diminuição das notificações de SCZ, levando o Governo Brasileiro a decretar o fim do Estado de Emergência em 11/05/2017 (Brasil 2017c). Isso não significou o fim do combate ao mosquito nem ao tratamento das crianças, mas o fim da epidemia. Até o fim de 2019, havia 470 casos confirmados de SCZ em Pernambuco (Pernambuco 2019) e 3.332 casos confirmados em todo o Brasil (Brasil 2019a).

Comparado ao surto de Ebola na África Ocidental, cuja demora na atribuição da emergência contribuiu para que a resposta à epidemia não fosse tão boa quanto se esperava (Wilkinson; Leach 2014 e

2015), houve pronta resposta do Estado ao surto (Brasil 2017b), mas os esforços das mães e cuidadoras de bebês com SCZ e as ações de prevenção, controle e cuidado dos governantes vem refletindo algumas desigualdades sociais tanto na prevalência da zika e da microcefalia quanto no peso que significa arcar com as consequências do surto (Silva, Matos & Quadros 2017; Scott *et al* 2017; Scott *et al* 2018; Lira, Scott & Meira 2017).

O nascimento de crianças com SCZ decorrentes da epidemia do Zika ressaltam desigualdades de gênero, classe, raça e região, especialmente no trabalho de cuidado (Hirata 2016). Há prevalência de mulheres nordestinas, pretas ou pardas e pobres, grande parte com renda inferior a 1 salário mínimo (Pernambuco 2019), moradoras das periferias dos grandes centros urbanos como as principais ou únicas responsáveis pelos cuidados com essas crianças, ou seja, são essas mães que estão arcando com as consequências práticas da SCZ de suas crianças, o que coloca a questão de divisão de trabalhos de cuidado como pauta para o debate (Scavone 2001 e 2004; Guimarães *et al* 2011; Ayres 2009; Tronto 1997; Hirata 2016; Silva, Matos & Quadros 2017; Scott *et al* 2017; Scott *et al* 2018), uma vez que sob elas recai o maior peso social da doença (Brooks 2016; Diniz 2007 e 2016; Hirata 2016; Sullivan 2016; Unnithan *et al* 2016).

Considerando que o Brasil se caracteriza por política sanitária de ‘universalismo progressivo’ e longo histórico de participação e cidadania na relação com o Estado (Shankland & Cornwall 2007), desde o surgimento do surto de infecção por Zika vírus e do nascimento de crianças com SCZ, a partir de 2015, Estado e cidadania configuraram uma relação que ora realçava a efetividade dos esforços para uma resposta satisfatória às populações mais vulneráveis, ora indicava que as políticas governamentais tentam passar as responsabilidades para as cidadãs, como destacamos em outra ocasião (Silva, Matos & Quadros 2017; Matos, Quadros & Silva 2019).

No contexto da SCZ, o cuidado passa a ser um conceito fundamental nessa relação entre Estado e cidadania. Ele refere o apoio es-

tatal nas atividades profissionais de cuidado, e também práticas e processos que incluem não somente as profissões, mas a família, o parentesco, as relações de gênero, emoções e sentimentos presentes em relações variadas de acompanhamento, ajuda, afeto e atenção relacionadas às questões de saúde, trabalho, vida familiar e comunitária etc (Campos, Quadros & Santos 2010; Lima 2016; Hirata & Debert 2016).

Este artigo faz parte de uma pesquisa² realizada entre equipes e FAGES (Família, Gênero e Sexualidade) da Universidade Federal de Pernambuco, iniciada em 2016 no estado de Pernambuco/Brasil, cujo objetivo foi conhecer a experiência das mulheres e suas redes familiares afetadas pela Síndrome Congênita do Zika (ZCV), e associá-la a um esforço para ampliar a sensibilidade e a capacidade de resposta do sistema de saúde à epidemia causada pelo vírus Zika. Trata-se de uma pesquisa etnográfica e multi-localizada, com observações e entrevistas com pessoas envolvidas em práticas de cuidado, principalmente mães de crianças, profissionais de saúde e serviços sociais.

Esse trabalho aborda algumas das continuidades e descontinuidades percebidas na atuação da assistência à saúde durante o estado de emergência em saúde pública e após a sua finalização, comparando depoimentos e observações de profissionais e mães de crianças com SCZ. Como campo de observação a escolha de Pernambuco se deu por ser o local com maior número de casos confirmados durante a epidemia e procurou-se destacar as tensões e percepções das práticas de cuidado envolvidas para apreciar como a SES respondeu ao fim da epidemia e evidenciar o peso social da doença recaiu sobre as mães em todo o processo de descoberta e tratamento da SCZ das crianças. A análise empreendida se baseia nos artigos já publicados da pesquisa (Silva, Matos & Quadros 2017; Matos, Silva & Quadros 2018; Matos & Quadros 2018; Matos, Quadros & Silva 2019; Scott *et al* 2017; Scott *et al* 2018; Lira, Scott & Meira 2017; Quadros, Scott & Faya 2020)³.

Organizamos o texto em 3 itens. No primeiro, evidenciamos os principais aspectos organizacionais e de atuação dos serviços públicos

de saúde durante o estado de emergência que levou ao reconhecimento de Pernambuco como um estado que conseguiu organizar uma boa resposta à epidemia. Evidentemente que ações de outras secretarias, especialmente as de assistência social, educação e transporte também foram acionadas neste período e fizeram parte de grupo de gestão cuja sede foi a Secretaria Estadual de Saúde. Entretanto, neste artigo, estaremos priorizando especialmente as ações da Secretaria Estadual de Saúde⁴. No segundo item, comparamos estas ações e estrutura organizacional da Secretaria Estadual de Saúde com as do período posterior à finalização do estado de emergência, tendo como uma das fontes para compreensão das ações desenvolvidas, dados de dois boletins epidemiológicos quanto a número de atendimentos em puericultura, estimulação precoce e atendimento especializado. No terceiro item, procuramos ver como as medidas adotadas em termos de ações e organização foram apreciadas pelas gestantes e mães em termos de realização e resultados de exames, atendimento e modificações de rotina.

Compreendemos que a avaliação de serviços de saúde tem um campo próprio, cujas metodologias e debates formam uma área de discussão específica. Com desenvolvimento inicial nos anos de 1980, a área de avaliação vem crescendo desde os anos de 1990. Criticada pelo uso instrumental em várias áreas e setores relacionados às políticas públicas, podem se tornar meios de opressão e controle, especialmente quando o foco está apenas no aprimoramento dos meios e da gestão com base em resultados, o chamado gerencialismo (Furtado *et al* 2018:7-9). Como bem apontam Furtado *et al*:

“Essa modalidade de gestão é considerada como método ideal pela racionalidade do mercado, mas incompatível com a lógica pública, como em parte se demonstrou com a experiência do Programa Nacional de Melhoria do Acesso e da Qualidade da Atenção Básica (PMAQ-AB), do Ministério da Saúde” (Furtado *et al* 2018:7).

Há um esforço em desenvolver enfoques emergentes e qualitativos na América Latina para consolidar propostas nacionais que extrapolem as amarras entre objetivos e resultados. Dentre tais esforços, pode-

mos inserir a análise antropológica da saúde (Minayo 2000; Langdon 2010; Langdon, Follér & Maluf 2012) e a análise antropológica da avaliação (Gussi & Oliveira 2016; Spiess 2016) que nos convidam a mergulhar na dimensão cotidiana por meio de uma etnografia da experiência empírica das políticas públicas, utilizando a observação, as entrevistas e a proximidade como recursos para compreender ações institucionais e beneficiários, procurando ampliar o alcance dos significados dos resultados e dos impactos de tais políticas (Gussi & Oliveira 2016; Lira, Scott & Meira 2017). Desse modo, o primeiro e segundo itens refletem sobre as ações institucionais, dando maior realce a um dos órgãos fundamentais para a organização e coordenação do enfrentamento à epidemia do Zika, que é a Secretaria Estadual de Saúde (SES). O terceiro item procura enfatizar como as mães das crianças com SCZ percebem o que lhes chega pelos serviços públicos de assistência, especialmente os de saúde, a partir das ações municipais e estaduais, levando em conta que as ações planejadas e organizadas pela SES, por meio da qual se concretizaram as políticas de enfrentamento, estão em constante relação com o que foi preconizado pelo Ministério da Saúde brasileiro e a capilarização para as ações municipais.

A organização dos serviços de saúde durante o estado de emergência

A declaração da emergência internacional possibilitou o aporte de grande quantidade de recursos disponibilizados ao governo brasileiro e de mecanismos facilitadores do acesso aos cuidados, às medidas preventivas e de controle e vigilância, além do desenvolvimento de muitas pesquisas, cujo financiamento contava com colaboração suntuosa da união europeia e de outras instituições estrangeiras ligadas à saúde e à pesquisa, pelo estabelecimento de consórcios internacionais. Pouco se sabia sobre as infecções e síndromes neurológicas dos bebês associadas ao zika vírus das mães, durante a gravidez, o que tornava mais relevante a colaboração entre pesquisa e atendimento, conforme destacamos em outro trabalho (Quadros, Scott & Faya 2020).

No nível nacional, a Portaria Interministerial N.º 405 de 15/03/2016, publicada no dia 16 de março de 2016, por exemplo, se referia, entre outras coisas, a repasses de 15,2 milhões de reais aos estados e municípios, para apoiar as estruturas de atenção às crianças.

Como evidenciou Dr. Carlos Brito (2017:37), o Ministério da Saúde teve um destacado papel de articulador na investigação, apoio e descoberta da associação. Os organismos de investigação e assistência dos estados federativos tiveram um papel importante na articulação de medidas para detecção e diagnóstico e na posterior adaptação da rede de saúde pública para o atendimento ao estado de emergência.

Durante o processo de diagnóstico da epidemia e de seus efeitos, foi possível observar que a microcefalia estava associada a outros distúrbios neurológicos, auditivos e visuais. Essa ampliação de problemas associados fez com que passasse a ser chamada de ‘Síndrome Congênita do Zika vírus’ (SCZ) (Brito 2017).

Pernambuco, um dos locais mais atingidos pelo grande número de bebês nascidos com SCZ, foi considerado um estado que conseguiu dar respostas rápidas à epidemia. Além de ter sido o local do primeiro mutirão para investigação do aumento de casos de microcefalia, teve destaque na articulação da rede de atenção e vigilância, lançando, ainda em novembro de 2015, o Primeiro Protocolo Clínico e Epidemiológico estadual, que teve uma versão revisada no mês seguinte (Brito 2017).

Essa iniciativa não seria possível se não houvesse uma convergência de esforços na organização da rede de referência de atenção à saúde, da investigação dos casos e da reabilitação. É nesse contexto que se destacam as ações do estado para a assistência das grávidas acometidas pelo Zika vírus e das crianças com SCZ. Segundo informações contidas no site da Secretaria Estadual de Saúde⁵ e aquelas que analisamos em vários dos trabalhos já publicados mencionados na introdução deste artigo, as ações expressivas desse estado de emergência realizadas foram desenvolvidas em oito áreas:

1) Uma ênfase muito forte no controle do vetor foi intensificada com o monitoramento de ações de combate ao mosquito e da análise de indicadores epidemiológicos realizados por ações inter setoriais do Comitê Estadual de Combate ao *Aedes aegypti* e do Centro Integrado de Comando e Controle Regional – CICCRR.

2) Busca ativa de casos notificados e a realização de mutirões para encerramento de casos em investigação. Foram oito mutirões, de 01/04/2016 a 27/07/2016, realizados em Recife, Caruaru e Petrolina, incluindo entre locais a AACD (Recife), o Hospital Barão de Lucena (Recife) e o Hospital Mestre Vitalino (Caruaru), resultaram em 656 atendimentos realizados, dos quais 49 estavam contaminados pelo vírus, 593 descartados e 14 continuaram em investigação. Aliás, os casos inconclusivos ou que continuam em investigação são uma realidade até os dias de hoje, colocando em evidência tanto a dificuldade do diagnóstico em alguns casos, quanto a falta de conhecimento das formas de manifestação da doença.

3) As crianças com SCZ tiveram prioridade no atendimento em saúde e assistência social em relação às outras crianças com outras deficiências, por causa da excepcionalidade do caso (Matos, Silva & Quadros 2018), pelo caráter desconhecido da doença e do prognóstico para as crianças, como indicado na fala de uma gestora:

Então é novidade pras mães, é novidade para os profissionais. A gente está há dois anos desse boom, mas assim, a gente ainda se depara com muita novidade. *Então, essas crianças são uma caixinha de surpresas.* Um dia elas precisam de uma coisa, outro dia estão precisando de outra. E a gente vai tentando adequar a estrutura, a atenção, da forma que a gente pode para melhorar a vida dessas famílias⁶.

A Central de Regulação do Estado, responsável por organizar o fluxo de atendimento na rede pública de saúde de média e alta complexidade (atendimentos, consultas, internações, procedimentos ambulatoriais), bem como a reabilitação, coloca as crianças com SCZ em fluxo diferenciado de atendimento, de modo que elas esperam menor tempo para acessar os serviços de saúde e assistência social, de acordo com a Portaria Interministerial nº 405, de 05 de março de 2016, que instituiu a Estratégia de Ação Rápida para o fortalecimento da Atenção à Saúde e da Proteção Social de crianças com microcefalia (Brasil 2019b).

4) A Criação da área técnica para a vigilância da SCZ em âmbito estadual, a partir de março de 2016, que ilustra a institucionalização da

organização requerida pela situação de emergência dentro da Secretaria Estadual de Saúde de Pernambuco.

5) A implantação do Núcleo de Apoio às famílias de crianças com microcefalia (NAFCM), em maio/junho de 2016, com uma coordenadora e 13 apoiadores para “coordenar, monitorar e apoiar as ações regionalizadas de busca ativa, diagnóstico, reabilitação e acompanhamento das crianças notificadas com a Síndrome Congênita do Zika Vírus e respectivas famílias”⁷.

Nesse sentido, o NAFCM é uma organização que acompanha todas as etapas importantes da relação das crianças com SCZ e suas famílias com os serviços de saúde e assistência. A necessidade de sua criação e implantação deve-se aos problemas relacionados a cada uma dessas etapas, que foram se apresentando durante o processo de descoberta da epidemia do vírus Zika, associação com a SCZ, capacidade variada dos serviços municipais em detectar, notificar e, principalmente, confirmar casos de SCZ, problemas no atendimento especializado e na intervenção precoce.

6) A ampliação da rede de reabilitação também foi uma meta que beneficiou o atendimento, pois diante da ‘prioridade da prioridade’, a reabilitação se destacou como uma atividade essencial para a intervenção precoce, como maneira de reduzir danos. No início da epidemia existiam apenas dois centros de referência: o IMIP (Instituto de Medicina Integral Professor Fernando Figueira) e a AACD (Associação de Assistência à Criança Deficiente), ambos localizados em Recife. Em junho de 2016 eram 26 unidades em vários municípios, embora a maior parte continuasse concentrada em Recife⁸.

7) Qualificação dos profissionais de saúde de diversas especialidades e serviços com capacitações sobre temas relacionados a atendimentos de urgência e emergência, reabilitação e puericultura, realizadas entre 2016 e 2017, para mais de 2.400 participantes (Pernambuco 20/03/2018) e convocação de mais de 3.300 profissionais de diversas áreas da saúde, incluindo 300 médicos, com uma preocupação muito grande na descentralização e regionalização da assistência (Pernambuco 06/12/2016).

8) investimento de 3 milhões de reais em pesquisas através do edital 04/2016, intitulado ‘Estudos e pesquisas para políticas públicas estaduais apoio emergencial para estudo do vírus zika’, que incluiu pesquisas sobre microcefalia provocada pelo zika vírus, pela Fundação de Amparo à Pesquisa de Pernambuco (FACEPE).

Dentre essas áreas, a questão da prioridade da prioridade, para a qual temos chamado atenção (Silva, Matos & Quadros 2017; Matos, Silva & Quadros 2018; Matos, Quadros & Silva 2019), expressa a grande variedade de tensões cotidianas e também globais ao mesmo em tempo que ilustra a grande preocupação com o controle da epidemia e a assistência em estado de emergência.

Como mencionamos em outro artigo (Matos, Quadros & Silva 2019), no âmbito internacional, a prioridade da prioridade parece responder a situação de excepcionalidade e desconhecimento da doença que acompanhou a emergência, uma vez que nas três primeiras já declaradas pela OMS (Gripe A [H1N1] em 2009, o Poliovírus em 2014 e o Ebola em 2014) havia conhecimento prévio das etiologias, formas de propagação e prevenção (Heymann *et al* 2016; Garcia 2018; Bueno 2017). Além disso, a epidemia do vírus Zika é a única que teve como consequência o nascimento de bebês com deficiência (Matos & Quadros 2018).

Também evidenciamos (Matos & Quadros 2018) que a rapidez com que a emergência foi decretada sofreu influência da gravidade da situação enfrentada e da experiência da OMS em relação à ESPII relacionada ao Ebola, na qual a demora da decretação foi avaliada como um ponto negativo que influenciou uma resposta que não foi considerada excelente.

A prioridade da prioridade, portanto, pode ser compreendida como uma atitude que envolve a necessidade de respostas rápidas, desconhecimento da infecção pelo Zika e da SCZ, bem como dos seus efeitos, em uma situação epidêmica singular que tomou parte da construção do estado de emergência. Algumas questões e atores envolvidos nos níveis estadual e municipal, entretanto, problematizam essa priorização (Silva, Matos & Quadros 2017).

Dentro da própria SES ou ainda entre as equipes de saúde municipais há quem não concorde com esta priorização, uma vez que as pessoas com deficiência possuem atendimento prioritário garantido pela Lei no. 10.048, no Brasil, desde o ano 2000. Como destacamos

em outro trabalho (Matos, Silva & Quadros 2018), alguns gestores e famílias questionam a prioridade em relação a outras deficiências. Uma gestora argumentou que a prioridade deveria ser dada de acordo com a gravidade da deficiência e a necessidade de reabilitação:

Eu não concordo muito com esse fluxo. Para mim tinha que ser um fluxo único. Agora o que teria que ser diferenciado? A prioridade deveria ser pelo grau de necessidade, pela complicação, pela gravidade da criança, não por ser A, B ou C. O médico sabe avaliar... tanto é que existe um médico regulador na regulação. [...] Então assim, eu acho que deveria ter uma prioridade, mas não por diagnóstico, mas por necessidade, por tipo de gravidade⁹.

No caso das famílias, há também divergências entre aquelas que têm filhos com SCZ e as que possuem filhos com outras deficiências. Enquanto as famílias afetadas pelo Zika defendem o fluxo diferenciado como uma questão de justiça, uma reparação pela negligência do Estado em controlar o mosquito *Aedes aegypti*, vetor da doença, as famílias de crianças com outras deficiências se sentem esquecidas mais uma vez (Scott *et al* 2017; Scott *et al* 2018; Matos & Quadros 2018)!

A implantação da rede de atenção à saúde para a epidemia contou com uma forte adequação dos equipamentos de saúde existentes, elaborou protocolos e fluxos assistenciais específicos, com regulação do acesso. Dentro dessas ações, é preciso destacar o monitoramento diário dos casos notificados e a campanha de mobilização social, na qual se enfatizava o ‘macro amor’, o ‘macro respeito’ e a ‘macro atenção’, como maneira de chamar a atenção para a população de crianças com SCZ e da discriminação que vinham sofrendo.

Todas essas ações contaram com a interlocução e a pressão das associações de mães, a UMA (União de Mães de Anjos) e a AMAR (Aliança de Mães e Famílias Raras), que congregaram, no decorrer da epidemia, uma grande quantidade de mães insatisfeitas com a assistência que o Estado estava prestando. Como as próprias mães argumentam, a situação que vivem se deve a omissão do Estado em relação ao saneamento básico e a precariedade do atendimento à saúde (Silva,

Matos & Quadros 2017; Matos, Silva & Quadros 2018; Matos & Quadros 2018; Matos, Quadros & Silva 2019; Scott *et al* 2017; Scott *et al* 2018; Lira, Scott & Meira 2017).

Podemos adicionar, ainda, as limitações legais ao aborto, atendimento e insumos de pouca qualidade para a saúde sexual e reprodutiva, a responsabilização da mulher e mãe pelos cuidados com a casa e a família, a precarização maior do trabalho das mulheres, o recebimento de salários menores que os dos homens e o tempo livre menor que os dos homens como indicadores da grande desigualdade de gênero, todos estes aspectos estão fortemente relacionados ao peso social da infecção pelo Zika e ao nascimento de crianças com SCZ (Brooks 2016; Diniz 2007 e 2016; Hirata 2016; Sullivan 2016), uma vez que estavam presentes na vida das mulheres antes da epidemia e agora assumem novos significados na luta para o atendimento de seus filhos com SCZ, requerendo mais tempo, mais sacrifícios, abdicação de projetos individuais e familiares, aumento do tempo de cuidado e diminuição do tempo livre (Lira, Scott & Meira 2018; Scott *et al* 2017; Scott *et al* 2018).

De acordo com os dados do Boletim Epidemiológico (Brasil 2017a), no período de 8/11/2015 a 14/01/2017 foram confirmados 392 (aproximadamente 18%) casos de crianças com SCZ, de um total de 2.163 casos identificados. Como o atendimento prioritário diz respeito somente aos casos confirmados, cerca de 72% (292) dos bebês foram atendidos pela puericultura, aproximadamente 45% (177) pela estimulação precoce e 99,7% (391) pelo atendimento especializado.

Quando comparamos essa cobertura com a dos outros estados da federação, Pernambuco se destaca como o Estado com maior número de atendimentos realizados, exceto na estimulação precoce, onde ocupa a terceira posição. A cobertura, do ponto de vista dos realizadores das ações em saúde e vigilância, foi destacada como pioneira e abrangente (Brasil 2017b; Brito 2017).

Entretanto, essa cobertura e o reconhecimento pela atuação não se deram sem a pressão das mães e a nova configuração que as de-

sigualdades sociais e econômicas, acrescidas das necessidades e requisitos para o atendimento nos serviços de saúde e assistência, provocaram na vida dessas mulheres, trazendo novas responsabilidades relacionadas à confirmação da SCZ em suas crianças e as obrigações decorrentes dos compromissos assumidos para o diagnóstico e o tratamento da SCZ. A apreciação que elas fazem quanto ao oferecimento dos serviços de saúde e assistência social, bem como a qualidade do atendimento prestado é bem diferente da avaliação feita pelos próprios serviços, como veremos no item 3.

A atuação após a emergência

Nos primeiros meses de 2017, houve uma redução de 95% das notificações de casos de infecção pelo Zika vírus e de sua associação com a SCZ, levando o Governo Brasileiro a decretar o fim do Estado de Emergência Nacional e a desativação do Centro de Operações de Emergências em Saúde Pública (COES), em 10 de julho de 2017 (Brasil 2017c), por meio da Portaria N.º 1682.

Isso não significou o fim do combate ao mosquito nem ao tratamento das crianças, mas o fim da epidemia. Os desafios enfrentados no período de emergência não foram superados, ainda há desconhecimento da história da infecção pelo vírus Zika e da SCZ. A necessidade de conhecer melhor suas formas de manifestação e desenvolvimento reforça a importância contínua de novas pesquisas que ofereçam novas evidências científicas. As lacunas no conhecimento da doença e de suas consequências para as crianças com SCZ também colocam novos desafios para a assistência, levando a uma preocupação constante com a adequação e organização da rede assistencial, além da parceria com a vigilância. Isso tudo fez o MS definir que:

“apesar da desativação do COES, as ações e as estruturas mobilizadas pela ESPIN seriam mantidas por período indefinido, considerando que ainda existem lacunas importantes a respeito da história natural da infecção pelo vírus Zika e suas consequências no crescimento e no desenvolvimento das crianças” (Brasil 2017e:2).

No Estado de Pernambuco, não ouvimos falar mais de mutirões para confirmação de casos, nem de uma ênfase na busca ativa, mas a investigação dos casos e o diagnóstico de crianças continuam sendo de importância fundamental para acionar a prioridade da prioridade, que continua a existir. A área técnica para a vigilância da SCZ continua sendo um setor específico na SES.

Também há continuidade no serviço prestado pelo Núcleo de Apoio as famílias de crianças com microcefalia (NAFCM), mas há uma ênfase maior em efetivar a regionalização e descentralização da assistência.

Assim, o Estado de Pernambuco seguiu a orientação nacional das ‘Diretrizes para organização das ações de atenção e vigilância após o encerramento da Emergência em Saúde Pública de Importância Nacional’ (Brasil 2017e), na qual a ênfase está na continuidade das ações realizadas durante o período de emergência.

No final de 2017, a preocupação com a capacidade operacional reduzida de alguns municípios, a sustentabilidade da rede de atenção primária e o acompanhamento em longo prazo, teve como resposta o recebimento de repasse monetário fundo a fundo (Portaria nº 3.502/2017), para a continuidade do apoio a Estados e Municípios, principalmente aos serviços de reabilitação e estimulação precoce, no âmbito do processo de regionalização e da ampliação de ações inter setoriais do período pós-emergencial (Brasil 2019b:9).

Em outubro de 2019, havia 34 unidades de saúde prestando pelo menos um serviço estadual de referência, relacionadas a microcefalia, presentes nas 12 gerências regionais do Estado de Pernambuco, reduzindo para no máximo 50 km a distância de deslocamento para o atendimento dessas crianças (Pernambuco 18/10/2019). O aumento desses serviços de referência, por exemplo, mesmo estando presentes em locais mais próximos da moradia das crianças, ainda se mostram insuficientes, pois as crianças geralmente precisam de mais

de um tipo de atendimento, para o tratamento de reabilitação ou estimulação precoce.

Também ocorreu, a partir da publicação da Portaria nº 3.502/2017, o fortalecimento das ações de cuidado para crianças suspeitas ou confirmadas para a Síndrome Congênita associada não somente ao Zika, mas também à sífilis, toxoplasmose, rubéola, citomegalovírus e herpes simplex (STORCH). Esse fortalecimento foi acompanhado da criação de um comitê gestor estadual para coordenação da execução das atividades e da pactuação de um Plano Estratégico junto à Comissão Intergestores Bipartite (CIB) (Brasil 2019b:9).

A questão financeira de repasses relacionados à infecção pelo Zika, à detecção e tratamento talvez seja o que mais sofreu modificação. O investimento de organizações internacionais para o financiamento de pesquisas também parece ter diminuído drasticamente. Com a saída do estado de emergência, a obtenção de verbas direcionadas a epidemia diminuíram sensivelmente, encontrando um ambiente de restrições orçamentárias severas para a saúde, devido a aprovação da PEC 95. A vigilância e a assistência organizadas na época da emergência se mantiveram enquanto estruturas e ações, sendo a elas adicionadas agora as síndromes congênitas associadas a outras causas, a CIB e a pactuação do Plano Estratégico.

Talvez isso explique a redução da cobertura aos atendimentos especializados, de puericultura e de estimulação precoce, quando comparados os cumulativos de casos com outros estados, de acordo com o Boletim Epidemiológico Volume 50, Nº 8 (Brasil 2019b).

Levando em conta os casos notificados em Pernambuco, é possível observar uma queda no percentual de crianças com a SCZ realizando acompanhamento, especialmente a estimulação precoce e o atendimento especializado, quando comparados os casos acumulados no período de 8/11/2015 a 14/01/2017 em relação aos acumulados no período de 08/11/2015 a 29/12/2018 (Quadro 1).

Fonte	Período analisado	Total de casos confirmados	Atendimento em Puericultura		Atendimento em estimulação precoce		Atendimento especializado	
			n	%	n	%	n	%
BE SVS-MS*, Vol. 48, Nº 6 2017	8/11/2015 a 14/01/2017	392	292	74,5	177	45,0	391	99,7
BE SVS-MS*, Vol. 50, Nº 6 2019	08/11/2015 a 29/12/2018	429	294	68,5	101	23,5	329	76,7

Quadro 1 – Distribuição dos casos confirmados de recém-nascidos e crianças vivas com alterações no crescimento e desenvolvimento relacionados à infecção pelo vírus Zika, segundo atendimento em puericultura, estimulação precoce e atendimento especializado, entre as semanas epidemiológicas 45/2015 e 52/2018, Pernambuco, 2018. Quadro elaborado pelas autoras, de acordo com Boletim Epidemiológico, Secretaria de Vigilância em Saúde do Ministério da Saúde (BE SVS-MS).

Quando escutamos as mães a respeito da realização de exames, tratamento durante o parto e acompanhamento, observamos questões relacionadas à disponibilidade dos serviços e a qualidade do atendimento que os esforços e o trabalho intensivo da atenção em saúde não parecem alcançar.

Exames, atendimento e acompanhamento das gestantes e mães

Os resultados dos exames e o tratamento dado a elas pelos profissionais de saúde compõem fontes de reclamação das mães. Nesse trabalho, privilegiamos os exames porque fazem parte da espinha dorsal das ações de detecção e controle da epidemia, espelhando vários esforços realizados durante o estado de emergência, tais como a busca ativa, a notificação, a confirmação e a ‘prioridade da prioridade’ no atendimento. Todas essas mães foram entrevistadas entre 2017 e 2018, reportando fatos ocorridos na época da emergência e do pós-emergência.

Como evidenciamos em outro trabalho (Quadros, Scott & Faya 2020), os exames de detecção e confirmação diagnóstica incluem ultrassonografia obstétrica; ultrassonografia transfontanelar e tomografia do crânio sem contraste. Exames de sangue e urina, ou do cordão umbilical, placenta e líquido, eram coletados no momento do parto quando havia alguma indicação de que o bebê era portador da microcefalia no pré-natal.

Apesar da importância desses procedimentos serem reconhecidos como importantes por mães, profissionais de saúde e pesquisadores, contendo técnicas e procedimentos protocolares e envolvendo profissionais comprometidos, havia falhas e precariedade na estrutura do atendimento. Alguns dos exames, feitos por grupos de pesquisa ou em laboratórios da rede tinham resultados retidos ou havia demora na confirmação de alguns casos, o que acabava por impedir o acesso das crianças aos benefícios do estado de emergência (Matos, Quadros & Silva 2019; Silva, Matos & Quadros 2017).

A precariedade do sistema de saúde brasileiro impulsionou as cuidadoras e grupos solidários a estruturarem outros espaços de cuidado associados ao mercado, ONGs, associações sem fins lucrativos, instituições filantrópicas e trabalhos voluntários (Scott *et al* 2017; Scott *et al* 2018).

As associações de mães são espaços privilegiados nos quais as mães/cuidadoras organizam a experiência de ter uma criança com SCZ por meio de um processo de sociabilidade que valoriza o reconhecimento a partir da parentalidade, como ‘mãe especial’, ‘mãe rara’, ‘mãe de anjo’ e suas experiências como ‘sacrifício’, ‘luta’, ‘força’, ‘benção’, num processo de posituação da experiência, na qual a maternidade e o cuidado estão profundamente interligados (Scott *et al* 2017).

Em Recife, duas associações congregam uma variada gama de esferas do cuidado, a União de Mãe de Anjos (UMA) e a Aliança de Mães e Famílias Raras (AMAR), nas quais a equipe de pesquisa realizou etnografias. Como observamos em outro artigo (Scott *et al* 2017),

algumas reflexões sobre cuidado e peso social para as cuidadoras estão relacionadas ao papel político dessas associações na mediação com o Estado, fortalecendo as mães para a luta por políticas públicas, já com alguns resultados como a campanha que culminou com a distribuição do remédio Kepra (anticonvulsivante) pelo SUS e o aumento no número de médicos especializados em neurologia pediátrica na Secretaria Estadual de Saúde.

A organização de muitas mães em associações auxilia no acompanhamento do tratamento e na luta pelos direitos das crianças, no enfrentamento dos preconceitos sofridos pelas crianças, dos problemas com resultados de exames não fornecidos, na demora da confirmação das notificações, dos casos de crianças que ficavam muito tempo em investigação. Uma mãe cujo parto aconteceu numa maternidade da rede particular evidenciou sua tristeza em relação ao tratamento dado ao seu filho no berçário e, posteriormente, sua decepção com a falta de entrega do resultado de um exame:

Marília: Quiseram logo esconder ele do berçário, botaram um lençol [...]. Pra não mostrar, creio eu que eles não queriam chocar os pais que estavam ali esperando as outras crianças esteticamente perfeitas, né? [...]. E foi aquele processo, né? Fazer os exames. Aí a gente pegou, fez todos os exames, aí com dois dias, ele fez o LCR [exame do líquido] com um laboratório que trabalha para o SUS também e esse exame extraviaram.

Luciana Lira: Foi mesmo? Você não teve acesso?

Marília: Não a esse exame, com menos de um mês, João foi submetido a outro, agora na rede pública, que era para ter segurança, pergunte-me se eu tenho o resultado desse exame até hoje, não tenho, por quê? Porque todos os outros exames que ele fez deu tudo negativo, Toxoplasmose, num sei o quê, todos deram negativo. E o Estado sabe que ele é do Zika Vírus, tá lá, tem até um ofício que mandaram para a Secretaria de Paulista, uma pessoa me deu, os que foram confirmados [...]. Mas o laudo da Secretaria de Saúde nós não temos.¹⁰

Uma outra mãe destaca esse problema da entrega parcial de exames, uma realidade que vimos ocorrer algumas vezes durante o trabalho de campo:

Alice: Porque mainha [avó do seu filho] entrou na sala e fez a tomografia, e para retirar o líquido eu tive que ficar com ele, né? Aí retirou o líquido que até hoje eu não tive esse resultado, mas na imagem viu que ele tinha calcificação e viu que ele tinha o zika mesmo, né? Pronto, aí começou a batalha, hoje eu consigo falar assim sem choro e forte porque assim, são três anos, né?¹¹

Tensão e descontentamento aumentaram com a demora na entrega de resultados de exames e de confirmação de casos, levando algumas mães a questionarem o papel dos seus filhos e filhas na epidemia, elas sentiam que seus filhos eram tratados como cobaias, objetos de manipulação e pesquisa (Matos, Silva & Quadros 2017; Matos & Quadros 2018). De acordo com Silvana Matos & Marion T. de Quadros (2018), elas reclamavam que seus filhos não eram apenas uma gota de sangue, urina ou saliva. Esse sentimento decorria da falta de retorno de resultados dos exames e achados clínicos nos seus filhos, informações que, às vezes, chegavam a elas após a publicação de artigos científicos ou das reportagens em jornais e revistas (Matos, Silva & Quadros 2017).

Uma rotina extressante é a expressão do que ocorre com as mães durante a realização de exames e diagnósticos, até a decisão de deixar o emprego ou largar os estudos, e a mobilização intensiva para os locais de tratamento e reabilitação. São viagens constantes para clínicas, hospitais, fundações, centros de reabilitação, nos quais os tratamentos de estimulação precoce geralmente incluem fisioterapia, fonoaudiologia e terapia ocupacional, que muitas vezes são realizados em locais diferentes. É uma mudança radical na vida dessas mães, acompanhada de pouca rede de apoio familiar e abandono por parte do pai da criança, em muitos casos. Uma mãe nos contou sua rotina diária:

Severina: Então, sábado, domingo e segunda a gente tá de folga, aí terça a gente vai para a fisio, a gente sai às cinco da manhã, aí faz as terapias que é o auditivo, visual, fonoaudióloga, terapeuta ocupacional e fisioterapia.[...] aí na terça feira a gente tem essa rotina, aí umas dez e meia onze horas a gente tá vindo embora, aí

pronto, a gente chega em casa, cuido de Joana, almoçar e dormir a tarde inteira, porque o que enfada a gente não é as terapias, mas as viagens e a espera, aí nas quartas feiras de vez em quando tem uns atendimentos marcados mensalmente, infectologista, neurologista e gastro.

Shirley Souza: Aonde?

Severina: No IFP e no [Hospital] Oswaldo Cruz. Na quinta feira a gente faz atendimento na Nassau [Universidade Maurício de Nassau], faz acompanhamento com uma fisioterapeuta, tá na fila de espera pra fazer fisioterapia, já vai fazer dois anos e a gente não conseguiu ainda, na quinta a gente só faz isso, e na sexta feira a gente vem para PAN à tarde, a gente faz a fono, fisio e TO.¹²

Em decorrência de todos esses acontecimentos, a maior parte das mães alarga o sentido de cuidadora. É possível ver a exacerbação do trabalho de cuidado e da maternidade enquanto dedicação e priorização da criança em detrimento de outros projetos ou atividades, além de enfrentamento ao preconceito em relação aos seus filhos. A maternidade é vista como uma missão para prover a qualidade de vida da criança (Lira, Scott & Meira 2018; Quadros, Scott & Faya 2020).

Além disso, a falta de informação, a dificuldade de acesso a exames e as longas distâncias e jornadas para o tratamento das crianças são realidades presentes durante e após o estado de emergência.

Considerações finais

O maior aporte de recursos e a evidência midiática que estiveram presentes no estado de emergência e agora já não são mais uma realidade, parece ter influenciado pouco certas características da interação entre o sistema de cuidado do atendimento público à saúde e as práticas de cuidado materno. Rotina estressante, falta de tempo para outras atividades, esforços variados para identificar e diagnosticar a SCZ, problemas com transporte, muito tempo para transporte e realização de consultas, terapias e exames, cuidados com alimentação, higiene, convulsões e outros problemas neurológicos, musculares, auditivos e oftalmológicos, luta para ter acesso aos medicamentos e às consultas,

dedicação em tempo integral às crianças não deixaram de fazer parte da vida dessas mães.

Identificamos o momento de descoberta e diagnóstico como muito sofrido e estressante, bem como as consultas e o tratamento. Em todos eles, há uma dedicação integral da mãe, que é a pessoa a quem os serviços de atendimento se dirigem preferencialmente. É contando com a ‘responsabilidade’ das mães que os problemas de acesso acabam por resultar nas dificuldades e sacrifícios das mães cuidadoras. Foi possível perceber por parte da SES a preocupação com as crianças e suas famílias, especialmente as mães, na continuidade observada na sua estrutura organizacional, na ampliação da estrutura de atendimento após o período emergencial, entre outras. Porém, isso não modificou muito a realidade dessas mulheres. São elas que, mesmo contando com a estrutura institucional que as colocam como prioridade da prioridade, vão arcar com rotinas pesadas de deslocamentos para atendimento dos seus filhos potencializando o cuidado materno.

Por outro lado, é importante frisar que muitas mães parecem ter percebido isso e a atuação das associações UMA e AMAR refletem uma interlocução com o Estado e o sistema de saúde, que evidenciam o empoderamento das mães cuidadoras em relação à luta por melhorias e acesso às necessidades de seus filhos.

Na assistência às crianças com SCZ, as respostas são tensionadas e parciais. A família perderá renda de um dos adultos, geralmente a mãe, que deixará seu emprego para cuidar da criança que, por sua vez apresentará problemas de disfagia, criando a necessidade do uso de suplementos alimentares extremamente onerosos, não distribuídos pelo Estado. Além disso, são necessários outros remédios e materiais (oxímetros, sondas, talas, parapodium ortostático, cadeiras, fraldas, materiais de higiene pessoal) para a rotina do cuidado dessas crianças, onerando o orçamento doméstico das famílias, vulnerabilizando-as ainda mais em termos econômicos e sociais (Scott *et al* 2018). Nesse contexto, a relação entre Estado e cidadã se transforma numa disputa desigual, por vezes judicializada, para a obtenção de direitos relaciona-

dos ao cuidado da criança e à sobrevivência da família (Matos, Quadros & Silva 2019).

No tempo da epidemia houve maior articulação entre várias instâncias da atenção a saúde para atender as demandas das crianças com SCZ. Na medida em que a epidemia acabou, as mães cuidadoras foram ganhando maior protagonismo no que se refere à luta pela garantia dos direitos dos seus filhos/as, as associações ganharam mais força enquanto coletivo atuante em espaços políticos como, por exemplo, no processo que envolveu a aprovação da Lei nº 13.985 (07/04/2020), que concede pensão vitalícia a crianças com a SCZ. A emergência teve um final para o Estado, mas para as mães tudo ainda é emergencial, afinal a condição de suas crianças permanecerá no cuidado cotidiano e na relação com os serviços.

Assim, o trabalho de cuidado vai se moldando, pelo caráter emergencial, ao tempo da epidemia e ao tempo posterior à finalização do estado de emergência. Por meio desse trabalho as mulheres cuidadoras muitas vezes se fortalecem ou se politizam tanto na esfera pública (assistência social e de saúde) quanto na esfera privada (cuidados cotidianos). Ao lidar com o peso social do Zika, em uma sociedade na qual a posição e os direitos das mulheres são permeados por muitas discriminações de gênero, raça e classe, a experiência do cuidado com uma síndrome desconhecida empoderou algumas mulheres no campo político, um dos resultados positivos para a mudança de vida e a sobrecarga de trabalho e responsabilidades que recaíram sobre os seus ombros.

Notas:

¹ Uma versão preliminar desse artigo foi apresentada como comunicação no VII Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia que decorreu de 4 a 7 de junho de 2019 em Lisboa (Portugal), na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da universidade Nova de Lisboa.

² A pesquisa 'Etnografando Cuidados e Pensando Políticas de Saúde e Gestão de Serviços para Mulheres e Seus Filhos com Distúrbios Neurológicos Relacionados com Zika em Pernambuco, Brasil' sob a coordenação de Russell Parry Scott

do FAGES (Núcleo de Família, Gênero, Sexualidade e Saúde) da Universidade Federal de Pernambuco, tem o apoio de CAPES (8888.130742/2016-01), CNPq (440411/2016-5), Decit/SCTIE/MS, e, sob o título '*Action Ethnography on Care, Disability and Health Policy and Administration of Public Service for Women and Care-takers of Zika virus affected Children in Pernambuco, Brazil*', tem o apoio de FACEPE/Newton Fund (APQ 0553-7.03/16). Este artigo também fez parte das atividades de estagio pós-doutoral da autora Marion Teodósio de Quadros, por meio da bolsa PDE CNPq, processo n. 204337/2018-6.

³ Agradecemos especialmente a Parry Scott, coordenador da pesquisa, pela leitura cuidadosa e sugestões dadas a este artigo.

⁴ As secretarias municipais de saúde formam a base de atendimento dos serviços oferecidos. Entretanto, não foi possível a pesquisa 'Etnografando Cuidados' a permissão para pesquisar os múltiplos espaços de atuação dos serviços municipais, devido às restrições elucidadas pelo parecer do comitê de ética das secretarias municipais consultadas.

⁵ Além das entrevistas com alguns gestores, foram fontes as notícias postadas no portal.saude.pe.gov.br pela Secretaria Executiva de Coordenação Geral e pela Secretaria Executiva de Vigilância em Saúde. Também utilizamos informações contidas em apresentação de slides da Secretaria Estadual de Saúde de Pernambuco para a rede de atenção primária em setembro de 2017. Disponível em <https://apsredes.org/wp-content/uploads/2017/09/Apres-SES-PERNAMBUCO.pdf>.

⁶ Entrevista realizada por Silvana Matos com uma gestora em 13/06/18, para a pesquisa Etnografando Cuidados.

⁷ Informações contidas em apresentação de slides da Secretaria Estadual de Saúde de Pernambuco para a rede de atenção primária em setembro de 2017, disponível em <https://apsredes.org/wp-content/uploads/2017/09/Apres-SES-PERNAMBUCO.pdf>.

⁸ Informações contidas em apresentação de slides da Secretaria Estadual de Saúde de Pernambuco para a rede de atenção primária em setembro de 2017, disponível em <https://apsredes.org/wp-content/uploads/2017/09/Apres-SES-PERNAMBUCO.pdf>. Esta mesma informação consta em tabelas que recebemos, durante o processo de pesquisa, da equipe da SES com a qual estabelecemos contato.

⁹ Entrevista realizada por Silvana Matos e Isabele Batchold, no dia 19/06/18 para pesquisa 'Etnografando Cuidados'.

¹⁰ Entrevista realizada por Silvana Matos e Luciana Lira, em 2017, para pesquisa 'Etnografando Cuidados'. Os nomes das mães e crianças contidos nos trechos de entrevistas deste artigo são fictícios para preservar o anonimato.

¹¹ Entrevista realizada por Silvana Matos, Luciana Lira e Fernanda Meira, em 2017, para pesquisa 'Etnografando Cuidados'.

¹² Entrevista realizada por Shirley Souza, em 2017, para a pesquisa 'Etnografando Cuidados'.

Referências:

AYRES, José R. 2009. *Cuidado: trabalho e interação nas práticas de saúde*. Rio: CEPESC - IMS/UERJ - ABRASCO.

- BRASIL, Ministério da Saúde. 2019a. “Monitoramento integrado de alterações no crescimento e desenvolvimento relacionadas à infecção pelo vírus Zika e outras etiologias infecciosas, até a Semana Epidemiológica 52 de 2018”. *Boletim Epidemiológico*, 50(8):1-8. (<https://portalarquivos2.saude.gov.br/images/pdf/2019/marco/22/2019-001.pdf>; acesso em 29/05/2019).
- _____. 2019b. “Síndrome congênita associada à infecção pelo vírus Zika: situação epidemiológica, ações desenvolvidas e desafios, 2015 a 2019”. *Boletim Epidemiológico*, 50(n.esp.):1-31. (www.saude.gov.br/boletins-epidemiologicos; acesso em 03/04/2020).
- _____. 2017a. “Monitoramento integrado de alterações no crescimento e desenvolvimento relacionadas à infecção pelo vírus Zika e outras etiologias infecciosas, da Semana Epidemiológica 45/2015 até a Semana Epidemiológica 02/2017”. *Boletim Epidemiológico*, 48(6):1-18. (https://portalarquivos2.saude.gov.br/images/pdf/2017/fevereiro/27/2017_003.pdf; acesso em: 22/05/2019).
- _____. 2017b. *Vírus Zika no Brasil: a resposta do SUS*. Brasília: Ministério da Saúde.
- _____. 2017c. Ministério da Saúde declara fim da Emergência Nacional para Zika e microcefalia. (www.saude.gov.br/noticias/svs/28348-ministerio-da-saude-declara-fim-da-emergencia-nacional-para-zika-e-microcefalia; acesso em 05/04/2020).
- _____. 2017e. Nota Informativa Conjunta N.º 05: Diretrizes para organização das ações de atenção e vigilância após o encerramento da Emergência em Saúde Pública de Importância Nacional (ESPIN) por alteração do padrão de ocorrência de microcefalias no Brasil e desativação do Centro de Operações de Emergências em Saúde Pública (COES). (https://12ad4c92-89c7-4218-9e11-0ee136fa4b92.filesusr.com/ugd/3293a8_c4aecbdbf5554cd281e9fd8b28d381a1.pdf, acesso em 03/04/2020).
- _____. 2016. “Monitoramento dos casos de microcefalia no Brasil até a Semana Epidemiológica 51/2015”. *Boletim Epidemiológico*, 47(1):1-4. (<https://portalarquivos2.saude.gov.br/images/pdf/2016/janeiro/11/2015-053-para-substituir-na-p-gina.pdf>; acesso em 04/06/2019).
- BRITO, Carlos. 2017. “Investigação de um surto – aprendizado para a comunidade assistencial e a saúde pública”. In BRASIL. Ministério da Saúde ed.): *Vírus Zika no Brasil: a resposta do SUS*, pp. 27-40. Brasília: Ministério da Saúde.
- BROOKS, B. 2016. “Infrastructure inequality is catalyst for Brazil’s Zika epidemic”. *Reuters Life*, 15 março. (www.reuters.com/article/us-health-zika-inequality-insight; aceso em 30/04/2020).
- BUENO, Flávia. 2017. “Vigilância e resposta em saúde no plano regional: um estudo preliminar do caso da febre do Zika vírus”. *Ciência & Saúde Coletiva*, 22(7):2305-2314.
- CAMPOS, R., QUADROS, M. & SANTOS, D. 2010. O que é do afeto é de direito? Mudança social, parentesco e sistema juridico brasileiro. Trabalho apresentado na 27ª Reunião Brasileira de Antropologia, Belém- PA..

- CORNWALL, A. & SHANKLAND, A. 2008. "Engaging Citizens: Lessons from Building Brazil's National Health System". *Social Science & Medicine*, 66(10):2173-84.
- DINIZ, Deborah. 2007. *O que é deficiência?*. São Paulo: Brasiliense.
- _____. 2016. 'The Zika Virus and Brazilian Women's Right to Choose'. *The New York Times*, 8 February.
- LANGDON, E., FOLLÉR, M. & MALUF, S. 2012. "Um balanço da antropologia da saúde no Brasil e seus diálogos com as antropologias mundiais". *Anuário Antropológico*, 1:51-89.
- FURTADO J. et al. 2018. "Planejamento e Avaliação em Saúde: entre antagonismo e colaboração". *Cad. Saúde Pública*, 34(7):e00087917. (www.scielo.br/pdf/csp/v34n7/1678-4464-csp-34-07-e00087917.pdf; acesso em 15/04/2020).
- GARCIA, Leila. 2018. *Epidemia do Vírus Zika e Microcefalia no Brasil: emergência, evolução e enfrentamento. Texto para discussão*. Brasília/Rio de Janeiro: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada.
- GUIMARÃES, N., HIRATA, H. & SUGITA, K. 2011. "Cuidado e cuidadoras: o trabalho de care no Brasil, França e Japão". *Sociologia e Antropologia*, 1(1):151-180.
- GUSSI, A. & OLIVEIRA, B. 2016. "Políticas públicas e outra perspectiva de avaliação: uma abordagem antropológica". *Desenvolvimento em Debate (INCT/PPED)*, 4:83-101.
- HEYMANN, D. et al. 2016. "Zika virus and microcephaly: why is this situation a PHEIC?" *The Lancet*, 387(10020):719-721.
- HIRATA, H. & GUIMARÃES, N. (eds). 2012. *Cuidado e Cuidadoras: as várias faces do trabalho do care*. São Paulo: Editora Atlas.
- HIRATA, H. & DEBERT, G. 2016. "Apresentação". *Cadernos Pagu*, (46):7-15.
- HIRATA, Helena. 2016. "O trabalho do cuidado: comparando Brasil, França e Japão", *SUR* 24, 13(24):53-64.
- LANGDON, Esther. 2014. "Os diálogos da antropologia com a saúde: contribuições para as políticas públicas". *Ciência & Saúde Coletiva*, 19(4):1019-1029.
- LEACH, Melissa. 2015. "The Ebola crisis and post-2015 development". *Journal of International Development*, 27:816-834.
- LIMA, Antónia. 2016. "Care as a factor for sustainability in situations of crisis: Portugal between the Welfare State and interpersonal relationships". *Cadernos Pagu*, (46):79-105.
- LIRA, L., SCOTT, P. & MEIRA, F. 2017. "Cuidando de Corpos: trocas, gênero, assimetrias e alinhamento na experiência etnográfica com mães e crianças com síndrome congênita do Zika". *Revista Antropológicas*, 28(2):206-237.
- MATOS, S. & QUADROS, M. 2018. A construção da deficiência em Síndrome Congênita do Zika vírus: o discurso das famílias afetadas e do Estado. Trabalho apresentado no 18th IAUES World Congress. Florianópolis-SC.
- MATOS, S., QUADROS, M. & SILVA, A. C. 2019. "A negociação do acesso ao Benefício de Prestação Continuada por crianças com Síndrome Congênita do Zika Vírus em Pernambuco". *Anuário Antropológico*, 44(2):229-260.

- MATOS, S., SILVA, A. C. & QUADROS, M. 2018. How can anthropology work? Dialogue between research and care in the case of the Congenital Syndrome of the Zika Virus in Pernambuco/ Brazil. Trabalho apresentado no 18º Congresso Mundial de Antropologia, Florianópolis-SC.
- MINAYO, Maria C. 2000. *O desafio do conhecimento: Pesquisa qualitativa em saúde*. São Paulo/ Rio de Janeiro: Hucitec/ Abrasco.
- PERNAMBUCO, Secretaria de Desenvolvimento Social, Criança e Juventude e Secretaria Executiva de Assistência Social. 2019. "Síndrome Congênita de Zika Vírus em Pernambuco: Perfil das Famílias e Mães identificadas no Cadastro Único para Programas Sociais". Boletim Informativo, n.1, Recife, 12 março. (www.sigas.pe.gov.br/files/04092019085542-boletim.informativo.no.01.2019.sindrome.congenita.de.zika.virus.pdf; acesso em 22/05/2019).
- PERNAMBUCO, Secretaria Estadual de Saúde. 2019. Zika: SES sedia roda de conversa sobre pesquisa da UFPE. (<http://portal.saude.pe.gov.br/noticias/secretaria/zika-ses-sedia-roda-de-conversa-sobre-pesquisa-da-ufpe>; acesso em 03/04/2020).
- _____. 2018. SCZ/microcefalia: Profissionais de Saúde são capacitados em Caruaru. (<http://portal.saude.pe.gov.br/noticias/secretaria-executiva-de-coordenacao-geral/sczmicrocefalia-profissionais-de-saude-sao> via @saudePE; acesso em 03/04/2020).
- _____. 2016. Governo lança plano de combate às arboviroses. (<http://portal.saude.pe.gov.br/noticias/secretaria-executiva-de-vigilancia-em-saude/governo-lanca-plano-de-combate-arboviroses> via @saudePE; acesso em 03/04/2020).
- QUADROS, M., SCOTT, P. & FAYA ROBLES, A. 2020. "Crianças Especiais", 'Bebês Micro', 'Bebês anjos': objetivações e subjetivações de corpos infantis em um contexto de emergência em Saúde". In ALLEBRANDT, D. et al. (eds): *Desigualdades e Políticas da Ciência*. Porto Alegre: Editora Casa Verde (no prelo).
- SCAVONE, Lucila. 2001. "Maternidade: transformações na família e nas relações de gênero". *Interface: Comunicação, Saúde, Educação*, 8(5):47-60.
- _____. 2004. *Dar a vida e cuidar da vida: feminismo e ciências sociais*. São Paulo: Editora Unesp.
- SCOTT, R. et al. 2018. "Itinerários terapêuticos, cuidados e atendimento na construção de ideias sobre maternidade e infância no contexto da Zika." *Interface (Botucatu)*, 22(66):673-684.
- SCOTT, R. et al. 2017. "Epidemia de Zika e as Articulações das Mães num Campo Tensionado entre Feminismo, Deficiência e Cuidados." *Cadernos Gênero e Diversidade*, 3(2):73-92.
- SHANKLAND, A. & CORNWALL, A. 2017. "Realizing Health Rights in Brazil: The Micropolitics of Sustaining Health System Reform". In BEBBINGTON, A. & McCourt, W. (eds.): *Development Success: Statecraft in the South*, pp. 163-188. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- SILVA, A. C., MATOS, S. & QUADROS, M. 2017. "Economia Política do Zika: Realçando relações entre Estado e cidadão." *Revista Antropológicas*, 28(1):223-246.

- SPIESS, Marcos. 2016. “Relações entre antropologia e políticas públicas no Brasil: uma análise da institucionalização do campo de pesquisa”. *Perspectivas em Políticas Públicas*, IX(17):169-191.
- SULLIVAN, Z. 2016. “Living with Zika in Brazil: Microcephaly epidemic highlights the inequality experienced by low income communities and women”. *Al Jazeera*, 13 April. (www.aljazeera.com/indepth/features/2016/03/living-zika-brazil-160329192855371.html; acesso em 02/04/2020).
- TRONTO, Joan. 2013. *Caring Democracy. Markets, Equality, and Justice*. New York: NYU Press.
- . 1997. “Mulheres e cuidados: o que as feministas podem aprender sobre a moralidade a partir disso?” In JAGGAR, A. & BORDO, S. (eds.): *Gênero, corpo, conhecimento*, pp.186-203. Rio de Janeiro: Record/ Rosa dos Tempos.
- UNNITHAN, M., MACGREGOR, H. & CASSELL, J. 2016. “What does Zika mean for sexual and reproductive health and rights?”. *IDS Blog*, 8 February. (www.ids.ac.uk/opinions/what-does-zika-mean-for-sexual-and-reproductive-health-and-rights/; acesso em 02/04/2020)
- WILKINSON, A. & M. LEACH. 2014. “Ebola: myths, realities and structural violence”. *African Affairs*, 114 (454):136-14.

Abstract: The birth of children with Congenital Zika Virus Syndrome (SCZ), especially in the Northeast region, caused Pernambuco, Brazil and WHO to declare a public health emergency. This article addresses some of the continuities and discontinuities perceived in relation to assistance during the state of emergency in public health and after its completion, appreciating how the State Department of Health (SES) responded to the end of the epidemic and the social burden of the disease for mothers, in the process of discovering and treating children’s SCZ, comparing testimonies and observations of professionals and mothers of children with SCZ, in Pernambuco, the epicenter of the epidemic. It is part of the anthropological research “Ethnographing care”, which started in 2016. The first and second items reflect on institutional actions, mainly from SES. The third item emphasizes how the mothers of children with SCZ perceive what is coming to them through public assistance services.

Keywords: Zika virus, Public health, Care, Gender, Maternity.

Recebido em Dezembro 2019.

Aprovado em Janeiro 2020.

Notas sobre Ódio e Política em Tempos de Crise: configurações nacionais

Eduardo Henrique Araújo de Gusmão^{a1}

Nesse artigo, consideramos o ódio um fenômeno importante para a compreensão do atual quadro político nacional. Ajustamos o foco de análise sobre episódios envolvendo o atual clima de polarização política e seus reflexos em esferas distintas de convívio, bem como sobre a trajetória do Presidente da República, então deputado, Jair Messias Bolsonaro. Em nível teórico, problematizamos o referido afeto em confronto com autores que nos possibilitam compreender a sua circulação social e os seus vínculos com o processo de formação da sociedade brasileira.

Ódio, Política, Sentimento, Sociedade, Antropologia das emoções.

Certo clima de indignação, desconfiança e desesperança está presente na experiência pública de diversas sociedades ocidentais na atualidade. A percepção de que decisões políticas, tomadas em esferas de representação democrática não passam de acordos que obedecem à interesses privados e elitistas, pauta muitas das demandas levadas às ruas das cidades brasileiras nos últimos anos.

Na verdade, estamos falando de um clima alimentado, em certa medida por alguns dos riscos ou inseguranças que surgem do funcionamento dos sistemas de governo democráticos. Por exemplo, imaginamos lideranças da elite econômica que, por acreditarem que

a Professor da Unidade Acadêmica de Psicologia, Universidade Federal de Campina Grande. Email: dudahenrique@yahoo.com.br.

possuem as melhores avaliações a respeito dos meios de realização das metas e objetivos públicos, advogam o fim da necessidade do consentimento popular nos processos decisórios. Consideram-se, então os defensores dos valores liberais, muito embora tenham sérias dúvidas acerca da democracia. Estão certos de que promovem o interesse público, contudo o compreendem pelo prisma das suas próprias agendas e situações de classe. Seus esforços de afastamento do povo inevitavelmente cultivam ódio e ressentimento.

O resultado concerne outro risco gerado pelas próprias democracias: a ascensão de movimentos e governos populistas. Aqui nos referimos a um fenômeno complexo, que estabelece ideais específicos e reflete práticas políticas próprias, materializadas na figura de líderes que se consideram paladinos da democracia, opositores apaixonados do que avaliam como preconceitos de classe elitistas. Trabalham com uma perigosa ideia de povo, que o concebe em termos homogêneos e unitários, em detrimento dos traços de pluralismo que marcam a experiência pública nas sociedades modernas. Em razão da fragilidade das teses que dão sustentação às suas plataformas, e, portanto, inescapáveis dissensos, tais lideranças recorrem ao expediente de definição dos inimigos: os que semeiam a discórdia o fazem pelos seus interesses, egoístas, hostis à união popular. São os outros, perigosos ao ‘cidadão de bem’, devendo ser tratados como tais.

Nos últimos anos, a cena política brasileira tem sido alcançada por sentimentos alimentados por dinâmicas semelhantes a essas. A interrupção do ciclo de governos do Partido dos Trabalhadores, acompanhada por escândalos de corrupção e recessão econômica, em um cenário de protagonismo, via internet, de ideias e bandeiras, até então mantidas à sombra, facilitaram a entrada e a disseminação de discursos de ódio no debate público.

No presente artigo, consideramos a pessoa de Jair Messias Bolsonaro como uma espécie de síntese desse quadro, titular de uma retórica onde encontramos uma reserva de sentimentos, já não mais guardados, mas colocados em público, preenchidos com indignação

e agressividade e dirigidos às pessoas e grupos específicos e ao que elas representam. Examinamos dois momentos de sua trajetória: uma entrevista dada ao Programa Câmera Aberta, em 1999, ainda Deputado Federal e sua intervenção na Câmara dos Deputados quando da realização, em 14 de setembro de 2016, da Comissão Geral para debater a Cultura do Estupro. No que se segue, identificamos a circulação do ódio em nossa cena política atual, através das linguagens que escarnecem, zombam e ironizam atributos e experiências humanas. Examinamos episódios de confronto e violência nos quais a aversão ao outro está presente, salientando aproximações com o ganho de projeção da referida liderança. Igualmente buscamos auxílio em determinados autores de modo a compreendermos o que o ódio significa, como expressão humana de descontentamento e ira.

Ódio: fenômeno social e questão antropológica

“E a razão é o serem estas terras do Brasil mais sadias e de melhor temperamento que todas as demais” (Holanda 1969:251).

Nos últimos anos, a conjugação entre mudanças no horizonte ideológico brasileiro, o fortalecimento da crise econômica e o protagonismo cotidiano das redes sociais consolidou-se como um fator explicativo inescapável no esforço de compreensão da disseminação de discursos e ações marcados pela presença desse curioso afeto, o ódio.

Episódio emblemático foi o registrado pelo jornal Folha de São Paulo, ocorrido na Universidade de Stanford em 1º de julho de 2015, quando a então presidente Dilma Rousseff e sua comitiva, em viagem cujo propósito era o de reunir-se com empresários e autoridades acadêmicas, foi surpreendida por gritos, dados por um homem de boina, que registrava o momento com a câmera de seu celular. Nas imagens frases como “comunistas de merda”, “petistas vagabundos”, “Dilma, assassina, sua comunista de merda” são ditas por Igor Gilly, na época estudante de graduação em ciências políticas na Universidade Estadual de São Francisco, militante de direita e membro do grupo Revoltados Online.²

Registro com semelhante repercussão, contudo em âmbito familiar, ocorreu em Goiânia, em novembro de 2016, quando um pai matou o próprio filho por este apoiar as ocupações em colégios e prédios públicos, na época frequentes em diversos estados brasileiros. O jornal Estadão reportou que após efetuar disparos em Guilherme Silva Neto, de 20 anos, estudante de Matemática na Universidade Federal de Goiás, o engenheiro Alexandre José da Silva Neto, de 60 anos, se debruçou sobre o corpo do filho e disparou um tiro na têmpora.³

Já em 2018, um fato igualmente merecedor de menção ocorreu no município de Camboriú, em reunião do Sindicato Nacional dos Servidores Federais da Educação Básica, no Instituto Federal Catarinense. Durante a assembleia, o empresário do setor de transporte de cargas Emílio Dalçoquio Neto, após ser interpelado pelos professores sobre a sua presença na reunião, profere frases em tom de confronto e com conteúdo de apoio à figura do ditador chileno Augusto Pinochet. No vídeo que registra a discussão, o empresário afirma diante de uma professora: “Eu defendo Pinochet porque matou quem tinha que matar”, “Sim. Matamos os índios. A história é essa. A história é pra homem e profissional, não é pra amador.”⁴

A referência aos três episódios é necessária. Amplificam as tensões da cena política nacional e igualmente identificam os conteúdos atinentes ao clima de acirramento de convicções, intensificado, seja na esfera pública, educacional ou em âmbito privado, familiar. Em nossas considerações, são importantes por uma razão mais precisa, o fortalecimento empírico da presente reflexão, preocupada com a circulação dos afetos na sociedade brasileira.

Reconhecemos o amplo espectro do tema. No tocante ao fato ocorrido em Goiânia, e este ilumine certos aspectos das configurações familiares contemporâneas, como a violência e o abandono, não há como deixarmos de perceber a sombra de uma tragédia maior, narrada nos mitos de todas as épocas, filicida e parental, reveladora, nos termos de Freud, das “primordiais ambivalências afetivas” (2010:104) atuantes nas relações entre pais e filhos.

Em seus estudos, Freud consegue revelar o quanto a esfera doméstica, como um espaço de convívio, se constitui no contato cotidiano com tensões de difícil manejo emocional. Em passagens marcantes (Freud 2014:381), encontradas no registro das conferências introdutórias à psicanálise, proferidas em 1917 e relevantes para reconhecermos certas fragilidades e impulsos constituintes de nossa condição, o referido autor toma como ilusão de grandeza a pretensão humana de certeza em relação ao que se passa na vida psicológica, no foro íntimo. Ao apresentar o conceito de inconsciente, Freud salienta o quanto somos constituídos pelos impulsos maus, aqueles sentimentos, muito embora negados, revelados através do fardo da responsabilidade, na forma de um sentimento de culpa, cujo fundamento desconhecemos.

Falamos do conteúdo essencial da vida. De uma verdade já mencionada por Nietzsche na segunda dissertação de seu livro ‘Genealogia da Moral’ (1998:65), quando se refere a essa força vital, humana, cujas expressões mais básicas se dão através da ofensa, da violência, da destruição e da exploração. A respeito do ódio, há na perspectiva psicanalítica mais clássica argumentos na mesma direção, favoráveis a uma atualização da sentença latina *Homo homini lúpus*⁵, encontrados no ensaio ‘O Mal-Estar na Civilização’, publicado em 1930. Nesse texto, Freud apresenta os termos céticos de sua antropologia, ao recomendar, mesmo diante da pronta negação pública, que o ser humano reconheça a sua sina, esta que o responsabiliza por um ‘quinhão de agressividade’ e chama a sua atenção para os ‘dotes instintuais’ que o constituem:

“O quê de realidade por trás disso, que as pessoas gostam de negar, é que o ser humano não é uma criatura branda, ávida de amor, que no máximo pode se defender, quando atacado, mas sim que ele deve incluir, entre seus dotes instintuais, também um forte quinhão de agressividade. Em consequência disso, para ele o próximo não constitui apenas um possível colaborador e objeto sexual, mas também uma tentação para satisfazer a tendência à agressão, para explorar seu trabalho sem recompensá-lo, para dele se utilizar sexualmente contra a sua vontade, para usurpar seu patrimônio, para humilhá-lo, para infligir-lhe dor, para torturá-lo e matá-lo” (Freud 2010:76).

As reflexões de Freud cuidam de tempos de cólera. Permanecem importantes por delinearem os contornos humanos na cultura, na ambiência societária, civilizacional. Revelam a condição humana em estado de transe, assediada por necessidades inconscientes, refém de incuráveis ambivalências, amores e ódios primitivos e apaixonados, mal refreados pelas coerções externas. Ora, os três fatos mencionados anteriormente, por colocarem em evidência elevadas temperaturas psíquicas, nos deixam inseguros pelos impactos sobre a conduta humana provocados pela política. Ilustram o desequilíbrio das proporções de razão e de paixão no manejo cotidiano das questões públicas.

Em relação ao episódio ocorrido em Goiânia, é necessário ratificarmos a brutalidade que o singulariza. Como já pontuado, o aspecto filicida do crime sinaliza problemas alimentados na própria esfera familiar, cenário de exercício do poder parental vulnerável a certo tipo de agressividade, assassina e narcísica na recusa que dirige à qualquer possibilidade de aceitação do filho como individualidade, alguém com metas e necessidades distintas das estabelecidas pelos pais. Predomínio, portanto de um desespero experimentado como solidão, ao qual Hannah Arendt se refere nas últimas páginas do livro 'Origens do Totalitarismo', nos comentários que dirige aos perigos decorrentes da sensação de abandono e de falta de vínculos com o mundo (Arendt 1989:528), materializados na cólera suicida de uma figura paterna e reafirmados como advertência no famoso ensaio dedicado ao julgamento de Eichman: "Essa distância da realidade e esse desapego podem gerar mais devastação do que todos os maus instintos juntos" (Arendt 1999:311).

Em extensa bibliografia, as preocupações de Arendt examinam o alcance do ódio por esse outro fenômeno, a ideologia, em configurações históricas que marcaram o último século. Nessa convergência, surge a possibilidade de um ódio impessoal, quando o seu objeto já não é uma pessoa por si só, mas alguém que pertence a uma classe. Exemplo de manifestação afetiva com alcance sobre a sociedade brasileira na atualidade:

“Odeia-se uma hipóstase englobadora, odeia-se um ‘como’ explicativo-categorial. Odeia-se a alguém *como*: odeias alguém *como* burguês, *como* hebreu, *como* cigano, *como* intelectual, *como* islamita, *como* americano, *como* húngaro. Em conclusão, o ódio tornou-se impessoal à medida que nem o que odeia é uma pessoa isolada (mas membro de um grupo, de uma organização, de um partido, de um ‘movimento’ etc.) nem o que é odiado é isolado, mas pertence a uma categoria (de classe, de raça, de nação, de religião)” (Liiceanu 2014:54).

Pessoal e espontaneamente cultiva-se o ódio. Sobre pessoas conhecidas, íntimas, com paixão e premeditação. A passagem por Liiceanu contudo, além de sublinhar a variação impessoal desse afeto, o considera em outra feição, aperfeiçoada, culta, intelectualmente sistematizada. A possibilidade desse cultivo, da instrumentalização do ódio por justificativas morais permite que o mesmo deixe a natureza e acesse a cultura, transformando-se em mecanismo linguístico, *tropo*. Nesse sentido, vários foram os exemplos legados pelo século XX, época refinada e disciplinada no planejamento da distribuição dos afetos. Elaboraões figurativas estratégicas dirigidas a grupos sociais específicos fizeram parte de um esforço amplo e societário dedicado à construção de narrativas parciais e dissimuladas, seja para selecionar, iludir ou estigmatizar. A ‘cor da pele’, a ‘roupa do corpo’, a ‘maneira de falar’, a ‘orientação sexual’, a ‘crença religiosa’ e tantas outras ‘características’, em muitos momentos figuraram como parte maldita, razão para a segmentação de indivíduos e grupos, diferenciados como alvos perigosos e ameaçadores, merecedores de expurgos.

Exemplos de aplicação programática e intelectual do ódio. Sobre a vida precária, diria Butler (2004) em considerações mais preocupadas com o fenômeno da violência e certas dinâmicas encontradas em suas manifestações contemporâneas, precisamente as relacionadas aos expedientes que passam a definir quais seriam as vidas dignas de proteção jurídica e, portanto, passíveis de luto. Reflexão com elevada relevância antropológica em virtude da premissa epistemológica estabelecida por Butler (2015:14), esta que diz respeito aos limites que configuram politicamente a realidade humana e a revelam como um

‘enquadramento’, fortalecido pelos parâmetros de inclusão e exclusão acionados quando nos perguntamos sobre quais vidas devem ser reconhecidas como tais.

Esse questionamento confronta a ideia de uma condição cujo reconhecimento seria universal. Para Butler (2004:20), o argumento deve ser outro: apesar das diferenças históricas e culturais, há uma possibilidade de nos pensarmos como conjunto, desde que reconheçamos uma situação de exposição comum à violência, marco de uma vulnerabilidade física e psicológica. O vínculo de humanidade decorrente de nossa situação concerniria, então a experiência da perda, instante de difícil manejo emocional, revelador das contradições e tensões que constituem a vida em sociedade, essa realidade, a um só tempo geradora de vínculos e fonte inesgotável de medos e inseguranças.

Cuida-se, portanto de dificuldades que caracterizam a experiência social brasileira. As preocupações de Butler vão ao encontro de sociedades como a nossa, nas quais a interrupção brusca e violenta da vida se transforma em número e se repete, de modo interminável e irremediável. Nesse cenário, em relação com o medo, a violência e o ressentimento, o ódio adquire fluxo de narrativa e se desdobra em problemas de significação. Materializa-se em um *rostro*, como também salienta Butler (2004:140), marco de uma zona liminar, a das relações entre humanização, desumanização e representação. Se há um rosto ao qual se dirige o ódio, é este indigno de simbolização, vulnerável ao risco de não ter a sua humanidade reconhecida.

Ao ser colocada em circulação, sua imagem legítima expedientes violentos justificados a partir de categorias simplistas. Como já comentado, em épocas marcadas por tensões e mudanças sociais são frequentes as narrativas nas quais certas elaborações, com ênfase em traços supostamente biológicos ou comportamentais, atuam com o objetivo de eliminar as ambiguidades e misturas próprias da vida cotidiana. Ódio como visão de mundo, nos termos de Liiceanu (2014:57). Emoção transformada em ímpeto, com envergadura moral e teórica,

capaz de se justificar científica e historicamente diante de crimes, considerados normais e necessários.

Os argumentos de Liiceanu percorrem a época contemporânea. Consideram o ódio e sua transformação em princípio de governo, expressão de uma vontade de destruição com respaldo ideológico. Ao se fazer presente no âmbito político, essa paixão adquiriu traços de um ‘mal radical’, rancor pervertido na capacidade de tornar todos os homens igualmente supérfluos, como mostra Arendt (1989:510) ao examinar o fenômeno totalitário e a natureza absoluta do mal que lhe concerne, hermético e imune à compreensão humana. No entanto, a própria Hannah Arendt reafirma a importância de um esforço compreensivo diante de fenômenos que nos confrontam com “sua realidade avassaladora”: “Para mim, o importante é compreender. Para mim, escrever é uma questão de procurar essa compreensão” (2008:33).

O ódio interpela a faculdade humana do entendimento. Seus fatos suscitam um julgamento moral, isso não deveria ter acontecido. Ao salientar a importância de um expediente compreensivo, Hannah Arendt aplica a orientação sociológica *weberiana*, atenta, claro à facticidade objetiva das dinâmicas políticas, no entanto igualmente preocupada com o complexo de significados subjetivo da ação social, as atitudes e convicções que dão ao ódio e a tantos outros sentimentos, legitimação e conteúdo de realidade.

O diálogo, portanto, com tais autores, por possibilitar a compreensão do ódio como um fenômeno socialmente construído, fornece bases necessárias para as reflexões a seguir, preocupadas com a circulação desse sentimento em nossa conjuntura, aqui compreendida na relação com crises e mudanças políticas, econômicas e culturais, em curso nos últimos anos. Precisamente, iremos problematizar o surgimento de uma liderança específica, a de Jair Bolsonaro, na companhia de uma análise dos elementos que o caracterizam como expressão de um conservadorismo específico, em nosso argumento marcado pela presença de diversas emoções, dentre as quais, o ódio.

Conservadorismo, formação social e ódio à brasileira: deformações contemporâneas

“... os nossos homens de ideias eram, em geral, puros homens de palavras e livros; não saíam de si mesmos, de seus sonhos e imaginações” (Holanda 2016:285).

O processo de impedimento da então Presidente Dilma Rousseff pode ser considerado um momento de culminância de tensões políticas, na época fortalecidas no debate público, seja nas ruas ou no parlamento. Ao examinar os discursos proferidos na Câmara e no Senado quando dos debates do processo de *impeachment*, o antropólogo Ronaldo Almeida (2018:168) chama a atenção para o léxico que se fez presente nas intervenções parlamentares. Na Câmara, termos como ‘deus’, ‘família’ e ‘nação’ ‘operaram como elementos unificadores e transversais’ apresentando ‘maior densidade de sentidos’ quando comparados à frequência menor de palavras mais próximas do repertório liberal moderno como ‘democracia’, ‘Estado de Direito’ e ‘cidadania’. Em sua análise, Almeida problematiza a ideia de uma ‘onda conservadora’, síntese utilizada para compreender certos alinhamentos de forças socialmente estabelecidas no debate público atual, convergentes na direção de uma “moralidade pública mais reguladora, uma economia menos estatizante, mais favorável ao mercado e uma política de segurança mais punitiva.” (2018:178)

Dos inúmeros momentos que marcaram a votação do processo de *impeachment* no plenário da Câmara dos Deputados, seja de forma histriônica, teatral ou agressiva, a intervenção de Jair Bolsonaro foi dos mais emblemáticos pela presença de um conteúdo evocativo em seu discurso, proferido no dia 17/04/2016:

Perderam em 64. Perderam agora em 2016. Pela família e pela inocência das crianças em sala de aula que o PT nunca teve. Contra o comunismo! Pela nossa liberdade! Contra o Foro de São Paulo! Pela memória do Coronel Carlos Alberto Brilhante Ustra, o pavor de Dilma Rousseff! Pelo exército de Caxias! Pelas nossas Forças Armadas! Por um Brasil acima de tudo e Deus acima de todos, o meu voto é sim!⁶

Próximos das reflexões *weberianas*, e em sintonia com a análise de Ronaldo Almeida, poderíamos dizer que a sessão de votação do pedido de impedimento da presidente foi um momento revelador do modo como o fenômeno político entra em ação e funciona em uma democracia de massas. Atravessada por paradoxos éticos, uma característica importante salientada por Weber (1989:151) é justamente o fato de, muito embora estarmos falando de um fenômeno ‘feito com a cabeça’, a política não se esgotar em expedientes cerebrais, movidos exclusivamente por uma ética da responsabilidade, e ter, por conseguinte uma natureza verdadeiramente demoníaca capaz de colocar os seus agentes “à mercê de forças diabólicas envoltas na violência” (1989:50). Consequências da modernidade, diria Weber em outro grande momento (1989:182), quando comenta sobre a retirada da vida pública dos valores últimos e mais sublimes em decorrência do destino de nossa época, marcado pela racionalização e desencantamento do mundo. Ora, seja no referido pronunciamento de Bolsonaro e em tantos outros discursos proferidos por colegas parlamentares, as razões predominantes orbitaram uma área íntima, com referências à deus, à família, à honra e a diversos outros pontos de vista últimos, deuses e demônios particulares, como mostra Almeida.

As palavras de Bolsonaro igualmente repercutem elementos de nosso imaginário social, esse conjunto de representações coletivas estabelecidas, transmitidas de uma geração para outra e constituintes de um substrato comum, uma matriz cultural cristã e autoritária, subjacente a maneira de ser brasileira, seja em âmbito social ou político. Diante de seu voto, é inescapável a lembrança das provocações de Gilberto Freyre dirigidas aos vínculos da tradição conservadora de nosso país com o sadismo do mando, “disfarçado em princípio de Autoridade ou defesa da Ordem”, duas místicas, “a da Ordem e a da Liberdade, a da Autoridade e a da Democracia” (1961:71), entre as quais se estabeleceria, nos termos de Freyre, o delicado equilíbrio da vida política no Brasil, sempre vulnerável a um curioso aspecto salientado pelo escritor: “no íntimo, o que o grosso do que se pode chamar ‘povo

brasileiro' ainda goza é a pressão sobre ele de um governo másculo e corajosamente autocrático" (1961:70).

O tom áspero e insolente, uma maneira de falar sem meias-palavras, tida como franca, configura a performance de Jair Bolsonaro e justifica muito do apoio que lhe é dirigido. A postura e os argumentos atualizam a leitura de Freyre e se fazem presentes em entrevista dada pelo então deputado federal pelo PPB ao programa Câmara Aberta em 1999 e na tumultuada Comissão Geral dedicada ao tema da cultura do estupro, realizada no dia 14 de setembro de 2016 na Câmara dos Deputados, em Brasília. Sobre ambos gostaríamos de ajustar um foco de análise de modo a identificarmos características definidoras de uma elaboração conservadora particular, fortalecida nos últimos anos e cuja apreensão é imprescindível para a compreensão do quadro político atual.

Na referida entrevista, ao comentar episódios ocorridos na chamada CPI dos Bancos em 1999, o então deputado afirmava:

O problema é o seguinte xará. Tapa na mesa, querer até ir pra porrada. Não é o caso. Dá porrada no Chico Lopes. Eu até sou favorável, a CPI no caso de Chico Lopes, que tivesse pau de arara lá, ele merecia isso, pau de arara. Funciona? Eu sou favorável a tortura, tu sabe disso. E o povo é favorável a isso também. Você pega o irmão de Jabes Rabelo com 15 quilos de cocaína no lombo e acha que tem que ser tratado com dignidade e nós aqui torturados né, preocupados com nossos filhos se não estão sendo aliciados pro tráfico nas escolas, isso é democracia, o pessoal chama de democracia. Essa porcaria que a gente vive hoje em dia, é que esse pessoal lá de cima chama de democracia.⁷

Após o jornalista lhe perguntar se sente saudade do regime militar, Bolsonaro responde:

Quem tem é o povo, não pelo regime em si. Se tinha mais dignidade naquela época. Hoje em dia você vê colega de esquerda falar: nem no regime militar acontecia isso! No regime militar se roubava 10% da embaixada da França, hoje se rouba 90%. Um presidente do Banco Central fala que não vai falar, não vai falar da conta de 1(um) milhão e seiscentos mil lá fora...

Sobre a dimensão cidadã, após o jornalista lhe perguntar:

Você acha que essa palavra cidadania tá um pouco, é, vamos chamar assim, não tão bem aceita, não tão bem entendida na sociedade?

Sua resposta:

Que cidadania xará, o governo criou uma secretaria nacional dos direitos humanos. Eu prefiro chamar secretaria nacional dos direitos da vagabundagem! Botou lá José Gregori. Esse pessoal só vê direitos de marginais e malandros. O Gregori, agora ele parou, queria uma indenização aos familiares dos 111 mortos em Carandiru. E as centenas ou milhares de viúvas e de órfãs que esses 111 fez ao longo de sua vida de criminalidade, o que reservar pra eles? Nada! Completamente distorcido, e em nome dos direitos humanos tem uma coisa muito mais grave agora. Tony Blair acabou de dizer nas barbas de FHC, ou melhor, na cara dele, que ele não tem barba, que os direitos humanos são mais importantes do que a soberania nacional pra justificar a invasão da Iugoslávia e no futuro pra justificar a independência das nações indígenas nesse país.

No tocante à possibilidade de fechar o Congresso Nacional na eventualidade de ser Presidente da República, Bolsonaro afirma:

Não há a menor dúvida. Daria golpe no mesmo dia, no mesmo dia. Não funciona e tenho certeza que pelo menos 90% da população ia fazer festa e bater palma, que não funciona! O congresso hoje em dia não serve pra nada xará, só bota o que o presidente quer, se ele é a pessoa que decide, que manda e tripudia em cima do congresso, dê logo um golpe pô. Parte logo pra uma ditadura. Agora, não vai falar em uma ditadura militar aqui. Só desapareceram 282, a maioria marginais, assaltantes de bancos, sequestradores. Só no Carnaval de São Paulo, em 20 anos de regime militar, só no último carnaval de São Paulo morreram mais de 300.

Sobre o futuro e sobre o exercício da democracia no Brasil, afirma:

Me desculpe, através de voto você não vai mudar nada nesse país, nada, absolutamente nada! Você só vai mudar infelizmente quando um dia nós partirmos para uma guerra civil aqui dentro né, e fazendo um trabalho que o regime militar não fez, matando uns 30 mil!

Começando com FHC, não deixar ele ir pra fora não! Matando!
Se vai morrer alguns inocentes tudo bem, em tudo quanto é guerra
morre inocente! [...] Faliu aqui no Brasil! Faliu! A democracia é
excelente, mas com democratas honestos!

Em 2016, na Câmara dos Deputados, em tumultuado evento coordenado pela Deputada Maria do Rosário e dedicado ao tema da ‘Cultura do Estupro’, após ser citado como réu de processo de apologia ao estupro, em tom bastante irritado, Jair Bolsonaro sobe a tribuna e presta o pronunciamento, que se encontra em Anexo 1 a este artigo.

Reconhecemos o intervalo de dezessete anos entre os dois registros, contudo ao aproximá-los buscamos situar os respectivos conteúdos na conjuntura atual, de modo a identificarmos em que medida as duas elaborações dão consistência e materialidade discursiva a um afeto político específico, posto em circulação pela referida autoridade parlamentar e justificado em termos morais.

Falamos de um ódio à brasileira, de um núcleo afetivo formado a partir de classificações e ambiguidades, típicas de nossa experiência social. Ora, diante do exposto na entrevista ao programa Câmara Aberta, é possível salientar a obscuridade dos sentidos atuantes na maneira como Bolsonaro se relaciona com a condição de legislador. Sendo político, ele rejeita a política. Em muitas de suas falas, e nesse tocante a sessão de votação do impedimento da presidente Dilma Rousseff foi marcante, a política não é algo simplesmente ambíguo. Por ser impura e desonesta, deve-se odiá-la. Como materialização do mal, o expediente recomendado é o do seu expurgo, aplicado sobre a dimensão atinente aos direitos, transformada retoricamente em substantivo, ‘os direitos da vagabundagem’, obstáculos diante de uma unanimidade nacional: esta que identifica o mal com a violência do crime, através de estratégias discursivas já apontadas pela teoria sociológica, “o expurgo do outro”, precisamente nas reflexões de Thompson (1990:87) a respeito da construção de um inimigo comum, seja interno ou externo, relatado como mau, perigoso e ameaçador e contra o qual os indivíduos são chamados a resistir coletivamente ou a expurgá-lo.

As justificativas do uso truculento da violência por meio de razões com forte teor emocional, ao facilitarem o acesso à certo imaginário cultural brasileiro, marcado pela presença de preconceitos e pela repetição de estereótipos, compõem uma ética de fundo emotivo, típica e semelhante à apontada por Holanda (2016:254) na análise da cordialidade brasileira, gentil e hospitaleira, contudo hostil ao que há de coercitivo na civilidade.

A aplicação das reflexões de Holanda é oportuna. O referido autor sublinha aspectos importantes para a compreensão do modo como o então deputado lida com os temas em discussão na mencionada entrevista. O repúdio, por parte de Bolsonaro ao que há de mais comedido ou elaborado intelectualmente na ética republicana salienta, ao nosso ver, desarmonias e distâncias já apontadas pelo autor nos últimos capítulos de *Raízes* nos comentários que dirige à falta de um conteúdo civil e popular na cultura bacharelesca do Brasil e nas movimentações políticas reformadoras quando da instauração da República, as quais “partiram quase sempre de cima para baixo: foram de inspiração intelectual, se assim se pode dizer, tanto quanto sentimental. [...] [A] grande massa do povo recebeu-as com displicência, ou hostilidade” (Holanda 2016:281).

Ao apresentar os termos de suas soluções para o problema da violência, Bolsonaro não fala como um homem público legislador, antes, põe em circulação e dá conotação política à desconfiança e às reações populares de aversão aos partidos políticos, buscando de modo hostil ao estabelecido, redefinir o funcionamento da esfera pública. Ora, a mesma mensuração da realidade social em termos íntimos e psicológicos, problematizada por Holanda em relação às ambiguidades da cordialidade se faz presente nessa retórica cujos apelos não consistem em persuadir, detalhar ou provar, metas substituídas por linguagens mais próximas das situações cotidianas, suscetíveis à essa outra elaboração, dedicada a emocionar, agitar e fazer sentir.

Em termos de *performance* a referida liderança atualiza o debate de Sennett (1998:347) a respeito do processo de declínio do homem

público, identificado na segunda metade do século XX. Diante da realidade aborrecida da política, com seus comitês, controvérsias e burocratas há uma outra possibilidade de narrativa, essa que revela o ‘tipo de pessoa’ que faz as coisas acontecerem, salientando os contornos de seu senso de honra e de suas boas intenções. Em uma época de ressentimentos incontidos, não é tanto a ação o elemento central da legitimidade do líder, mas o impulso pessoal, suas motivações, seus sentimentos, sua ‘integridade’, elementos relevantes às custas da preocupação a respeito do que ele, de fato faz com seu poder.

Esse ‘clima’ lança influências sobre o debate a respeito da violência sexual contra as mulheres no Brasil. Como passamos por autores como Freyre e Holanda, é inescapável a menção à certas elaborações encontradas em nosso imaginário cultural e atinentes ao crime de estupro. Ambiguidades, inclusive lembradas na famosa e estúpida refutação de Jair Bolsonaro à interpelação da Deputada Maria do Rosário no Salão Verde da Câmara em 2003, quando afirmou, antes de chamá-la de ‘vagabunda’: “jamais ia estuprar você porque você não merece”. Justificativa repetida em discurso proferido na tribuna da Câmara em 2014 e reafirmada em entrevista ao jornal Zero Hora no mesmo ano.⁸

Juntos ao discurso proferido na Câmara dos Deputados na sessão plenária dedicada ao tema da Cultura do Estupro, destacado anteriormente, criam um quadro cujos traços mais fortes formam uma imagem do escárnio, como elemento que deve ser admitido na esfera pública. As diversas tiradas que compõem o estilo retórico de suas intervenções justificam um retorno aos estudos de Georges Minois (2003), principalmente as considerações em torno das relações da política com a zombaria e o riso no século XX. Falamos de alguém cujas palavras, como ele mesmo afirma, ‘politicamente incorretas’, fazem rir. Por serem irônicas? Talvez, como o próprio Bolsonaro responde ao ser interpelado se o estupro é um assunto passível de ironia: “Lógico que é passível de ironia.”

Contudo, a impressão que temos é a de estarmos lidando com alguém sem muita preocupação com o domínio dos cálculos necessários

ao uso da ironia. Sem cerimônias, o seu desempenho introduz o escárnio na ambiência parlamentar, pois tem como titular uma pessoa autêntica, que fala ao público com o coração. Os recursos discursivos de que se utiliza compõem um padrão hostil às elaborações mais complexas, por estarem mais próximos de um conteúdo cômico, “indiscreto, cordial e plebeu”, alheio à “perfidia da ironia” (Minois 2003:570). A agressividade, como desmoralização, com a qual se dirige a determinados temas, traço de honestidade e franqueza para amplas parcelas de seu eleitorado revelam “aparências” e “maneiras” distantes das transmitidas por quem se utiliza de subentendidos (Goffman 1995:31), típicas do “homem sério”, daquele que é “frágil e vulnerável”, uma vez que “enfrenta o destino de peito aberto, num combate em que se engaja totalmente, expondo-se aos golpes da sorte, pronto para morrer por seus ideais.” (Minois 2003:570)

O referido autor reconhece, contudo, a generalização democrática, no final do século XX, do expediente irônico e a sua necessidade no mundo, tanto para as classes mais abastadas como para a população em geral, dada a inescapável impotência humana diante do absurdo da vida. A nossa época, por ser o tempo da hilaridade presente em todos os lugares, correria igualmente o risco de ser o século de sua morte, pelo menos da morte de um certo tipo de riso (Minois 2003:569), mordaz. A explicação do então parlamentar, ao justificar suas palavras como simplesmente irônicas, não é dada em uma época em que uma “elite cética vê com menosprezo o mundo dar voltas enquanto o povo continua a girar a máquina” (Minois 2003:570), pelo contrário, a impressão que temos, e reconhecemos ser bastante incerta, é a de estarmos em uma quadra na qual desalento e ironia se misturam como reações de diversos segmentos da sociedade brasileira, próximos da perda de confiança na política, no Estado e na dignidade da vida humana.

Política do espetáculo e escárnio como expediente, em síntese são os pontos salientados por Minois em considerações necessárias a essa reflexão, precisamente por estarmos tratando de um personagem ar-

guto na arte da zombaria. Em diversos momentos, lembra seus interlocutores de que pertenceu ao ‘baixíssimo clero’ da Câmara, no entanto faz questão de lembrar a menção de um ministro do Supremo sobre a sua recusa de repasses ilícitos, quando do julgamento da Ação Penal 470. A linguagem das ‘mitadas’ não lhe consagra como ‘palhaço sério’ que ‘proclama sua integridade em meio a processos, investimentos fictícios ou desvios de fundos’, antes prefere reconhecer a inescapável necessidade de identificar-se com a seguinte questão: “como zombar com eficácia dos políticos que apresentam a si mesmos como palhaços?”. Pergunta que encaminhou diversas cenas em que se mistura ao povo para apertar as mãos, ‘palhaço cômico’, e provar de pratos típicos, como destaca o autor:

“Graças à comunicação midiática, os próprios políticos asseguram sua promoção pelo riso. Diante de uma sociedade humorística, eles cultivam a imagem de humoristas. [...] Vê-se, imediatamente, entrar em cena um tipo de riso próprio das sociedades democráticas: o comparecimento de convidados políticos diante desse tribunal do riso não tem nada de inocente, visto que a agilidade do político em sair desse papel, a rapidez em adaptar-se com benevolência à ginástica e ao duelo do riso, sua sinceridade risível na anulação da distância, para parecer uma pessoa como as outras, resultam num acréscimo de legitimidade política, num bônus de simpatia” (Minois 2003:598).

Caricaturas e linguagens escarnecedoras são admitidas no debate público, como uma espécie de zombaria com inclinações a substituir a argumentação. É o que se verifica nas intervenções destacadas, seja na glorificação feita pelo parlamentar da figura de um torturador, no aspecto histriônico de sua indignação ao reagir diante do crime de estupro ou em sua falta de cerimônias ao execrar direitos e garantias constitucionais e tomá-los como obstáculos à legitimação da tortura.

Fenômeno com histórico na sociedade brasileira, como mostram Sodré & Paiva (2002:12) em confronto com a presença de um adjetivo, útil para descrevermos certas cenas na atualidade: *grotesco*. Os

autores rememoram, por exemplo, episódios como o ocorrido em abril de 2000, no auge da crise pela violação do painel eletrônico de votação do Senado, quando o artista plástico Siron Franco levou para o Congresso uma escultura de dois metros e meio coberta de fezes, feitas de serragem. Com o nome de ‘O que vi pela TV’, a obra ficou exposta por algumas horas aos olhares de parlamentares e estudantes. Uma adolescente de 13 anos teria dito, interpretando o trabalho e apontando para o Congresso: “Representa o que tem lá dentro”. Mais recentemente, em julho de 2017, senadoras ocuparam a mesa da presidência do Senado para impedir a votação da reforma trabalhista. Na ocasião, marmitas foram trazidas e degustadas. Das diversas fotos do protesto, uma destaca a Senadora Fátima Bezerra do Partido dos Trabalhadores, na cadeira do Presidente, abocanhando um pedaço de bife! Já em 2018, durante campanha para o governo do Rio, o candidato Wilson Witzel foi fotografado em ato público ao lado de Rodrigo Amorim e Daniel Silveira. Enquanto discursava, Daniel, deputado federal eleito pelo PSL, exibia uma placa quebrada por ele próprio que homenageava o nome de Marielle Franco.

Épocas distintas, cenários diferentes, estética semelhante, a do rebaixamento, elaborada de modo a conciliar, de maneira abjeta, domínios que não se comunicam, com o auxílio de alusões a mudanças de significados, tornando possível vermos a política como dejetos, ou profanarmos a sacralidade do poder com a animalidade de uma comilança, a seriedade do luto com o ridículo da pilhéria, ou até sugerirmos, como fez Jair Bolsonaro em vários momentos de sua carreira, a vingança privada como substituta da lei, a violência sexual como merecimento. Predomínio de um clima de “harmonia perdida e malograda”, nos termos de Umberto Eco (2015:135), relevantes na companhia das palavras de Sodré e Paiva, necessárias para a compreensão das atuais deformações de nossa experiência social:

“O comum nesses casos é a figura do rebaixamento (chamada de bathos, na retórica clássica), operado por uma combinação insólita

e exasperada de elementos heterogêneos, com referência frequente a deslocamentos escandalosos de sentidos, situações absurdas, animalidade, partes baixas do corpo, fezes e dejetos – por isso, tida como fenômeno de desarmonia do gosto ou *disgusto*, como preferem estetas italianos – que atravessa as épocas e as diversas conformações culturais, suscitando um mesmo padrão de reações: riso, horror, espanto, repulsa” (Sodré & Paiva 2002:17).

É de um ódio à brasileira que tratamos. Fenômeno com lastro cultural, alimentado por ambiguidades que brincam com a violação da dignidade humana e detentor de força moral na atualidade. As palavras de Bolsonaro já não cuidam apenas de impulsos retóricos proferidos por um deputado do baixíssimo clero. Elas acumularam relevância por estarem, agora, investidas de autoridade. Constituem a inspiração contemporânea de um modo de fazer política, erguido pelo voto popular ao Poder Executivo na mesma época de aniversário dos trinta anos da Constituição Cidadã, documento onde se encontra o mais eloquente registro de uma preocupação nacional com a garantia da cidadania. Nele, encontramos uma ideia de país, imaginada nos livros de Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda como capaz de aproximar com harmonia modos de vida distintos em nome de algo maior, a consolidação do ideal democrático. A sensação de muitos, contudo, e compartilhada ao término dessa análise, é a de termos sonhado, com imagens que não se tornaram reais.

Considerações Finais

Escárnio, medo, esperança e abandono são alguns dos sentimentos e reações alimentados pela conjuntura nacional nos últimos anos. Das jornadas de junho até as eleições de 2018, amplas parcelas da sociedade brasileira foram às ruas, contudo sem clareza e orientação a respeito das pautas que pudessem realmente representar e transformar o país. Como resultado, uma configuração política, não só fragmentada ideologicamente, mas profundamente afetada, insolente e rancorosa tornou-se a principal plataforma pública de comunicação

das demandas sociais. Os fatos mencionados no início desse artigo reverberaram, seja em casa, no trabalho ou nas ruas e universidades, ânimos cada vez mais acirrados.

De um fenômeno encontrado apenas na retórica de lideranças públicas sem influência, ou mantido sob controle no convívio familiar, o ódio saiu do armário e ganhou as ruas, estridente e encorajado, com arma branca na mão, enfiada no ‘bucha’ do candidato à presidente. Curiosamente, e aqui mencionamos uma lacuna na reflexão sociológica e antropológica mais recentes, é como se ainda não o tivéssemos considerado um problema, entre nós, que precisa ter a sua presença reconhecida e compreendida. Há um conteúdo qualitativamente distinto em determinadas reações ou cenas do cotidiano brasileiro que o diferenciam da indignação consciente e bem informada, sendo possível falarmos de um sentimento de aversão, de repugnância, de ira e de repulsa, que está presente, despachado, ressentido e escatológico, na cena política nacional.

Sobre as questões mencionadas por DaMatta (1990:159), nos anos 70 e atinentes às variações do ‘você sabe com quem está falando?’, expressões populares de restabelecimento da ordem e da hierarquia, recaem um novo conteúdo, um código mais agressivo e xenófobo, o ‘de onde você é, irmão?’, dirigido a imigrantes, como mostrou o fato ocorrido em posto de gasolina no ano de 2015, quando um frentista haitiano foi interpelado por um homem fardado, que menciona o desemprego no país e ironiza: “Você é um cara de sorte, irmão. Aqui tem um dos milhares de haitianos trazidos pelo governo comunista da Dilma Rousseff enquanto milhares, só no mês passado, de brasileiros, perderam o emprego no Brasil.”⁹

As cenas mencionadas atualizam as análises com as quais dialogamos. Antagonismos de classe intensificados, ressentimentos que despolitizam, alimentados pela perda de confiança no sistema de governo em razão de escândalos envolvendo malversação de dinheiro público, a definição despudorada e preconceituosa de inimigos, com a circulação nas redes sociais de imagens que degradam, humilham

e estigmatizam grupos específicos, são as expressões contemporâneas daquele “fundo emotivo extremamente rico e transbordante”, mencionado por Holanda (2016:254). Se em sua época a cordialidade era a forma de comportamento típica do brasileiro, reação nossa à linguagem fria da despersonalização, hoje testemunhamos um quadro social mais complexo, com reações ao ônus trazido pela convivência em uma sociedade moderna e democrática, muitas vezes marcadas pelo disparate, pelo cinismo e, em nossa reflexão, pelo ódio.

Como falava Holanda, são novos tempos. Para as ciências sociais, sombrios dados a força dos traços de obscurantismo presentes em sua configuração. Em vários momentos desse artigo, recorreremos à autores considerados clássicos, buscando justamente fazer frente à certo estado de espírito refratário à razão e ao bom senso, disseminado nas ideias de homens públicos investidos de autoridade e com influência. Essa leitura não ocorreu de modo a repetir diagnósticos e avaliações, nem muito menos dar às ciências sociais a natureza de um tronco à espera de um machado. Nossa preocupação é outra: vitalizar as interpretações, tornando possível a explicação e o enfrentamento público de plataformas que advogam o desgaste das mediações democráticas.

A análise que fizemos ao longo do texto cuidou de palavras que abrigam uma indignação transmitida à uma sociedade que sofre de modo brutalmente desigual os efeitos de um quadro de vulnerabilidade à violência em suas diferentes formas. Os impasses, as agressões e os lugares comuns registrados expõem com muita clareza o clima de polarização ideológica, alimentado nos últimos anos e um dos principais entraves diante de uma abordagem do problema da segurança pública que respeite as regras do Estado de Direito. Época difícil, que alimenta rancores e põe o ódio em circulação, sentimento para o qual as ciências sociais precisarão dirigir atenção nos próximos anos.

Notas:

¹ Com a colaboração de Josefa Maria Conceição Paulo Malaquias, bolsista PIBIC no projeto 'Os direitos humanos na retórica reacionária: um exame da performance de Jair Messias Bolsonaro' durante o período de 2018/2019, e Leonídia Aparecida Pereira Silva, bolsista PIBIC no projeto 'Carisma, política e moral: uma análise sobre a construção da imagem de líder do Deputado Federal Jair Messias Bolsonaro', durante o período 2016-2017.

² Cf. Discurso de ódio se propaga em meio a mudanças no país. A Folha de São Paulo. Reportagem de 07/08/2015.

³ Cf. Pai mata filho por discordar de apoio do jovem a invasões escolares. O Estado de São Paulo. Reportagem de 16/11/2016

⁴ Cf. Apoiadores de Bolsonaro invadem assembleia sindical de servidores federais em Camboriú. Reportagem do Canal de Jornalismo NSC, de 25/10/2018.

⁵ Sentença que tem o dramaturgo romano Tito Mácio Plauto como autor, posteriormente popularizada em diversas áreas e traduzida como 'o homem é o lobo do homem'.

⁶ Disponível no site de compartilhamento de vídeos *youtube*.

⁷ Disponível no site de compartilhamento de vídeos *youtube*.

⁸ Cf. "Bolsonaro diz que não teme processos e faz nova ofensa: não merece ser estuprada porque é muito feia." Jornal Gazeta Gaúcha de 10/12/2014. Versão on-line.

⁹ Disponível no site de compartilhamento de vídeos *youtube*.

Referências:

- ALMEIDA, Ronaldo. 2018. "Deuses do Parlamento: os impedimentos de Dilma". In ALMEIDA, R. & TONIOL, R. (eds.): *Conservadorismos, Fascismos e Fundamentalismos: análises conjunturais*, pp. 163-195. Campinas, SP: Editora da Unicamp.
- ARENDT, Hannah. 1989. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. 1999. *Eichman em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. 2008. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- BUTLER, Judith. 2004. *Precarious life: the powers of mourning and violence*. London: Verso.
- _____. 2015. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

- DAMATTA, Roberto. 1990. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan.
- ECO, Umberto. 2015. *História da feiura*. Rio de Janeiro: Record.
- FREUD, Sigmund. 2010. *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. 2014. *Conferências introdutórias à psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras.
- FREYRE, Gilberto. 1961. *Casa-Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- GOFFMAN, Erving. 1995. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- HOLANDA, Sérgio B. 2016. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. 1969. *Visão do Paraíso*. São Paulo: Companhia Editora Nacional
- LIICEANU, Gabriel. 2014. *Do ódio*. Campinas, SP: Vide Editorial.
- MINOIS, Georges. 2003. *História do riso e do escárnio*. São Paulo: Editora UNESP.
- NIETZSCHE, Friedrich. 1998. *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SENNETT, Richard. 1998. *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SODRÉ, Muniz & PAIVA, Raquel. 2002. *O império do grotesco*. Rio de Janeiro: MAUAD.
- THOMPSON, John B. 1995. *Ideologia e cultura moderna*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- WEBER, Max. 1982. *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan.

Abstract: In this article, we consider hatred an important phenomenon for understanding the national political framework. We adjusted the focus of analysis on episodes involving the current climate of political polarization and its reflections in different spheres of conviviality, as well as on the trajectory of the President of the Republic, then deputy, Jair Messias Bolsonaro. At the theoretical level, we discuss the aforementioned affection in confrontation with authors that enable us to understand it's social circulation and links with the process of formation of Brazilian society.

Keywords: Hatred, Politics, Feeling, Society, Anthropology of emotions.

Anexo 1:

Trecho do pronunciamento de Jair Messias Bolsonaro, transcrito da página da Câmara dos Deputados no Youtube, vídeo on line: www.youtube.com/watch?v=Na-eA7ou1w à partir de 2:41:37 até 2:47:04:

“Primeiramente, a acusação de apologia ao estupro. O fato ocorreu em 2003. Maria do Rosário, no Salão Verde foi pra lá pra defender o estuprador Champinha, à época menor de idade, e eu fui lá dizer que ele sabia o que estava fazendo e que, para o futuro, deveríamos aprovar a redução da maioridade penal. Ela perdeu o debate e me chamou de estuprador. E o resto, vocês sabem o que veio a acontecer. Agora, em final de 2014, revivi esse fato da tribuna da Câmara. O que a Sra. Ela Wiecko fez? Acolheu uma armação da Sra. Ideli Salvatti, à época Secretária de Direitos Humanos, aproveitou a amizade de Maria do Rosário, bem como aproveitou-se que o Dr. Rodrigo Janot não estava no Brasil. Foi ao Supremo Tribunal Federal e entrou com a queixa-crime contra a minha pessoa. Depois, mais tarde, foram inclusive lá fazer pressão junto ao Fux para que o processo fosse instaurado e eu fosse declarado réu pra dar uma resposta ao estupro coletivo no Rio de Janeiro. Ou seja, eu estava defendendo a vítima do estupro, a Maria do Rosário não, estava defendendo o estuprador. O réu passou a ser eu. Essa mesma Ela Wiecko, Subprocuradora da República, que há poucas semanas foi flagrada em Portugal fazendo manifestação político-partidária contra o interino Michel Temer. Foi defenestrada da Subprocuradoria, mas esse é o tipo de gente que lá me denunciou. Vamos agora aos fatos aqui. Esta sessão está sendo um desserviço! À mulher vítima de violência. Começa aqui com o representante do Ministério Público aqui do DF onde ele diz que não se garantem direitos humanos violando-se direitos humanos. Ou seja, ele é contra, como ele falou aqui, à castração química, para defender os direitos humanos do estuprador! Agora, a estuprada, que se exploda! Mais avante aqui, a Sra. Deborah Duprat, ela agora em nota técnica para a Câmara, se posicionou contra a Escola Sem Partido. E diz lá no seu arrazoado que ela defende que se opine em sala de aula nas questões de ideologia de gênero! Ou seja, criancinhas de 6 anos de idade passam agora a ser massificados, de acordo com a vontade dela, de que o menino não nasceu menino e a menina não nasceu menina. E ao estimular o sexo, homo ou hétero, precocemente, a Sra. Duprat está escancarando as portas para a pedofilia. Continuo aqui, mais uma senhora aqui que falou também né, ela é assistente da Secretária da Criança no DF aqui. Ela diz aqui que o estupro é cultura! E obviamente ela não falou, mas se conclui, que pedofilia é patologia. Por isso, do tempo da Sra. Maria do Rosário, quando ela tava lá na Secretaria de Direitos Humanos, através do site Humaniza Redes, é bem claro o site da Sra. Maria do Rosário, que pedofilia é um tabu, é um mito. Ou seja, se vocês aqui encontrar um marmanjo introduzindo o pênis no ânus de um menino de 3 anos ou introduzindo o pênis na vagina de uma menina de 1 ano, ele tem que ser levado a um hospital e, caso venha a ser constatado através de um laudo psiquiátrico que ele sofre de transtorno, ele não tem que ser punido, tem que ser tratado. Essas pessoas que falam contra a pedofilia aqui. Continuando, a senhora, uma senhora aqui, a Ana Cláudia, representante do Coletivo Lésbico Coturno de Vênus – ‘que lindo!’ – Coletivo Lésbico Coturno de Vênus, ela disse que, desmilitarizando a Polícia Militar nós estaremos ajudando a defender a mulher vitimada de violência. E pra completar Sra. Maria do Rosário, quando se fala em estu-

pro, quero relembrar o caso do teu cunhado! Em 2003! A sra. podia, a sra. não é responsável por ele, nem pelo que seu irmão, sua irmã, seu pai, sua mãe ou seu filho maior de idade faz, tudo é responsável, mas pra dar exemplo, a sra. programou um flagrante em Porto Alegre para combater a pedofilia porque na época Vossa Excelência era integrante da CPI da Pedofilia. Ao se dar o flagrante, quem sai do carro? Um barbado e uma menina... (interrupção do áudio) de 13 anos de idade. Isso é estupro de vulnerável. Quem era o outro barbado, Deputada Maria do Rosário? O teu cunhado! Então, vamos dar exemplo. Não vamos aqui apenas acusar aquele coronel do Rio de Janeiro, que infelizmente não tem pena de morte no Brasil senão eu puxava o cadafalso para ele ser enforcado. E fale o teu cunhado. Fale dele. Comece a mostrar que a senhora realmente quer combater a violência contra mulheres e quer combater a pedofilia mostrando o exemplo de casa e não buscando aqui outros exemplos. Afinal de contas, não tem, como disse aqui a Bia Kicis, a Carla Zambeli, não tem, no Brasil, a cultura do estupro, tem, é a cultura da impunidade. E a senhora explique, por que votou contra a PEC da redução da maioridade penal para menores que são praticantes de estupro. A senhora defende o menor estuprador – essa é a sua vida pregressa. E foi uma vergonha, exceto as três...” (interrupção do áudio. Encerramento da fala.)

Recebido em Abril de 2019.

Aprovado em Janeiro de 2020.

ENSAIO BIBLIOGRÁFICO

Diários de Antropologia Griô: etnografia e literatura na obra de Zora Hurston

Messias Basques^a

HURSTON, Zora Neale. 2018. *Barracoön: the story of the last 'Black Cargo'*. Editado por Deborah Plant. New York: Amistad.

“Todas essas palavras dos vendedores, mas nenhuma palavra dos vendidos. Os Reis e Capitães cujas palavras moveram navios. Mas nenhuma palavra de suas cargas” (Hurston 2008:42).

“Eu quero saber quem é você e como você se tornou um escravo; a qual parte da África você pertence, como era a sua vida como escravo, e como você tem vivido como um homem livre” (Hurston 2008:18).

Barracoön é o primeiro livro da antropóloga e escritora afro-americana Zora Neale Hurston (1891-1960), embora o manuscrito tenha permanecido inédito desde 1931, devido ao desinteresse dos editores em publicá-lo no formato original. Durante todos esses anos, as páginas de *Barracoön* estiveram depositadas nos arquivos da Universida-

^a Doutor em Antropologia, Museu Nacional da UFRJ. Email: messias.basques@gmail.com

de de Howard, em Washington. O título faz referência aos barracões onde eram aprisionados os negros submetidos ao tráfico ultramarino de escravos. Na língua inglesa, a palavra tem sentido semelhante ao de senzala, mas diferencia-se das habitações das colônias portuguesas por seu caráter temporário. Trata-se de um espaço que produzia a transfiguração de pessoas em mercadorias à espera de um destino incerto.

Não obstante a proibição do tráfico negreiro no início do século XIX, os barracões de Ouidah, em Daomé (atual República do Benim), continuavam abarrotados. O fato foi noticiado nos jornais da pequena cidade de Mobile, no estado norte-americano de Alabama, e atraiu a atenção dos irmãos Meaher e do capitão William Foster. Em julho de 1860, o navio Clotilda cruzou o Atlântico e atracou na costa africana, de onde partiu carregado com uma centena de escravos. A bordo estava Kossola Oluale, um jovem Isha (povo de língua yorubá) de apenas 19 anos.

Sabe-se que as guerras de captura entre povos africanos preexistem à expansão europeia. Porém, o advento da escravidão e do tráfico negreiro modificaram o sentido tradicional dos conflitos interétnicos, provocando o acirramento das disputas pelo acesso aos recursos oferecidos aos reis africanos em troca de cativos. A captura e a venda de Kossola ilustram um dos capítulos dessa história, pois ocorreram no momento da ascensão do príncipe Glèlè ao trono de Daomé.

Quase cinquenta anos depois, Kossola recebeu em sua casa a antropóloga Zora Hurston, a quem confiou suas memórias e a tarefa de divulgá-las em um livro sobre a sua vida. Foram três meses de conversas, entrevistas e passeios de carro, além de ocasiões em que partilharam, em silêncio, a companhia um do outro, provando os pêssegos da estação e pedaços de presunto, com os quais Zora presenteava o amigo ao retornar de viagem, dando início a uma nova etapa da pesquisa. São as palavras do griô que permitiram o encontro de duas pessoas marcadas pelo desterro. Mas não se trata apenas de um encontro além-mar, pois também permitiu, como diria o poeta martinicano Aimé Césaire (2012), 'um retorno à terra natal'. Ele, guiado pela memória

viva da diáspora. Ela, pelas lembranças de seus familiares e por ter crescido em Eatonville, na Flórida, onde negros libertos fundaram uma cidade afro-americana. Em sua autobiografia, Zora Hurston afirma que a jornada de Kossola a afetou de maneira incontornável e a fez refletir sobre o fato de que o seu povo os vendeu e os brancos os compraram (Hurston 2006 [1942]:132-133). O que nos permite compreender a experiência transformadora originada nessa amizade, como na definição do filósofo Giorgio Agamben: “o amigo não é um outro eu, mas uma alteridade imanente no eu, um devir outro de si” (2007:34).

A abertura do livro é de autoria de Alice Walker, uma das principais responsáveis pela redescoberta de Zora Hurston e pela republicação de suas obras nos Estados Unidos. Foi Walker quem localizou, em 1973, o cemitério onde Zora Hurston havia sido enterrada em uma vala comum e sem identificação, após o ostracismo (causado por uma falsa acusação de que teria molestado uma criança) e o isolamento que marcaram os últimos anos de sua vida. Valerie Boyd (2004), autora de uma extensa biografia de Hurston, localizou uma carta onde ela confidenciava a W.E.B. Du Bois (intelectual negro, precursor da sociologia e da psicologia norte-americanas) o temor de que os amigos morressem na miséria. Hurston perguntava a Du Bois a sua opinião a respeito da criação de um cemitério destinado a ‘negros ilustres’, cuja missão seria salvá-los do esquecimento na posteridade. Quis o destino que o ‘Dr. Dúbio’, como ela carinhosamente o chamava, tivesse um ‘funeral de estado’ em Acra, capital de Gana, enquanto Hurston sucumbiu à própria profecia. Foi Alice Walker quem a resgatou do anonimato póstumo, reformando o seu túmulo e instalando no local uma lápide onde se pode ler: “Zora Neale Hurston: um gênio do Sul. Novelista, folclorista e antropóloga”.

Se *Barracoon* revela aos leitores as feridas abertas pela escravidão e pela diáspora, Alice Walker sugere que as palavras de Hurston e Kossola enunciam os elementos necessários ao processo de cura. A seu ver, trata-se de uma “maestrapiece” (2018:13). O livro contém 12 capítulos,

dos quais sete possuem títulos que registram os principais momentos da vida de Kossola. No ‘Apêndice’, encontram-se outras seis histórias, que remetem às tradições e aos costumes dos Isha de Bantè. Coube a Deborah Plant a edição e a revisão de todas as fontes e referências do manuscrito original. Plant também assina a ‘Introdução’ e o ‘Posfácio’, nos quais descreve o contexto em que se deu a pesquisa de campo de Zora Hurston e as relações ambivalentes com a ‘madrinha’, Charlotte Osgood Mason (mulher branca da elite nova-iorquina e financiadora de artistas e escritores negros do Harlem), e com Franz Boas, seu orientador no Barnard College da Universidade de Colúmbia.

No dia 14 de dezembro de 1927, Hurston viajou para a cidade de Mobile, onde daria início a uma série de entrevistas com Kossola Oluale, cujo nome norte-americano é Cudjo Lewis. À época, ele era um dos poucos sobreviventes, senão o único, do último navio negreiro a cruzar o Atlântico com destino aos Estados Unidos. Com uma ‘bolsa’ de 1.400 dólares, concedida pela Associação para o Estudo da Vida e da História do Negro e pela Sociedade Americana de Folclore (SAF), Zora viajava em um Chevrolet e levou em sua bagagem duas câmeras, para o registro de fotografias e vídeos, e uma pistola. A precaução era justificada, pois, como se sabe, o racismo não se resumia às leis segregacionistas, instauradas em 1876, e motivava incontáveis agressões e assassinatos de pessoas negras, sobretudo nos estados do Sul.

No ‘Prefácio’, de 17 de abril de 1931, Zora nos diz que esta é a história de vida de Kossola, narrada por ele mesmo. Na ‘Introdução’, descobrimos que o seu ‘jeito barnadesco’, fruto dos anos de formação acadêmica, inibia os interlocutores da jovem antropóloga, ainda que ela estivesse iniciando a carreira em um ambiente familiar, cuja oralidade revelava um “jeito negro de dizer” (cf. Hurston 2006:226). Algo semelhante ao que propôs a antropóloga Lélia Gonzalez, ao se referir ao “*pretuguês*” (1984:235) como língua materna no Brasil.

Zora Hurston não ocupa a posição de ‘redatora ausente’ ou de ‘escritora fantasma’. Sua presença no texto se evidencia na apresentação de questões que servem de contraponto à narrativa, como se

ambos estivessem a conversar diante de um público de leitores. Por essa razão, as palavras de Kossola aparecem inscritas em uma oratura própria e não foram submetidas às convenções da linguagem acadêmica ou erudita. O que favorece a expressão da escrita de um corpo, de uma condição e de uma experiência negra, como na ‘escrevivência’ de Conceição Evaristo (2008). Por outro lado, a defesa da oratura representaria um obstáculo para a publicação do livro, pois ainda que os editores tenham demonstrado interesse pela história, alegavam que seria inviável publicá-la enquanto estivesse escrita em um ‘dialeto’. A mesma reticência foi demonstrada por Franz Boas, que alguns anos mais tarde hesitaria diante do convite de Hurston para que assinasse a introdução ao livro *‘Mules and Men’* (1935; cf. Meisenhelder 2007).

No primeiro capítulo de *Barracoon*, Kossola é questionado sobre o motivo de se apresentar como um homem cristão. Com o humor habitual, explicou que o seu povo sabia da existência de Deus, mas que, por serem analfabetos, ainda não haviam lido a Bíblia e tampouco descoberto que Ele possuía um filho. Surpreso com a curiosidade demonstrada por Hurston, mostrou-se entusiasmado com a possibilidade de que pudessem ler a seu respeito em África e que um dia alguém dissesse: eu me lembro de Kossola.

Em um dado momento da conversa, quando enveredava pelas memórias do avô, Hurston o interrompeu a fim de retomar uma narrativa aparentemente inacabada. Contrariado, ele a advertiu com um provérbio: “Qual é a casa onde um rato é o Rei?” (2018:63). Não se pode falar do filho antes de falar do pai, e não se pode falar do pai antes de falar do avô. Em seguida, Kossola recorda que os Isha possuíam cativos, mas que o avô e os chefes não aceitavam vendê-los aos europeus, nem sequer nos casos de indisciplina ou de faltas graves por eles cometidas.

O segundo capítulo retrata o cotidiano de uma comunidade Isha e as regras impostas à caça de leopardos, cuja infração poderia resultar na morte do caçador em uma festa dedicada à celebração da realeza. No terceiro, somos apresentados aos rituais funerários e às cenas de

sepultamento de familiares no interior das casas, que constituíam os primeiros momentos de um longo e penoso período de luto. O quarto capítulo é dedicado à sua família e às histórias que sua mãe contava sobre o tempo em que os animais falavam e viviam como humanos. A iniciação nas tradições isha o levou a aprender algumas das técnicas de caça e de guerra, mas foi bruscamente interrompida por um ataque perpetrado pelo Rei de Daomé.

O capítulo cinco aborda o episódio que culminou na sua captura e aprisionamento nos barracões de Ouidah. O Rei isha teria se recusado a atender as ordens de Daomé, que exigia a metade das plantações de milho daquele ano. A traição de um homem isha, que revelou os segredos dos portões que protegiam a comunidade, permitiu que fossem atacados de surpresa, no meio da noite. As tropas avançaram com armas de fogo, enquanto as Amazonas capturavam jovens e crianças e recolhiam as cabeças dos mortos, inclusive a do Rei, como troféus de guerra.

No sexto capítulo, Kossola narra a longa jornada até Abomei, antiga capital de Daomé. Foi nos barracões que ele viu, pela primeira vez em sua vida, os homens brancos. O comércio era precedido por uma inspeção minuciosa, mas muitas vezes os cativos eram vendidos em lotes e levados aos navios em grupos que conservavam parte dos vínculos de parentesco e de amizade anteriores à escravidão. Kossola descreve o sentimento de vergonha por ter sido obrigado a viajar nu, e que os olhares dos americanos que os viram despidos fizeram-no compreender o significado da palavra “selvagem” (2018:111).

A tripulação do Clotilda oferecia pequenas porções de comida aos escravos, suficientes apenas para que não morressem de inanição, e água com vinagre, para evitar que desenvolvessem escorbuto. Kossola e os outros Isha jamais haviam navegado em alto mar. Cercados por uma imensidão de água, viram-se apavorados com o som das ondas que se chocavam contra o navio, cujas madeiras rangiam como se estivessem prestes a se partir. No desembarque em terras norte-americanas, o navio foi queimado e naufragou, para que não restassem pis-

tas do contrabando de escravos. Atacados por nuvens de mosquitos, foram obrigados a se esconder e a caminhar através de pântanos, antes de chegar ao destino final nas plantações de Alabama.

Este é o tema do sétimo capítulo. O que causava tristeza, choro e desespero não era o trabalho exaustivo a que estavam submetidos, mas o fato de terem sido arrancados de suas casas e submetidos à escravidão. Durante cinco anos e meio, Kossola trabalhou em diversas plantações nas margens dos rios Alabama e Tennessee, até o início da Guerra de Secessão. Ele conta que não sabiam o que estava acontecendo e que ouviram alguém dizer que as tropas do Norte libertariam os escravos do Sul. Nos dias seguintes, avistaram soldados que disseram que estavam livres. Kossola e os outros perguntaram aonde deveriam ir e os soldados teriam respondido: ‘não sabemos’.

No capítulo oito, a comemoração ao som de tambores e danças africanas cede lugar à descoberta de que não teriam terras para construir as suas próprias casas nem recursos para retornar à África. Foram necessários anos de trabalho, em liberdade, para que pudessem comprar as terras onde fundaram a comunidade de *Africatown*. O capítulo nove é dedicado à sua esposa e aos filhos, aos quais Kossola e Abila (Celia Lewis) deram nomes isha e norte-americanos. Os brancos que viviam na região os tratavam como selvagens, o que provocou conflitos e agressões contra sua família. A comunidade negra se viu obrigada a construir uma escola, já que as crianças e os jovens não podiam frequentar as instituições reservadas aos brancos. A sua família e amigos tornaram-se membros de uma Igreja Batista, onde Kossola atuava como diácono, mas ele conta que ainda podia ouvir os tambores e as músicas africanas ecoando em seus ouvidos.

Um após o outro os seus filhos faleceram. O primeiro, assassinado por um policial branco, com um tiro no pescoço. Outro foi atropelado e decapitado na linha de trem que cruzava a cidade. No capítulo 10, Kossola diz que aprendeu sobre as leis americanas ao também ser atropelado na mesma ferrovia. Com o apoio de um advogado, ele processou a companhia ferroviária e obteve o direito a uma indenização,

cujo pagamento jamais fora realizado. No capítulo 11, ao aceitar o pedido de Hurston para que posasse para uma sessão de fotografias, vemos um belo senhor negro, de terno e pés descalços. Segundo ele, os Isha não tinham o hábito de calçar sapatos e sandálias.

O tema do último capítulo é a solidão de sua velhice, após a morte da esposa e de todos os filhos, restando apenas a companhia de uma nora e de duas netas que herdaram as suas terras. Em outubro de 1928, em sua última visita, Hurston se despediu de Kossola e retornou à Nova Iorque. No 'Posfácio', Debora Plant recupera a correspondência da antropóloga e revela que ela o descrevia como "um senhor velho e poético" que sabia contar boas histórias (2018:192).

Antes de *Barracoon*, Zora Hurston já havia escrito a respeito de Kossola Oluale para o *Journal of Negro History*, em 1927. A maior parte do texto, no entanto, se baseava no livro de Emma Langdon Roche, publicado em 1914, no qual a autora, da elite escravagista de Alabama, reconstitui a história do navio Clotilda. Nenhuma acusação de plágio foi encaminhada ao jornal, mas, há de se convir, que embora Zora Hurston tenha utilizado os dados históricos e estatísticos sem as devidas regras de citação, o eventual dano autoral em nada equivale à apropriação de corpos negros submetidos à escravidão nas fazendas de Roche e de sua família. É provável que Hurston tenha se sentido pressionada a publicar um artigo no jornal, editado pela SAF, como contrapartida ao financiamento que ela havia recebido, em um momento em que a pesquisa e o manuscrito ainda se encontravam em estado incipiente. O caráter ambivalente das relações entre escritores e artistas negros e os seus 'patronos' e 'madrinhas' brancos, uma das diversas faces do problema racial nos Estados Unidos, levou Hurston a escrever um artigo sobre o tema, com um título contundente: 'O sistema do negro pet' (1943).

Em *Barracoon* (1931), *Mules and Men* (1935) e *Tell my Horse: Voodoo and Life in Haiti and Jamaica* (1938), obras escritas durante a formação em antropologia e baseadas em pesquisas de campo em comunidades negras e nas ilhas do Caribe, Zora seguiu a orientação que Franz Boas

transmitia aos alunos: cada cultura deve ser compreendida em seus próprios termos. Porém, como diria Audre Lorde: “As ferramentas do mestre nunca desmontarão a sua própria casa” (1984:112). Em outras palavras, e seguindo as críticas do antropólogo sul-africano Archie Mafeje (2008), pode-se imaginar a improbabilidade de que uma antropologia euro-americana seja capaz de promover a superação dos estereótipos criados por ela mesma a partir de conceitos como os de alteridade e relativismo cultural. Vale lembrar que os conceitos de selvagem, primitivo, tribo, etc., que foram ostensivamente atribuídos aos negros em estudos que os tomaram como objetos de observadores brancos, ainda hoje fundamentam um conjunto de imagens atribuídas à África, como se fossem expressões factuais e fidedignas das sociedades africanas.

Nas obras de Zora Hurston, os ‘grandes divisores’ cedem lugar a um processo de correspondência, polifonia e autoconhecimento, para além da convencional (o)posição Nós x Eles. Como a renomada bailarina afro-americana Katherine Dunham (1909-2006), que produziu obras de antropologia e logo percebeu que o palco dos teatros permitia uma relação mais fecunda e simétrica com as danças de origem africana, Hurston desenvolveu uma forma de escrita que, ainda na década de 1930, apresenta uma solução original às críticas que os pós-modernistas enunciariam somente cinquenta anos mais tarde.

Barracoon narra a história de Kossola reconhecendo-o como autor e não como um nativo ou informante. E mesmo em suas obras de literatura, como o clássico ‘Seus olhos viam Deus’ (1937), Hurston conserva a oratura característica da fala e das vidas de seus personagens. Ao som das palavras do griô, pode-se presumir o cuidado e a engenhosidade que serão necessários à tradução de *Barracoon* ao português. Dificuldade esta que, de certo modo, assemelha-se àquela imposta aos tradutores da obra de Guimarães Rosa para outros idiomas.

No artigo ‘O que os editores brancos não publicarão’ (1947), Hurston defendia a necessidade de uma literatura que revelasse o negro em sua profundidade, para além das representações que se ba-

seiam em uma estereotipia pseudocientífica, rasa e preconceituosa (cf. Basques 2019). Uma literatura que estivesse à altura da sabedoria e da riqueza da vida cotidiana. Em sua opinião, assim como a escrita acadêmica e a literatura de massa, os “Museus de História (Não-)Natural” (1950:55) teriam contribuído para a formação de uma compreensão superficial das vidas de povos indígenas e negros, pois a representação do ‘Outro’ nesses espaços se resumiria à exposição de objetos retirados de seus contextos e a bonecos de cera e palha, incapazes de falar por si mesmos.

Beatriz Perrone-Moisés comenta que “a tradição de desconsiderar as traduções propostas pelos índios na língua do antropólogo é antiga e parece obviamente mais um empecilho do que uma garantia de conhecimento” (2015:20). Se o ‘português dos índios’ costuma ser submetido a convenções acadêmicas e a processos de tradução imersos em dilemas epistemológicos, o ‘jeito negro de dizer’ que percorre a obra de Zora Hurston revela, por sua vez, não apenas o interesse pelo que se costuma chamar de ‘folclore’, mas justamente o empenho da autora em estabelecer ‘pactos etnográficos’ com os seus interlocutores. Pactos que dependem de uma colaboração discursiva e de um ‘duplo eu’, surgido da relação entre autores, a fim de que o texto supere a “relação hierárquica inerente à situação etnográfica e à produção escrita que dela decorre” (Albert 2015:536).

Zora Hurston não é uma autora cuja obra se resume ao período de nascimento e de institucionalização da Antropologia nos Estados Unidos. Tampouco é suficiente dizer que foi aluna de Franz Boas ou que sua trajetória deve ser compreendida pelo trânsito incomum e bem-sucedido entre a etnografia e a ficção. Trata-se de uma antropóloga que, em diversos aspectos, esteve adiante de seu tempo e que nos permite repensar a própria história da disciplina, os seus métodos e formas de escrita. A cumplicidade e o aprendizado com autores como Kossola Oluale fizeram de Zora Hurston uma das maiores escritoras do século XX. Uma antropóloga griô, cuja contribuição às ciências sociais ainda não foi devidamente reconhecida.

Referências:

- AGAMBEN, Giorgio. 2007. *L'Amitié*. Paris: Payot.
- ALBERT, Bruce. [2010] 2015. "Postscriptum – Quando eu é um outro (e vice-versa)". In KOPENAWA, D. & ALBERT, B. (eds.): *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*, pp. 512-549. São Paulo: Companhia das Letras.
- BAQUES, Messias. 2019. "Zora Hurston e as luzes negras das Ciências Sociais. Ayé". *Revista de Antropologia*, 1(1):102-105.
- CÉSAIRE, Aimé. [1947] 2012. *Diário de um retorno ao país natal*. São Paulo: EdUSP.
- BOYD, Valerie. 2004. *Wrapped in rainbows: the life of Zora Neale Hurston*. New York: Lisa Drew Books/Scribner.
- EVARISTO, Conceição. 2008. "Escrivências da afro-brasilidade: história e memória". *Releitura*, 23:1-17.
- GONZALEZ, Lélia. 1984. "Racismo e sexismo na cultura brasileira". *Ciências Sociais Hoje*, 2:223-244.
- HURSTON, Zora Neale. 1927. "Cudjo's Own Story of the Last African Slaver." *Journal of Negro History*, 12:648-63.
- _____. [1935] 1990. *Mules and Men*. New York: HarperPerennial.
- _____. [1938] 1990. *Tell My Horse: Voodoo and Life in Haiti and Jamaica*. New York: Harper Perennial.
- _____. [1942] 1996. *Dust Tracks on a Road*. New York: HarperPerennial.
- _____. 1943. "The 'Pet Negro' System." *American Mercury*, 56:593-600.
- _____. 1950. "What White Publishers Won't Print." In NAPIER, W. (ed.): *African American Literary Theory: A Reader*, pp.54-57. New York: NYU Press.
- _____. [1937] 2002. *Seus olhos viam Deus*. Rio de Janeiro: Record.
- _____. 2018. "Barracoon: the story of the last 'Black Cargo'". New York: Amistad. (Ebook Kindle)
- LORDE, Audre. 1984. *Sister Outsider: Essays and Speeches*. New York: Crossing Press Feminist Series.
- MAFEJE, Archie. 2008. "A commentary on anthropology and Africa". *Codesria Bulletin*, 3-4:88-94.
- MEISENHOLDER, Susan. 2007. "Conflict and Resistance in Zora Neale Hurston's *Mules and Men*". In BLOOM, H. (ed.): *Zora Neale Hurston – Bloom's Modern Critical Views*, pp.105-130. New York: Bloom's Literary Criticism.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. 2015. *Festa e Guerra*. Tese de Livre-Docência. São Paulo: Universidade de São Paulo.

Recebido em Novembro de 2019.

Aprovado em Janeiro de 2020.

MORAIS, Vângela Maria Isidoro de. 2018

**Filhos de Deus e netos de Makunaima:
Apropriações do catolicismo em terras Macuxi.**

Curitiba: CRV, 170p.

Carlos Cirino^a

O livro de Vângela Moraes trata das apropriações que os índios Macuxi da aldeia Maturuca, Terra Indígena Raposa Serra do Sol/RR, fazem do catolicismo e como são construídas as práticas culturais a partir de fundamentos cristãos. Ao mesmo tempo, a autora demonstra todo o processo histórico de evangelização dos Macuxi, desde a chegada dos monges beneditinos em 1909 que, por sua vez, teve continuidade quando os religiosos entregaram a tarefa de ‘salvar alma’ para a Missão da Consolata em 1948. A questão, portanto, que permeia toda a obra é como se processa a incorporação dos rituais católicos na dinâmica cultural dos índios Macuxi, especificamente, da aldeia Maturuca.

Vângela Moraes é professora do Curso de Comunicação Social da Universidade Federal de Roraima (UFRR), aborda o tema ao analisar a ocupação colonial da região do Rio Branco, atual estado de Roraima, os aspectos linguísticos e etnônimos, cosmológicos, morfologia da aldeia, organização política, relações de parentesco e assim, traça comparações entre a organização social dos Macuxi, a partir dos trabalhos

^a Professor Titular do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/PPGANTS da UFRR. Email: carlos.cirino@ufrr.br.

etnográficos produzidos sobre o grupo no início do século passado, com a dinâmica atual, apreendida durante o trabalho de campo.

Não obstante, com formação em sociologia e jornalismo, Vângela Moraes consegue manter um olhar atento ao contexto e a tudo que acontece no espaço observado e nos oferece uma descrição densa e rica de detalhes, a possibilitar o leitor uma reflexão sobre a vida social dos Macuxi, como também os conflitos pelo reconhecimento da Terra Indígena Raposa Serra do Sol (TIRSS) e o papel da igreja nessa disputa. Os elementos empíricos do trabalho decorrem de três idas à aldeia Maturuca entre os anos de 2011 e 2012, com duração de três semanas cada uma, ocasião em que participou ativamente de manifestações religiosas, de acordo com o calendário de celebrações católicas. Entre as principais orientações teóricas localizadas na obra, destacam-se os trabalhos de Michel de Certeau, Roger Chartier, Bernard Lahire e André Mary. Dentro de uma abordagem antropológica, busca apoio nos trabalhos de Clifford Geertz, Pierre Bourdieu, Evans-Pritchard, Marcel Mauss, Marshall Sahlins e de antropólogos que se debruçaram em estudar a região e os Macuxi mais recentemente, como Paulo Santilli, Nadia Farage e Edson Diniz.

Na primeira e segunda parte da obra, a autora descreve a sua inserção no campo, as sutilezas e construção dos sujeitos da pesquisa, para em seguida analisar os acontecimentos que marcam as manifestações de fé da aldeia Maturuca, sem deixar de esboçar a trajetória do catolicismo naquele local. A procissão do Domingo de Ramos é registrada a partir dos trabalhos preparativos até a sua celebração. As particularidades são analisadas durante o cortejo que tenta reproduzir a entrada triunfal de Jesus em Jerusalém. Os indígenas se apropriam desse ritual para também solidificar na memória coletiva a história de luta pela homologação da TIRSS que, por sua vez, perdurou por 32 anos. A aldeia do Maturuca foi o grande centro de resistência e de decisões políticas de toda a região desse processo demarcatório. Como muito bem salienta a autora, durante a procissão, o conteúdo bíblico se presta a refletir “a própria história de vida de luta dos Ma-

cuxi contra o que denominam ‘estado de opressão’, ao fazer do rito um momento de memória das perdas e das conquistas, um instante de encorajamento do processo de organização política” (p. 83). Em síntese, durante as pausas da procissão, lideranças indígenas relembram os momentos de conflitos e luta pelo direito à terra e, com isso, promovem o que poderíamos denominar de um hibridismo cultural, ao afirmarem que Jesus estava junto na caminhada que levou à homologação da TI.

Na segunda parte, a autora analisa a evangelização cristã num contexto mais amplo da região do rio Branco, até o momento em que a Igreja Católica em Roraima passou a ter uma postura pública em defesa dos direitos indígenas. Nesse momento são pontuadas as ações da igreja ao promover uma ruptura com as relações de dependência entre índios e invasores dos territórios indígenas, entre eles, fazendeiros e garimpeiros. Dois projetos são destaques nesse movimento da igreja, a instalação de cantinas comunitárias que atuaram como uma espécie de cooperativas e que tinham o objetivo de neutralizar as ações de atravessadores que vendiam produtos acima do preço de mercado aos indígenas, e o projeto do gado, esse último como resposta ao discurso ideológico dos pecuaristas que diziam ‘terra sem gado era terra sem dono’. A aldeia do Maturuca foi a primeira a receber o projeto denominado ‘uma vaca para o índio’, que consistia no recebimento de 50 vacas e dois touros em cada aldeia e depois de cinco anos repassar o mesmo número de animais as demais aldeias, e assim por diante. Os projetos analisados pela autora tiveram uma grande relevância histórica na defesa dos direitos e do reconhecimento dos territórios dos Macuxi.

Nos capítulos finais, Vângela Morais demonstra como a TIRSS deu um novo significado à experiência religiosa católica dos Macuxi e como a liturgia foi sendo vinculada às práticas culturais e, principalmente, à defesa da terra como usufruto exclusivo dos índios, como legitima o art. 231 da Carta Magna de 1988. Outro elemento analisado é a forma organizacional do processo de evangelização realizado no

âmbito da aldeia com a chegada da Missão da Consolata, instalada no final da década de setenta. A leitura me fez lembrar projeto de evangelização dos beneditinos quando da chegada à região do rio Branco no início do século passado. O objetivo era instalar um mosteiro num ponto estratégico favorável a um deslocamento dos missionários, ao permitir assim levar a ‘palavra’ a uma ampla área ocupada pelos indígenas. No caso analisado, a missão na aldeia Maturuca tem a finalidade de promover a evangelização e reforçar a fé cristã nas aldeias católicas dentro da TIRSS. O local também se tornou um centro de formação de catequistas indígenas as quais auxiliam nessa tarefa junto com os padres da Consolata. Na época da pesquisa, a autora registrou a existência de 194 aldeias na terra indígena (TI), no entanto, não faz referência ao número de quais têm uma orientação evangélica ou que detém as duas orientações. Temos conhecimento que, nos últimos anos, tem sido crescente a presença de igrejas evangélicas em aldeias indígenas e na TIRSS não tem sido diferentes. Esse fato tem levado a cisão de muitas aldeias nas TIs no estado de Roraima.

O texto contempla uma série de descrições densas das práticas religiosas no cotidiano da aldeia. Entre elas, a oração diária, promovida pelo missionário com o auxílio do catequista que, por sua vez, organizava os ritos religiosos. Mas, o auge do trabalho é o momento em que são analisadas as duas principais celebrações no calendário litúrgico católico, o Natal e a Semana Santa. Os preparativos da missão de natal vêm acompanhados de uma procissão e uma festa onde as tradições indígenas são reinventadas, como a dança do parixara, o beiju e o caxiri. Mas, é o ritual da Via Sacra que consagra, no caso concreto, a apropriação do catolicismo para reforçar as práticas culturais e a luta pela terra. O ritual é uma reconstituição do caminho percorrido por Jesus carregando a cruz, onde 14 estações representam a Paixão de Cristo. Em cada uma delas, os indígenas reproduzem os percalços das perseguições, das injustiças, da opressão, das violências que foram submetidos ao longo da história ainda muito presente e revivida na memória coletiva dos índios da aldeia Maturuca. A despeito da trans-

crição de um discurso em que um indígena questiona as práticas da evangelização do passado, ao asseverar que os religiosos não davam importância à cultura do índio, que a língua nativa não era ‘coisa bonita’ e que foram doutrinados para acreditar num Deus que não é deles, não motiva a autora a elaborar uma análise crítica das mazelas trazidas por essa prática evangelizadora.

Tudo dito, a obra evidencia que é resultado de um trabalho etnográfico por excelência e, ao mesmo tempo, oferece uma reflexão sobre a apropriação do catolicismo na ressignificação das práticas culturais indígenas que, por sua vez, representa uma ferramenta de resistência política.

Recebido em Dezembro de 2019.

Aprovado em Janeiro de 2019.

DANTAS. Mariana A. 2018.
Dimensões da participação política indígena.
Estado nacional e revoltas em
Pernambuco e Alagoas, 1817-1848.
Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 259p.

Edson Silva^a

Quais interesses, motivações e perspectivas dos indígenas ao participaram no que foi genericamente chamado ‘ciclo das revoltas liberais’, entre 1817 e 1848, em Pernambuco e Alagoas? Baseada numa ampla pesquisa documental, com mapas e em diálogos com estudos sobre a temática indígena e o período, o livro ora resenhado buscou responder essa e outras perguntas. Publicado pelo Arquivo Nacional, como Prêmio Arquivo Nacional de Pesquisa/2015, originalmente foi uma Tese de Doutorado em História defendida na Universidade Federal Fluminense/UFF no Rio de Janeiro. O estudo realizado, problematizou, discutiu e questionou a conhecida afirmação simplista sobre a ‘manipulação’ ou que os indígenas foram ‘usados’ pela classe dominante em guerras, confrontos e conflitos armados.

A publicação foi organizada em seis capítulos. No primeiro, a autora discutiu os processos de formação de aldeamentos na Zona da Mata Sul de Pernambuco e Norte de Alagoas e no Agreste pernambu-

^a Professor Titular de História (UFPE). Professor no Centro de Educação/Colégio de Aplicação (UFPE). Leciona no PROFHISTÓRIA (UFPE) e no Programa de Pós-Graduação em História (UFCG). Email: edson.edsilva@hotmail.com.

cano, tratando das aldeias de Jacuípe, Barreiros e Cimbres (atualmente Pesqueira, onde habitam os Xukuru do Ororubá), respectivamente. Aldeias do período colonial que após a segunda metade do século XVIII, com a legislação portuguesa e aplicação do Diretório Pombalino, foram transformadas em vilas com o incentivo oficial para a ocupação das terras por meio de arrendamentos pelos não índios. Provocando nos anos seguintes muitos conflitos, tensões e esbulhos nos aldeamentos, com profundas transformações territoriais e identitárias para os indígenas.

O recrutamento compulsório e as participações negociadas de indígenas na Insurreição de 1817 foram discutidas no Capítulo 2. Nas disputas políticas entre Pernambuco e a Corte, os indígenas nos aldeamentos em Águas Belas, Cimbres e Escada em Pernambuco, Atalaia em Alagoas, estiveram presentes de forma significativa em forças militares de ambos os lados nos combates. Em meio a arena de disputas entre o poder da metrópole e o ‘patriotismo’ de lideranças das elites locais que se afirmavam liberais, mas eram escravocratas ou também membros de tradicionais oligarquias, os índios estabeleceram alianças pontuais que sinalizavam para a garantia de permanência nas terras onde habitavam.

As expulsões dos índios moradores nos pequenos ‘sítios’, as invasões e apropriações das terras pelos fazendeiros ocorreram ao longo do século XIX. Situação que mudou com as mobilizações indígenas a partir de fins dos anos 1980, quando motivados pelo reconhecimento de direitos na Constituição Federal em 1988 e liderados pelo Cacique ‘Xicão’, os índios iniciaram as retomadas das terras invadidas. Apesar do assassinato do Cacique a mando de fazendeiros em 1998, as mortes de lideranças, as perseguições e violências nos anos seguintes, em 2001 os Xukuru do Ororubá conquistaram a demarcação e homologação do território (Silva 2017).

A participação indígena nos combates da Cabanada ou a Guerra dos Cabanos ocorrida entre 1832 e 1835, desde o Agreste a Zona da Mata Sul de Pernambuco e Norte de Alagoas, envolvendo propriedá-

rios de terras conservadores e liberais no cenário das disputas provinciais após as mudanças políticas na Corte, foi discutida pela autora no Capítulo 4. Cabanos, aliados indígenas e negros fugidos aquartelavam-se nas densas matas existentes na região litorânea. Os indígenas aldeados em Jacuípe/AL e em Barreiros/PE combateram nas tropas rebeldes como também em tropas governamentais, a partir de escolhas e alianças pontuais no quadro das relações locais e os interesses pelas terras das aldeias.

Com as retomadas pelas forças legais dos locais invadidos pelos cabanos, ocorreram prisões, fugas de líderes e rendição de rebeldes, dentre os quais indígenas de Jacuípe que aderiram as tropas governistas. Uma escolha compreendida a partir das observações sobre as alianças indígenas nas dinâmicas das relações de poder e disputas políticas provinciais. Existia um medo dos índios rebeldes armados pela sociedade local e autoridades, sendo, portanto, o melhor aceitá-los como aliados e pacíficos. Desarmados e apaziguados nos anos seguintes os indígenas tiveram as terras invadidas por senhores de engenho e as matas mesmo legalmente protegidas foram devastadas para o plantio da cana de açúcar.

As divergências e oposição do líder indígena Bento Duarte ocorriam em relação à administração da aldeia e os recursos dos arrendamentos das terras, provocaram uma cisão no aldeamento de Barreiros. Indígenas contrários a Agostinho Panaxo foram acusados de invadirem engenhos e roubar gados em propriedades de aliados do Juiz de Paz. Na Cabanada os conflitos entre as duas lideranças e seus grupos tornaram-se mais explícitos, com indígenas participando em ambos os lados nas batalhas, em importantes vitórias para as tropas legais e as tropas rebeldes. Evidenciando o potencial e os significados dos índios aldeados em Barreiros nos combates.

Os índios aldeados em Barreiros e Jacuípe também participaram nos confrontos da Praieira, como foi discutido no Capítulo 5 do livro *A chamada Revolução Praieira* ou simplesmente *Praieira* (1848 a 1850), ocorreu na Província de Pernambuco com confrontos entre

liberais e federalistas conservadores. Quando assumiram o poder na Província, os 'praieiros' (liberais) invadiram na Zona da Mata Sul pernambucana engenhos de membros do Partido Conservador (federalistas), provocando a reação armada dos atingidos em meio as disputas pelo poder provincial no processo da formação do Estado nacional.

Os aldeamentos indígenas na Província de Pernambuco tinham sido declarados oficialmente extintos na década de 1870. Com derrota da Praieira, a vitória dos conservadores e o projeto da Corte, somada a Lei de Terras de 1850, ocorrera a legitimação de invasões das terras indígenas. Índios que depois da extinção da Aldeia de Escada/PE em 1860 habitavam na localidade Riacho do Mato na Zona da Mata Sul pernambucana, reivindicavam das autoridades a criação de um novo aldeamento, em um lugar com densas matas, terras de muita fertilidade e irrigada por muito rios, cobiçado pelos senhores de engenho.

As dimensões da participação política indígena foram retomadas no último capítulo, onde a autora ressaltou as motivações dos envolvimento de índios nas revoltas no contexto da construção do Estado nacional no século XIX, como um processo incluso e múltiplo. Sendo necessário e muito importante pensar a participação dos indígenas como aliados aos rebeldes ou as tropas governamentais enquanto sujeitos sociopolíticos na/na História. Ainda que tenham ocorrido situações de recrutamentos compulsórios, pensar a participação indígena como formas de inserções na arena política, na busca do exercício da cidadania em meio as disputas públicas, com os índios barganhando interesses, negociando com as oligarquias locais e considerando as relações de poder provincial, seja para conquista de benefícios pontuais mas, sobretudo, o controle na administração dos aldeamentos e garantias das terras onde habitavam.

A leitura dessa publicação é por demais recomendável, pois além de uma considerável pesquisa documental que evidenciou a importância da participação indígena nos processos históricos como sujeitos sociopolíticos, apresentou também uma profunda revisão na historio-

grafia sobre as chamadas ‘revoltas liberais’ em Pernambuco. Tratando-se, portanto, de uma contribuição significativa para repensar as abordagens históricas que invisibilizam os lugares, papéis e protagonismos dos índios na História do Brasil.

Referência:

SILVA, Edson. 2017. Xukuru: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/ PE), 1950-1988. 2ª. ed. Recife: EDUFPE.

Recebido em Novembro de 2019.

Aprovado em Dezembro de 2019.

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/Anthropologues-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 acceptan canjes.
Exchange desired.
Échange souhaité.
Austausch erwünscht.

[informações técnicas da editora]