

Ano 25 volume 32(1), 2021
ISSN Impresso 1516-7372
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 Hoffnagell
Misia Lins Reesink
Renato Athias

Revisão Técnica

Renato Athias
Misia Lins Reesink

Diagramação

Misia 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)

DOAJ (<https://doaj.org/>)

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)
Marja 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 25, Volume 32 (1), 2021

ISSN 1516-7372

ISSN Online 2525-5223

revista
ANTHROPOLÓGICAS

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

Ilustração da capa:
Máscara Pankararu digitalmente trabalhada

revista ANTHROPOLÓGICAS: Programa de Pós-Graduação em Antropologia - UFPE.
Ano 25, v. 32 (1) : 2021.

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>

Artigos

Humanos e Caranguejos nos Manguezais do Delta do Parnaíba: histórias da paisagem	1
Lucas Coelho Pereira & Pedro Castelo Branco Silveira	
Parentesco entre Espécies no Nordeste Indígena: árvores cosmo genealógicas e metáforas vegetais	37
Leandro Durazzo	
Novas Mídias e o Sagrado: mudança ritual no louvor pentecostal	64
Andreia Vicente da Silva	
Recolocar-se na Memória, Reinscrever-se na Temporalidade: identificação de si enquanto negra como eventualidade	88
Tainara Lúcia Pinheiro & Carmem Izabel Rodrigues	
A Luta das Pescadoras Artesanais da Ilha de Maré em Defesa do seu Território	111
Fátima Cristina Cunha Maia Silva, Julia Figueiredo Benzaquen, Ana Maria Dubeux Gervais & Jorge Luiz Schirmer de Mattos	
Dimensões da Pesca na Comunidade Quilombola de Mangueiras (Ilha do Marajó, Pará): características, conhecimentos tradicionais e cosmologias	137
Anael Souza Nascimento & Flávio Bezerra Barros	
Aprendizado na Experimentação Animal. Aquisição de habilidades perceptivas, gestuais e afetivas	167
Iara Maria de Almeida Souza	
Prática de Omissão de Titulação no Currículo: um estudo entre pós-graduandos e pós-graduados	199
Ricardo Cortez Lopes	
O Trânsito das Culturas Populares como Política Pública: festivais de folclore e encontros de culturas populares e tradicionais	231
Bruno Goulart	
Ensaio Bibliográfico	
Cogito, Ergo Sum. Penso, Logo Existo? Mas quando penso o que é meu e o que é do outro?	252
Wilians Ventura Ferreira Souza	
Resenhas	260

Artigos

Humans and Crabs in the Mangroves of the Parnaíba Delta: landscape stories	1
Lucas Coelho Pereira & Pedro Castelo Branco Silveira	
Interspecies Kinship in the Indigenous Northeast of Brazil: cosmogenealogical trees and vegetal metaphors	37
Leandro Durazzo	
New Media and the Sacred: ritual change in pentecostal praise	64
Andreia Vicente da Silva	
Put Yourself Back in Memory, Reinsert Yourself in Temporality: identification of oneself as black as an eventuality	88
Tainara Lúcia Pinheiro & Carmem Izabel Rodrigues	
The Fight of the Fisherwomen of the Island of Maré in Defense of their Territory	111
Fátima Cristina Cunha Maia Silva, Julia Figueiredo Benzaquen, Ana Maria Dubeux Gervais & Jorge Luiz Schirmer de Mattos	
Dimension of Fishing in the Quilombola Community of Mangueiras (Marajó Island, Pará State): characteristics, traditional knowledge and cosmologies	137
Anael Souza Nascimento & Flávio Bezerra Barros	
Learning in Animal Experimentation. Acquisition of perceptual, gestural, and affective skills	167
Iara Maria de Almeida Souza	
Practice of Omitting a Degree in the Curriculum: a study between graduate and post-graduate students	199
Ricardo Cortez Lopes	
Popular Culture Transits as Cultural Policies: folklore festivals and traditional and popular culture meetings	231
Bruno Goulart	
Bibliographic Essay	
Cogito, Ergo Sum. I Think Therefore I Am? But when I think about what is mine and what belongs to the other?	252
Wilians Ventura Ferreira Souza	
Reviews	260

Humanos e Caranguejos nos Manguezais do Delta do Parnaíba: histórias da paisagem

Lucas Coelho Pereira ^a
Pedro Castelo Branco Silveira ^b

Resumo: A foz do Rio Parnaíba, situada no nordeste brasileiro entre os estados do Piauí e do Maranhão, origina o único Delta das Américas em mar aberto. Esta região apresenta uma rica sociobiodiversidade e exuberantes florestas de manguezais sujeitas a forças de simplificação e contaminação características do antropoceno. O presente artigo narra transformações ocorridas no Delta trazendo a paisagem como protagonista da narrativa a partir das malhas de relações entre caranguejos, manguezais e catadores de caranguejo (caranguejeiros). Por meio de uma abordagem etnográfica que considera as relações entre humanos e outras formas de vida, o artigo evidencia a constituição de paisagens multiespécie frente a processos históricos, e também narrativos, que insistem em eclipsar as diversidades biológicas e culturais. Como contraponto, o artigo enfatiza a dinâmica viva e múltipla da constituição das paisagens do Delta.

Palavras-chave: Manguezais, Caranguejo-uçá, *Ucides cordatus*, Delta do Parnaíba.

A discussão sobre antropoceno¹, apesar de relativamente difundida, não é consenso. Para alguns, esta categoria define um momento no qual a presença e atividade humana tornaram-se uma força

^a Doutorando em Antropologia Social (UnB). Pesquisador vinculado ao Laboratório de Antropologia da Ciência e da Técnica (LACT/UnB). Email: lucascoelhoperreira@gmail.com.

^b Doutor em Ciências Sociais (Unicamp). Pesquisador da Fundação Joaquim Nabuco (FUNDAJ-PE). Email: pedrocbsilveira@gmail.com.

assustadoramente destruidora (Kirksey& Helmreich 2010). Para Donna Haraway (2016), trata-se muito mais de um evento-limite, capaz de alterar o que é e o que virá de forma indelével do que propriamente de uma época. De todo modo, estes/as autores/as nos convidam a colocar a categoria ‘humano’ em questão e observar mais detidamente tudo aquilo que este ‘humano’ se recusa a (re)conhecer. Um desses pontos cegos, para Anna Tsing (2015b), seriam as múltiplas temporalidades em paisagens resultantes dos acoplamentos entre humanos e não humanos. Levando a sério este comentário, acompanharemos aqui como paisagens vão se constituindo a partir de uma complexa rede de práticas humanas e mais que humanas.

Pretendemos falar do Delta do Parnaíba – situado no nordeste brasileiro, entre os estados do Maranhão e do Piauí – trazendo a paisagem como protagonista das nossas narrativas. A ideia é percorrer a região partindo dos emaranhamentos históricos e relacionais entre os manguezais, caranguejos e os grupos humanos que vivem da atividade de captura destes crustáceos. Assim seguiremos transformações ocorridas através do tempo e como estas mudanças nos falam de questões caras ao *capitaloceno*², como a habitabilidade da terra e a maneira como humanos e não humanos se relacionam nestes tempos.

O texto apresenta questões etnográficas a partir da pesquisa de doutorado de um dos autores, Lucas Coelho Pereira, realizada na região do Delta do Parnaíba. As reflexões aqui presentes integram ainda um projeto de pesquisa coletivo do qual ambos os autores fazem parte – ‘Ecologia política da pesca de crustáceos em manguezais do Nordeste brasileiro’ – sob coordenação do outro autor, Pedro Silveira³.

Inspirados por Tsing (2015a, 2015b, 2019) entendemos paisagem não como um pano de fundo contra o qual as atividades humanas se desenvolvem, mas como uma assembléia multiespécie e uma composição que emerge com e através das práticas de diversas formas de vida (ver também Cardoso 2018). Ingold (2002, 2015) também nos ajuda a pensar sobre a natureza viva e processual das paisagens ao falar de

como seres humanos e não humanos deixam registros duradouros por onde passam e, assim, constituem paisagens. O tempo e sua passagem, portanto, são fatores cruciais nesta empreitada. As temporalidades das paisagens são marcadas por um conjunto de atividades relacionadas, mas de ritmos independentes. Paisagens são, assim, fluxos espaço-temporais de práticas relacionais.

Neste sentido, esta categoria significa – para nós – tanto uma estratégia de análise capaz de nos lapidar a atenção para os múltiplos ritmos nos quais os organismos pulsam quanto um artefato empírico. Cientes disso, estamos preocupados com os processos através dos quais o Delta do Parnaíba vai se constituindo a partir dos manguezais, interagindo com forças que teimam em homogeneizá-lo e defini-lo a partir de um único elemento. Pensando com Tsing (2015a, 2015b, 2019) e Haraway (2016), antropoceno também é outro nome para *plantationceno*, um momento no qual vidas e modos de existências diversos são dizimados em nome de uma padronização produtivista (ver nota 2). Os manguezais, caranguejeiros e caranguejos do Delta do Parnaíba nos contam histórias assim e nos falam, ainda, das suas consequências. Acompanharemos, portanto, a historicidade das paisagens do Delta a partir dos manguezais, seguindo suas transformações e composições em meio à perturbação humana e outras mudanças típicas do antropoceno.

No primeiro tópico, apresentamos a região a partir da literatura científica, mas não só. Enfatizamos as árvores de mangue, as espécies nativas, e a rica biodiversidade na constituição da paisagem. Na sessão seguinte, manguezais e caranguejos serão articulados pela atividade de captura desses crustáceos: seguiremos guiados pelas conversas e práticas de um de nossos interlocutores. No terceiro tópico, mostraremos como a sociobiodiversidade local passa ao largo de narrativas hegemônicas a respeito da historiografia do Delta, que teimam em narrar paisagens unicamente associadas ao produto econômico da vez. Nossa intenção é mostrar como caranguejos, além de mercadorias, são também uma série de outras coisas.

Nas três últimas seções discutimos as implicações do antropoceno na constituição de paisagens e como o Delta tem passado, não ileso, por várias mudanças e catástrofes. Passamos pelas transformações ocorridas através da ascensão e queda dos plantios de arroz em áreas de manguezais; pela instituição da Resex Marinha do Delta do Parnaíba e seus diálogos com as pluriatividades do modo de vida ribeirinho, até chegarmos nos atuais desmontes da política ambiental e do grande crime constituído pelo derramamento de petróleo cru no litoral brasileiro em 2019. Fazemos isso dando espaço para as práticas dos diferentes atores engajados em cada uma destas temporalidades a fim de, nas considerações finais, destacarmos os processos vivos e múltiplos atuantes na constituição de paisagens no Delta.

Raízes que compõem paisagens

Delta do Parnaíba é o nome dado à paisagem que se apresenta quando o Rio Parnaíba se abre em diversos braços na chegada ao mar, dividindo-se em um conjunto de canais com água salobra, que sofre a influência direta da variação das marés, numa área de aproximadamente 2700 km². Por entre os canais existem aproximadamente 80 ilhas de diferentes tamanhos. Grande parte dessas ilhas é formada por terreno que se alaga e se descobre face ao movimento das marés. Uma descrição da delimitação geográfica é assim dada por uma equipe de engenheiros de pesca:

“[O Delta do Parnaíba] se origina num ponto em que o fluxo do rio se bifurca para formar dois braços, Igarapu e Santa Rosa. Desse processo resultam igarapés que vão, entremeados a inúmeras ilhas, terminar no oceano por meio de cinco grandes bocas com o seguinte posicionamento de leste para oeste: Tutóia, Melanciera (também chamada de Carrapato), Ilha do Caju, Ilha das Canárias e Igarapu” (Farias *et al* 2015: 24).

Aí ocorrem os manguezais, que formam a grande parte da cobertura vegetal do Delta. Além dos manguezais, há, nas ilhas, áreas de terra firme, que são influenciadas, por sua vez, pela movimentação

da areia pela força do vento, produzindo dunas em algumas delas. A vegetação de terra firme inclui áreas arenosas com lagoas temporárias, com vegetação formada por espécies características de restinga, cerrado e caatinga, tais como muricis, carnaúbas, vassourinhas, guajirus, palmas, cactos e uma diversidade de plantas arbustivas. Há também áreas de floresta. Segundo Vale & Schaeffer-Novelli, o Delta apresenta, além de manguezais, “outros tipos de vegetação, tais como a vegetação pioneira psamófila, vegetação halofítica gramíneo-herbácea, a vegetação sub-perenifolia de dunas, entre outras” (2018:40).

O geógrafo Aziz Ab'Saber assim descreve a paisagem do Delta:

“Nesse setor, situado entre a costa nordeste do Maranhão e noroeste do Ceará, o rio Magu, no passado recente, e o Parnaíba, em atividade, respondem por um dedalo de canais entrelaçados constituído por ilhas e furos entre uma retroterra de tabuleiros rasos e antigas ilhas. Um cenário hoje mascarado pelo crescimento das planícies de marés com mangues e praias leste-oeste sincopadas de areia alvas. [...] As restingas em processo de formação orientam-se de leste para oeste encarcerando o emaranhado fluvioestuarino dos manguezais interpostos entre a praia e a terra firme do raso tabuleiro” (Ab'Saber 2001:105).

O Delta faz a divisa litorânea dos estados do Piauí e Maranhão, na porção ocidental do Semiárido nordestino. A água doce do Rio Parnaíba vem dos tributários que nele deságuam ao longo do sertão piauiense, por quase 1500 km, passando pela capital, Teresina, e chegando na cidade de Parnaíba. Nesta altura, onde o Delta se abre, a água fluvial passa a sofrer influência da água do mar, a partir do movimento das marés. O nível de salinidade aumenta à medida que se aproxima do mar. Isso faz com que os organismos que habitam as águas do Delta sejam adaptados à variação de salinidade.

No caso dos peixes, a heterogeneidade do ambiente permite a coexistência de animais marinhos e de água doce, bem adaptados à salinidade variável. A presença de substratos arenosos, lodosos, rochosos e de corais faz com que ocorram microambientes propícios a diferentes espécies de peixes (Lima 2012). O ambiente formado pelas raízes de

mangue é em si um local atrativo para muitos tipos de organismos (Lacerda 2002). A grande quantidade de matéria orgânica presente, trazida pelos rios e produzida pelas árvores do manguezal, aliada à diversidade de ambientes, favorece a proliferação da vida (Schelske & Odum 1962; Day Jr. *et al* 2013). Assim, as águas do Delta são lugar de encontro entre os peixes do rio e do mar, em especial local de desova e/ou crescimento de muitas espécies que são marinhas em sua vida adulta (Lima 2012).

As formações de manguezal são especialmente importantes na paisagem do Delta. As árvores de mangue são especializadas em habitar ambientes alagados, salinizados e saturados de matéria orgânica. São poucas as espécies de árvore que tem capacidade de viver em um ambiente tão específico, precisando de estratégias fisiológicas para lidar com a falta de oxigênio do solo, o excesso de sal e a instabilidade do solo lodoso. No Delta são três as espécies que ocorrem nas faixas de maior salinidade, o mangue vermelho (*Rizophora mangle*), a siriba (*Avicennia sp.*) e o mangue manso (*Laguncularia racemosa*). Há ainda outras espécies que ocorrem na faixas de menor salinidade, à medida que se avança rio acima, tais como o mangue de botão (*Conocarpus erectus*), o avencão (*Acrostichum aureum*) e o algodão da praia (*Hibiscus tiliaceus*) (Araújo *et al* 2018).

O mangue vermelho apresenta raízes conhecidas como rizóforos, grossas, aéreas e espalhadas, saltando para fora da terra, que a ajudam a se fixar no solo lamacento (Schaeffer Novelli 2018; Souto 2004) e também estruturas respiratórias (Cavalcanti 2004). Elas fornecem sustentação para os seus próprios troncos e copas e formam, junto a suas árvores vizinhas da mesma espécie, uma rede de rizóforos que segura os sedimentos, o que garante maior estabilidade do solo encharcado.

Além do mangue vermelho, a siriba também apresenta raízes estruturantes. São raízes radiais especializadas, que lidam com a pobreza de oxigênio do solo de forma diferente, tendo estruturas chamadas pneumatóforos que crescem de baixo para cima, rompem as camadas de terra e ficam expostas ao ar. Segundo Cavalcanti (2004), no Delta

do Parnaíba o mangue vermelho ocorre associado a áreas de lama expostas permanentemente às marés, enquanto as siribas proliferam em áreas um pouco mais arenosas, sujeitas apenas às marés altas. O mangue manso ocorre em áreas ainda mais arenosas, sujeitas mais ocasionalmente às marés.

As árvores de mangue, portanto, produzem uma estrutura de solo que garante a existência de uma série de outros animais entre suas raízes (moluscos, peixes e caranguejos, por exemplo), e em seus troncos e copas (pássaros, abelhas, vespas, formigas, moluscos e aratus), bem como toda uma fauna de mamíferos e répteis que se alimentam dos animais que vivem nos manguezais, tais como guaxinins, macacos-prego, raposas, gaviões e serpentes. Esse ambiente em movimento também é habitado por outros seres microscópicos, como bactérias, fungos e algas típicos do manguezal, além de larvas de invertebrados e peixes, que vivem associadas à água e ao sedimento.

A região do Delta também é habitada por seres humanos que produzem historicamente sua paisagem. Várias das ilhas apresentam povoados formados por moradores geralmente aparentados, que têm seu modo de vida ligado à vida que pulsa no mangue e nos outros elementos da paisagem do Delta.

O acesso às povoações da principal ilha do Delta – a Ilha das Canárias – é feito pelos rios, tanto a partir do porto dos Tatus, em Ilha Grande, no Piauí, quanto pela cidade de Araiões, no Maranhão, por barcos de linha ou dos próprios moradores⁴. A ilha das Canárias está situada na zona rural do município de Araiões, no Maranhão e abriga as comunidades Canárias, Passarinho, Caiçara, Torto e Morro do Meio⁵. Destacamos ainda o povoado de Carnaubeiras, importante comunidade pesqueira também situada neste município.

O modo de existir destes humanos, em termos demográficos, espaciais e socioeconômicos, teve variações ao longo do tempo, assim como a própria configuração da paisagem, como indicamos neste artigo. Entretanto, há uma continuidade em termos de um regime de produção de conhecimento (Carneiro da Cunha 2009) sobre a paisa-

gem do Delta, seus animais, plantas, marés, solos, ventos, estações do ano. Pesca e extração de organismos do manguezal e das vegetações terrestres, pequena agricultura e pequena criação de animais fazem parte das atividades costumeiras, *tradicionais*, destes habitantes.

Os caranguejos (*Ucides cordatus*) em especial, abundantes nos manguezais e de grande valor alimentar, têm seu modo de existir entrelaçado com os modos humanos há um longo tempo. O conhecimento sobre os modos de existir dos caranguejos é praticado cotidianamente por muitos moradores do Delta. Os seres humanos que capturam os caranguejos nos manguezais conhecem sua anatomia, a arquitetura de seus buracos, seu comportamento, seus ciclos vitais. Os caranguejos provavelmente reconhecem os humanos, com seus aparatos perceptivos próprios, no mínimo, por meio de sua relação de predação. As histórias entrelaçadas dos seres humanos e caranguejos, na paisagem do Delta do Parnaíba, remete à noção de *espécies companheiras* proposta por Donna Haraway, que se refere a uma vida interespecífica em relação, que se apresenta por diferenças irreduzíveis, relações estas que podem envolver aspectos de crueldade, indiferença, ignorância e perda, mas também alegria, transformações, colaboração e inteligência (Haraway 2003).

Caranguejo é bicho sabido

Se você mora em alguma das ilhas do Delta, há pelo menos duas formas de chegar ao mangue. Você pode ir por água – de canoa – ou ir por terra, caminhando. No ritmo do caminhar, a sucessão das paisagens é lenta e mais diversa. Saindo da casa de Sílvio – caranguejeiro morador da comunidade do Torto que irá nos guiar nesta andança pelos mangues – atravessamos o seu quintal, onde ele e o filho criam algumas cabras. Depois, chegamos às vargens que, no inverno, ficam cheias de água em suas partes mais baixas. Os juncos dominam as áreas mais alagadiças e há um sem número de caramujos chamados aruás, com os quais é preciso tomar cuidado caso esteja descalço. A concha desse molusco pode nos cortar o pé.

Andando com Sílvio, percorremos pequenas veredas de areia, ladeadas por uma vegetação de restinga. Vassourinha, cactos, palma, mandacaru, xique xique, jenipapo, muricis, guajirus. Há várias carnaúbas, também conhecida como ‘a árvore da vida’, porque dela tudo se aproveita. Com a madeira constrói-se cercas, bases para hortas suspensas, bancos e um sem número de outras coisas. O mais valioso da carnaúba, contudo, está nas suas palhas, das quais se extrai o pó que será vendido às indústrias para a fabricação de velas, microchips, vinis, placas de computadores e outros itens.

No final do verão e início do inverno (meados de setembro ao final de janeiro), Sílvio e outros caranguejeiros alternam suas atividades de trabalho entre o mangue e o carnaubal. Andar pelos carnaubais, isto é, pelas vargens repletas de carnaúbas, contudo, é uma atividade regular para vários trabalhadores do manguezal. São por esses caminhos que se chega ou se sai do *raizal*, como também é chamado. Além disso, se você pega caranguejos, é preciso ter palhas de carnaúba durante todo o ano, pois é com elas que esses crustáceos são amarrados. Uma corda de caranguejos, no Delta, é um acoplado de quatro *bichos* superpostos unidos pelos fios da palha. Sílvio leva para o mangue um número de palhas aproximado do número de cordas que pretende pegar. Costuma andar com algumas a mais, nunca a menos. Eventualmente elas podem quebrar – seja porque estão fracas ou porque um caranguejo se mexeu mais do que deveria – ou, com sorte, Sílvio pode encontrar mais caranguejos do que imaginava.

Todo esse preparo das palhas é feito ainda em casa. Nosso anfitrião as carrega amarradas à cintura enquanto caminhamos. Passamos ainda por algumas lagoas e por porções de mangue vermelho morto, raízes secas sobre a areia branca. Chegamos, então, no *pé do brejo*, parte de terra alagadiça que marca a fronteira entre as vargens e o manguezal propriamente dito. Um passo e já deixamos de pisar na areia fina para entrarmos num terreno completamente alagado, lamacento e com predominância do mangue siriba.

O canto de pássaros é uma constante ao andarmos pelo manguezal. São muitas as aves presentes no mangue, algumas, inclusive, se alimentam de caranguejo, como alguns dos vários tipos de gaviões: gavião-pinhé (também conhecido como gavião- carrapateiro), gavião-pombo, gavião-galinha, gavião-misera. O barulho dos nossos passos se misturam ainda com vários outros, como os assobios e grunhidos de macacos-pregos a pularem nas copas das árvores. Com eles, todo cuidado é pouco se você está pegando caranguejos. Costumam roubar cordas dos bichos já capturados. Os sons são indicativos de sua presença nem sempre vista, mas certa.

Houvimos várias histórias envolvendo esses primatas, como no dia em que, por descuido, um deles acabou tendo a pata presa entre as conchas de uma ostra. Ou quando, surpreendido por um catador enquanto roubava seus caranguejos, o macaco ficou passando a mão na cabeça e nos olhos num gesto angustiado que parecia “pedir misericórdia”, como traduziu um interlocutor. Os macacos gritam com frequência e enquanto caminhamos ouvimos ainda o vento sacudindo o *siribal*, fazendo as madeiras rangerem.

Ao andar sobre uma área de siriba sente-se perfeitamente a rede de raízes embaixo dos pés. Nas áreas de mangue vermelho as passadas humanas afundam-se na lama até encontrar algum apoio em uma raiz submersa, com o risco do caminhante cortar-se com a concha de uma ostra aderida às raízes. Sílvio confessou gostar mais de trabalhar em manguezais onde a siriba predomina, porque não se sente muito confortável tendo que andar se equilibrando constantemente – o que ocorre em manguezais com maior predominância de mangues vermelhos. Mas há quem prefira o contrário e se dê melhor trabalhando em manguezais mais fechados.

Além dessas especificidades do caminhar, há outros fatores que levam Sílvio e outros caranguejeiros a preferirem trabalhar em certos locais em detrimento de outros. “Cada mangue é um mangue”⁶. Isso implica não só na composição de espécies vegetais como também nas particularidades dos caranguejos presentes nesses ambientes. As áreas

que possuem caranguejos maiores, portanto mais vendáveis, são de amplo conhecimento dos caranguejeiros.

Sílvio escolheu o mangal do pé do brejo porque lá, entre outras coisas, é possível encontrar caranguejo *médio-bom* com (relativa) maior facilidade. Crustáceos considerados *médio-bom* costumam medir entre sete e nove centímetros. Sílvio ensinou como o tamanho do caranguejo tem a ver com a menor ou maior incidência de águas doces, salobras ou salgadas em determinada região. Os caranguejos situados em áreas mais afastadas do mar e, portanto, menos sujeitas a fluxos de águas com altos índices de salinidade, geralmente atingem dimensões maiores em sua fase adulta. Apesar de grandes, os caranguejos de manguezais com maior influência *do doce* – conforme Sílvio costuma falar – são menos gostosos que os *do salgado*. No comércio do caranguejo, contudo, tamanho é mais importante que sabor.

Pegar caranguejos grandes requer mais esforço e atenção. É preciso saber decifrar as pistas deixadas na lama. Os crustáceos são identificados por montículos de terra deixados para trás na entrada de suas galerias. Somente os machos são capturados. Sílvio contou-me que as fêmeas, além de serem consideradas pequenas demais para o consumo, são a garantia da continuidade da espécie (e consequentemente da atividade de cata). Elas devem ser deixadas no manguezal. Identificá-las é fácil: seus rastros sobre os montículos de lama são finos e estreitos, como pequenos arranhões na superfície da terra. Os machos, por sua vez, deixam rastros maiores e mais largos, porque seus movimentos são pesados e mais lentos, conforme observou Sílvio. Mas como identificar um caranguejo (macho) grande em meio a tantos buracos? Há nisto mais uma sofisticação técnica do trabalho dos caranguejeiros: a educação do olhar.

Inicialmente pensei que quanto maior o montículo de terra deixado para trás, maior seria o caranguejo. Logo Sílvio tratou de me apontar vários casos nos quais isso não se aplicava, mostrando-me caranguejos miúdos capturados em buracos relativamente grandes. Disse-me que, mais certo do que me guiar apenas pelo monte de

lama, era analisar a espessura dos rastros e a grossura das fezes do caranguejo deixadas na boca do buraco. Demorei a conseguir diferenciar as bostas dos caranguejos de pequenos gravetos de madeira ou mesmo da lama. Elas são pequenos cilindros marrons medindo cerca de um centímetro e nem sempre estão visíveis (ao pesquisador, pelo menos). “Caranguejo é bicho que engana a gente, mas a gente tem que ser mais sabido do que ele”, orientou o nosso anfitrião.

As artimanhas dos caranguejos para fugir de seus predadores humanos são várias. Eles dão pistas erradas sobre o seu tamanho real. Confundem quando parecem estar se dirigindo para um lado mas, na verdade, sua toca foi cavada por outro caminho. Eles ainda se escondem sob rebancos de areia no interior de sua galeria, ficando completamente inalcançável para o catador. Segundo Sílvio, isso é prova incontestada da inteligência desses bichos, que, ainda de acordo com ele, têm aprendido a fazer tocas mais profundas do que antigamente. “Os caranguejos estão mais fundos”, afirmativa recorrente, praticamente unânime entre os caranguejeiros com quem conversamos. Mas porque isso? Sílvio respondeu: “é se escondendo”.

Os caranguejeiros que acompanhamos utilizavam-se basicamente de dois procedimentos complementares: o braceamento e o uso do cambito⁷. O braceamento é a técnica de introdução do braço na galeria do caranguejo a fim de pegá-lo com a mão. Já o cambito, conhecido também como *gancho* em alguns lugares do Brasil, é uma espécie de vergalhão de ferro medindo cerca de um metro e meio e assemelhando-se a letra ‘J’. Ele possui uma dobra em uma das suas extremidades responsável pela captura do caranguejo. O cambito pode ser visto como uma extensão do braço, auxiliar à captura por braceamento, já que é usado para obrigar o caranguejo a *subir* até que fique a uma profundidade que possa ser alcançada pelo braço.

No Delta, os caranguejos são dispostos em cordas logo após a captura. A corda, como referido acima, é um conjunto de quatro caranguejos, amarrados um sobre o outro com a palha de carnaúba. O ato de organizar os crustáceos na palha – *fazer a corda* – chama-se *amarrar*.

Pegar caranguejo única e exclusivamente no braço nos fala de um tempo em que esses bichos eram mais *bestas* – no sentido de ingênuos, bobos, conforme falou nosso anfitrião. Sílvia tem quarenta e um anos e começou na cata do caranguejo ainda na infância, acompanhando parceiros mais velhos na atividade e, sobretudo, o seu padrasto. Nesta época, os oito-nove anos de Sílvia apenas amarravam os caranguejos na palha, seguindo seu mais velho por onde quer que ele andasse. Só depois de três anos na função de *amarrador*, Sílvia começou a pegar seus próprios caranguejos. Antes disso, apenas “brincava de pegar”, enquanto era orientado por seu padrasto. Os doze-treze anos de Sílvia conseguiam capturar o bicho antes mesmo de a lama ultrapassar seu antebraço. Os tempos eram outros.

Sílvia conta que, em seu início, na adolescência, pegava cerca de trinta cordas em um dia de trabalho e ficava a chorar no mangue, esperando algum mais velho passar. Seu corpo de menino não dava conta de carregar tanto peso até a canoa. Era comum encontrar mais de um caranguejo por buraco, assim como vê-los saindo de suas tocas espantados pelo simples barulho que Sílvia fazia ao caminhar.

“Tinha muito caranguejo! Hoje eles estão ficando mais difícil”. Sílvia disse ainda que isso é normal, até ele mesmo procuraria meios de se proteger caso se visse terrivelmente ameaçado, explicou. Nas palavras de um antigo caranguejeiro o que ocorre, portanto, é o seguinte: “se chega um ladrão na tua casa e rouba tudo... arromba as portas e fechaduras... O que você vai fazer? Você vai colocar uma porta melhor, mais forte, providenciar correntes e cadeados pros portões que é pra se proteger melhor. A mesma coisa é com os caranguejos”. O número de caranguejeiros aumentou desde o declínio das plantações de arroz – sobre o que falaremos adiante – e, para escapar da perseguição, os caranguejos têm ficado mais espertos e feito buracos cada vez mais fundos

Os caranguejeiros com quem temos conversado – apesar de também considerarem um aumento no número de catadores – afirmam reiteradamente que as coisas são exatamente assim: caranguejos pos-

suem um pensamento e agem de acordo com ele. “Tudo no mundo tem o seu pensar”, conforme nos destacou um interlocutor. As técnicas de captura desses bichos procuram dialogar exatamente com isto: com um pensar que se faz em movimento. Os movimentos dos caranguejos, escondendo-se do mundo, fugindo de tudo, ficando mais difíceis, apontam para a existência de um mangue menos habitável do que antes. A precariedade da vida dos caranguejos e também dos caranguejeiros são fortes indicativos do capitaloceno. Esta precarização ocorre não apenas a partir da destruição e perturbação nefasta de ambientes multiespécie. É preciso atentar também para as histórias simplificadoras que descrevem a paisagem relacionando-a exclusivamente a determinado produto econômico valorizado pelo mercado. O que subjaz a essa forma de contar e narrar paisagens?

As histórias simplificadoras

Em meados do século XVIII, a região do Delta do Parnaíba caracterizou-se pela exportação da carne seca proveniente da atividade pecuária no sertão piauiense, extensivamente desenvolvida em todo o vale do Parnaíba. Nesta dinâmica, o litoral funcionava como importante ponto de escoamento e beneficiamento da produção pastoril (Matos 2006; ZEE do baixo Parnaíba 2002). O Porto das Barcas, situado no que mais tarde viria a ser a cidade de Parnaíba, era um importante lugar de conexão com os mercados consumidores do restante do Brasil e também do estrangeiro. Vendia-se não só a carne, mas toda sorte de manufaturados de couro, chifres e outros derivados bovinos.

O gado ocupa grande centralidade não somente na história do Delta do Parnaíba como do próprio estado do Piauí, sendo um importante vetor do processo de colonização local (Santana 1985). A apropriação das terras se dava conjuntamente ao crescimento das grandes fazendas pecuaristas, firmada a partir da expropriação das populações nativas e utilizando-se largamente de mão de obra escrava. Com o passar dos anos, a carne produzida no Piauí foi perdendo espaço no cenário nacional. Os motivos levantados por alguns historiadores variam

desde a má administração das fazendas, até questões de falta de crédito do governo central, bem como as constantes secas que assolaram a região. No final do século XIX, consequentemente, as charqueadas deixaram de ser uma constante na região (Napoleão do Rego 2010).

O declínio do gado marcou o aparecimento de outros nichos de comércio, pautados em produtos agroextrativistas como a cera da carnaúba, o óleo de babaçu e a borracha de maniçoba. Mercado que se fortaleceu no início do século XX e trouxe diversos investidores estrangeiros para a região que, animados pela vocação comercial da cidade de Parnaíba, no Piauí, acabaram por se instalar no local e fundar importantes casas de exportação e importação de produtos locais e estrangeiros (Napoleão do Rego 2010).

Esta breve narrativa traz uma forma bastante difundida de contar histórias a respeito do lugar, a saber, através de uma nítida associação entre a região e uma série de elementos concebidos enquanto ‘recursos naturais’: a carne seca, a carnaúba e, mais recentemente, a paisagem turística (ZEE do baixo Parnaíba 2002), conforme falaremos adiante. Cada um desses elementos comunica sobre formas particulares de se constituir paisagem, onde o que importa é a maneira como determinados agentes humanos se mobilizam para certas atividades voltadas à extração e comercialização de um certo recurso.

Neste tipo de enfoque, os canais de água salobra, os manguezais, restingas e dunas do Delta, o vento e a força das marés, ou seja, a paisagem enquanto coletivo de seres e relações, bem como as afecções de cada uma das espécies que a habitam, raramente ocupam lugar de destaque nas narrativas. Além disso, as coletividades humanas que compõem essa paisagem tornam-se invisíveis para além de suas relações com o produto econômico da vez.

Pensamos com De Francesco *et al* (2017) que, ao focar demasiado nas atividades valorizadas pelo mercado em determinados momentos, este tipo de narrativa termina por vincular-se à noção de ‘ciclo econômico’, eclipsando um conjunto de outras práticas e – conforme veremos – de conformações de paisagens também. Ao nos voltarmos

para manguezais, caranguejos e catadores, acompanhamos grupos que habitam os territórios marginais às narrativas hegemônicas e padronizadoras a respeito do lugar.

Hoje o Delta é entendido como um polo promissor para o desenvolvimento do ecoturismo (Mattos 2006), com empresas do setor focando suas ações de marketing nas praias, dunas e lagos da região. No contexto do ecoturismo, o caranguejo passa a ocupar lugar de destaque. Festivais são feitos em sua homenagem e, neste movimento, a demanda pelo crustáceo cresceu a passos largos. Tal fato ocasionou também o aumento do número de catadores de caranguejo (caranguejeiros), que passaram a ver nos manguezais uma alternativa de renda viável. O desenvolvimento do potencial turístico da região, portanto, tem elevado o caranguejo à condição de principal ‘recurso pesqueiro’ produzido localmente (Milano 2015).

Estimou-se uma captura anual de cerca de 21 milhões de caranguejos no Delta do Parnaíba (Legat *et al* 2006), tamanha a importância do crustáceo para a indústria turística nordestina. Até mesmo moradores de comunidades do Delta sem histórico de envolvimento com a atividade adentraram no ramo com o passar dos anos (Mattos 2006). Assim nos explicou o sr. Carlinhos, antigo caranguejeiro e atravessador, liderança comunitária de um povoado do Delta, no município de Araisos – MA, situado na Resex Marinha Delta do Parnaíba:

Eu saí da escola e parti para a área de caranguejo. [...] Formamos uma turma e trabalhava cinco na nossa canoa. E depois chegavam dois, catavam. Mas catava assim, não tinha venda de caranguejo, não. Catavam para vender nas comunidades, ou mesmo catava e botava com nós, botava na nossa canoa. Aí não era forte o catador de caranguejo no Delta. Aí depois que terminou o arroz foi que muita gente migrou para o caranguejo. Aí apareceu melhor o mercado, a venda melhor para Fortaleza, e isso trouxe muita gente. É um negócio fácil de aprender, quem pegava de comer já tava tirando normal. (Carlinhos, entrevista em maio de 2018).

Percebe-se pela fala de Carlinhos que este período foi de aumento do envolvimento comercial com a cata de caranguejos pelos morado-

res do Delta. É importante atentar também para sua declaração de que “é um negócio fácil de aprender” (para quem já era envolvido com atividades do manguezal), pois quem já sabia “pegar de comer” também era capaz de pegar para o comércio. Destaca-se também nesta fala a demanda de caranguejos para o mercado de Fortaleza. Temos por hipótese que a demanda por caranguejos do Delta aumentou com o colapso da produção de caranguejos em áreas mais próximas a Fortaleza. Um kombista da região tornou-se então o maior comerciante de caranguejos entre o Delta e o Ceará:

Antigamente quem catava mais [era o pessoal do Catanduva], que começaram o mercado para Fortaleza. Foi o Chico, foi o cara, kombista, que começou comprando para levar para Fortaleza. Ai essas canoas vinham de Catanduva [bairro majoritariamente negro, também conhecido como um quilombo urbano, situado na periferia de Parnaíba-PI], os catador...15 canoas, 10 canoas, no remo, para vir catar aqui e levar... aí nessa época começaram. (Carlinhos, entrevista em meio de 2018).

Parte considerável de tudo que é produzido no Delta (estados do Piauí e do Maranhão), de fato, tem como destino final as praias cearenses. A região faz parte de um famoso projeto de desenvolvimento turístico denominado de ‘Rota das emoções’ (Santos 2015), que envolve populações residentes nos estados do Ceará, Piauí e Maranhão. Neste contexto, o aumento da captura do caranguejo está diretamente relacionado ao crescimento desse nicho do mercado turístico, sobretudo no Ceará (Milano 2015). Assim, no Delta do Parnaíba, no final do século XX o caranguejo passa a ser o *recurso* da vez.

Novamente, portanto, na história do Delta, temos a atuação de forças que teimam em reduzir a complexa rede de relações entre humanos e não humanos a um único elemento que, ao ser alçado à categoria de *recurso*, é descolado de toda a malha de interações que o origina. Não raro ouvimos de nossos interlocutores que os caranguejos têm feito galerias cada vez mais profundas. Esta percepção dos catadores, sobre um ambiente em processo de precarização, escapa e dá novos tons ao marketing espetaculoso a respeito do ‘maior Delta das

Américas'. Isso nos fala, por um lado, das lógicas por meio das quais o plantationceno/capitaloceno opera e de formas particulares de se constituir paisagem a partir do agenciamento das interações entre caranguejos, caranguejeiros e os elementos do manguezal.

Por outro lado, mostra como estes crustáceos podem até ser um produto – o que é fato, mas são, também, uma série de outras coisas e agenciam um conjunto bastante complexo de relações. Como veremos adiante, as práticas dos habitantes do Delta em interlocução com outros agentes permitem, entretanto, que os catadores não figurem apenas como submetidos à lógica predatória do capitaloceno em troca de recursos para sobrevivência.

A proeminência do ecoturismo nas narrativas sobre a região retoma, de certa forma, uma lógica que reduz a paisagem ao elemento mais valorizado pelo mercado no momento. Os manguezais passam a ser vistos em função de sua *beleza cênica* e como lugar de onde se extrai uma preciosa mercadoria. Esta forma de lidar e conceber o mangue varia de acordo com os sujeitos e as temporalidades envolvidas nas múltiplas formas de composição de paisagens. Há algumas décadas, por exemplo, o caranguejo era considerado uma espécie de praga e isso tem a ver com o fluxo do plantationceno ligado à presença de um elemento bastante citado pelos catadores na história recente do Delta: o arroz.

Os arrozais anti-mangue

A presença do arroz no baixo Parnaíba nos fala da historicidade e dos processos de habitação desenvolvidos localmente. Contam ainda das relações entre as pessoas, as terras e o território. As roças desse cereal, não raro, eram cultivadas em áreas de mangues desmatadas ou em lugares alagadiços. Após a retirada da cobertura nativa, começava um intenso trabalho de plantio das sementes, que dialogava com os fluxos das marés e as fases da lua. Plantava-se na maré baixa e, sobretudo, na *força* da lua nova, especialmente potente para processos germinativos e reprodutivos de toda e qualquer espécie.

O cultivo de arroz, de acordo com nossos interlocutores, vigorou até a década de 1970/1980, quando já apresentava nítidos sinais de decréscimo, conforme falaremos adiante. Isso não significa dizer que seu plantio tenha deixado de existir no Baixo Parnaíba ou que as narrativas contidas aqui contemplem todo o Delta. Ressaltamos apenas o que ouvimos a respeito da relação com esse vegetal e a paisagem nas comunidades do Torto, zona rural do município de Araisos e na cidade de Parnaíba. Nesses locais o plantio do arroz perdeu força com a sucessão de diversos acontecimentos, que vão desde a desvalorização do produto no mercado da região até questões envolvendo mudanças nos índices de salinidade do rio.

As histórias e experiências com a rizicultura no Parnaíba, a depender da localidade em questão, são bastante variadas, como também o são narrativas e explicações a respeito do seu declínio. O arroz parece não ter sido uma cultura de grande valor de exportação no Delta, ficando restrita a uma produção por pequenos agricultores submetidos a relações de patronagem com antigos posseiros e voltada a um mercado regional (Mattos 2006; Milano 2015). Porém, era um tipo de prática que, em alguns locais, quanto mais intensificada, maior seu impacto na paisagem, por conta da remoção temporária das árvores de mangue.

De todo modo, as histórias sobre a ‘época do arroz’ eram frequentes entre nossos interlocutores, sobretudo para destacar as transformações da paisagem através dos tempos e, também, a fim de ressaltar a força dos manguezais na retomada de um ambiente anteriormente danificado. Se o arroz significava a aniquilação das relações multiespécies em trechos do manguezal, os mangues re-emergiram realizando processos opostos.

Agricultores e agricultoras das margens e ilhas do Parnaíba plantavam arroz no sistema de renda. Difícil precisar quando isso começou, fato apontado por outra pesquisadora (Mattos 2006). As terras e o manguezal, contudo, não eram considerados espaços coletivos ou de livre acesso, mas de apenas um único senhor autodeclarado dono⁸.

Homens e mulheres deveriam pagar pelo cultivo com parte do que fora produzido. A proporção era de quatro para um: a cada quatro sacas de arroz produzidas uma deveria ser entregue ao ‘dono’, que possuía ainda as tecnologias necessárias para os processos de descasque dos grãos. Os arrozais, por um lado, eram a principal fonte de renda de diversas famílias ribeirinhas. Por outro, ele também era a marca do subjugo da força de trabalho dos habitantes do Delta e da *plantationização* da paisagem.

Dona Joana contou-me dos esforços para manter o arroz intacto frente a variedade de outros seres existentes no mangue. Hoje pescadora, ela e sua família trabalhavam exclusivamente de roça no interior do maranhão, onde morava antes de migrar para cidade de Parnaíba na sua juventude – por volta dos anos sessenta. No Piauí, onde vive até hoje, conheceu um jovem pescador e casou-se. Ela, o marido, os filhos e alguns parentes próximos passaram a se alternar entre as atividades da pesca e o cultivo dos legumes. Era um trabalho árduo, contou-me. Depois da derrubada do mangue o plantio era executado e, uma vez germinadas, as mudas de arroz deveriam ser vigiadas contras as capivaras. Dona Joana disse que seu marido e outros homens ficavam de tocaia em cima das árvores de mangue remanescentes. Munidos de pedras, paus e latas, eles faziam barulho e, por vezes, atingiam um ou outro desses animais que teimavam em destruir suas roças.

Além das capivaras, haviam outros problemas para esta e outras famílias de agricultores: os caranguejos. Estes crustáceos eram considerados ‘pragas do arroz’. Aparentemente, as plantas de arroz em início de desenvolvimento eram consideradas uma iguaria para os caranguejos, que já haviam tido trechos do seu habitat de árvores de mangue destruídos para o estabelecimento dos arrozais.

A fim de lidar com esses bichos, alguns cultivadores plantavam as sementes em outro local e só transferiam as mudas de arroz para o mangue quando o broto atingia alguns centímetros. Plantava-se em *carreiras* – linhas paralelas de várias mudas de arroz guardando uma distância regular entre si. Uma vez crescida, a planta não era mais

consumida por uma legião de caranguejos famintos. Nem sempre esta técnica surtia efeito, além de ser bastante trabalhosa, contaram-nos alguns interlocutores. O caranguejo era uma ameaça real para quem sobrevivia do arroz e dele necessitava para pagar renda. Ameaçadas, estas plantations continuaram a aniquilar outras formas de vida, além dos mangues.

A partir de um certo momento, este sistema de plantio de arroz, dependente da remoção do manguezal, ingressou na lógica da revolução verde. Não demorou muito para os agricultores começarem a utilizar agrotóxicos e pesticidas, disponíveis no comércio da região a partir das técnicas agrícolas desenvolvidas por grandes empresas agroquímicas, e incentivadas pelos governos locais⁹.

Raimundo, um antigo cultivador do município de Araiões, no Maranhão, contou-nos que o veneno era manuseado em pó e misturado às sementes de arroz numa cuia. Os trabalhadores derramavam-no sobre a terra sem fazer covas, inclusive. “E podia esperar que o arroz pegava. Bicho nenhum quebrava a palha!”, arrematou Raimundo. Ele também nos contou que, depois disso, era possível ver os caranguejos saindo dos seus buracos embriagados pelo veneno para morrerem sobre a lama logo em seguida. Mas não só os caranguejos morriam para que o arroz prosperasse. Várias outras espécies eram impactadas pelo agrotóxico, inclusive a humana. Raimundo nos relatou de alguns conhecidos seus mortos ou drasticamente adoecidos, que ele atribui ao contato direto com o produto químico.

Segundo nossos interlocutores, com o passar dos anos, num período difícil de precisar, em torno da década de 1980, a cultura do arroz foi decaindo nos manguezais do Delta do Parnaíba. As possíveis causas são várias. Para dona Joana, o aumento no número de capivaras na região depois de uma grande cheia tornou a atividade impraticável. Raimundo, por sua vez, nos apresentou uma hipótese mais difundida: as águas salgaram e, em virtude disso, os arrozais não mais produziram como antes. Ele nos contou que com a construção da barragem de Boa Esperança, no alto Parnaíba, as águas doces fluíram

com menos força para o Delta, deixando mais espaço para a influência da água salgada. Mesmo em invernos rigorosos, as águas do baixo Parnaíba continuavam salgadas, como permanecem até hoje. O manguezal, então, retomou por completo seus antigos lugares, ocupando o que antes eram os arrozais. Os caranguejos também, que passaram a ser uma importante fonte de renda para os antigos agricultores.

As transformações da paisagem proporcionadas pela retomada dos manguezais, junto com os índices de salinidade da água, foram cruciais no declínio do arroz. Os mangues invadiram as antigas plantations do grão e com ele, caranguejos e caranguejeiros assumiram maior destaque nas mudanças a serem vivenciadas a partir de então. Os arrozais, portanto, marcam um tempo importante nas paisagens do Delta, sempre referida por antigos caranguejeiros.

Em contraponto às paisagens multiespécies dos manguezais, os cultivos de arroz são memórias de uma época na qual as diversidades biológica e cultural dos mangues eram dizimadas em nome da rizicultura. Essa forma de constituir paisagens é consonante com as pressões do antropoceno/plantationceno. No *tempo do arroz* os ambientes eram padronizados de forma a torná-los mais produtivos, ao passo que o modo de vida de ribeirinhos e caranguejeiros é, por excelência, anti-padronizador, pautando-se em uma gama bastante ampla de atividades.

Modo de vida ribeirinho, políticas e desmontes no campo socioambiental

O declínio da produção de arroz e o aumento da captura comercial de caranguejos no Delta do Parnaíba coincidiram com a emergência de preocupações em várias escalas com a conservação ambiental, que podemos ter como marco simbólico, no Brasil, a Conferência Rio-92. Uma das muitas consequências do emaranhado das redes inter-institucionais, fundos de financiamentos, mobilizações em várias escalas e coalizões que surgiram com as novas preocupações ambientais no nível institucional, foi o estímulo à criação de unidades de con-

servação ambiental. No Delta do Parnaíba, tais processos resultaram no estabelecimento de duas unidades de conservação ambiental que ocupam praticamente todo o território do Delta, a Área de Proteção Ambiental (APA), criada em 1996, e a Reserva Extrativista (Resex) do Delta do Parnaíba, criada em 2000, área onde a maior parte de nossas pesquisas foi realizada¹⁰.

No final dos anos noventa uma movimentação política envolvendo diversos atores reivindicou a criação da Reserva Extrativista Marinha do Delta do Parnaíba. A população da área se encontra dividida em pequenos povoados, principalmente na ilha das Canárias, quais sejam: Canárias, Passarinho, Caiçara, Torto e Morro do Meio. A Resex possui pouco mais de 27.000 ha, e um perímetro aproximado de 104,931 Km.

“De acordo com o processo nº 02020.000628/97-90 do IBAMA (1997), a Resex foi criada a partir das solicitações das comunidades extrativistas, através de ofícios reivindicatórios das Colônias de Pescadores, Associações de Moradores e Prefeituras Municipais de Ilha Grande, Araíoses e Água Doce, reforçados por um abaixo-assinado dos moradores do município de Araíoses, e oficializada através do Decreto s/nº, de 16.11.2000” (Lustosa 2005:75).

A criação da Reserva Extrativista Marinha Delta do Parnaíba congregou tanto questões de justiça social – a partir da garantia do direito à terra e ao território, quanto iniciativas de preservação da biodiversidade costeira. Seu estabelecimento coincidiu com o período em que o comércio de caranguejos para o Ceará aumentou em escalas e começou a gerar preocupações com o futuro da atividade por gestores da conservação.

Com a instauração da Resex, algumas transformações foram estimuladas. Ações de reflorestamento das áreas de mangue passaram a ser incentivadas pela gestão. O caranguejo – de praga, conforme apresentamos na época dos arrozais – passou a ser alvo de cuidado e proteção, sobretudo com a feitura de um plano de gestão para sua extração (ICMBIO 2016). Além disso, diálogos entre técnicos do ICMBIO, pesquisadores da Embrapa e moradores da região resultaram em pro-

postas de melhoria nas condições de transporte visando a diminuição da mortalidade dos caranguejos, que chegava a 50% dos animais, no transporte entre o Delta (Maranhão/Piauí) e Ceará (Legat *et al* 2003, 2006 e 2009).

O ‘Plano de gestão para a extração de caranguejo-uçá em Reserva Extrativista no Delta do Parnaíba’ (ICMBio 2016) nasceu de sucessivas reuniões entre órgãos ambientais, catadores, compradores e atravessadores de caranguejo. Seu principal objetivo era garantir a sustentabilidade da extração de caranguejo e, também, dos próprios manguezais. De acordo com o plano, o tamanho mínimo para a captura do caranguejo é de 7 centímetros no interior Reserva Extrativista e 6 no seu entorno, que integra a área Área de Proteção Ambiental do Delta do Parnaíba.

Além da atividade de cata do caranguejo, as formas de humanos se relacionarem com manguezais são múltiplas. Os manguezais são a base de diversos ecossistemas costeiros. Atividade essencial para maior parte das famílias do Delta é a pesca, prática que seria insustentável caso os peixes não pudessem se alimentar nas áreas de manguezal, conforme observamos com nossos interlocutores. Além disso, é dos manguezais que se extrai a matéria prima para a feitura de remédios e também para a construção de casas e canoas.

Com a instituição da Resex, as políticas de proteção a esta área ganham maior centralidade, assim como a defesa do território de povos e comunidades tradicionais no Delta. Neste sentido, o caranguejo entra como mais uma dentre as diversas atividades desenvolvidas no território. Notamos, neste processo, uma confluência, no sentido proposto por Bispo (2015), entre os interesses da gestão e o modo de vida das comunidades pesqueiras.

Além da cata do caranguejo e da pesca, as populações residentes no Delta guardam um profundo conhecimento a respeito dos ciclos de desenvolvimento da carnaúba, do caju, de ostras e de uma série de outros seres passíveis de garantir-lhes segurança alimentar e serem transformados em ganho econômico para as famílias. Nossos interlo-

cutores ressaltavam que, apesar de qualquer dificuldade, o alimento era algo geralmente presente nas casas. O rio farto em peixes, as terras repletas de árvores frutíferas e havia a possibilidade do cultivo de roças. Esses elementos eram apontados a nós como prova inconteste da fartura do lugar onde viviam, da riqueza do próprio território.

A consolidação da Reserva Extrativista Marinha do Delta foi um fator de extrema importância na luta das comunidades pela proteção dos manguezais e de seu território. Parece ter avivado também, no período pesquisado, um relevante processo de participação comunitária, que não é o foco deste artigo. A consolidação da Resex retoma a relação com os manguezais a partir de parâmetros mais próximos da experiência das populações residentes localmente. A lógica das múltiplas atividades é o oposto das forças homogeneizadoras – acionadas a partir dos arrozais, mas não só – que insistem em barrar as diversidades culturais e biológicas.

Gostaríamos de terminar esta seção com uma escrita esperançosa sobre o futuro das confluências em torno da multiplicidade na paisagem do Delta. Entretanto, no momento em que este artigo é escrito, o Brasil passa por um processo agudo de transformação das políticas socioambientais, em que legislação ambiental, os direitos de povos e comunidades tradicionais, as instituições gestoras da conservação, licenciamento e fiscalização ambiental, os espaços de participação social, o financiamento de iniciativas ambientais e a própria aplicação dos instrumentos legais estão sendo desmontados drasticamente. As consequências deste processo, a longo prazo, são imprevisíveis, inclusive na paisagem do Delta do Parnaíba. Ao mesmo tempo, no final de 2019, um derramamento de óleo de grandes proporções atingiu toda a costa Nordeste do Brasil. Assim, os meses que antecederam a preparação deste artigo tornaram evidentes as catástrofes e devires de destruição do capitaloceno e nos faz pessimistas quanto à permanência das articulações animadoras entre os habitantes do Delta e os gestores da Resex Marinha do Delta do Parnaíba, que presenciamos ao longo do período de pesquisa de campo.

Vivendo em meio à perseguição

A historiografia oficial do Delta apresenta a região como uma importante fonte de *recursos*, conforme referimos anteriormente. A transformação das coisas, dos viventes e dos ambientes em recursos somente é possível com a plantatificação das paisagens. Como dissemos, plantationceno e capitaloceno são outros nomes para o antropoceno (Haraway 2016). As *plantations* implicam em um processo de alienação através do qual os seres vivos são descolados dos seus mundos e de todo um conjunto de relações a fim de originarem *recursos*. Nas palavras de Tsing elas seriam “simplificações ecológicas”, “ecologias evocadas para a produção do mesmo” (2019:206). A alienação ocupa um papel primordial nisso, trata-se de um trabalho ativo a fim de garantir as possibilidades da replicação.

As *plantations* açucareiras no Brasil são a prova disso (Tsing 2015a; 2015b; 2019). O empreendimento colonial português inaugurou nos séculos XV e XVI uma forma de lidar com a paisagem que posteriormente seria replicada por outros estados coloniais. Portugal desenvolveu uma tecnologia capaz de viabilizar a produção de cana de açúcar em larga escala através de elementos completamente desembarçados – alienados – das relações sociais que lhes originaram. Elas se estabeleciam a custo do desflorestamento das matas nativas, escravização de pessoas africanas e desterritorialização dos povos indígenas.

O Delta, diferente das paisagens açucareiras de outras áreas do Nordeste brasileiro, permaneceu numa condição periférica ao modelo de transformação extrema das paisagens pela simplificação ecológica. Entretanto, as plantações de arroz, especialmente no período de uso intensivo de agroquímicos, se estabeleciam contra as áreas de manguezais, apresentando uma das características mais nefastas do antropoceno: a destruição dos espaços de convivência multiespécie.

Os manguezais eram cortados para o plantio das roças de arroz, cereal cuja produção era parcialmente destinada a um posseiro autoproclamado dono das ilhas do Delta, conforme relataram nossos interlocutores. A atividade de extração do caranguejo já ocorria nessa

época, ainda que em menor quantidade. O crustáceo, contudo, era visto como uma ameaça, pois se alimentava das mudas ainda em broto e, diferente do arroz, necessitavam dos manguezais de pé para garantir a sobrevivência. A diversidade é algo ameaçador às paisagens de plantations. Os caranguejos colocavam-nas em risco e eram mortos com o auxílio de pesticidas amplamente estimulados pelos governos locais.

O plantio do arroz no manguezal, no contexto narrado, implica a supressão da ação física das raízes do mangue sobre a lama e afeta a rede de interações dela com as demais espécies do manguezal. Os caranguejos, por sua vez, instituem paisagens multiespécies pela biointeração.

Termo cunhado pelo quilombola e mestre de saberes Nêgo Bispo (Bispo 2015), a noção de biointeração nos fala de um processo de constituição pautado na convivência entre diferentes ritmos em um mesmo contexto, considerando de forma respeitosa as múltiplas formas de vidas e seres presentes. Se a alienação cria elementos dessemelhantes do meio, a biointeração realiza o caminho oposto e possui no emaranhamento/envolvimento sua condição de existência e possibilidades.

Os movimentos dos caranguejos na lama oxigenam o solo, auxiliam no processo de decomposição de nutrientes. Eles se alimentam basicamente de folhas e pedaços de raízes, embora sua dieta possa incluir uma enorme variedade de matéria orgânica. Seus corpos servem de alimentos para pássaros, humanos e, inclusive, outros crustáceos – como as corredeiras (*Goniopsis cruentata*). Estes processos – aos quais chamamos de biointeração – fazem parte de um ciclo essencial para a constituição da dinâmica de paisagens multiespécies. Assim, caranguejos contribuem na composição de manguezais, bem como sua existência depende da conservação destas áreas. A capacidade biointerativa dos caranguejos e capivaras com o arroz, ao consumi-lo, traduziu-se na produção de *pragas agrícolas* a serem combatidas.

As relações dos humanos caranguejeiros com os bichos que nomeiam sua atividade passam por transformações à medida que a pai-

sagem se transforma. Com o fim dos plantios de arroz, os caranguejos deixaram de ser uma praga. Hoje, contudo, eles estão mais fundos do que antigamente – conforme apresentamos – e isso nos dá um recado difícil de desconsiderar. A questão da esperteza dos bichos deve ser levada à sério. Não é por acaso que os caranguejos estão cavando galerias mais profundas. Para Sílvio e outros caranguejeiros, isso tem a ver com um forte sentimento de vulnerabilidade da própria vida frente a um ambiente cada vez mais hostil. É preciso se proteger diante do crescente aumento número de predadores, pensariam eles. Seja por conta do número de caranguejeiros ou não, algo mudou (pra pior) e a ação dos caranguejos – antes de tudo – diz-nos disso.

Os caranguejeiros precisam dos mangues para a manutenção de suas vidas. Em tempos de avanço da extrema direita no país e medidas governamentais que cada vez mais precarizam a vida de trabalhadores e trabalhadoras, “a maré não diz ‘não há vagas’” (Silveira & Buti 2020:144). A lida com os mangues e a maré garante segurança alimentar e renda para diversas famílias de pescadores e pescadoras artesanais. No Delta – desde os plantios do arroz, passando pela época das charqueadas e chegando na atualidade como polo de desenvolvimento do ecoturismo – manguezais, caranguejos e, sobretudo, caranguejeiros, sequer aparecem em algumas narrativas a respeito do lugar.

Conforme nos aponta Braga (2016), o ofício de caranguejeiros e seus locais de vida e trabalho sofrem com o estigma da pobreza e do atraso, ficando ao largo de narrativas históricas focadas no ‘progresso’ e no ‘desenvolvimento econômico’. Os olhares locais a respeito dos catadores tem passado por mudanças significativas no decorrer dos anos, sobretudo com a inserção do Delta na indústria turística regional. A fundura dos caranguejos, contudo, nos fala da condição cada vez mais precária de caranguejos e caranguejeiros frente às flutuações do mercado e os circuitos econômicos da vez, sofrendo ainda com crimes ambientais e descasos governamentais que a cada dia ameaçam crustáceos e mangues.

No final de 2019, o derramamento de óleo no litoral do nordeste levou à paralisação de diversas atividades pesqueiras. O Delta do Parnaíba, apesar de não ter sido drasticamente afetado como o litoral entre os estados da Bahia e Pernambuco, recebeu cerca de quinze toneladas em sua porção maranhense e aproximadamente dez do lado piauiense, conforme dados oficiais da Marinha e do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBIO).

Acompanhamos caranguejeiros aflitos com a possibilidade de o óleo invadir grandes áreas de mangue (Coelho Pereira 2020). Seguimos catadores realizando mutirões para limpeza de suas praias, temendo que a maré levasse as manchas da costa para dentro do estuário. A preocupação era maior quando nossos interlocutores destacavam as especificidades locais: um delta situado em mar aberto e, por ser localizado próximo à linha do Equador, com uma grande amplitude de maré.

Algumas porções de mangue, sobretudo situadas nas regiões mais costeiras do Delta, chegaram a ser atingidas pelo óleo. Diferente das praias, a limpeza dessas áreas é inúmeras vezes mais complexa. Há várias ilhas sem moradores humanos no Delta, onde até mesmo o acesso por água é bastante complicado. Provavelmente mangues e regiões assim foram afetadas e não há sequer uma real dimensão da quantidade de resíduos presentes. Vale destacar ainda que a limpeza visual das manchas nem de longe significa a remoção do poluente. O grau de contaminação das águas e das vidas humanas e não humanas que entraram em contato com o petróleo – além das consequências disso em longo prazo – são danos que tanto caranguejeiros quanto a sociedade mais ampla ainda estão por saber. Não apenas a destruição compulsória, mas a letalidade e o adoecimento crônico em paisagens multiespécies são mais algumas das marcas do capitaloceno.

Considerações finais

Uma das principais questões trazidas pelos debates a respeito do antropoceno diz respeito a habitabilidade da Terra (Tsing 2019). É preciso criar (ou reativar) formas de existência que nos permitam en-

frentar a destruição ao passo que também nos capacitem a produzir espaços onde a convivialidade multiespécie seja possível. Tsing (2019), então, nos aconselha a contar histórias nas quais as paisagens sejam protagonistas. Neste sentido, acreditamos que paisagem pode ser entendida tanto como um emaranhado de práticas e ritmos situados em determinado ambiente quanto uma estratégia de análise que nos orienta o olhar para as múltiplas formas de vida presentes em certos contextos. Pensar o antropoceno partindo das paisagens nos proporciona ainda perceber a multiplicidade de camadas e fragmentos que compõem o mundo através de diferentes engajamentos – humanos e não humanos.

Neste artigo falamos do Delta do Parnaíba sob diferentes experiências e perspectivas, com ênfase nas relações entre manguezais, caranguejos e caranguejeiros. As paisagens apresentam temporalidades e conformações diversas. Elas podem ser apreendidas por um olhar de fora que a caracteriza a partir do que ela possui ou não, isto é, os seus recursos naturais. Podem ter suas ecologias simplificadas, padronizadas e refeitas para barrar as diversidades cultural e biológica, como no caso das *plantations* de arroz. Podem ainda catalisar interesses oriundos de grupos completamente diversos, como no período de criação da Resex, quando os anseios de ambientalistas, gestores públicos e caranguejeiros convergiram na preservação do mangue e garantia dos territórios tradicionais aos pescadores.

Ao longo deste artigo, descrevemos também o estabelecimento de uma relação duradoura entre os habitantes humanos do Delta e os caranguejos, enquanto *espécies companheiras*, a partir do engajamento no mangue. Nos diferentes momentos que narramos, independente das forças de padronização e de ‘exploração de recursos’, essa relação reage com as forças de simplificação e precarização e assume diferentes configurações na produção da paisagem. Entretanto, a relação de bionteração entre humanos e caranguejos, na conformação de uma paisagem multiespécies, persiste mesmo quando forças econômicas reivindicam a uniformização da paisagem.

Dáí dizer que o caranguejo hoje é um recurso, ‘mas não apenas’, assim como no tempo do arroz era um inimigo, ‘mas não apenas’¹¹ (De la Cadena 2015). O que significa dizer que os catadores de caranguejo do Delta, em seu modo bionterativo de vida, transbordam a condição a eles imposta, enquanto mão-de-obra para ‘ciclos econômicos’. As conexões entre o modo de vida dos caranguejeiros, embebida em relações multiespécie, e suas relações econômicas com demandas homogeneizantes de mercado são, assim, conexões parciais (Strathern 2004). Ao longo da historicidade da paisagem do Delta atravessa-se uma relação intersubjetiva, que se estabelece no engajamento histórico dos catadores no mangue.

As histórias desses sujeitos, da esperteza dos caranguejos e das vidas que pulsam nas florestas de mangue evidenciam ambientes que se constituem a partir das práticas. Mostram como processos de biointeração formam paisagens de emaranhamentos multiespécies cotidianamente.

Notas:

¹ Conceito cunhado pelo químico atmosférico Paul Crutzen e pela bióloga Eugene Stoermer para definir a era na qual a presença e atividade humana tornaram-se uma força geológica e morfológica bastante significativa (Kirksey & Helmreich 2010; Danowski & Viveiros de Castro 2014). O termo tem passado por críticas que, inclusive, problematizam o caráter universal do humano (‘antropo-’) presente na expressão (Tsing 2019).

² Segundo Donna Haraway (2016), o antropoceno é apenas mais um entre diversos nomes que podem ser utilizados para caracterizar o atual momento. Ela propõe, enquanto exercício, o uso de outros termos como ‘capitaloceno’, reforçando as desigualdades e destruições provocadas pelo capitalismo, ou mesmo ‘plantionceno’, enfatizando a ação de forças antrópicas contra florestas multiespécificas para o estabelecimento de monoculturas, geralmente às custas de mão de obra escravizada ou super explorada (Haraway 2016). Neste artigo, aceitando a proposta de Haraway e a fim de não cairmos na armadilha de um ‘humano universal’ cujas especificidades de raça, classe, gênero e sexualidade são eclipsadas, procuraremos evitar o termo antropoceno. Em seu lugar, iremos alternar entre ‘capitaloceno’ e ‘plantationceno’ por acreditarmos que melhor se relacionam com os tipos de processos analisados aqui.

³ As atividades de campo que dão suporte ao artigo incluem uma viagem de campo preliminar de 10 dias realizada pelos dois autores em maio de 2018 e 12 meses de pesquisa de campo realizada pelo primeiro autor no período entre 2018 e 2020. Quando as descrições etnográficas estiverem em primeira pessoa, tratar-se-á das experiências de campo do primeiro autor.

⁴ Na Ilha das Canárias, uma das maiores do Delta, recentemente estabeleceu-se um sistema de transporte por quadriciclos em trilhas pelas restingas e dunas, o que parece ter encurtado bastante as distâncias e modificado os ritmos de mobilidade neste trecho do Delta.

⁵ Estes povoados fazem parte da Reserva Extrativista Marinha do Delta do Parnaíba. Além de Parnaíba, Ilha Grande (ambos no Piauí) e Araiões (MA) – localidades mais frequentadas por nós na realização da pesquisa, a Área de Proteção Ambiental do Delta do Parnaíba engloba ainda os municípios de Tutóia, Paulino Neves e Água Doce (no Maranhão), Luís Correia e Cajueiro da Praia (no Piauí), além de Chaval e Barroquinha (no Ceará).

⁶ Mangue, mangal e raizal são usados localmente como sinônimo de manguezal. Mangue pode se referir também a uma árvore individual, ou uma das espécies presentes. Ao longo do texto, para facilitar o entendimento, utilizamos mais frequentemente o termo manguezal para caracterizar as florestas de mangue.

⁷ Há várias formas de se pegar caranguejo Brasil afora. Há quem se utilize da ‘redinha’, uma armadilha feita com fios de ráfia e posicionada na boca do buraco. Ao sair, o caranguejo fica preso, imóvel, enganchado aos fios e, posteriormente, é pego pelo catador. Há ainda a tapagem, que consiste em soterrar o buraco, impossibilitando a saída do caranguejo e, desta forma, forçando-o a deslocar-se para mais próximo da superfície. O caranguejeiro, então, destampa o buraco e pega o caranguejo mais facilmente do que pegaria em outras circunstâncias. Na Área de Proteção Ambiental do Delta do Parnaíba a técnica da redinha é proibida e praticamente pouco utilizada entre os catadores.

⁸ Aparentemente em certo momento os manguezais foram apropriados por donos para fins da plantação de arroz, numa lógica que já ocorria com as áreas de terra firme, mas permanecendo de livre acesso para atividades extrativas.

⁹ Nossos interlocutores citaram o uso dos inseticidas Aldrin e BHC. Ambos são organoclorados com efeitos altamente deletéreos para a saúde humana e para o ambiente. Acumulam-se na gordura dos animais e ao longo da cadeia alimentar, podem provocar câncer, impedem a reprodução de alguns animais (Flores *et al* 2004), Ambos os inseticidas tiveram seu uso proibido no Brasil há mais de 20 anos.

¹⁰ Não há espaço aqui para discorrer sobre os processos complexos que resultaram na criação destas duas unidades de conservação ambiental. No caso da Resex, é importante destacar que esta categoria surge a partir das reivindicações de regularização fundiária por seringueiros no Acre, no final da década de 1980 (Alegretti 2002), e depois passa a ser pensada, por extensão, por gestores da conservação em diálogo com populações litorâneas, para áreas costeiras e marinhas, com um boom no período de 1999 a 2008, passando de 8 a 50 neste intervalo de tempo (Silveira *et al* 2011). É neste período que a Resex do Delta é criada. Uma APA permite a existência de áreas públicas e privadas de uso diverso e contro-

lado; uma Resex é uma área pública destinada integralmente ao uso de povos e comunidades tradicionais.

¹¹ Marisol De la Cadena relaciona a ideia de ‘conexões parciais’, de Strathern (2004) com a argumentação de seu interlocutor etnográfico, Mariano Turpo, de que certas coisas são algo, ‘mas não apenas’ (por exemplo, ser indígena). Para De la Cadena, a noção de conexões parciais “oferece a possibilidade de conceituar entidades (ou coletivos) em relações integralmente implicadas, assim rompendo com a ideia de que são unidades, permitindo assim a análise de como as formas relacionais aparecem uma dentro da outra e ao mesmo tempo permanecem distintas” (De la Cadena 2015:35).

Referências:

- AB’SÁBER, Aziz. 2001. *Litoral do Brasil*. São Paulo: SP Produção e Comunicação.
- ALEGRETTI, Mary. 2002. *A construção social de políticas ambientais: Chico Mendes e o movimento dos seringueiros*. Tese de Doutorado. Brasília: Universidade de Brasília.
- ARAÚJO, L. et al. 2018. “Structure of a disturbed mangrove in the Rio Parnaíba Delta, Piauí, Northeast Brazil.” *Feddes Repertorium*, 129:75-91.
- ASSAD, L. et al. 2012. *Industrialização do caranguejo-uçá do delta do Parnaíba*. Brasília: Companhia de Desenvolvimento dos Vales do São Francisco e do Parnaíba/ Instituto Ambiental Brasil Sustentável.
- BISPO, Antônio. 2015. *Colonização e quilombos: modos e significados*. Brasília: Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa.
- BRAGA, Daniel. 2016. *Corp-oralidades: experiência corporal e memória de trabalhadores dos rios e dos manges no povoado do Morros da Mariana/PI (1970-1980)*. Dissertação de Mestrado. Teresina: Universidade Federal do Piauí.
- CARDOSO, Tiago. 2018. *Paisagens em transe: ecologia da vida e cosmopolítica Pataxó no Monte Pascoal*. Brasília: IEB; Mil Folhas.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2009. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify.
- CAVALCANTI, Agostinho. 2004. “Análise integrada das unidades paisagísticas na planície deltaica do Rio Parnaíba-Piauí/Maranhão.” *Mercator- Revista de Geografia da UFC*, 3(6):105-118.
- COELHO PEREIRA, Lucas. 2020. “E o Delta do Parnaíba? O perigo do petróleo cru não acabou”. *Ocorre Diário*. (<https://ocorrediarario.com/e-o-delta-do-parnaiba-o-perigo-do-petroleo-cru-nao-acabou/>; acesso em 20/01/2020).
- DANOWSKI, D. & VIVEIROS DE CASTRO, E. 2014. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Cultura e barbárie/ Instituto Socioambiental.

- DAY JR., J. W. *et al.* 2013. *Estuarine Ecology*. New Jersey: Wiley-Blackwell.
- DE FRANCESCO, A. *et al.* 2017. “História de Ocupação do Beiradão no Médio Rio Xingu”. In MAGALHÃES, S. & CARNEIRO DA CUNHA, M. (eds.): *A Expulsão de Ribeirinhos em Belo Monte: relatório da SBPC*, pp.41-65. São Paulo: SBPC.
- DE LA CADENA, Marisol. 2015. *Earth Beings. ecologies of practice across Andean worlds*. Durham: Duke University Press.
- FARIAS, A. *et al.* 2015. *Cadeia produtiva da pesca no interior do Delta do Parnaíba e área marinha adjacente*. Fortaleza: Editora RDS.
- FLORES, A. *et al.* 2004. “Organoclorados: um problema de saúde pública”. *Ambiente e Sociedade*, 7(2):111-124.
- HARAWAY, Donna. 2003. *The companion species manifesto: dogs, people and significant otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- . 2016. “Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes”. *Clima Com Cultura Científica: pesquisa, jornalismo e arte*, 3(5):139-146.
- ICMBio, Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade. 2016. *Plano de gestão para extração do caranguejo-uçá em Reserva Extrativista no Delta do Parnaíba*. Parnaíba: Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade.
- INGOLD, Tim. 2002. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.
- . 2015. *Estar Vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Editora Vozes.
- KIRKSEY, S. & HELMREICH, S. 2010. “The emergence of multispecies ethnography”. *Cult. Anthropol.* 25(4):545–576.
- LACERDA, Luiz Drude (ed.). 2002. *Mangrove Ecosystems: function and management*. Berlin: Springer-Verlag Berlin Heidelberg.
- LEGAT, J. & LEGAT, A. 2009. “Metodologia para o transporte de caranguejo vivo com baixos índices de desperdícios”. *Boletim Técnico Científico do CEPENE, Tamandaré, PE*, 17(1):115-121.
- LEGAT, J. *et al.* 2006. “Considerations about *Ucides cordatus cordatus* fishing in the Parnaíba River Delta region, Brazil”. *Journal of Coastal Research*, SI(39):1281-1283.
- LEGAT, J. & PUCHNICK, A. 2003. *Sustentabilidade da Pesca do Caranguejo-uçá, Ucides Cordatus, nos estados do Piauí e do Maranhão: uma visão da cadeia produtiva do Caranguejo a partir de fóruns participativos de discussão*. Parnaíba: Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária.
- LIMA, Eudes 2012. “Ictiofauna do Delta do Rio Parnaíba, litoral piauiense”. In GUZZI, A. (ed.): *Biodiversidade do Delta do Parnaíba, litoral piauiense*, pp.115-138. Teresina: Ed. UFPI.
- LUSTOSA, Ana Helena. 2005. *Práticas produtivas e (in)sustentabilidade: os catadores de caranguejo do Delta do Parnaíba*. Dissertação de Mestrado. Teresina: UFPI.

- MATTOS, Flávia. 2006. *Reservas Morais : estudo do modo de vida de uma comunidade na Reserva Extrativista do Delta da Parnaíba*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.
- MILANO, Claudio. 2015. *Eran bichos de siete cabezas: Una isla del Delta del Parnaíba (Brasil) en la mira de la promoción turística transnacional*. Tese de Doutorado. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.
- NAPOLEÃO DO REGO, Junia. 2010. *Dos sertões aos mares: história dos comércios e dos comerciantes de Parnaíba (1700-1950)*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense.
- SANTANA, Raimundo (ed.). 1995. *Piauí: Formação. Desenvolvimento*. Perspectivas. Teresina: Halley.
- SANTOS, Potyguara. 2015. "Territorialidades dos programas de desenvolvimento em zonas costeiras do Nordeste brasileiro: projetos de infraestrutura de grande escala em turismo (PGE-Tur), populações tradicionais marítimas e suas ações contraprogramáticas." *Wamon -Revista dos alunos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFAM*, 1(1):13-28.
- SCHAEFFER-NOVELLI, Yara. 2018. "A diversidade do ecossistema manguezal." In Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ed.): *Atlas dos Manguezais do Brasil*, pp. 21-54. Brasília: Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade.
- SCHELSKE, C. & ODUM, E P. 1962. "Mechanisms maintaining high productivity in Georgia estuaries". *Proc Gulf Caribb Fish Inst*, 14:75-80.
- SILVEIRA, P. et al. (2011). "Reservas extrativistas e pesca artesanal: etnografia do campo socioambiental em Pernambuco". *Relatório de Pesquisa* (Facepe e Fundação Joaquim Nabuco). (www.fundaj.gov.br/index.php/pesquisas-concluidas/2010-atualmente/227-reservas-extrativistas-e-pesca-artesanal-etnografia-do-campo-socioambiental-em-pernambuco-pedro-castelo-branco0-2011; acesso em 1/9/2020).
- SILVEIRA, P. & BUTI, R. 2020. "A vida e a morte dos guaiamuns: antropologia nos limites dos manguezais". *Anuário Antropológico*, 45(1):117-148.
- SOUTO, Francisco. 2004. *A ciência que veio da lama: uma abordagem etnoecológica das relações ser humano/manguezal na comunidade pesqueira de Acupe, Santo Amaro-BA*. Tese de Doutorado. São Carlos: Universidade Federal de São Carlos.
- STRATHERN, Marilyn. 2004. *Partial connections*. Oxford: Altamira Press.
- TSING, Anna. 2015a. "Margens indomáveis: cogumelos como espécies companheiras." *Ilha*, 17(1):177-201.
- _____. 2015b. *The Mushroom at the End of the World. On the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton: Princeton University Press.
- _____. 2019. *Viver nas Ruínas: paisagens multiespécies no antropoceno*. Brasília: IEB Mil Folhas.
- ZEE do Baixo Parnaíba. 2002. *Zoneamento Ecológico-Econômico do Baixo Rio Parnaíba: Subsídios técnicos*. MMA/SDS, Relatório Final, Brasília.

Abstract: The mouth of the Parnaíba River, located in northeastern Brazil between the states of Piauí and Maranhão, originates the only Delta of the Americas in the open sea. This region presents a rich socio-biodiversity and exuberant mangrove forests subject to forces of simplification and contamination characteristic of the anthropocene. The proposal is to make the landscape the protagonist of the narrative, taking into account relationships between crabs, mangroves, and crabs catchers (*caranguejeiros*). Through an ethnographic approach concerned with human and non-human relations, the article highlights the constitution of multispecies landscapes through historical processes. It is also thematized how academic and institutional narratives tend to eclipse biological and cultural diversities. As a counterpoint, the paper emphasizes the vivid and multiple dynamics active in the constitution of landscapes in the Delta.

Keywords: Mangroves, Burrow crabs, *Ucides cordatus*, Delta do Parnaíba.

Recebido em julho de 2020.

Aprovado em março 2021.

Parentesco entre Espécies no Nordeste Indígena: árvores cosmogenealógicas e metáforas vegetais

Leandro Durazzo ^a

Resumo: Este texto reflete sobre parentesco a partir de elementos indígenas do Nordeste brasileiro, suas relações pragmáticas e metafóricas com outros estratos do ambiente habitado, onde convivem humanos, mais-que-humanos (os entes *encantados*) e onde ações cosmopolíticas se realizam. Pela ampliação da categoria antropológica, em que instâncias não-humanas estabelecem relações de significação nos sistemas de parentesco, exploramos dois casos indígenas: os processos de fazer parentes e dar continuidade ao grupo étnico Tremembé (CE), na relação com o ritual do torém e com o *mocororó*, bebida preparada do caju; e a metaforização étnica e cosmopolítica de cacique Xikão do povo Xukuru do Ororubá (PE), assassinado em 1998 e plantado para que dele nascessem novos guerreiros. No limite, estes casos contribuem para entendermos modos de existência sócio-cosmológicas e interespecíficas, experiências de territorialidades, dando-nos elementos indígenas para pensarmos modos de vida alternativos em um período de crise ambiental profunda.

Palavras-chave: Parentesco, Povos Indígenas do Nordeste, Ambiente, Territorialidade, Antropoceno.

Em tempos de crise ambiental, de alcance global e causas seguramente antropogênicas (Danowski & Viveiros de Castro 2014; Stengers 2015), têm-se buscado alternativas ao que desponta como um colapso da sociedade moderna hegemônica, de economia global e influência marcadamente ocidental. Essa marca moderna e ocidental

^a Doutor em Antropologia Social (UFRN). Membro dos grupos de pesquisa Etapa (UFRN), Opará (UNEB) e Macondo (UFRPE/UAST). Email: leandrodurazzo@gmail.com.

encontra-se tão entranhada no entendimento da realidade contemporânea global que, a despeito desta era ser chamada de Antropoceno (o tempo dos impactos geológicos influenciados pelo *anthropos*, pela humanidade), tem-se dado a ela outros nomes que complementem e especifiquem o Antropoceno.

Como nem toda a humanidade, de todos os tempos e lugares, legou ao planeta uma crise ambiental tão devastadora, propõe-se também chamar nossa era de Plantationoceno e Capitaloceno (Haraway 2016). Por tal expediente, responsabiliza-se a humanidade, mas não em sua totalidade. Antes, localiza-se a crise ambiental, a devastação da saúde planetária e a exploração intensiva de recursos ao processo histórico que, tendo se iniciado na Modernidade europeia, nos últimos séculos foi-se expandindo globalmente, legando a grande parte do planeta um regime capitalista de exploração (dos humanos pelos humanos, mas também do ambiente pelos humanos¹). Plantation e capital, portanto.

Donna Haraway, contudo – e ecoando Anna Tsing (2019), que busca formas de viver nas ruínas do capitalismo ao pensar paisagens multiespécies – aponta que o Antropoceno/Capitaloceno/Plantationoceno pode ser visto também como o que chama de Chthuluceno (Haraway 2016). Esta seria uma era de possibilidades de emergência, conquanto ‘contaminadas’ pelas múltiplas espécies que emergem integradamente (cf. Tsing 2019:23), mas, sobretudo, emergência de

“poderes e forças tentaculares de toda a terra e das coisas recolhidas com nomes como Naga, Gaia, Tangaroa (emerge da plenitude aquática de Papa), Terra, Haniyasu-hime, Mulher-Aranha, Pachamama, Oya, Gorgo, Raven, A’akuluujjusi e muitas mais. ‘Meu’ Chthuluceno, mesmo sobrecarregado com seus problemáticos tentáculos gregos, emaranha-se com uma miríade de temporalidades e espacialidades e uma miríade de entidades em arranjos intra-ativos, incluindo mais-que-humanos, outros-que-não-humanos, desumanos e humano-como-húmus (*human-as-humus*)” (Haraway 2016:140).

Essa multiplicidade de seres (sumariados por Haraway a partir de entidades mitológicas – cosmológicas – de diferentes tradições) permi-

te-nos pensar no momento atual do Antropoceno não apenas como crise tendendo à ruína, mas, novamente com Tsing (2019), como possibilidade de entender os escombros do capitalismo como campo fértil, embora ‘contaminado’, para repensar as relações humanas. E, por relações humanas, queremos dizer suas potencialidades interespecíficas, as relações humanas com o ambiente habitado (cf. Cardoso 2018), as relações sócio-cosmológicas entre humanos e mais-que-humanos (Durazzo 2019) e, como veremos a partir de casos indígenas do Nordeste brasileiro, as possibilidades metafóricas e cosmológicas das relações de parentesco e etnicidade.

A própria Haraway já alertava para o poder das metáforas no que tange às formas de viver – e às formas de vida – de nossa realidade. Diz-nos a autora:

“Eu sou uma compostista, não uma pós-humanista: somos todos compostos, adubo, não pós-humanos. O limite que é o Antropoceno/Capitaloceno significa muitas coisas, incluindo o fato de que a imensa destruição irreversível está realmente ocorrendo, não só para os 11 bilhões ou mais de pessoas que vão estar na terra perto do final do século 21, mas também para uma miríade de outros seres [...] O Chthuluceno precisa de pelo menos um slogan [...], eu proponho ‘Faça Parentes, Não Bebês!’. *Fazer parentes é, talvez, a parte mais difícil e mais urgente do problema* [...] Bactérias e fungos são excelentes para nos dar metáforas, mas, metáforas a parte (boa sorte com isso!), nós temos um trabalho de mamífero a fazer com os nossos colaboradores e co-trabalhadores sim-poiéticos, bióticos e abióticos. Precisamos fazer parentes sim-chthonicamente, sim-poieticamente. Quem e o que quer que sejamos, precisamos fazer com – tornar-com, compor-com – os ‘terrano’ (obrigado por esse termo, Bruno Latour-em-modo anglófono). Nós, pessoas humanas em todos os lugares, devemos abordar as urgências sistêmicas intensas [...]” (Haraway 2016:141, grifos nossos).

Tomando o mote proposto por Haraway (‘Faça Parentes, Não Bebês!’) como ponto de partida de nossa reflexão enológica, veremos adiante como relações simbólicas, simbióticas e sim-poiéticas entre humanos, não-humanos (vegetais) e mais-que-humanos (*encantados*) servem aos povos indígenas do Nordeste. Por meio de tais relações,

esses povos se pensam e se criam enquanto coletividades humanas, mas também cosmológicas, numa dinâmica verdadeiramente cosmo-política (cf. de la Cadena & Peña 2014). Ainda com Haraway:

“Meu propósito é fazer com que ‘parente’ signifique algo diferente, mais do que entidades ligadas por ancestralidade ou genealogia [...] Fazer parentes é fazer pessoas, não necessariamente como indivíduos ou como seres humanos. Na Universidade, fui movida pelos trocadilhos de Shakespeare, *kin* e *kind* (parente e gentil em português) – os mais gentis não eram necessariamente parentes de uma mesma família; tornar-se parente e tornar-se gentil (como categoria, cuidado, parente sem laços de nascimento, parentes paralelos, e vários outros ecos) expande a imaginação e pode mudar a história. Marilyn Strathern me ensinou que os ‘parentes’, em inglês britânico, eram originalmente ‘relações lógicas’ e só se tornaram ‘membros da família’ no século 17. Este, definitivamente, está entre os factoides que eu amo. Saia do inglês e os selvagens se multiplicam. Penso que a extensão e a recomposição da palavra ‘parente’ são permitidas pelo fato de que todos os terráqueos são parentes, no sentido mais profundo, e já passaram da hora de começar a cuidar dos tipos-como-arranjos (não espécies uma por vez). *Parentesco é uma palavra que traz em si um arranjo. Todos os seres compartilham de uma ‘carne’ comum, paralelamente, semioticamente e genealogicamente. Os antepassados mostram-se estranhos muito interessantes; parentes são não familiares* (fora do que pensávamos ser a família ou os genes), *estranhos, assombrosos, ativos*” (Haraway 2016:142, grifos nossos).

Este texto pretende pensar a noção antropológica de parentesco a partir de elementos indígenas do Nordeste brasileiro, mormente suas relações – pragmáticas e metafóricas – com outros estratos do ambiente que habitam. Considerando brevemente o histórico disciplinar da categoria, concordaremos com Marshall Sahlins (2012) a respeito da preeminência cultural do parentesco. Ainda, pensaremos sua variabilidade dependente de contextos locais e históricos, bem como sua capacidade de tensionar limites conceituais para além da organização estritamente social, acionando dimensões ontológicas e rituais diversas. Seguindo indicações de uma concepção ampliada da categoria antropológica, em que instâncias não-humanas também estabelecem relações de significação nos sistemas de parentesco, exploraremos dois

elementos indígenas distintos, que favorecem duas reflexões também distintas, embora coerentes.

Num primeiro momento, veremos como uma entidade mítico-ritual compõe a cosmologia do povo Tremembé do Ceará, por meio de uma imagem centrada no *mocororó*, bebida ritual preparada a partir do caju (Messeder 2012). Essa cosmovisão evidenciará como a noção de parentesco entre os Tremembé aponta para uma vinculação humano-vegetal, por um lado, e também para a continuidade espiritual de uma tradição tomada como constante. Num segundo momento, evidenciaremos um processo de transição ontológica comum no Nordeste indígena, mas o faremos através do caso dos Xukuru do Ororubá, de Pernambuco, que tiveram seu cacique assassinado devido à luta pela terra. Após a morte de Xikão Xukuru, reforçou-se entre o povo do Ororubá uma metáfora também vegetal para designar seus vínculos étnicos. Como veremos, é dito que Xikão foi ‘plantado’ (em lugar de ‘enterrado’, cf. Palitot 2003) para que dele nascessem novos guerreiros. A continuidade de uma identificação coletiva xukuru, assim, indica que imagens vegetais, em sua relação com os humanos, podem potencializar as perspectivas indígenas sobre parentesco, ampliando a categoria a níveis interespecíficos preñhes de significado étnico e cultural.

Mutualidade do ser, mutualidade do estar

A ideia de parentesco como categoria analítica consolida-se na disciplina antropológica como resultado de um desenvolvimento especificamente moderno do pensamento intelectual europeu. De acordo com Joan Bestard, em uma perspectiva que muito se afina à de Marshall Sahlins (2012) enunciada acima, “o parentesco põe em perspectiva os símbolos da modernidade – indivíduo e sociedade – da mesma maneira que a modernidade faz com os símbolos do parentesco – natureza e cultura” (1998:14, tradução nossa²). Desse modo, teríamos o parentesco não apenas como um conceito útil para pensar determinadas relações sociais, mas como um verdadeiro complexo

de inteligibilidade que evidenciaria premissas epistemológicas fundamentalmente modernas.

A distinção indivíduo/sociedade e sua contraparte natureza/cultura, exemplos do que chamamos grandes divisores do pensamento ocidental, estabeleceria assim certos caminhos para o entendimento das relações humanas com seus universos de símbolos, representações e vínculos sociais mais pragmáticos. Ao mesmo tempo que definidor (ou descritor) de relações interpessoais – como no sistema descritivo em que *pai* conecta certo sujeito a outro sujeito, *filho*, e assim por diante – o parentesco como termo divisor também estabeleceria o entendimento dos limites entre natureza e cultura (cf. Lévi-Strauss 1976). Entretanto, tal dicotomia ainda se ampara em uma definição moderna de mundo, em que os sujeitos humanos, claramente ‘culturais’, se distanciariam constantemente das dimensões ‘naturais’ que os caracterizariam.

Conforme Marilyn Strathern (1992), ao problematizar a ideia de parentesco tendemos a tomar por garantido o lugar das relações familiares e geracionais, sem atentar para os trajetos específicos que as formam – e os processos que essas mesmas relações vêm a desencadear. Se é verdade que a noção de parentesco reforça a linha divisória entre natureza e cultura, também parecerá verdade, segundo Strathern, que tal divisão sublinhará a legitimidade e temporalidade de categorias como ‘tradição’ e ‘modernidade’:

“Relações familiares tendem a ser tomadas como representativas de um tipo primordial de vínculo que, de algum modo, existe fora ou além das maquinações técnicas e políticas do mundo, algo que sofre alterações mais do que atua como força de mudança. De fato, é possível que a manutenção dos laços de parentesco seja vista como uma tradição arquetípica, contrária às condições da vida moderna. Quanto mais ampliada for a rede e mais extenso o alcance das relações de parentesco, ou mais enfática a solidariedade da família, tanto mais tradicionais parecerão. Ainda assim, é possível aceitar a conceituação de uma tradicionalidade e compreender também uma força contemporânea. Justamente pela suposição de que o parentesco corresponde a relações primordiais, os fatos fundamentais que ele reforça sempre constituíram o empreendimento cultural que se constrói a partir dele” (Strathern 1992:11, tradução nossa³).

O parentesco, assim, não representa apenas os vínculos familiares ou grupais de determinado coletivo humano, mas estabelece a própria imagem de ancestralidade ou tradição que tal coletivo toma como importante. Não seria despropositado recordar os trabalhos sobre sistemas políticos africanos, organizados por Evans-Pritchard e Meyer Fortes em 1940, já que neles aparece muito da discussão sobre linhagens que compuseram por bastante tempo o interesse de nossa disciplina. Seguir linhagens familiares – por vezes clânicas, por vezes totêmicas, a depender dos estudos etnográficos – tem sido um dos expedientes mais recorrentes para que determinados grupos marquem suas posições políticas frente a outros grupos, estabelecendo outro grande divisor no que tange à definição dos laços sociais.

Nos casos totêmicos, que poderíamos chamar cosmológicos pelas correlações entre humanos/não-humanos que tais sistemas sugerem, muito das ideias de parentesco e linhagem ampliam as noções de uma organização social meramente familiar – queremos dizer, meramente focada em uma unidade familiar descritiva (enfoque, aliás, que Lévi-Strauss já criticara em Radcliffe-Brown, cf. Lévi-Strauss 1976). Desse modo, a própria divisão natureza/cultura estaria posta em xeque, já que a ideia de uma linhagem totêmica representaria extrapolações ao que julgamos, modernamente, serem os domínios da natureza (um totem animal, por exemplo) e da cultura (os grupos humanos organizados a partir de tais linhas de força).

Para adensar tais problemáticas, Rob Brightman informa que a própria ideia de totem deriva, etimológica e linguisticamente, de uma palavra proto-algonquina para designar co-residentes – “por meio da palavra Ojibway *do.de.m*, ‘clã patrilinear’, ‘epônimo do clã’” (cf. Sahlin 2012:19, tradução nossa⁴). Assim sendo, o totemismo desempenharia não apenas uma correlação significativa entre grupos (humanos e não-humanos), nem apenas uma coextensão ontológica entre seres (humanos e mais-que-humanos), mas traria consigo também a noção de coabitação, convivialidade – coetaneidade de diferentes estratos ontológicos, poderíamos dizer, que por serem coetâneos e correlativos

reforçam e reelaboram significados sobre o que é ser parte de tal ou tal grupo humano.

Haverá também relações possíveis entre totemismo, entendido nos termos acima, e xamanismo – ou entre organização social e práticas sócio-rituais, espirituais, como esboçaremos a seguir para os casos indígenas do Nordeste. Sobre tais relações em outro contexto etnográfico, informa-nos Francesco Spagna:

“Totemismo e xamanismo, no subártico canadense, vinculam-se um ao outro. A própria palavra totem, além de se tornar categoria antropológica generalizante, é um termo derivado da língua algonquina que significa ‘clã’. *Makwa nin’dodem* significa: ‘Urso é meu clã’, no sentido tanto de uma dimensão social – o clã familiar, que pode ser transmitido em linha materna ou paterna, a depender do grupo – quanto de uma dimensão espiritual. A pertença ao clã surge ainda marcada na cerimônia de iniciação xamânica. O vínculo com o animal não é simplesmente nominal ou ‘heráldico’, mas envolve a pessoa num exercício constante de empatia – ou de busca intelectual – no confronto com o próprio animal. Ainda mais caso se trate de um totem secreto ou pessoal, recebido em sonho ou durante a busca visionária” (Spagna 2006:42, tradução nossa⁵).

Não nos espantará, portanto, a afirmação dos Tremembé do Ceará segundo a qual o já mencionado *mocororó* integra o plano sócio-cosmológico de suas relações étnicas, de parentesco e tradição. Sendo plausível a consideração de Marilyn Strathern sobre a simultaneidade de noções ditas tradicionais e outras ditas contemporâneas, e sendo também coerente a explicitação de Joan Bestard sobre o caráter evidenciador que o parentesco assume frente aos grandes divisores, aqui nos interessa refletir sobre as dimensões cosmológicas que a ideia de parentesco oferece. Como veremos a seguir, entre os povos indígenas do Nordeste, a correlação entre antepassados e seres não-humanos favorece uma continuidade social e mesmo ontológica de categorias nativas poderosas, como *tradição*.

Seguiremos um pouco mais as pistas dadas por Marshall Sahlins. Segundo o autor, eis o que define um ‘sistema de parentesco’: “uma diversidade de participações intersubjetivas, o que também significa

dizer uma rede de mutualidades do ser” (Sahlins 2012:20, tradução nossa⁶). Com isso, o antropólogo aponta para uma longa tradição de debates tanto antropológicos quanto teológicos: a rede de ‘mutualidades do ser’ expressa certa mística participativa bastante conhecida na história das religiões (cf. Durand 2001; Buber 2001), certa complementaridade ontológica que não se distancia muito do aspecto espiritual do totemismo/xamanismo/pertencimento clânico, como vimos com Francesco Spagna.

Do lado antropológico, temos a lembrança de Maurice Leenhardt – um missionário cristão – chegando à Nova Caledônia e descobrindo, entre os ilhéus, que a boa nova que trazia, a revelação da ‘alma’, não era novidade (Leenhardt 1947). Para os nativos da ilha, que tradicionalmente se compreendiam enquanto múltiplos partícipes de um mesmo grupo, a novidade era outra: não a alma, mas o corpo (cf. Sahlins 2012:19). Essa corporalidade recém-descoberta delimitava clara e materialmente o lugar dos ilhéus no mundo.

Sahlins ainda recorre a Roger Bastide (2018) para recordar a noção melanésia de *dividuo*, posteriormente popularizada também através do trabalho de Marilyn Strathern (1988). Porque a ‘dividualidade’ concorda em muito com o que um velho neocaledoniano dissera a Leenhardt: “Já sabíamos da existência do espírito. Sempre agimos de acordo com o espírito” (*apud* Sahlins 2012:19, tradução nossa⁷). Tendo sempre agido de acordo com o espírito, nos moldes do que o missionário Leenhardt poderia considerar como uma ‘alma’ cristã temente a Deus (e ao Espírito Santo), os sujeitos nativos da Nova Caledônia não eram apenas sujeitos individuais, atomizados e circunscritos a um dos pólos de indivíduo/sociedade. Antes – e daí a concordância com a ‘dividualidade’ – existiriam apenas na medida em que se reconhecessem e vinculassem a outros, seus iguais – ainda que diferentes – e através do espírito fossem ao mesmo tempo “exteriores” e “diferentes” de si mesmos (cf. Sahlins 2012:20).

A mutualidade do ser/estar [*mutuality of being*] surge em nossa reflexão como vínculo ao mesmo tempo ontológico e político. Por isso,

julgamos importante uma consideração sobre a polissemia da tradução. É sabido que o verbo inglês *to be* se traduz, em português e outras línguas neolatinas, por *ser* e *estar*, a depender do contexto. Com relação a *ser*, temos uma acepção muito mais carregada de essencialismos, dado o histórico epistemológico de nossa tradição ocidental – desde a famosa asserção de Parmênides, em que o *ser é*, e não pode *não ser* (Severi 2014), até a ainda mais famosa definição de Descartes: ‘penso, logo existo’, ou seja, ‘logo *sou*’. Esse essencialismo filosófico converge para os grandes divisores modernos, já apresentados: *ser indivíduo* ou *ser sociedade*; *ser natureza* ou *ser cultura*.

Desse modo, a mutualidade do *ser* parece algo evidente: reconhecer-se enquanto parte de um grupo específico – étnico, por exemplo – possibilita a configuração de um *ser coletivo*, como o da ‘dividualidade’ melanésia. É certamente uma perspectiva ontológica, ou melhor, ôntica que funda essa identificação com o ‘exterior’, identificação com o outro que difere e complementa o si-mesmo. Mas há uma dimensão menos evidente, que nos parece também fundamental: a *mutualidade do estar*, poderíamos dizer.

Senão vejamos: Maurice Leenhardt ouve na Nova Caledônia que os ilhéus sempre agiram de acordo com o espírito⁸. Há aí uma continuidade ôntica explícita, posto que a memória local identifica seu pertencimento étnico a uma ancestralidade tomada por tradição (*‘sempre agimos de acordo com o espírito’*, dizia o interlocutor de Leenhardt). Mas há também um elemento de engajamento processual que expande qualquer ontologia, se esta for entendida como uma série de predicados atribuíveis a entidades distintas. Afinal, os ilhéus sempre *agiram* de acordo com o espírito. Isto quer dizer que, mais que amparados por um sistema estabelecido, estrutural, de relações ou organização social, o interlocutor de Leenhardt identificava seu grupo como sendo composto por sujeitos ativamente *engajados* na perpetuação – e, certamente, modificação – de seus parâmetros de pertencimento social (*‘sempre agimos de acordo...’*).

Tal identificação/complementaridade, dando-se de modo ontogênico (cf. Ingold 2018), permite-nos entender processos de co-criação,

de constituição recíproca, algo que se atualiza a cada instância – a cada encontro sim-poiético entre seres (Haraway 2016), mesmo que tais seres não possuam uma individualidade essencial, mas se criem à medida que se relacionam. É a essa *mutualidade do estar*, mutualidade política e ritual, constantemente ativa e criativa (e inventiva, cf. Wagner 2018⁹), que a seguir fazemos referência.

Entre os povos indígenas do Nordeste é bastante comum a consideração de que o pertencimento étnico, a inserção em determinado grupo, depende do trabalho cotidiano, da participação no *trabalho* (categoria nativa) que compõe o ‘regime do índio’ (cf. Grunewald 1993; Valle 1993; Nascimento 1994; Sampaio-Silva 1997:64). Compreende-se o trabalho como um modo de lidar com as esferas cosmológicas, as práticas rituais e os engajamentos étnicos que constituem o *regime*, isto é, o complexo modo de vida – e de visão de mundo – que os índios do Nordeste acionam para designar suas realidades (e também suas relações políticas e institucionais, cf. Carvalho 2011).

Ou seja, o *regime* é um quadro processual de balizas morais e pragmáticas, amparado em elementos ditos tradicionais, que assegura ao índio e à sua coletividade um reconhecimento interétnico, seja frente ao Estado, seja frente à sociedade não-indígena – ou, ainda, frente a outras etnias também indígenas. Nada muito distante da ideia de parentesco explicitada por Sahlins, poderíamos arriscar. Isso porque há diversos modos de estabelecer parentesco. Para além da filiação ou da aliança matrimonial, teríamos “co-residência, comensalidade, as condições materiais de vida extraídas do mesmo território, a amizade etc” (Sahlins 2012:68, tradução nossa¹⁰). Nos casos nordestinos, ainda, práticas como o *regime* e o *trabalho* ritual (cf. Cruz 2017:125, n. 34; Durazzo 2019; Veras & Athias 2020) poderiam compor tais identificações e formas coletivas de organização social, como veremos com os Tremembé.

Mocororó, o poder do espírito

Na realidade indígena brasileira, os elementos que conectam noções de parentesco às de etnicidade possuem entrecruzamentos notá-

veis. Tomemos o modo padrão de referência entre sujeitos indígenas, independentemente de seus pertencimentos étnicos: ao dizer de qualquer outro indígena, um índio poderá utilizar – e normalmente utiliza – o termo *parente* para especificar a condição de indianidade frente a um Estado e a uma sociedade majoritariamente não-indígenas. O que faz um índio, por sua vez, não é apenas sua colocação em dado quadro de parentesco, embora isso seja importante. O que permite a um sujeito ser reconhecido como indígena é, como já apontamos acima, seu pertencimento e engajamento étnico-político, muitas vezes estabelecido pela participação ritual.

Entre os Tremembé do Ceará, habitantes da costa oeste do estado, há um ritual específico em que os índios consomem uma bebida fermentada a partir do suco do caju, conhecida como *mocororó* ou *garrote* (Messeder 2012:34). Marcos Messeder mostra como as práticas rituais, lúdicas e eminentemente étnicas servem a um propósito agregador e politicamente orientado, recordando a dimensão geral do *toré* como registro político-ritual para os índios do Nordeste (cf. Grünewald 2005), e o *torém* como registro étnico mais específico entre os Tremembé (Valle 1993, 2004). O autor evidencia a importância do ritual como elemento agregador, que transcenderia as pragmáticas intenções iniciais de uma “‘elite’ política em contato constante com outros grupos indígenas do Nordeste, em meio aos quais a sacralização constituiu sempre uma preocupação central” (Messeder 2012:36).

Há, de fato, uma preocupação daqueles sujeitos engajados na afirmação étnica tremembé de tomar o *torém* como um elemento diacrítico central, definidor de uma etnicidade contrastiva. Disso dá-nos conta Carlos Guilherme O. do Valle, que esteve na região no início dos anos 1990. Segundo ele:

“Em 1991, a identificação étnica era muito dissimulada. Não havia nenhum isolamento que facilitasse a pesquisa ou a circunscrição de uma unidade social definida. Os Tremembé eram vizinhos de pessoas que não se auto-atribuíam etnicamente como indígenas e que eram classificadas como *de fora* [...] Para conhecer os Tremembé foi preciso procurar os *toremzeiros*, os organizadores da dança do torém.

Apresentado por eles, conheci muito mais gente, pessoas com quem mantinham relações sociais, atadas por um feixe de significações que definem a etnicidade na situação, os que eram da *parte ou da indescendência dos índios*” (Valle 2004:288, grifos no original).

Assim, percebe-se um cruzamento entre projetos políticos (a afirmação étnica por meio de performances diacríticas, tais quais a dança do *torém*) e relações de parentesco mantidas ao longo do tempo em determinado território (a *indescendência dos índios* que viviam, nesse caso, em Almofala/CE). Mas, ainda que o *torém* seja parte de uma ação específica, conquanto complexa, e corresponda a um processo de afirmação étnica orientada também politicamente, sua dimensão ritual e cosmopolítica permanece sintomática. Por ele, vemos um mecanismo ‘fazedor de parentes’ (cf. Haraway 2016) que engendra significados contínuos para um grupo que se compreende congregado. Messeder observa:

“Sem pretender idealizar a relação que eles mantêm com o ritual, mostra-se provável que *a experiência atualizada corresponda, em certos aspectos, àquela vivida pelos mais velhos*. É evidente que a evolução política dos últimos tempos é responsável pelas *reelaborações no significado do ritual*. Portanto, mesmo nos colocando em guarda contra a idealização que o movimento político edifica, *a prática de reunir as pessoas durante o período de produção do mocoororó para beber e dançar ao som das canções de Torém traz em si uma intenção memorial de caráter político e reenvia a um plano emocional inegável*” (Messeder 2012:37, grifos nossos).

Guardemos o vínculo entre ritual do *mocoororó*, a intenção memorial e a atualização de uma prática social identificada – ainda que intencional e politicamente – “àquela vivida pelos mais velhos”. Se prosseguirmos na pista de Sahlins sobre o parentesco como algo mobilizado através de pertencimento coletivo, comensalidade, co-residência, entre outros elementos, teremos no *mocoororó* uma imagem que evidencia, para os próprios Tremembé, a continuidade de sua etnicidade. Etnicidade, ademais, ativada não apenas pelo vínculo ‘terrano’ (cf. Latour 2020) que a bebida do caju proporciona, mas pelo próprio

processo de seu preparo, que estimula a convivialidade ao longo da preparação e, depois, favorece a comensalidade e a performance ritual conjunta. Afinal, a “reflexividade intensa em torno do passado, do território, da vida ‘dos antigos’, de seu cotidiano e de dimensões fortemente simbólicas [...] foi responsável por uma recriação dos discursos e das práticas em torno do sentido da história e da ação coletiva particular aos Tremembé” (Messeder 2012:38). E essa ‘recriação’ decerto nos permite pensar em modos de habitar o presente e, como quereria Haraway, ‘fazer parentes’ (2016).

Para além da dimensão intergeracional, valorizada por representar uma experiência equivalente àquela ‘dos mais velhos’, Messeder nos faz saber de uma metáfora de parentesco bastante significativa para esse processo de memória e lógica cultural que seu artigo enfoca. O antropólogo nos rende a seguinte fala do pajé tremembé Luís Caboclo, que delineia um complexo de sentidos e práticas envolvendo diversos elementos de sua tradição: “o Torém é o pai de tudo isto; *aí se encontra todo poder espiritual e o mcororó* e o cuiambá é [...] o centro espiritual; eles são a força espiritual e a concentração” (cf. Messeder 2012:38, grifos no original).

O especialista ritual continua estabelecendo suas relações com o *mcororó* e com todo o complexo xamânico tremembé, que envolve não apenas a bebida mas também o *torém*, além de outras relações cosmológicas. Diz claramente, por exemplo, ser esta uma “tradição dos antigos”, pois “o próprio mcororó ele é um, ele é sagrado de uma maneira que ninguém, ninguém avalia [...] ele é da própria natureza [...] tem poder, ele tem um poder de força, um poder de espírito, uma força espiritual” (*apud* Messeder 2012:38).

Se considerarmos o poder espiritual que o complexo ritual do *torém* oferece aos Tremembé e observarmos a escolha terminológica do pajé – para quem o *torém* é *pai* – poderemos arriscar uma comparação, se bem que contrastiva, com a dividualidade melanésia, já que nela também compreendemos a organização social, ôntica e política, a partir de uma complementaridade exterior (em que o outro é com-

plemento, como visto acima). No caso tremembé em tela, é a tradição dos antigos que vincula o povo a uma identidade étnica, e é o engajamento no ritual, no *regime do índio*, que estabelece a organização social e de inteligibilidade coletiva.

Há uma clara dimensão sagrada no *mocororó*, que o próprio pajé assinala, e por conta de tal dimensão o antropólogo chega mesmo a utilizar a noção de *enteógeno* (Messeder 2012:39), isto é, um veículo da divindade através do qual o acesso a distintos estratos de realidade se torna possível. Mas o *mocororó* aparece não somente como veículo, mas como a própria divindade; não apenas como conector entre índios contemporâneos e seus antepassados, mas como o *próprio antepassado*. O pajé Luís Caboclo afirma: “porque nossos ancestrais deixaram e os nossos ancestrais com certeza foi o próprio, é o próprio *mocororó* (quer dizer?) que ele existiu do começo da história e ainda hoje ele existe sem diferença, o *mocororó* num tem nenhuma diferença pro *mocororó* antigo” (cf. Messeder 2012:39).

A organização social e cosmológica que o parentesco tremembé parece sugerir – através do torém como ‘pai de tudo’, mas também da feitura e consumo do *mocororó* como comensalidade fazedora de parentesco (Sahlins 2012) – coloca-nos a questão, novamente, de uma noção de parentesco antropológicamente ampliada. Não haveria, de fato, um sistema social específico, estruturalmente delineável, destacável das inúmeras dimensões da vida social dos grupos humanos, ao qual pudéssemos dar o título inequívoco de ‘parentesco’ (Schneider 1972). Pelo contrário, ritualidade, etnicidade, ancestralidade e organização politicamente orientada de uma memória coletiva, por exemplo, se imbricam com termos e ideias de parentesco, atualizando e mesmo revitalizando conceitos – e práticas sociais – outrora vistos como estanques, mesmo para a antropologia.

Essas metáforas vegetais do parentesco e da etnicidade, então, oferecem ainda uma consideração cosmopolítica bastante preciosa. Se lembrarmos dos diversos modos de parentesco, predação e domesticação entre os Jivaro (da Amazônia peruana e equatoriana, cf. Taylor

2000), recordaremos também como tais economias se encontram interligadas, seja na prática cotidiana do casamento, da caça e da domesticação, seja em seus correlatos linguísticos e epistemológicos, através dos quais eles produzem inteligibilidade sobre seu mundo. Recordaremos também que, entre esse povo, o domínio técnico da produção agrícola e horticulora pertence exclusivamente às mulheres, por uma metáfora produtiva bastante peculiar: se na caça, no casamento e na predação a lógica econômica é a da captura e do amansamento do outro, do diferente, na produção vegetal a metáfora é basicamente oposta. Nesta, o cuidado da terra e das culturas vegetais não se dá pelo amansamento, captura ou predação do outro, mas pela reprodução idêntica do si-mesmo, pela continuidade de um elemento sempre existente.

O pajé do povo Tremembé menciona que o *mocororó* “ainda hoje ele existe sem diferença”. Naturalmente, não pretendemos equalizar as perspectivas cosmológicas de tradição e continuidade entre os Tremembé e os Jivaro, mas certo elemento cíclico presente nessas metáforas parece bastante sintomático. Tal elemento é aquele que, fazendo uso da terra e das metáforas vegetais para especificar a continuidade de determinada ancestralidade (e parentalidade), encontra-se incorporado nas imagens da semente, das plantas e dos frutos – e de seus subprodutos sagrados, como o *mocororó*. Com isso, diferentes complexos culturais e rituais são trazidos à luz, consideravelmente mais amplos que uma árvore genealógica simplesmente descritiva. Seus galhos, ramas novas e troncos velhos, como veremos a seguir, cumprem uma função política fundamental para a existência indígena no Nordeste, dispondo metáforas vegetais como campo para o entendimento étnico.

Plantar o cacique para que dele nasçam novos guerreiros

A fim de compreender seus efeitos performativos (Leach 1966; Austin 1974; Bauman 2004; Tambiah 2017) e ‘fazedores de parentes’ (Haraway 2012), podemos pensar as metáforas como uma correlação

tentativa entre termos assimétricos (Black 2018). Assim, diferentemente de uma analogia – em que dois sistemas diferentes, mas logicamente equivalentes, podem ser esquematicamente intercambiados – ou de uma comparação – em que os termos e sistemas apresentam semelhanças mais diretas –, a metáfora oferece ao enunciador uma imagem conhecida para a qual traduzir um conteúdo vago, não completamente entendido. Desse modo, fala-se metaforicamente sobre determinado elemento que escapa às definições mais racionalizadas e/ou classificadoras.

Manuela Carneiro da Cunha já apontara certa correspondência a tal ideia ao falar do xamanismo ameríndio como processo de tradução. Em *Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução*, ela nos informa que o especialista ritual, em suas viagens aos outros mundos, “observa sob todos os ângulos, examina minuciosamente e abstém-se cuidadosamente de nomear o que vê. Onde a suspensão da linguagem ordinária, substituída por essas ‘palavras torcidas’” (Cunha 1998:13). Examinar minuciosamente e se abster – cuidadosamente – de nomear o que se vê, justamente porque aquilo que se vê – e que se tenta nomear – foge a delineamentos claros e distintos.

Também Pedro Cesarino, de certo modo convergindo com nossas reflexões, trabalha as fórmulas poéticas marubo vendo nelas “o caráter *necessário* do emprego metafórico da linguagem no xamanismo, uma vez que ele oferece ao xamã o conhecimento sobre o surgimento (*wenía*) ou a formação (*shovia*) de todos os entes do cosmos” (Cesarino 2008:2, grifos no original). Metáfora, portanto, chega-nos aqui como condição de aproximação criativa, não como predefinição de categorias ou entidades reificadas. Afinal, tratar-se-iam do ‘surgimento’ e da ‘formação’ de todos os entes do cosmos, algo talvez próximo *da ação de acordo com o espírito* [ancestral/de continuidade étnica] que vimos com Leenhardt (1947).

O caráter fundamental da metáfora, portanto, que já vimos ser verdadeiro para os Tremembé (para quem o *torém*, com seu *mocororó*,

é *pai*), é também fundamental em outros contextos etnográficos. Porque é através da metaforização de relações sociais, sócio-cosmológicas, intrincadas e muitas vezes indistintas – como o próprio parentesco – que os povos do Nordeste nos dizem de seus mundos e modos de existência. E, assim como pudemos observar no caso tremembé, também entre os Xukuru de Pernambuco as metáforas que interconectam parentesco e vegetalidade se fazem presentes e enraizadas.

Desse modo, chegamos à imagem do cacique Xikão Xukuru, assassinado em 1998 devido a um conflito fundiário acirrado, anterior à demarcação e homologação da Terra Indígena Xukuru pela Funai, ocorrida em 2001 (Palitot 2003; Neves 2005; Santos 2009). O que aqui nos interessa diretamente é pensar os procedimentos funerários levados a cabo após a morte do cacique, como já sumariado acima. Em tais procedimentos, novamente encontramos a linguagem étnica, política e mantenedora de uma memória ancestral, como no caso tremembé, ser investida de um imaginário vegetal, que vincula o povo à terra na qual vivem – e pela qual lutam e morrem.

De acordo com Estevão Palitot, sabemos que a “figura de Xikão passou a ocupar novos patamares após a sua morte. Em relação ao universo político nacional, onde se constitui como líder indígena martirizado, e em relação ao próprio universo Xukuru, onde passa a integrar o mundo sobrenatural dos antepassados” (Palitot 2003:125; também *cf.* Souza 1992). O autor continua, mencionando a impactante oração que a viúva do cacique, Dona Zenilda Xukuru, fez quando de seu enterro: “Acolhe o teu filho minha Mãe Natureza, acolhe o teu filho!... Ele não vai ser sepultado... ele vai ser plantado, para que dele nasça novos guerreiros!” (*cf.* Palitot 2003:125).

Temos aqui, de forma explícita, o vínculo de um imaginário xukuru com a continuidade vegetal e com a permanência na – e da – terra. O fato do cacique ser plantado, em certa medida tornado antepassado mítico, mesmo mártir (*cf.* Rodrigues de Souza 2016), também nos faz pensar na reprodução jivaro: afinal, da árvore plantada nascem frutos e novas sementes de uma mesma espécie. Ou, no caso indígena, fru-

tos, sementes e guerreiros de um mesmo grupo étnico, que mantém sua organização social como linha de força coletiva, possibilitando modos de organização étnica (Barth 2000) e de uma memória cultural (Messeder 2012).

Esse ‘tornar-se antepassado’ e a ‘plantação’ de Xikão talvez já estivessem indicados ao longo de sua trajetória como liderança importante. Se considerarmos, por exemplo, a proximidade já indicada entre *regime do índio*, seu engajamento político e suas relações com distintos estratos ontológicos no Nordeste, veremos como a própria história de Xikão e de sua esposa, Dona Zenilda, compartilha elementos étnicos e cosmológicos de uma cosmovisão ampliada, amparada na *ciência do índio*. A noção de uma *ciência do índio*, variação do *regime* e do *trabalho ritual* vistos acima, compõe parte incontornável do vocabulário e das formas indígenas de estar no mundo para diferentes povos do Nordeste (Nascimento 1994; Batista 2005a, 2005b; Durazzo & Vieira 2016; Durazzo 2019).

A *ciência do índio*, nesse sentido, seria uma relação sensível, interpessoal e cosmológica com distintos níveis de realidade, dentre os quais os *encantados*, antepassados, seres das matas e da natureza, entre outros. Dona Zenilda, responsável pela metáfora da plantação de Xikão, como vimos, é tida como uma liderança importante, considerada – pelo povo e por ela própria – como “mãe do povo Xukuru”. Sua relação com o complexo ritual da *ciência*, do *regime do índio*, é portanto elemento indispensável para pensarmos a mobilização metafórica de seu trabalho de agricultora indígena, de reprodutora e mantenedora de uma etnicidade coletiva.

Dona Zenilda assim afirma: “O pajé descobriu que eu tinha uma ciência. No momento que Xikão entrou como Cacique, eu desenvolvi essa ciência. É um mistério!” (cf. Almeida 2012:5). Tal afirmação é feita no contexto da narrativa de um evento político bastante sintomático, a saber, uma das retomadas efetivadas pelos Xukuru antes da demarcação da Terra Indígena do Ororubá. Dona Zenilda narra que pedira proteção aos *encantados*, habitantes de uma esfera onto-

lógica sagrada e complementar à vida cotidiana. Entrando no que os Xukuru chamam de *mata sagrada*, Dona Zenilda ‘recebeu’ um cântico de proteção, graças ao auxílio dos *encantados* e à sua própria *ciência*. É válido ressaltar que a ideia xukuru de *mata sagrada* compõe-se como um sintagma poderoso, fazendo referência ao espaço preferencial para a manifestação da *ciência*, dos *encantados* e para a realização dos rituais¹¹.

Aliás, é fato conhecido na etnologia do Nordeste que muitos povos, ao dizerem de certa manifestação mediúnica em seus rituais, utilizam a expressão ‘enramar’, simbolicamente sintomática para nossos interesses (cf. Nascimento 1994, para os Kiriri; Andrade 2008, entre os Tumbalalá; Léo Neto & Grünewald 2012:57, para os Atikum). A *mata sagrada* surge quase como a materialização do complexo ritual indígena, corporificando um espaço de múltiplos encontros étnicos e espirituais. A prevalência de seu caráter vegetal, portanto, não poderia passar despercebida, especialmente se lembrarmos que toda essa vasta realidade sócio-ritual envolve, como um de seus pontos mais constantes, o preparo da jurema sagrada, bebida enteógena oriunda das raízes de uma planta nordestina. O que vimos tratando como ‘complexos rituais’ – como os complexos de relações parentais/vegetais explorados até aqui – deve muito a concepções tais quais ‘complexo ritual da jurema’ (Nascimento 1994), ‘complexo xamânico do toré’ (Andrade 2008), ‘complexo ritual pankararu’ (Carvalho & Reesink 2018) e ‘complexo ritual da *ciência*’ (Durazzo 2019).

É importante observar, ainda, que Dona Zenilda ‘desenvolve a *ciência*’ (Almeida 2012:5) quando seu marido assume o cacicado. O reconhecimento da *ciência*, de sua existência, ocorre a partir de outro ponto também institucionalizado e de autoridade: é apenas depois que o pajé revela a *ciência* de Dona Zenilda, e apenas depois de recebê-la graças ao cacicado do marido, que sua inserção no complexo ritual xukuru acontece. A ‘mãe do povo Xukuru’, duplamente autorizada a exercer funções de liderança (pela *ciência* e pelo pajé), especialidade ritual e mesmo reprodução étnica – como no ato da oração/plantação – torna-se inteligível num quadro de parentesco e especialidade ritual

intrincado, mesmo inextricável. Como no caso tremembé, sua ação, seu engajamento social, atualiza uma tradição que se constitui por meio da memória dos antepassados, espécie em que Xikão se transforma quando plantado.

Conclusão

Como vimos, algumas dinâmicas étnicas no Nordeste indígena permitem-nos pensar relações categoriais que a antropologia, desde há muito, toma como temas de estudo. Parentesco, organização social, ritual, relação interespecífica, cosmopolítica, tradição e etnicidade, em vez de termos estanques e noções correspondentes a diferentes domínios da vida social, surgem como intrinsecamente vinculados, com fronteiras inexistentes ou pouco delineáveis em dadas situações etnográficas. Se prosseguirmos nas figuras de linguagem, podemos dizer que tais noções antropológicas e ideias nativas se configuram também como um complexo, a exemplo dos sócio-rituais indicados neste ensaio.

Se o ‘pai torém’ abre possibilidade para que o ancestral *mocororó* permaneça sempre o mesmo, dando continuidade e engajamento aos Tremembé do Ceará, o cacique xukuru plantado, dando continuidade aos nascimentos de guerreiros de seu povo, permite a Dona Zenilda, sua viúva, assumir e reafirmar seu papel de ‘mãe do povo Xukuru’. O complexo sócio-ritual que se delineia, mais que sistema ou estrutura explicativa, aparece então como campo de possibilidades, articulações e correlações, por vezes analógicas, por vezes metafóricas, das formas de organização social dos mundos indígenas.

Daí a metáfora vegetal potencializar os processos étnicos e políticos de povos indígenas da região. Uma imagem muito comum no Nordeste indígena – e talvez para além dos contextos de indianidade – é a dos *troncos velhos*, das *pontas de rama* e ainda outras noções vegetais. Segundo João Pacheco de Oliveira:

“Uma metáfora acionada por diferentes grupos [do Nordeste], em variados contextos, conecta as gerações do passado e do presente [...] Os antepassados seriam ‘os troncos velhos’ e as gerações atuais ‘as

pontas de rama'. Quando as cadeias genealógicas foram perdidas na memória e não há mais vínculos palpáveis com os antigos aldeamentos, as novas aldeias têm de apelar aos 'encantados' para afastar-se da condição de 'mistura' em que foram colocadas. Só assim podem reconstruir para si mesmas a relação com os seus antepassados (o seu 'tronco velho'), podendo vir a redescobrir-se como 'pontas de rama'" (Pacheco de Oliveira 1999:29).

Por serem metáforas, tais imagens oferecem uma tradução inteligível – as partes das plantas que se reproduzem – a um complexo sócio-ritual extremamente variado, e por isso mesmo extremamente indefinível. Como vimos, tal complexo faz convergirem categorias que, analiticamente, chamariamos ora de parentesco, ora de cosmologia, ora de organização social etc. O potencial metafórico das imagens vegetais, neste caso, explicita material e imageticamente certos limites que as categorias distintas – parentesco ou cosmologia, por exemplo – carregam consigo.

Oferecendo uma tradução clara a uma ideia difusa e imprecisa – e, mais, a uma realidade constantemente dinamizada pelas necessidades de organização política, de engajamento em demandas por direitos sociais, no confronto com a sociedade e o Estado não-indígenas – a metáfora parental/vegetal colabora para a construção de mundos organizacionais inteligíveis a seus atores. Mundos inteligíveis e sumamente conectados ao território e às experiências históricas de territorialidade que diferentes povos elaboram ao longo do tempo (Vieira *et al* 2015). Territorialidades que há muito tempo apresentam a vida em um ambiente mutável, mas não desconhecido para seus habitantes. Indígena, afinal, é termo que designa justamente aqueles que habitam a terra, que pertencem ao lugar por onde transitam. Terranos desde antes do que hoje se chama Antropoceno.

Notas:

¹ Exploração e devastação ambiental que, devido a processos predatórios como o desmatamento levado a cabo por posseiros e outros ‘produtores’ não-indígenas, têm ‘afastado [dos espaços de habitação e socialidade indígenas] o encanto e os Encantados’ (cf. Veras & Athias 2020, para o povo Pankararu de Pernambuco).

² No original: “el parentesco pone en perspectiva los símbolos de la modernidad –individuo y sociedad–, de la misma manera que la modernidad lo hace con los símbolos del parentesco –naturaleza y cultura.”

³ No original: “Family relationships are conventionally taken as embodying primordial ties that somehow exist outside or beyond the technological and political machinations of the world, that suffer change rather than act as a force for change. Indeed, the enduring ties of kinship may be regarded as archetypically traditional in antithesis to the conditions of modern life. The wider the network and the more extensive the reach of kin relations or the more emphatic the solidarity of the family, the more traditional they seem. It is, however, possible both to accept that conceptualisation of tradition and to realise its contemporary force. Precisely because kinship is supposed to be about primordial relations, the fundamental facts it endorses have been intrinsic to the cultural enterprise built up after it.”

⁴ No original: “via the Ojibway *do.de.m* ‘patrilineal clan,’ ‘clan eponym’”.

⁵ No original: “Totemismo e sciamanismo, nel subartico canadese sono legati a doppio filo. La stessa parola totem, oltre a essere diventata una categoria generalizzante dell’antropologia, è un termine derivato dalla lingua algonchina che significa ‘clan’. Makwa nin’dodem significa: ‘Orso è il mio clan’, intendendo sia una dimensione sociale – il clan familiare, che poteva essere trasmesso in linea materna o paterna, a seconda dei gruppi – sia una dimensione spirituale. L’appartenenza al clan viene tuttora rimarcata nelle cerimonie di iniziazione sciamanica. Il legame con l’animale non è mai semplicemente nominale o ‘araldico’. Impegna la persona in un esercizio costante di empatia – o di ricerca intellettuale – nei confronti del proprio animale. A maggior ragione se si tratta di un totem segreto e personale, ricevuto in sogno o durante la ricerca di Visione.”

⁶ No original: “a manifold of intersubjective participations, which is also to say, a network of mutualities of being.”

⁷ No original: “We already knew the spirit existed. We have always acted in accord with the spirit.”

⁸ Sobre a tradução de *spirit*, que o próprio Sahlins indica em seu texto como derivada do francês *esprit*, não desejamos nos alongar. Entretanto, seria interessante jogar com as possibilidades tradutórias que conferem a *esprit* não apenas a acepção de *spirit*, isto é, *espírito*, mas também aquela de *mente*, *faculdades mentais* ou mesmo *ânimo* (Esprit... s/d).

⁹ Entenda-se: “invenção é a diferença entre ela própria e a realidade; realidade é a semelhança entre as duas. Como a invenção ou a imitação são o meio da realidade (sua realização), a única realidade que existe é a própria invenção” (Wagner 2018:16, tradução nossa). No original: “invention is the difference between itself

and reality; reality is the similarity between the two. Just as invention or imitation is the means of reality (realization), so the only reality is that of invention itself”.

¹⁰ No original: “co-residence, commensality, living off the same land, friendship, etc.”

¹¹ Para a centralidade cosmológica e ambiental da *mata* (ou do *mato*) nas práticas rituais indígenas do Nordeste, que antecede inclusive o período colonial, ver Nascimento 1994; Pompa 2003; Cardoso 2018; Durazzo 2019.

Referências:

- ALMEIDA, A. et al (ed.). 2012. *Nova Cartografia Social dos Povos Tradicionais do Brasil: Xukuru do Ororubá - PE*. Manaus: UEA Edições.
- ANDRADE, Ugo. 2008. *Memória e diferença: os Tumbalalá e as redes de trocas no submédio São Francisco*. São Paulo: Humanitas.
- AUSTIN, John. 1965. *How to do things with words*. New York: New York Press.
- BARTH, Fredrik. 2000. “Os grupos étnicos e suas fronteiras”. In BARTH, Fredrik: *O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas*, pp. 25-68. Rio de Janeiro: Contracapa Livraria.
- BASTIDE, Roger. 2018. “O princípio de individuação (contribuição a uma filosofia africana)”. *Cadernos de Campo*, 27(1):220-232.
- BATISTA, Mércia. 2005a. *Descobrimdo e recebendo heranças: as lideranças truká*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- _____. 2005b. “O toré e a ciência Truká”. In GRÜNEWALD, R. (ed.): *Toré: regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: Editora Massangana.
- BAUMAN, Richard. 2004. *A world of other's words: cross-cultural perspectives on intertextuality*. Malden: Blackwell Publishing.
- BESTARD, Joan. 1998. *Parentesco y modernidad*. Barcelona: Paidós.
- BLACK, Alexis D. 2018. “Wor(l)d-Building : Simulation and Metaphor at the Mars Desert Research Station”. *Journal of Linguistic Anthropology*, 28(2):137-155.
- BUBER, Martin. 2001. *Eu e Tu*. São Paulo: Centauro.
- CARDOSO, Thiago. 2018. *Paisagens em transe: ecologia da vida e cosmopolítica Pataxó no Monte Pascoal*. Brasília: IEB Mil Folhas.
- CARVALHO, Maria Rosário. 2011. “De índios ‘misturados’ a índios ‘regimados’”. In CARVALHO, M. R., REESINK, E. & CAVIGNAC, J. (eds.): *Negros no mundo dos índios: imagens, reflexos, alteridades*, pp. 337-358. Natal: EDUFRRN.
- CARVALHO, M. & REESINK, E. 2018. “Uma etnologia no Nordeste brasileiro: balanço parcial sobre territorialidades e identificações”. *BIB - Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, 87(3):71-104.
- CESARINO, Pedro. 2008. “A divergência original: tradução xamanística e tradução etnográfica”. Trabalho apresentado na 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, Porto Seguro-BA.

- CRUZ, Felipe. 2017. *Quando a terra sair: os índios Tuxá de Rodelas e a barragem de Itaparica: memórias do desterro, memórias da resistência*. Dissertação de Mestrado. Brasília: UnB.
- CUNHA, Manuela. 1998. “Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução”. *Mana*, 4(1):7-22.
- DANOWSKI, D. & VIVEIROS DE CASTRO, E. 2014. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins. Desterro* [Florianópolis]: Cultura e Barbárie/ Instituto Socioambiental.
- DE LA CADENA, M. & PEÑA, J. L. 2014. “Cosmopolítica nos Andes e na Amazônia: como políticas indígenas afetam a política?” *Interethnic@ – Revista de Estudos em Relações Interétnicas*, 18(1):s/p.
- DURAND, Gilbert. 2001. *As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral*. São Paulo: Martins Fontes.
- DURAZZO, Leandro. 2019. *Cosmopolíticas Tuxá: conhecimentos, ritual e educação a partir da autodemarcação de Dzorobabé*. Tese de Doutorado. Natal: Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
- DURAZZO, L. & VIEIRA, J. G. 2016. “Conhecimentos da mata sagrada, ciência do índio do Nordeste”. *Trabalho apresentado no 40º Encontro Anual da ANPOCS*, Caxambu-MG.
- ESPRIT. 2020. In LAROUSSE, Dictionaire de Français en ligne, s/d. (www.larousse.fr/dictionnaires/francais/esprit; acesso em 10/04/2020).
- EVANS-PRITCHARD, E. & FORTES, M. (ed.). 1980 [1940]. *Sistemas Políticos Africanos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- GRÜNEWALD, Rodrigo. 1993. *‘Regime de índio’ e faccionalismo: os Atikum da Serra do Umã*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ.
- _____. (ed.). 2005. *Toré: regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: Editora Massangana.
- HARAWAY, Donna. 2016. “Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes”. *ClimaCom Cultura Científica*, 3(5):139-146.
- INGOLD, Tim. 2018. “One world anthropology”. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 8(1-2):158-171.
- LATOUR, Bruno. 2020. *Diante de Gaia: Oito conferências sobre a natureza no Antropoceno*. São Paulo/ Rio de Janeiro: UBU/Ateliê de Humanidades Editorial.
- LEACH, Edmund. 1966. “Ritualization in man in relation to conceptual and social development”. *Philosophical Transactions of the Royal Society*, 251:247-526.
- LEENHARDT, Maurice. 1947. *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*. Paris: Gallimard.
- LÉO NETO, N. & GRÜNEWALD, R. 2012. “‘Lá no meu reinado eu só como é mel’: dinâmica cosmológica entre os índios Atikum, PE”. *Tellus*, 12(22):49-80.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1976. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis/ São Paulo: Vozes/ EDUSP.
- MESSÉDER, Marcos. 2012. “Etnicidade e ritual tremembé: construção da memória e lógica cultura”. *Revista de Ciências Sociais*, 43(2):32-42.

- NASCIMENTO, Marco. 1994. *O tronco da jurema. Ritual e etnicidade entre os povos indígenas do Nordeste: o caso Kiriri. Dissertação de Mestrado*. Salvador: Universidade Federal da Bahia.
- NEVES, Rita de Cássia. 2005. *Dramas e performances: o processo de reelaboração étnica Xukuru nos rituais, festas e conflitos*. Tese de Doutorado. Florianópolis: UFSC.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João (ed.). 1999. *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- PALITOT, Estevão. 2003. *Tamain chamou nosso Cacique: a morte do cacique Xicão e a (re)construção da identidade entre os Xukuru do Ororubá*. Trabalho de Conclusão de Curso. João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba.
- POMPA, Cristina. 2003. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: Edusc.
- RODRIGUES DE SOUZA, Edimilson. 2016. "Donos da luta: sacralização de lideranças camponesas e indígenas assassinadas em áreas de conflito fundiário". In FONSECA, C. et al (ed.): *Antropologia e direitos humanos*, pp. 197-244. Rio de Janeiro: Mórula.
- SAHLINS, Marshall. 2012. *What kinship is and is not*. Chicago: The University of Chicago Press.
- SAMPAIO-SILVA, Orlando. 1997. *Tuxá: índios do Nordeste*. São Paulo: Annablume.
- SANTOS, Hosana O. 2009. *Dinâmicas sociais e estratégias territoriais: a organização social Xukuru no processo de Retomada*. Dissertação de Mestrado. Recife: Universidade Federal de Pernambuco.
- SEVERI, Carlo. 2014. "Transmutating beings: a proposal for an anthropology of thought". *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 4(2):41-71.
- SPAGNA, Francesco. 2006. "Animali spirituali. Tradizioni native del Canada Subartico". In FERRI L. & GIANNELLI, L. (eds.): *Atti del Convegno Visioni e interpretazioni del Nord. Artico e Subartico*, pp. 41-51. Siena: Quaderni del C.I.S.A.I.
- SCHNEIDER, David. 1972. "What is kinship all about?". In REINING, Priscilla (ed.): *Kinship Studies in the Morgan Centennial Year*, pp. 32-63. Washington: Anthropological Society of Washington, .
- SOUZA, Vânia. 1992. *As Fronteiras do Ser Xukuru: estratégias e conflitos de um grupo indígena no Nordeste*. Dissertação de Mestrado. Recife: UFPE.
- STENGERS, Isabelle. 2015. *No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima*. São Paulo: Cosac Naify.
- STRATHERN, Marilyn. 1988. *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Los Angeles/ London: University of California Press.
- STRATHERN, Marilyn. 1992. *After nature: English kinship in the late twentieth century*. New York: Cambridge University Press.
- TAMBIAH, Stanley. 2017 [1973]. "Form and meaning of magical acts: a point of view". *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 7(3):451-473.

- TAYLOR, Anne-Christine. 2000. "Le Sexe de la Proie. Répresentation Jivaro du Lien de Parenté". *L'Homme*, 154-155:309-334.
- TSING, Anna. 2019. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Brasília: IEB Mil Folhas.
- VALLE, Carlos. 1993. *Terra, tradição e etnicidade: um estudo dos Tremembé do Ceará*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- . 2004. "Experiência e semântica entre os Tremembé do Ceará". In PACHECO DE OLIVEIRA, J. (ed.): *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*, pp. 281-341. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- VERAS, A. & ATHIAS, R. 2020. Zika, "Chikungunya, Ventos e Encantados entre os Pankararu de Pernambuco". In SCOTT, P., LIRA, L. & MATOS, S. (eds.): *Práticas sociais no Epicentro da Epidemia do Zika*, pp. 229-251. Recife: UFPE.
- VIEIRA, J., AMOROSO, M. & VIEGAS, S. 2015. "Apresentação: Dossiê Transformações das Territorialidades Ameríndias nas Terras Baixas (Brasil)". *Revista de Antropologia*, 58(1):9-29.
- WAGNER, Roy. 2018. *The Logic of Invention*. Chicago: Hau Books.

Abstract: This paper reflects on kinship from Indigenous elements of the Brazilian Northeast, their pragmatic and metaphorical relationships with other strata of the inhabited environment where humans, more-than-humans (the enchanted beings) coexist and where cosmopolitical actions take place. By expanding the anthropological category, in which non-human instances establish meaningful relationships in kinship systems, I explore two indigenous cases: the processes of making kin and continuing the Tremembé ethnic group (CE), in relation to the torém ritual and with mocororó, a drink prepared from cashew fruit; and the ethnic and cosmopolitical metaphorization of chief Xikão of the Xukuru people of Ororubá (PE), murdered in 1998 and planted so that new warriors could be born. Ultimately, these cases contribute to understanding socio-cosmological and interspecific modes of existence, experiences of territorialities, giving us Indigenous elements to think about alternative ways of life in a period of profound environmental crisis.

Keywords: Kinship, Indigenous peoples from Northeast of Brazil, Environment, Territoriality, Anthropocene.

Recebido em abril de 2020.

Aprovado em maio 2021.

Novas Mídias e o Sagrado: mudança ritual no louvor pentecostal

Andreia Vicente da Silva ^a

Resumo: Os momentos de louvor são lócus privilegiados para entender mudança ritual. Nos cultos de algumas Igrejas Assembleia de Deus em Toledo e Cascavel, no Paraná estes intervalos rituais são tempo-espaco para o ‘Espírito Santo fluir’ através de canções emocionais, movimento dos corpos e objetos sagrados. A partir do debate bibliográfico impulsionado pelo conceito de formas sensoriais e rituais, acompanho as convivências e transições entre hinos e corinhos, hinários e telões. Meu objetivo é refletir a respeito da mudança ritual problematizando a inserção de novas mídias como componentes do culto. Como pretendo discutir, esses processos se expressam a partir da criação de contextos estéticos que envolvem suportes corporais, tecnológicos e elementos cosmológicos, rituais e hierárquicos.

Palavras-chave: Louvor, Mudança ritual, Mídias, Formas sensoriais.

Ritual foi a categoria utilizada em muitas pesquisas antropológicas para descrever momentos especiais, separados do cotidiano, nos quais através da repetição de comportamentos, fórmulas, fases, produziam-se simbologias capazes de integrar os participantes de um grupo. Autores como Émile Durkheim (1968), Van Gennep (1981), Mary Douglas (1984) e Victor Turner (1956) são até hoje referências clássicas incontornáveis quando se trata deste tipo de abordagem. Estes teóricos, com suas evidentes diferentes perspectivas, entendiam

^a Doutora em Ciências Sociais (UERJ). Professora Adjunta do Programa de Pós-graduação em História (Unioeste). Email: deiavicante@gmail.com.

os ritos como momentos de tensão social e ou individual nos quais a dinâmica de uma coletividade seria reproduzida.

Quando Van Gennep (1977) criou o termo ‘ritos de passagem’ ou quando Victor Turner (1956) descreveu os ‘ritos de crise de vida’, cada um à sua maneira, discutia a criação de padrões e regras de comportamento socialmente impostas aos indivíduos. Expressão da coletividade, o rito retrata um conjunto simbólico. Constitui-se como um esquema de regras explícitas, formalizadas, caracterizadas pela invariância e por performances esperadas (Bell 1997). Representante de uma tradição ancorada no passado do grupo, ele ganha notoriedade através da repetição.

Como o leitor poderá notar ao longo das linhas que se seguem, a mudança ritual é o foco deste artigo. Meu propósito é refletir a respeito dos processos de construção de sentidos acompanhando as performances coletivas durante momentos musicais¹. Quero demonstrar a produção semiótica de um ‘consenso’ na concepção dos crentes – tanto neles mesmos quanto nas relações religiosas hierárquicas, baseadas na cosmologia que é claramente colocada em ação nos ritos de louvor. Para acompanhar essas transformações de performance e sentido dos termos dos rituais, procurarei apontar elementos a respeito do processo histórico, da linguagem e dos movimentos.

Para tanto, este artigo tem a função de fazer descrições e análises a respeito da mudança ritual a partir dos momentos de louvor nos cultos pentecostais. Concentra-se na observação atenta das músicas, objetos, gestos, sensações e expressividades buscando compreender como cada um destes elementos contribui para a configuração do rito. O ritual aqui é retomado a partir do conceito de ‘formas sensoriais’ de Birgit Meyer (2009).

O conceito de formas sensoriais foi desenvolvido a partir de um debate crítico fundamentado na noção ainda tributária da perspectiva evolucionista de que a religião contemporânea se caracterizaria por um estilo racional ou adotaria padrões voltados ao espírito, ao passo que as religiões mágicas estariam marcadas por expressividades corpo-

rais e impulsivas. No caso específico do cristianismo, esta proposta se realiza no bojo do questionamento da noção de ‘desencantamento do mundo’ weberiana que recusa o ‘apelo aos sentidos (próprio da magia e do ritualismo) em favor do apelo de uma ética racional’ (Rabelo 2018:49).

A partir da Reforma Protestante, de acordo com Birgit Meyer, a produção do discurso moderno a respeito da arte e da religião teria ajudado a consolidar a visão da existência de um dualismo corpo e mente a partir do qual as sensações estariam centradas no segundo polo, o que levaria a uma subjetivação da experiência. O protestantismo histórico, por exemplo, criticou ferrenhamente as práticas mágicas e a proliferação de mediadores como objetos e sacramentos, repudiando inclusive o uso da categoria de ritual para fazer referência aos seus cultos.

A novidade dos movimentos pentecostais brasileiros se deu justamente na aposta no retorno da experiência emocional aos rituais. Os dons do Espírito Santo são centrais no culto e no cotidiano dos pentecostais. Para estes, é possível “experimentar e presenciar com frequência dons sobrenaturais, tais como: profecias, curas, libertação, glossolalia, também conhecido como o dom das línguas” (Mariz 2016:20). Estes dons são vivenciados através de movimentos corporificados que traduzem a experiência espiritual desafiando a separação clássica corpo e mente e a ideia de ‘desencantamento do mundo’.

Ao criticar e desfazer a oposição corpo e mente para o universo do pentecostalismo, Meyer propõe pensar através do conceito de ‘formas sensoriais’ que seriam modos autorizados de invocar e organizar o acesso ao transcendental envolvendo praticantes em padrões de sentimentos (Meyer 2010:751). Para ela, a religião é mediação. No caso específico do cristianismo globalizado, a mediação entre humanos e Deus é preenchida pelas formas sensoriais. Importante salientar que para a autora, a categoria forma é utilizada como condição necessária para expressar conteúdo, compreensão, normas e valores. A religião opera através de corpos, objetos, textos e gestos, ou

seja, instâncias materiais, tornando o divino “tangível no imanente” (Meyer 2010:747 e 751)

A partir deste debate, acompanharei de perto os momentos de louvor dos cultos pentecostais e procurarei demonstrar transições entre hinos e corinhos, hinários e telões. Minha intenção é argumentar que sensibilidades e os movimentos atuam conjuntamente com os suportes para a construção da estética pentecostal e para a configuração do rito. Como pontuou Beth Hinderliter (2009) os sentidos estão sujeitos a modulações e transformações que são realizadas no contexto dos regimes político-religiosos levando seus praticantes a uma experiência particular do mundo. Esta experiência se constrói no indivíduo e na comunidade e também em contato com a divindade. É a partir da estética religiosa que em última instância os praticantes de uma religião são conduzidos ao sentimento de arrebatamento pelo divino, de êxtase², já que a ‘saciedade emocional’ se constrói também a partir da repetição de modelos coletivos de comportamento e de expressão (Collins 2004).

A mudança ritual percebida a partir da presença de novos mediadores tecnológicos nos cultos envolve a convivência ou desafio aos objetos tradicionais por inovações, processo que envolve uma sacralização³ desses novos objetos. Compreendo que os suportes, mais do que apenas meios, são parte imprescindível do ritual que se faz a partir da conjugação das tecnologias, dos corpos, dos sentimentos, das hierarquias. Há que se compreender um intrincado jogo de negociações que constroem um campo propício para que determinada tecnologia seja aceita como componente do culto e associada ao sagrado.

Sabemos que o uso dos suportes para a adoração ou mesmo a mudança deles não é novidade na trajetória das expressões religiosas. Como bem demonstraram Machado (2014) e Stollow (2014), em todos os tempos as religiosidades pressupuseram o uso de mídias. No entanto, o debate a respeito da inserção ou substituição de suportes não pode se dar apenas a partir da perspectiva do meio. É preciso pensar forma como dispositivo que permite repetição. Há certos tipos

de objetos e padrões de expressão corporal que são reconhecidos coletivamente como mediadores do divino.

Nos cultos pentecostais há muitos suportes que atuam conjuntamente com o corpo providenciando uma atmosfera fervorosa de louvor. Os templos são aparelhados eletronicamente para que a adoração domine o ambiente. Além dos instrumentos musicais tais como guitarra, bateria, pandeiro e saxofone, há também microfones e caixas de som que fazem com que qualquer canção ou pregação vibre e seja ouvida de perto e de longe. Assim, ao primeiro suporte que é o corpo somam-se outros entre os quais está a harpa cristã e o telão.

Os dados do trabalho de campo utilizados neste texto dizem respeito a quatro Igrejas Assembleias de Deus (doravante AD) nas cidades de Toledo e de Cascavel no estado do Paraná, no Brasil, entre 2015 e 2018. Além de realizar observação direta nos cultos, entrevistamos fiéis e pastores e consultamos material denominacional. Me concentrarei especificamente nos momentos de louvor observando a substituição ou a convivência da harpa cristã com o telão de projeção no louvor dos cultos pentecostais. Além de apresentar evidências empíricas do avanço das novas tecnologias, me questiono sobre as possibilidades do uso desses objetos a partir da consideração dos movimentos corporais como evidências da ‘eficácia ritual’ (Turner 1987).

Os momentos de louvor nos ritos pentecostais

Para os evangélicos, o culto de domingo é o momento ritual por excelência já que o primeiro dia da semana é dedicado a adoração coletiva do criador. Nos cultos pentecostais, assim como em outros rituais formais, há uma série de procedimentos e de comportamentos estereotipados: oração, leitura bíblica, cânticos, preleção. Há também uma dinâmica sagrada através do desenvolvimento da comunhão com o divino e da emocionalidade que consagram o culto como um momento de reverência. Nele, o fiel deve se comunicar com a divindade através da leitura e audição bíblica, dos louvores, das súplicas.

Ainda que os pentecostais contestem ou rejeitem o termo ritual entendendo-o como sinônimo de ‘rotineiro, mecânico ou não espiritual’ (Robbins 2011:50), há no culto de domingo, assim como em todos os ritos formais, etapas ou processos que me permitem caracterizá-lo como tal. Durante a sua realização vemos a divisão em etapas para oração (individual e coletiva), cânticos e estudo (leitura bíblica e sermão). Como já apontado classicamente por Van Gennepe (1977), os rituais são repartidos em fases com disciplina e etiqueta que dizem respeito ao corpo e aos acessórios utilizados.

De acordo com Joel Robbins (2011:55), o culto evangélico pentecostal pode ser considerado um ritual, assim como muitos outros momentos de sua vida social. Aliás, o fato de se reunirem rotineiramente para adoração, de se cumprimentarem de forma específica, de celebrarem coordenadamente louvores e adoração, e de se reconhecerem mutuamente durante estas celebrações, o faz defender a ideia do ritualismo pentecostal. Ao mesmo tempo em que podem ser considerados ritos formais, os cultos pentecostais são também reconhecidos pela excepcionalidade e pela imprevisibilidade do teor da ação do Espírito Santo (Robbins 2011). O momento dos cânticos e das orações, por exemplo, envolve os crentes em uma busca por dons espirituais que em última instância conduz ao êxtase, sobrepondo emoção à razão e a expressão corporal a contenção dos impulsos.

Sabe-se que os pentecostais brasileiros desenvolveram uma série de técnicas visando sentir o poder divino. Repetem constantemente que o corpo é o templo do Espírito Santo e buscam contato íntimo com a divindade através de orações e de louvores invocatórios. O êxtase ritual (Maués 2003; Aubrée 1996) alcançado durante a invocação me foi descrito por meus interlocutores através de sensações e sentimentos como “êfusão, felicidade, transbordamento, agitação, falação”.

“As diferentes técnicas corporais [...] como o canto, os gestos, a dança, a glossolalia e várias outras, têm, como finalidades principais, o louvor a Deus e a obtenção do contato íntimo com a divindade. [...] Essa aproximação só se completa através do êxtase, quando o fiel – tendo seu corpo concebido na tradição cristã mais ampla como o

‘templo do Espírito Santo’ – é capaz de literalmente incorporar a própria divindade, através de técnicas corporais que induzem, proporcionam e configuram o êxtase” (Maués 2003:15).

Assim, compreende-se que, ao mesmo tempo em que o culto é um ritual tradicional pois nele existe coordenação coletiva, formalidade e ordem, neste mesmo espaço paralelamente pode-se perceber informalidade e espontaneidade que são características das ritualizações⁴ (Bell 1997). A construção da experiência pentecostal é um exemplo de como o esforço de controle coletivo convive com a busca por experiências espirituais específicas associadas ao êxtase.

“Ritualization involves the differentiation and privileging of particular activities. Theoretically, these activities may differentiate themselves by a variety of features; in practice, some general tendencies are obvious. For example, these activities may use a delineated and structured space to which access is restricted; a special periodicity for the occurrence and internal orchestration of the activities; restricted codes of communication to heighten the formality of movement and speech; distinct and specialized personnel; objects, texts, and dress designated for use in these activities alone; verbal and gestural combinations that evoke or purport to be the ways things have always been done; preparations that demand particular physical or mental states; and the involvement of a particular constituency not necessarily assembled for any other activities” (Bell 1992:205).

Pode-se afirmar que nas Igrejas Assembleias de Deus estudadas, o desenvolvimento de dons espirituais tais como glossolalia, profecias e visões faz parte desses arsenais que podem ser lidos como que se movimentando entre a etiqueta e a entrega do corpo à divindade. A emocionalidade e a reverência dedicados ao rito demonstram a importância dessa busca que é ao mesmo tempo individual e coletiva (Durkheim 2000).

Ao desdobrar o culto pentecostal em fases, nota-se que os momentos de louvor ocupam grande parte do tempo disponível e se caracterizam principalmente pela participação de todos os presentes no rito. A centralidade dos cânticos é evidente para qualquer um que participe de um culto pentecostal. Pelo menos os primeiros trinta minutos são

dedicados exclusivamente aos cânticos congregacionais. Logo em seguida, abre-se espaço para louvores individuais, conjuntos e também para o canto do coral. Os cânticos são um meio básico de sacralização do tempo e do espaço, uma forma de ritualização (Bell 1992:204).

Ao longo do desenvolvimento da pesquisa, presenciamos um grande número de sequências musicais nos cultos. A partir delas foi possível perceber que os ouvintes sensíveis às ações da divindade são dominados pelas letras e pelos ritmos das canções. Notamos que, em geral, os cânticos iniciais são animados, alegres e celebrativos e se centram nas temáticas associadas à comunidade. Há convocação para unidade que foi descrita pelos fiéis como estímulo a “participação no corpo de Cristo que é o lar dos seus eleitos”. Há também momentos de introspecção nos cânticos. Nestes, os fiéis são conduzidos a padrões autocontemplativos através de ritmos mais lentos e letras melancólicas nos quais evidencia-se “a condição de pecador e de sofredor que precisa do poder salvador de Deus”.

Mesmo havendo variações de ritmos e de temáticas dos cânticos, pode-se afirmar que a música mobiliza o corpo: a voz, as mãos, os pés, os quadris, a cabeça. Ela é uma “peça central na coreografia do sagrado” (Mulian, Izquierdo & Valdés 2012:40). Ao participar ativamente do culto cantando, o fiel busca sentir a presença divina. Os cânticos coletivos também são reconhecidos pela função de coordenar energia emocional para adoração a partir da participação em um conjunto de ideias e ações compartilhados.

Notamos que há majoritariamente dois tipos de músicas nos cultos. Os hinos tradicionais da Harpa Cristã e os corinhos. Uma comparação entre estes dois tipos de canção pode nos conduzir ao aprofundamento da compreensão da mudança ritual.

Da Harpa Cristã aos corinhos congregacionais

A Harpa Cristã é o hinário tradicional das Igrejas Assembleias de Deus desde 1922. A sua primeira edição contava com 100 hinos. Atualmente, reúne cânticos para todos os momentos do culto como,

por exemplo: santa ceia, batismo, funeral, casamento. Ao longo do seu processo de composição e modernização, a harpa cristã foi sofrendo transformações e acréscimo de músicas traduzidas por diversas lideranças e músicos pentecostais como Gunnar Vingren (fundador) e Paulo Leivas Macalão (244 hinos levam suas iniciais). As músicas que já existiam em idiomas estrangeiros foram sendo adaptadas para o português e para a realidade das igrejas brasileiras.

Os hinos da Harpa Cristã quando cantados impõem ao ambiente do culto um caráter de tradicionalidade. Uma das finalidades do processo de composição e de organização dos cânticos da harpa cristã foi a orientação doutrinária. As letras dos hinos tradicionais ajudam os iniciantes a internalizar as disposições sagradas (Mulian, Izquierdo & Valdés 2012:46). Já os fiéis mais experientes descrevem sensações como “recordações da infância”, “nostalgia”, “beleza”, “valorização da história da igreja”, “memória afetiva”.

Embora a Harpa Cristã siga sendo o hinário oficial das Igrejas Assembleias de Deus no Brasil, é notório que os louvores mais entoados na maioria dos cultos são os corinhos⁵. Os corinhos são cantados sob a direção do ‘Grupo de Louvor’ que é composto por homens e mulheres, na maioria jovens, que se revezam cantando e tocando instrumentos musicais como baterias, guitarras, baixos, teclados e pandeiros.

De fato, afirmando-se a centralidade dos cânticos nos cultos pentecostais, devemos estar atentos para a transformação evidente nestes ritos. Se antes, havia uma predileção pela harpa cristã, hoje percebe-se claramente que ela já ocupa segundo plano quando analisamos os cânticos congregacionais. Os dados do meu trabalho de campo deixam esta transformação muito evidente. Em um culto assistido na Igreja AD Missão em Cascavel, no mês de dezembro de 2017, durante o momento de louvor cantaram-se sete canções. Apenas uma delas foi um hino da Harpa Cristã. Já o dirigente do grupo de louvor da AD em Toledo, num dos cultos de domingo de março de 2018, após ter conduzido o cântico de um hino da harpa cristã fez questão de pontuar. “Agora, vamos todos ficar de fé e nos animar. Vamos cantar o

corinho: pelo senhor marchamos sim^{6!}”. A partir daí, seguiu-se uma sequência de corinhos na qual a maior parte deles eram ‘corinhos de fogo’, entre os quais pude ouvir ‘O Senhor é varão de guerra’ cuja letra segue abaixo. É um cântico em ritmo de baião e que quando cantado geralmente leva os fiéis a movimentar os pés e as mãos para cima e para baixo.

O Senhor é varão de guerra, Jeová é o Seu nome
O Senhor é varão de guerra, Jeová é o Seu nome
E vai ligando vai ligando, vai ligando vai, vai ficando ligadinho no trono do Pai
Mergulha nessas águas, deixa as águas te envolver,
O varão do movimento quer movimentar você
As águas vão se agitar, porque o varão do movimento acabou de chegar
E vai ligando vai ligando, vai ligando vai, vai ficando ligadinho no trono do Pai⁷.

Além dos cânticos da harpa cristã, outras expressividades tradicionais dos cultos da AD são os testemunhos e cânticos individuais ou em grupo coletivo compostos por mulheres, homens, crianças e jovens (De Paula 2008:111). Alguns elementos dessa estrutura ritual permanecem. Nos cultos que assisti, ouvi muitos testemunhos e também apresentações musicais do grupo das senhoras. No entanto, cada vez mais, verifica-se que a preocupação com a formação de uma atmosfera animada e alegre explicitamente voltada a busca dos dons do Espírito Santo que tem transformado os louvores dando maior recorrência aos corinhos, principalmente os ‘de fogo’, ou seja, aqueles nos quais se convoca o Espírito Santo.

O ‘batismo com fogo’, a ‘descida do espírito santo’, o ‘enchimento do vaso’ são expressões que ouvi e que são indissociáveis da construção de uma experiência com a divindade que passa pela tomada do corpo. O momento dos louvores é um desses intervalos especiais em que é possível ser revestido dos dons espirituais, libertando o corpo e revelando através de seus movimentos que o culto é o lugar para “sen-

tir a presença de Deus” (De Paula 2008:110). Quando esta experiência é muito intensa ocorre o que os pentecostais chamam de ‘batismo com o Espírito Santo’.

Se compararmos o movimento corporal e os ritmos dos hinos cantados a partir da Harpa Cristã com aqueles observados durante os cânticos dos corinhos podemos compreender melhor a transição verificada. Os hinos da harpa cristã têm ritmo e métrica muito específicos associados às melodias clássicas. Por exemplo, em um culto Na Igreja AD em Cascavel em fevereiro de 2017, o pastor iniciou o culto sugerindo o cântico do hino 243 da Harpa Cristã. Acompanhado de pandeiro, guitarra, saxofone e de uma irmã, ele sacudia o microfone para cima e para baixo, olhava para o hinário com a cabeça baixa procurando seguir o ritmo imposto pelos instrumentos de percussão quando cantava:

Nós abrimos este culto
Em Teu nome, ó Jesus Cristo!
Ao pequeno e ao adulto,
Luz divina vem dar por isto;
Gozaremos em Tua face,
Ó Cordeiro ressuscitado
Com doçura, sim, nos enlaces,
Pra ouvir o que nos for dado.
Ó nos manda Tua Palavra
Pelo Teu Espírito Santo,
Que no peito um fogo lava,
Que enxuga também o pranto;
Nosso Pai, nós te suplicamos
Nova vida pra Tua Igreja;
Ó não tardes, pois desejamos
Que pureza em nós tu vejas.
Abençoa, ó Deus Santo,
Os Teus servos em todo o mundo;
Abençoa o nosso canto
E dá vida aos moribundos;
Abençoa aos cordeirinhos,
A família dos Teus amados,
Como ave, que no seu ninho.
Tem seus filhos bem abrigados⁸.

É muito marcante o fato de que mesmo quando se tenta adaptar um hino tradicional a um ritmo mais intenso e rápido ainda assim a própria métrica e a melodia providenciam elementos para estruturação tradicional deste impulso inovador.

Já os corinhos têm ritmos e melodias desde os mais clássicos até os estilos contemporâneos. A renovação constante do repertório de corinhos possibilita novas posturas e a adaptação das antigas técnicas do corpo às novas sensibilidades. Assim, nota-se não só uma diferença entre as letras e os ritmos dos cânticos como também uma grande distinção no que diz respeito aos movimentos corporais em cada um deles. Durante o culto da vitória da igreja AD Missão em Toledo em 2019, pude observar quando o dirigente do grupo de louvor convocou os fiéis a ficarem de pé para cantar. Pedia que eles repetissem 4 vezes a frase: “o que Deus vai fazer por mim todos vão poder ver!”. O líder de oração se movia de um lado para o outro, levantando as mãos e gritando a frase sendo seguido pelo restante dos fiéis. Ao fundo, o baixo e a bateria faziam um ritmo num compasso rápido que induzia os fiéis a se sentirem mais animados. No momento seguinte começou a cantar: “Deus forte como Jeová, não há outro que eu conheça”⁹. Após a primeira frase da música, o pandeiro começou a ser tocado. Olhando ao redor eu via que todos cantavam e movimentavam as mãos para frente e para cima. Os ombros se mexiam e a cabeça também. Os olhares estavam direcionados à frente na direção do dirigente.

Embora parecesse um momento de muita espontaneidade, podia-se claramente ver o desenvolvimento de movimentos coordenados e de sensações compartilhadas através das canções que levavam os fiéis a sentir a presença de Deus de maneira muito imediata. Não havia apenas uma pessoa cantando. Não era apenas um líder de louvor conduzindo. Todos os participantes compartilharam as expressões, as letras, o ritmo, os gestos.

Randall Collins (2004:76-78) buscou compreender a coordenação de movimentos durante as interações rituais. Um dos aspectos que ele enfatiza é que o contágio emocional é um fato sociofísio-

lógico já que o indivíduo é afetado pela experiência social a partir do compartilhamento de sistemas cognitivos durante as interações. Pode-se inferir então que a sincronização corporal acontece quando os grupos estão mobilizados para a ação coletiva. No entanto, o contágio emocional eficiente faz com que esses movimentos sejam inconscientes. O desenvolvimento do ‘foco mútuo de atenção’ nos faz realizar movimentos coordenados através de respostas coletivas, ou seja, padrões de ação.

Birgit Meyer (2018:34) também debate os movimentos realizados pelos fiéis durante o culto. De acordo com a autora, ao analisar as práticas individuais e coletivas dos rituais pentecostais é possível perceber os dispositivos e as ações concretas, ou seja, uma estrutura de repetição autorizada que permite que o Espírito Santo se manifeste. Há um esquema de repetição estereotipada que depende de práticas formalizadas e autorizadas que moldam as sensações individuais e permite a sua reprodutibilidade.

A mudança da predominância da presença dos hinos da harpa cristã para cantos majoritariamente de corinhos informa não apenas uma proliferação de opções sonoras, mas uma mudança no padrão emocional e corporal. Novas sensibilidades e novas disposições invocatórias destes fiéis. Na busca pelos dons do Espírito Santo, os fiéis desenvolvem expressões, anseios, movimentos. Ou seja, um conjunto de formas sensoriais específicas através das quais podem se aproximar do êxtase.

Todavia, não são apenas os cânticos que estão sendo transformados nos rituais. É possível avançar e pensar: qual o lugar das novas tecnologias nas transformações percebidas?

Transição tecnológica no louvor pentecostal

À primeira vista, a entrada das novas mídias nos rituais pode ser considerada uma situação controversa. Afinal, os intervalos rituais são reconhecidos por sua tradicionalidade e repetição (Bell 1997) e de maneira geral evocam ideias associadas à imobilidade e a perpetuidade. Contudo, alguns autores já apontaram que as novas

tecnologias têm sido incorporadas nos ritos religiosos, sobretudo do cristianismo (Abreu 2005; Meyer 2006). Nos cultos evangélicos pentecostais abundam transmissões, telas, amplificadores e repetidoras. O uso das tecnologias opera uma intensificação do poder do Espírito Santo e um alcance cada vez maior da mensagem proselitista (Lehman & Birman 1999).

A adoção de uma nova mídia transforma significativamente a organização religiosa modificando discursos, práticas e formas (Hughes & Meyer 2005:11). No entanto, em geral o processo de transição entre práticas antigas e inovações não ocorre bruscamente. Ele liga suavemente antigas e novas preocupações. Modos tradicionais com experiências sensoriais atuais. Por exemplo, assistindo aos cultos de domingo das igrejas pesquisadas, percebi que seus ritos são extremamente tecnológicos tanto no que diz respeito aos objetos tradicionais quanto em inovações. Assim, aponto algumas evidências da convivência desses suportes nos cultos: uso da bíblia e do hinário, a projeção dos corinhos e das passagens bíblicas em telão, instrumentos musicais eletrônicos, microfones, amplificadores, redes de *wifi* e celulares. Entretanto, é preciso perguntar: de que forma certas mídias são aceitas, incorporadas nos cultos e identificadas com o sagrado?

A incorporação do telão enquanto uma inovação tecnológica para os cânticos foi sendo realizada num processo dinâmico em que a emocionalidade foi entrando cada vez mais no rito e se materializando em um estilo de expressão corporal. A culminância entre a liberação das mãos, os movimentos corporais emocionais e a exibição frontal das letras fizeram com que o suporte inovador fosse aos poucos sendo absorvido na dinâmica ritual.

Para que seja possível compreender este processo, a seguir faço a narrativa de um culto demonstrando certas evidências deste processo de mudança ritual.

Cheguei à Igreja AD em Cascavel às dezenove horas e trinta minutos de um domingo dia 08 de maio de 2016. O templo já estava lotado com aproximadamente 120 pessoas sentadas. Culto muito animado,

altar adornado, na recepção alguns irmãos e irmãs muito alegres me cumprimentaram com um caloroso aperto de mãos, a ‘Paz do Senhor’ e seja bemvinda. Entrei na igreja.

Acomodei-me sentada bem no meio da plateia de mulheres. “A ocupação do espaço obedece a uma divisão de gêneros e de poder: mulheres de um lado, homens de outro, dirigentes e celebridades no púlpito” (Birman & Machado 2012:57). Percebo um púlpito repleto de homens. Olho para o altar, bem à frente e miro vários objetos eletrônicos: guitarras, caixas de som, projetores, microfones, baterias. Na parede há um telão. Olho para o lado, vejo as irmãs com suas bíblias.

Os cânticos começam. Equipamentos ligados, música alta e letras dos corinhos projetadas na parede frontal do templo. O telão é um recurso importante para expor as letras dos cânticos, para leitura bíblia ou para organizar o sermão pastoral durante os ritos pentecostais. Ao comando da cantora, todos se levantam e olham para frente lendo o que está sendo projetado adiante. Há uma ordem impressionante que domina o ambiente. Os corpos se movimentam. Todos de pé a cantar. Olhares para frente. O fato de as letras estarem projetadas na parede insere neste momento de fervor emocional uma postura ereta e um olhar adiante que anteriormente não havia. Uma nova ‘técnica corporal’¹⁰ (Mauss 1974).

Neste ponto pode ser interessante pensar que quando a leitura é realizada diretamente na harpa cristã, a cabeça permanece abaixada e se levanta para olhar adiante esporadicamente. Com a presença do telão, a cabeça tende a permanecer ereta e o olhar adiante se torna uma referência mais constante.

A ascensão do uso do telão nos cultos pentecostais é um bom exemplo de como certos objetos tradicionais têm sido desafiados pelas inovações tecnológicas. Neste caso, o desafiado é a harpa Cristã que observei pouquíssimas vezes nas mãos das mulheres que se sentavam ao meu lado, dos jovens do grupo de louvor e mesmo dos dirigentes no púlpito. Nos momentos em que seus hinos eram cantados, a letra esteve sempre projetada.

Perguntei a algumas fiéis que estavam sentadas ao meu lado sobre o uso do hinário. Algumas me responderam que não o trazem para o templo por não o utilizar, outras justificaram dizendo não ser necessário carregar já que sabem as letras de cor e também porque os hinos podem ser lidos na projeção. Posso contar nos dedos as vezes que vi a Harpa Cristã nas mãos de algum assembleiano nestas igrejas e quando via, muitas vezes ela não era utilizada. O fato é que intrigantemente, o objeto sagrado Harpa Cristã parece estar sendo pouco a pouco substituído nas igrejas visitadas pelos corinhos projetados nos telões.

Obviamente, como venho argumentando, o desafio à harpa cristã não se realiza unicamente pela presença da tela. Acredito que a incorporação tecnológica precisa ocorrer a partir da formação de consensos que envolvem elementos cosmológicos e rituais. A atração causada pela tela e pelo que ela media evidencia uma mudança importante no perfil do momento de adoração a partir de um redirecionamento cosmológico e de sensibilidades. A renovação dos dons do Espírito Santo, os louvores cada vez mais emocionais, a movimentação dos corpos, os braços chacoalhados, as cabeças balançantes, os rostos levantados. Todas essas técnicas corporais demonstram que o momento do louvor é cada vez mais um momento de deixar a ‘o poder do espírito santo fluir’.

A expressividade dos fiéis durante os cânticos nos mune de material descritivo para compreensão do impacto destas novidades no rito. Durante um culto de louvor em celebração ao 54º aniversário da AD em Cascavel, os fiéis cantavam a música ‘Preciso de ti’ sob o comando a equipe de louvor. Este corinho é composto por um ritmo mais lento e uma letra que, como o próprio título deixa claro, conduz o crente a meditar a respeito da sua imperfeição e da necessidade de auxílio divino para superação das provações terrenas.

Durante a louvação, foi possível perceber que a letra projetada no telão ajudava os fiéis a acompanhar a canção e conduzia o movimento das cabeças para frente, para o púlpito. Assim, sucediam-se instantes em que observei fiéis de olhos fechados, com as mãos para cima e com

os quadris que se moviam de um lado a outro bem lentamente. Em intervalo seguinte, os olhos se abriam e olhavam a letra no telão. Era possível notar que o rosto de alguns fiéis estava molhado por lágrimas de emoção.

Recontando a história da AD, sabe-se que a dupla corinho e telão foi sendo agregada gradativamente nos cultos. Inicialmente, os corinhos eram memorizados e algumas vezes cópias impressas eram distribuídas para que os participantes pudessem acompanhar essas canções. Posteriormente, a tecnologia da tela contribuiu para a aderência dos corinhos que são constantemente substituídos por novas canções com inovações nos conteúdos, nas melodias e ritmos, ao passo que o hinário impõe fixidez. Por outro lado, a tela facilita a postura ereta e a liberdade de mãos que levam a construção de um estilo de movimento corporal específico já que ela é compartilhada coletivamente, assim como os movimentos são construídos comparativamente.

Meyer (2018:29) falando das formas sensoriais explica que elas são parte de uma estética religiosa específica que comanda o engajamento sensorial dos seres humanos entre si e com o divino justamente porque induzem a padrões repetitivos de sentimentos e ação. No entanto, a autora nos convoca a dar atenção ao processo de transformação religiosa quando determinadas estéticas são contestadas. Os exemplos etnográficos me levam a compreender que o triunfo do telão está tanto associado a lógica tradicional da oralidade quanto a novidade das formas sensoriais que podem ser descritas a partir da etiqueta corporal e dos padrões sentimentais específicos. Vejamos detidamente cada uma destas diferenças que dizem respeito a inserção do telão nos cultos.

O surgimento da AD no Brasil do início do século XX associa-se a uma estrutura de estímulo à oralidade. O apelo à participação de todos no culto fez com que a oralidade se tornasse o método de adesão por excelência em uma religiosidade composta sobretudo por indivíduos que não tinham acesso ao estudo acadêmico, nem mesmo a educação formal (Mafra 2001). Assim, “a palavra cantada, falada, gritada,

murmurada” (Pommering 2011:120) sempre fez parte da expressividade pentecostal. O apelo ao emocional, aos canais de comunicação informais tornou-se força vital experienciada pelos pentecostais em diversas áreas da sua vida.

O louvor é uma das facetas da oralidade evangélica e por isto mesmo tem status especial para os pentecostais (Meyer 2018:29). Seu padrão mais informal e espontâneo, mais aberto à improvisação é um dos canais preferenciais do pentecostalismo contemporâneo. Em um culto realizado em abril de 2016 na Igreja Evangélica Missão em Toledo, o líder do grupo de louvor convocou a congregação a ficar de pé e aprender uma música nova. “Não vai ser difícil. Olhem a letra na tela!” Logo em seguida todos se movimentaram de suas cadeiras e começaram a balançar as cabeças sob o comando do som da guitarra e através do ritmo das batidas da bateria. O olhar adiante, atento, demonstrava que nem todos conheciam a letra, mas estavam dispostos a aprender e a reproduzir. A congregação convocada a verbalizar a mensagem divina é uma das recorrências deste campo de pesquisa.

Todavia, não podemos esquecer que embora a harpa cristã seja a representação de um saber escrito, quando seus hinos são repetidamente cantados, se transformam em recurso mnemônico oral que é acessado nos mais distintos momentos da vida de um fiel. O hinário guarda em si mesmo a capacidade de formatação da compreensão bíblica e teológica desta comunidade.

Obviamente, o impacto da presença do telão no culto é imenso. Além de desafiar a posse dos objetos rituais individuais, ele também altera a postura de visualização. Posso dizer que aquele movimento de olhar para baixo e se concentrar nas letras em foco no livro de papel, está sendo substituído por um olhar para a frente – o que desafia o modelo tradicional de concentração individual. Neste novo movimento de cabeça, vê-se constantemente as lideranças no púlpito, além de permitir o uso mais eficiente da visão lateral que dá vazão a uma dimensão comparativa com os irmãos. Assim, nos cultos tecnológicos o momento de projeção é intervalo efetivo de construção de modelos

de comportamento e de vigilância mútua. Olhar os outros mobiliza para construção de dinâmicas de performance que seguem sendo reverberadas da igreja para casa, das lideranças para os liderados.

Eisenlohr (2011) explicou que quando as mídias são incorporadas naquilo que contribuem para mediar, a tendência é que elas sejam apagadas. Ou seja, quanto mais aceita for uma mídia durante o processo de adoração, menos visível ela será. Entretanto, não se pode dizer que a invisibilidade da mídia a impede de causar efeitos naquilo que media. A mídia molda e afeta o conteúdo que transmite (Meyer 2015:147).

O telão já é um objeto ritual. Ele se tornou uma dimensão fundamental da experiência religiosa pentecostal nas igrejas visitadas. Afinal, seu uso e sua aceitação são rotineiros nas celebrações. Não há contestação de sua utilização e nenhuma polêmica sobre seu uso foi presenciada durante todos os cultos que assisti. Olhar adiante e cantar é uma conduta que já está naturalizada para grande parte dos fiéis e que se alinha com a perspectiva do êxtase e do compartilhamento.

O conceito clássico de ‘efervescência coletiva’ de Durkheim (2000) também pode auxiliar a pensar a ideia de incorporação tecnológica. Quanto maior a identificação entre os participantes de um ritual, quanto mais contínuos e semelhantes forem seus movimentos e quanto maior o grau de identificação dos mesmos com a tarefa em realização, maior a capacidade de produção de saciedade emocional de um rito. Quando forma e conteúdo se fundem, geram eficácia simbólica compartilhada (Collins 2004).

É por isto que Meyer (2019:30) faz questão de apontar que o físico e o espiritual estão relacionados na religiosidade pentecostal. Quando os protestantes da reforma propuseram o discurso de uma religião deslocada de mediadores externos, eles concentraram-se especificamente na ideia abstrata de que o pulsar do Espírito Santo se dá no íntimo do adorador. Nesta concepção está prevista uma clara separação entre corpo e mente. No entanto, os novos estudos de cultura material, ao considerarem o corpo como um mediador,

nos ajudam a “reapreciar a forma e o estilo como centrais na estética religiosa” (Meyer 2019:29) e a desfazer esta dualidade nas análises.

Por último, precisamos também pensar a escolha dos conteúdos em exposição no rito. Sabe-se que o conteúdo da projeção é selecionado pelos líderes de louvor. Esta prática evidencia a circunscrição do que está sendo lido pela plateia. Se o uso do telão não causa polêmicas, este apaziguamento também precisa levar em consideração o fato de que a hierarquia e a seleção do conteúdo estão alinhadas. Não há possibilidade de individualização ou personalização do teor da mensagem. Com o telão, o controle hierárquico do conteúdo no culto é eficiente e o compartilhamento de mensagem e meio se torna efetivo, assim como já ocorria com a harpa cristã. O papel da instituição religiosa na seleção do conteúdo e na estimulação dos padrões de sentimentos e de movimentos seguem auto evidentes.

Conclusão

Neste artigo, procurei discutir a mudança ritual nos momentos de louvor dos cultos pentecostais a partir de diversos elementos em transição: os hinos e os corinhos, o hinário e o telão, os movimentos corporais tradicionais e as novas expressividades. Procurei acompanhar de maneira mais explícita a entrada do telão nos rituais demonstrando como a aceitação deste objeto tecnológico está diretamente relacionada a nova estética religiosa das igrejas investigadas. Como tentei argumentar, a substituição de certos objetos sagrados tradicionais por inovações tecnológicas nos rituais exige atenção redobrada nas posturas, nos conteúdos e nos dispositivos acionados e não se faz isoladamente. Estes processos estão embebidos de fatores muitos complexos tais como a cosmologia, as características do rito e também as propriedades de cada um dos suportes utilizados.

No caso da harpa cristã e do telão nota-se que o processo de incorporação já foi realizado de maneira que este último nem é notado como inovação tecnológica. E mais, os movimentos corporais e as dinâmicas de utilização da projeção seguem de perto a trilha dos

cultos com ênfase nos dons do Espírito Santo que levariam a uma maior movimentação do corpo exigindo maior liberdade de braços e de mãos, além de privilegiar o lugar de poder da hierarquia religiosa nas igrejas pesquisadas.

Concluo dizendo que para compreender a mudança ritual devemos levar em consideração relações muito amplas e que nos levam em última instância a considerar os caminhos e descaminhos da religião no mundo contemporâneo, cada vez mais povoado de meios, de agentes de culturas e naturezas distintas.

Notas:

¹ Agradeço imensamente a leitura atenta e as sugestões feitas por Carly Machado, Rodrigo Toniol e Robson Rodrigues de Paula. As reflexões que seguem são responsabilidade minha.

² A expressão êxtase aparece ao longo do texto fazendo referência à saciedade emocional gerada por um ritual finalizado (Collins 2004). No entanto, na literatura antropológica a categoria êxtase também se refere ao transe pentecostal no qual o fiel tomado pelo Espírito Santo pode falar em línguas, dançar, profetizar ou mesmo adormecer. Para uma compreensão melhor do termo sugiro a leitura de Maués (2003).

³ Na tradição antropológica dos estudos de religião o debate sobre objetos sagrados constituiu-se como formador da área e seguiu constante ao longo de todo o desenvolvimento disciplinar. Durkheim (2000:114), por exemplo, embora trabalhasse na chave da idéia de representação, ponderava que certas classes de objetos adquirem caráter especial justamente por serem portadores de emblemas coletivos e por emanarem suas propriedades sagradas aos indivíduos. Em 'As formas elementares da vida religiosa', o mestre francês explicou que o churinga, o nurtinja e o waninga representam materialmente o totem e são construídos e utilizados para celebrações rituais durante as quais emanam seu caráter sagrado diante dos indivíduos que delas participam. Durkheim questionava se o totem seria somente um nome e um emblema. O autor segue argumentando que ao ser transferido para os objetos rituais o totem ganha corporalidade como um signo material exterior (Durkheim 2000:120).

⁴ Se o termo ritual refere a atividades formais, públicas, coletivas e repetitivas que se associam sobretudo a uma idéia de reprodução social, o termo ritualização procura trabalhar aqueles comportamentos que geram energia e saciedade emocional para os indivíduos e que são realizados ao longo do cotidiano. Os rituais contemporâneos têm se transformado à medida que a laicização, o individualismo e a cientificidade avançam. De toda forma, não se pode falar em declínio dos rituais e sim em adaptação destas atividades significativas.

⁵ Robson Rodrigues de Paula (2016) aponta para o crescimento do número de ‘corinhos de fogo’ sendo cantados durante os cultos das Igrejas Assembleias de Deus. O autor frisa a autoria desconhecida destes cânticos e o seu potencial para movimentação corporal e identificação com ritmos populares brasileiros. Além dos corinhos de fogo percebo grande quantidade de músicas propagadas pela indústria musical gospel brasileira.

⁶ Não há registro de autoria. Os corinhos tradicionais do cancioneiro popular evangélico aparecem como nos sites especializados como ‘corinhos evangélicos’.

⁷ Autoria de Edinaldo do Rio. Álbum Glória na Prova, lançado no ano de 2005.

⁸ Traduzido por Paulo Leivas Macalão.

⁹ Não há registro de autoria. Os corinhos tradicionais do cancioneiro popular evangélico aparecem como nos sites especializados como ‘corinhos evangélicos’.

¹⁰ A literatura dedicada a ‘*material religion*’ rejeita a ideia de representação e ação tal como tais concepções são utilizadas numa perspectiva simbólica. De forma diferente, aposta numa perspectiva de valorização da experiência corporal não no sentido de que ela revela apenas uma certa simbologia, mas compreendendo-a como a vivência corporificada da religião. A respeito desta divergência e das especificidades do conceito de formações estéticas ver Meyer (2006), especialmente a seção *Aesthetics and Aisthesis*.

Referências:

- ABREU, Maria J. 2005. “Breathing into the Heart of the Matter: Why Padre Marcelo Needs No Wings”. *Postscripts: The journal of sacred texts and contemporary worlds*, 1(2-3):301-324.
- AUBRÉE, Marion. 1996. “Transe: entre libération de l’inconscient et contraintes socioculturelles”. In GODELIER, M. & HASSOUN, J. (eds.): *Meurte du Père, sacrifice de la sexualité: approches anthropologiques et psychanalytiques*, pp. 173-192. Paris, Arcanes.
- BELL, Catherine. 1997. *Ritual perspectives and dimensions*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. 1992. *Ritual Theory, ritual practice*. New York Oxford: Oxford University Press.
- BIRMAN, P. & MACHADO, C. 2012. “A violência dos justos: evangélicos, mídia e periferias da metrópole”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 27(80):55-69.
- BIRMAN, P. & LEHMAN, D. 1999. “Religion and the media in the battle for the ideologic hegemony: The Universal Kingdom of God and the TV Globo in Brazil”. *Bulletin of Latin American Research*, 18(2):145-164.
- COLLINS, Randall. 2004. *Interaction Ritual Chains*. Princeton: Princeton University Press.

- DE PAULA, Robson. 2008. *Audiência do Espírito Santo: música evangélica, indústria fonográfica e formação de celebridades no Brasil*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Universidade Estadual do Rio de Janeiro.
- _____. 2016. "Sinta este fogo irmão": cosmologia pentecostal, noção de pessoa e corinhos de fogo". *Revista Tempo da Ciência*, 23(45):52-64.
- DOUGLAS, Mary. 1984. *Purity and Danger. An analysis of the concepts of pollution and taboo*. New York: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- DURKHEIM, Emile. 2000. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes.
- EISENLOHR, Patrick. 2011. "What is a medium? The anthropology of media and the question of ethnic and religious pluralism". *Social Anthropology*, 19(1):1-5.
- HARPA CRISTÃ. 2000. Rio de Janeiro: CPAD.
- HILDERLITER, Beth. 2009. "Communities of Sense: Rethinking Aesthetics and Politics". Durham: Duke University Press.
- HUGHES, S. & MEYER, B. 2005. "Guest Editors' Preface. Postscripts". *The Journal of Sacred Texts & Contemporary Worlds*, 1-2(1-3):149-153.
- MACHADO, Carly. 2014. "Introdução ao dossiê religião e mídia". *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 34(2):141-145.
- MAFRA, Clara. 2001. *Os Evangélicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores.
- MARIZ, Cecília. 2016. "Formas de conceber comunidade e dons em três vertentes cristãs: analisando rupturas e continuidades". *Tempo da Ciência*, 23(45):9-26.
- MAUÊS, Raimundo. 2003. "'Bailando com o senhor': técnicas corporais de culto e de louvor (o êxtase e o transe como técnicas corporais)". *Revista de Antropologia* 46(1):10-40.
- MAUSS, Marcel. 1974. "As Técnicas Corporais". In *Sociologia e Antropologia*, vol. 2. São Paulo: EPU/EDUSP.
- MEYER, Birgit. 2010. *Aesthetic formations. Media, religion and the senses*. USA: Palgrave Macmillan.
- _____. 2009. "Aesthetics of Persuasion: Global Christianity and Pentecostalism's Sensational Forms". *South Atlantic Quarterly*, 109(4):741-763.
- _____. 2018. "A estética da persuasão: as formas sensoriais do cristianismo global e do pentecostalismo". *Debates do NER*, 19(34):13-45.
- _____. 2015. "Mediação e imediatismo: formas sensoriais, ideologias semióticas e a questão do meio". *Campos*, 16(2):145-164.
- _____. 2006. *Religious Sensations. Why Media, Aesthetics and Power Matter in the Study of Contemporary Religion*. Faculteit der Sociale Wetenschappen, Vrije Universiteit Amsterdam (*Manuscript*).
- MOULIAN, R., IZQUIERDO, J. Manuel. & VALDÉS, C. 2012. "Poiesis numinosa de la música pentecostal: Cantos de júbilo, gozo de avivamiento y danzas en el fuego del espíritu". *Revista Musical Chilena*, LXVI (218):38-55.

- POMMERING, Clayton. 2011. "Oralidade e escrita na teologia pentecostal: acertos, riscos e possibilidades". *Protestantismo em revista*, 24(1):117-133.
- RABELO, Miriam. 2018. "Corpo e sensibilidade na religião: comentários sobre o texto de Birgit Meyer". *Debates do NER*, 18(34):47-54.
- ROBBINS, Joel. 2011. "The obvious aspects of pentecostalism: ritual and pentecostal globalization". In LINDHARDT, M. (ed.): *Practicing the faith. The ritual life of pentecostal – charismatic Christian*, pp. 49-67. New York/Oxford: Berghahnbooks.
- STOLOW, Jeremy. 2014. "Religião e Mídia: notas sobre pesquisas e direções futuras para um estudo interdisciplinar". *Religião e Sociedade*, 34(2):146-160.
- TURNER, Victor. 1957. *Schism and continuity in na African Society. A study of ndembu village*. Manchester: Manchester University Press.
- _____. 1987. *The anthropology of performance*. New York: PAJ Publications.
- VAN GENNEP, Arnold. 1981. *Les rites de passage. Étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement de la naissance, de l'enfance, de la puberté de l'initiation, de l'ordination, du couronnement Des fiançailles et du mariage Des funérailles, des saisons, etc.* Paris: Éditions A. et J. Picard.

Abstract: Moments of praise are the privileged locus for understanding ritual change. In the services of some Assembly of God Churches in Toledo and Cascavel, Paraná these ritual intervals are time-space for the 'Holy Spirit to flow' through emotional songs, movement of bodies and sacred objects. From the bibliographic debate driven by the concept of sensorial forms and rituals, I follow the coexistence and transitions between hymns and choirs, hymnals and screens. My goal is to reflect on the ritual change by problematizing the insertion of new media as components of the cult. As I intend to discuss, these processes are expressed through the creation of aesthetic contexts that involve bodily, technological supports and cosmological, ritual and hierarchical elements.

Keywords: Praise; Ritual change; Media; Sensorial forms.

Recebido em novembro 2020.

Aprovado em março 2021.

Recolocar-se na Memória, Reinscrever-se na Temporalidade: identificação de si enquanto negra como eventualidade

Tainara Lúcia Pinheiro ^a
Carmem Izabel Rodrigues ^b

Resumo: Ser negra enquanto afirmação política de um corpo não é algo inato para quem vive a experiência de ser vista como tal, mas parte de um processo de identificação revestido de intencionalidade que objetiva uma existência não subordinada. Nosso objetivo nesse artigo é compreender de que forma a tipificação de si enquanto negra, a partir do evento de se atribuir esta identificação, instaura uma nova temporalidade na experiência vivida de mulheres negras, implicando em diferentes formas de tipificar o mundo da vida nas temporalidades anterior e posterior ao evento. Recorremos à metodologia etnográfica de abordagem fenomenológica para alcançar as estruturas presentes na consciência das mulheres negras interlocutoras desta pesquisa, uma vez que consciência compreende aspectos sensoriais e não sensoriais, como emoção, pensamento e memória.

Palavras-chave: Identificação, Relações Raciais, Memória, Temporalidade, Evento.

“Eu era negra, não é? Eu sempre fui negra, só me foi negada essa possibilidade de identificação”. A fala aspeada anteriormente foi dita por uma interlocutora durante entrevista para realização da pesquisa

a Mestre em Sociologia e Antropologia (PPGSA-UFPA). Email: tainaraluc@hotmail.com.

b Professora do Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia (UFPA). Email: cizbel@gmail.com.

etnográfica de abordagem fenomenológica aqui apresentada, voltada para processos de identificação construídos por essas mulheres a partir da experiência do racismo presente em seu cotidiano vivido na cidade. Uma das questões levantadas nas entrevistas realizadas com 10 mulheres militantes pelo movimento negro e feminista em Belém-PA foi se essas mulheres sempre se declararam negras. Todas as mulheres entrevistadas responderam que não. Antes de passarem a se identificar como negras, elas se identificavam, em relação à raça/cor, como ‘morenas’, ‘pardas’ ou ‘brancas’; esta última denominação aparecia quando usavam de artifícios como alisar os cabelos ou maquiar o rosto com objetivo de ‘afinar’ os traços.

Acompanhando esses posicionamentos identificativos estavam noções de diferenciação na tipificação das coisas do mundo da vida no antes e no depois do momento em que passavam a se identificarem como mulheres negras; em geral, no antes, a negritude era vista como algo ruim, sujo, pejorativo em vários aspectos, algo do que deveriam se afastar, algo que as tornava, de algum modo, menos humanas, menos gente. Esse dado, a desumanização, pode ser interpretado a partir da discussão feita por Grada Kilomba (2019) quando a autora define os três níveis que compõem a esfera subjetiva do sujeito: político, social e individual; quando reconhecida nesses três diferentes níveis, a pessoa pode se considerar sujeita, ou seja, indivíduo relacional em sua sociedade. Ser sujeito é estar intersubjetivamente em uma sociedade, partilhando, propondo e tendo seus interesses validados. Nesse sentido, é na esfera de ser parte de uma agenda que o racismo – expresso também nos estereótipos negativos relativos à população negra – impede pessoas negras de serem sujeitas.

Kilomba desenvolve sua tese afirmando que o racismo estrutural se apresenta quando pessoas negras são excluídas das estruturas políticas e sociais de uma sociedade, privilegiando sujeitos brancos; o racismo institucional, por sua vez, versa sobre o tratamento desigual dado aos diferentes grupos; no racismo cotidiano (olhares, vocabulário, representações) é negado ao outro negro (outridade do branco) o direito

de existir como igual. O racismo cotidiano poderia ser sintetizado em “um padrão contínuo de abuso que se repete incessantemente ao longo da biografia de alguém” (Kilomba 2019:80). As estruturas de dominação produzem opressões e explorações reais também no espaço privado, no campo das afetividades, portanto, é impossível separá-los nas dinâmicas de sofrimento psíquico.

E é a partir das dinâmicas de sofrimento causadas pelas esferas públicas e privadas que o histórico de negatização de qualquer aproximação da identificação enquanto negro que a necessidade de distanciamento da negritude ganha força, pois “[...] o negro tomou o branco como modelo de identificação, como única possibilidade de tornar-se gente” (Souza 1983:18). Deve-se atentar, entretanto, para a questão de que, nesse processo de negação, não é com o sujeito negro que se lida, mas com o imaginário branco do que a negritude deveria ser; “são os aspectos negados do eu branco reprojatados em nós, como se fossem retratos autoritários e objetivos de nós mesmas/os” (Kilomba 2019:38), que inevitavelmente geram um trauma psíquico, uma vez que as imagens que confrontam o sujeito negro não são realistas nem gratificantes; esse trauma não permite que o indivíduo se conecte com a sociedade pensada, de maneira inconsciente, como branca². Frente a essas questões, temos que um dos mecanismos de defesa do ego para a resolução de conflitos emocionais é a recusa, recusa em reconhecer a verdade (Kilomba 2019). Nas falas das mulheres entrevistadas, frases como: “eu achava que não era nada”, “eu achava que nunca tinha sofrido racismo” são ditas repetidas vezes.

O presente artigo busca compreender de que forma a tipificação de si, enquanto negra, a partir do evento de se atribuir esta identificação, instaura uma nova temporalidade na experiência vivida de mulheres negras. Experiência eventual essa que é capaz de inaugurar uma nova relação entre a dinâmica da experiência vivida enquanto temporalidade, implicando em diferentes formas de tipificar o mundo da vida nas temporalidades anterior e posterior ao evento. É a influência do evento identificatório para as mudanças de tipificações das coisas

do tempo que buscamos compreender, evento esse que muitas vezes acontece nos momentos de violência racista, que posicionam socialmente sujeitos que deveriam ser subalternizados.

Recorremos à abordagem fenomenológica porque nos possibilita alcançar as estruturas presentes na consciência do sujeito. Consciência compreende aspectos sensoriais e não sensoriais, como emoção, pensamento e memória. Essas memórias são imagens de eventos passados, uma maneira de acessar o que conhecemos como passado (Ismael 2010)³. Para acessar as memórias dos eventos (Dastur 2000) experienciados no mundo da vida (Schütz 2012) das mulheres entrevistadas, utilizamos o recurso de histórias de vida por meio de entrevistas gravadas e transcritas, conversações continuadas cujos temas abordados foram pensados e escolhidos por convirem à pesquisa.

Descrevendo a experiência narrada como evento que instaura o desencadeamento da percepção identificatória supracitada enquanto processo, enquanto tornar-se, é possível compreender possíveis motivos pelos quais a negritude, muitas vezes, é uma descoberta, uma ruptura de temporalidades, um evento que marca a existência e constrói outras (novas) possibilidades (Dastur 2000). Ser negra enquanto afirmação política de um corpo, então, não é algo inato para quem vive a experiência de ser vista como tal, mas um processo de identificação revestido de intencionalidade que objetiva uma existência não subordinada. Dastur (2000) argumenta que o evento é sempre uma surpresa, o inesperado que de repente acontece sem deixar antes por avisado. Tomando o Evento como conceituado anteriormente, ele instaura temporalidades na medida em que ocorre e influencia diretamente nas construções de identificações.

Aqui, nossa preocupação está direcionada à interpretação de um fenômeno específico: o racismo. No capítulo A Experiência Viva do Negro, Fanon (2008) apresenta e discute um evento, o evento da identificação de si por meio do olhar de outro alguém que racializa, que vê e afirma “Olhe, um preto!” (Fanon 2008:103). Quando falamos da experiência eventual vivida pelas interlocutoras desta pesquisa, trata-

mos exatamente desse evento – a identificação de si mediante a racialização de si por um outro. Só podemos pensar esse evento quando em relação aos processos identificatórios.

Identificar-se como negra

Em fenomenologia, não existe identidade estável e objetiva separada da intencionalidade da consciência; a identidade é, portanto, uma temporalização que existe graças à intencionalidade. Em outros termos, estou agora assumindo um papel social porque me é interessante – ou imposto (Maldonato 2005). Identidade e alteridade se encontram nas estruturas de um tempo. É intersubjetivo e por isso toda identidade se constrói na relação com o outro. O Eu é quando se difere do Outro. E a pergunta ‘o que é ser eu?’ têm como resposta o relato de uma história, de uma identidade (Maldonato 2005). Responder essa pergunta é como parar num ponto da vida e contar como que, até ali, se foi sendo.

É justamente pela possibilidade de trânsito que pensamos a experiência das interlocutoras com a não identificação enquanto negras como possível. É fato que existe uma série de questões sobre tentativas de anulação de negritude e não negamos isso, pelo contrário, mas é fato também que por vezes e nos espaços diversos por onde transitaram e transitam, a negritude dessas mulheres não foi ou não precisou ser acionada para que assumissem os diversos papéis sociais que lhes pertencem. É no momento em que o debate político sobre questões relativas a gênero e raça ganha sentido para elas que elas se engajam no projeto de deixar de lado as máscaras brancas (Fanon 2008) no que tange às suas experiências vividas. As máscaras só podem ser deixadas de lado quando ser negra se apresenta como uma questão, quando, por algum motivo, essa identificação é racionalizada, motivo esse que geralmente – mas não somente – é apresentado de maneira violenta. Rose⁴, que viajou em turnê como dançarina, nos conta que:

Foi muito cruel esse processo [de descoberta de negritude], principalmente na Espanha e em Portugal [...] Essa viagem em especial

foi muito complicada, foram três meses de turnê e ao final eu já estava bastante conturbada mesmo. Foi muito cruel o processo de se perceber enquanto negra a partir desse olhar, sabe, pejorativo, diminuidor, racista, do outro, objetificante. E aí eu voltei de lá bastante ‘crisada’ com isso sim e bastante desnorteada também sobre o que eu ia fazer com essa descoberta. Eu era uma mulher negra que não sabia disso e me foi mostrado dessa maneira bastante cruel. Tu não te visualizas, não te enxergas, mas eles sabem que tu és negra. E aí? O que eu vou fazer disso? (Entrevista com Rose, 2016).

Para Fanon (2008), a pessoa negra, obrigada a responder a dois sistemas de referência, é ensinada que os seus costumes estão em contradição com a civilização – é no encontro com o outro, branco, que a inferioridade do negro é revelada, imposta de forma escancarada; esse outro que reconhece a pessoa negra como alguém que existe em triplo: em si, na raça e em sua ancestralidade, esse outro que aprisiona e torna turvas as possibilidades de escolha, que aponta um só caminho: a brancura.

A pessoa negra que racionaliza o mundo e é excluída desse mesmo mundo em nome do preconceito de cor é obrigada a lidar com aquilo que é irracional e “para um homem que só tem como arma a razão, não há nada de mais neurotizante do que o contato com o irracional” (Fanon 2008:110). Muitas acreditam e por muito tempo, afetadas por diversas opressões que vêm de todos os lados e sem saber o motivo, que só resta lançar-se à irracionalidade, ao jogo imputado pelo branco que se prova mais irracional do que pretende que seja o negro. Assumem as máscaras. Salinda, contando da sua experiência, relata:

Como a minha mãe era ligada ao movimento negro, eu tive essa construção [de negritude] desde criança. Quer dizer: eu sabia que eu era negra. Mas eu não sabia o peso que isso tinha e eu só fui descobrir isso quando eu fui para a escola e começou todos os babados, que era a galera me zoando por causa do meu cabelo, me zoando por causa da minha cor [...] Eu lembro que tinha uma menina que sempre fazia umas piadas bem escrotas comigo e com outro amigo meu, que ele era negro, ela falava que era para a gente pegar a comida pra ela: “negro, cadê minha marmita?”. Essas coisas

bem absurdas. Ela falava que eu ia ser empregada e essas coisas, então foi só quando eu... saí da minha casa que eu tive contato com o que é ser negra. Aí nisso, apesar de toda a construção que eu tive por parte da minha mãe, eu comecei a querer rejeitar essa identidade, aí eu achava que eu era parda, eu achava... Eu não queria ser negra. (Entrevista com Salinda, 2016).

Quando Salinda afirma que não queria ser negra, ela diz muito mais que isso. O que a frase no contexto aponta é que, de fato, o que ela não queria é sofrer racismo e para isso usa um artifício: nega a identificação. Nessa fala fica nítida a necessidade de atuação política firme para subversão de lógicas violentas.

Nilma Gomes (2017) afirma que o movimento negro brasileiro, ao assumir a responsabilidade de construir a noção de raça como potência emancipatória e fazer dessa noção seu ponto de organização e ação, educa a sociedade na medida em que reescreve a história. Olhar para a história dando a ela outra atenção é ponto fundamental na politização da raça, desse construto social fruto do racismo. Um dos principais pontos dessa politização é a responsabilização, por parte de pessoas violentadas, de quem deve ser responsabilizado pelas violências racistas. Em outros termos, apontar os responsáveis pela dívida colonial e, assim, tirar de si o peso das dificuldades que foram impostas para si graças às reminiscências do potentado colonial (Mbembe 2018a). Como resultado desse movimento educador no movimento negro, temos relatos potentes, como o de Luamanda:

A primeira vez que eu ouvi falar de mulheres negras em uma mesa foi no encontro que ia ter de mulheres estudantes e aqui tinha um coletivo que era da marcha mundial de mulheres, na época, que era das meninas do direito. Eu fui participar, eu vi uma chamada em um panfleto e fui lá no IFPA [Instituto Federal do Pará] e estava a Nazaré Cruz, então foi a primeira vez que eu vi uma mulher [negra] falar. Nossa, a Nazaré veio trazer contexto histórico das mulheres negras no Brasil, sabe? Aí, aquele dia foi um estalo, pra mim, foi muito importante ouvir a Nazaré Cruz, que até hoje tenho contato. De me ver, de ver uma mulher preta falando de como as mulheres chegaram, de como as negras africanas chegaram no Brasil, como foram escravizadas. Falou de estupro dessas

mulheres, o que é ser mãe. Eu nunca me esqueço da Nazaré falando que ela, enquanto mulher negra grávida, na época *ela já tinha tido um filho, e ela falando que o médico mal tocava nela, na barriga, um tratamento diferenciado, aí aquilo foi um despertar. Hoje, a partir da leitura e de também escrever e falar sobre violência obstétrica, eu trago a fala dela de 2008 pra agora, do que eu tô escrevendo*. Ela veio trazendo um contexto histórico que, até então, eu nunca tinha despertado, parado pra ler e pra ouvir o que uma outra mulher negra tava falando, foi um dia muito especial para mim. De despertar, de me afirmar. Eu sempre soube, mas, de dizer “eu sou uma mulher negra também”, de sensibilizar, de ter empatia pela dor que estava falando da experiência dela, sabe? Enquanto mulher negra grávida no posto de saúde contando a história dela, que tá trazendo também as dores históricas das mulheres, foi muito importante ouvir. Foi importante para despertar de que eu também tô nesse processo, ali foi o ponto de partida, posso dar certeza. (Entrevista com Luamanda, 2019).

Nesse sentido, tomando o relato como exemplo, temos que as máscaras brancas apontadas por Fanon (2008) são retiradas, destruídas, jogadas no lixo uma a uma no decorrer do processo de construção e afirmação de uma identidade negra positivada, e o movimento negro tem papel fundamental nesse processo. Esse processo, o “ponto de partida” de que fala Luamanda, é como despir (descobrir) feridas há muito inculcadas no antigo ser para traçar, novas marcas, conscientemente desenhadas (riscadas) em uma nova pele – negra – recém tecida na experiência de produzir, nessa relação de alteridade, uma nova identidade. Segundo Mauro Maldonado (2005) a identidade é também uma ‘história de vida’, não apenas autobiografia, mas

“[...] uma identidade que é, ela própria, biografia. Isto significa que a identidade assim entendida não só não é substancial, monolítica, solitária, mas é fundamentalmente plural. Poderia ser definida como uma identidade relacional, que só se dá no encontro com o outro: o outro que olha, que narra e que pode explicitar minha identidade, restituindo-a a mim como forma de uma história de vida narrada” (Maldonado 2005:480).

Destacando o preceito lockeano de que “a autoconsciência é o que define a pessoa, porque a consciência é consciência de si, ou seja, a

consciência reflexiva imediata de termos consciência de sermos aquela pessoa” (Maldonato 2005:484), o autor contra-argumenta que:

“Ainda que com ênfases diferentes [...] a psicanálise mostrou de que modo a identidade deriva de um processo de múltiplas identificações, de uma constante ‘negociação’ das contradições e dos conflitos determinados por essas mesmas identificações. A própria existência do inconsciente, da pluralidade das pessoas psíquicas (o id, o ego, o superego etc.) que o habitam – cada uma das quais perseguindo o próprio objetivo – demonstra a inanidade de qualquer representação unitária, compacta e coerente da identidade” (Maldonato 2005:482-483).

As construções identificatórias não podem ser dissociadas ou distanciadas dos contextos políticos e sociais em que são formadas. Fanon (2008) pauta seu pensamento nas interpretações da população negra no que ele chama de mundo dos brancos, na realidade violenta do mundo colonial e pós-colonial. Nesse sentido, Achille Mbembe (2018b) ultrapassa a ideia foucaultiana de biopoder para compreensão dos procedimentos de eliminação de quem é considerado inimigo – o objetivo primeiro para manutenção da segurança de si mesmo, para cunhar o conceito de necropoder, um tipo de agir pautado na política de produção de morte sedimentado em um poder não apenas soberano, mas geopolítico, colonial, que tenta manter os colonizados nos lugares projetados para eles. Necropolítica seria, então, “a submissão da vida ao poder da morte” (Noguera 2018:70).

“A expressão máxima da soberania é a produção de normas gerais por um corpo (povo) composto por mulheres e homens livres e iguais. Esses homens e mulheres são considerados sujeitos completos, capazes de autoconhecimento, autoconsciência e autorepresentação” (Mbembe 2018:9b); política, então, seria autonomia e realização de acordo coletivo comunicado e reconhecido pelo conjunto de acordantes. No romance da soberania o sujeito define e controla seu próprio significado, mas, que sujeito é esse? Sujeito completo, consciente, representativo, quem é? Sujeito que não está na mira da bala, que cabe na história, que deseja, quem é? O que se entende por

soberania é dominado por um corpo branco. O direito soberano de matar é branco.

Mbembe nos diz que uma das primeiras manifestações da biopolítica foi a escravidão colonial, uma vez que a colônia é a representação de um “lugar em que a soberania consiste fundamentalmente no exercício de um poder à margem da lei (*ab legibus solutes*) e no qual a ‘paz’ tende a assumir o rosto de uma ‘guerra sem fim’” (Mbembe 2018:33b). Como resultado das ocupações coloniais, hierarquias sociais e fronteiras territoriais foram afirmadas e sustentadas, recursos foram extraídos, pessoas foram classificadas e uma gama de imaginários sociais foram construídos, imaginários que ainda hoje sustentam o exercício da soberania, da ocupação, do poder de colocar o ser colonizado no entremeio de ser sujeito ou objeto.

O terror esteve presente tanto na escravidão quanto em regimes coloniais contemporâneos, sendo morte e liberdade noções que caminham juntas na experiência de ‘viver na dor’, em um tipo de loucura. Mbembe entende que:

“Em tais circunstâncias, o rigor da vida e as provações (julgamento por morte) são marcados pelo excesso. O que liga o terror, a morte e a liberdade é uma noção ‘extática’ da temporalidade e da política. O futuro, aqui, pode ser autenticamente antecipado, mas não no presente. O presente em si é apenas um momento de visão – visão da liberdade que ainda não chegou” (Mbembe 2018:69a).

Impossível, então, não relacionar a maneira como se vive o tempo e como se tipificam as coisas do tempo com o potentado colonial, a necropolítica e o necropoder que a sustenta. Na experiência vivida de pessoas negras, essas relações são intrínsecas e absolutamente interseccionadas.

Tipificando as coisas do tempo: a experiência vivida na memória

Entre as diversas possibilidades interpretativas abertas pelas Ciências Sociais para entender o mundo em que vivemos, recorreremos, para expressar estes modelos, ao conceito de tipicidade. Alfred Schütz

(2012) nos diz que se trata de uma estrutura composta de um conjunto de tipificações. Tipificar é classificar em tipos as coisas da vida cotidiana, esses tipos são nomeados com a finalidade de torná-los próximos a nós, ao que já existe como experiência. A partir de um conjunto de tipificações é que construímos as referências que nos possibilitam interpretar o mundo.

A tipicalidade é formada pela dinâmica da vida na qual acumulamos experiências e, dentre estas, aquelas mais significativas para a cotidianidade sedimentam-se como estoque de conhecimento que, por sua vez, também pode ser alterado a partir de experiências que vêm ao nosso encontro no mundo. Uma ou outra tipicalidade (aquilo que é importante para a vida na igreja ou nos negócios) ganha mais relevância significativa em relação às outras que estão à mão, dependendo do momento da ação. A isso o autor chamou ‘provincia de significado’. Dessa forma, quando falamos do evento em questão, interpretamos sua influência em um aspecto do mundo da vida destas mulheres no que se refere à construção de uma outra tipicalidade para um tipo de experiência.

Estas tipicalidades constituem temporalidades. Quando se está imerso em corrente de consciência, as experiências não são diferenciadas de forma nítida. Não há como distinguir o agora do antes, “exceto porque sei que o que acaba de passar é diferente do que passa agora” (Schütz 2012:61). A consciência da experiência na corrente de duração pura é transformada, a cada momento, em lembrança do que acaba de ter sido assim; é o lembrar que suspende a experiência da corrente de duração irreversível e modifica, assim, a consciência, transformando-a em lembrança.

Cada Agora se difere do Agora anterior. Vive-se momento a momento; cada ato intencional me leva ao Agora seguinte. Cada Agora é uma fase que se une a outras fases formando um *continuum*. As experiências constituídas no fluxo da duração são objetos da atenção como experiências constituídas. “Somente uma experiência passada, isto é, uma experiência que é vista em retrospectiva, como já acaba-

da, terminada, pode ser chamada de significativa” (Schütz 2012:63). Para o autor, as experiências só são delimitadas quando no passado; só é significativo quando já foi vivenciado no mundo da vida, pois “a possibilidade de recuperação pela memória é, de fato, o primeiro requisito de toda construção racional” (Schütz 2012:65).

Tomando a temporalidade como fundamento da experiência vivida, desenvolvemos uma abordagem dinâmica acerca da identificação racial adotada por interlocutoras desta pesquisa, na medida em que há o deslocamento dinâmico de tipicalidades no devir próprio da vida, especialmente um tipo de dinamismo que, com a sua ocorrência enquanto evento, abre uma nova temporalidade para quem vive essa experiência de determinado modo. Experiência vivida, que Avtar Brah (2006) entende como uma construção cultural, um processo de significação que constitui a realidade. Experiência é, para a autora, uma prática de atribuição de sentido, é o lugar onde o sujeito se forma; por isso,

“[...] como uma pessoa percebe ou concebe um evento varia segundo como ‘ela’ é culturalmente construída: a miríade de maneiras imprevisíveis em que tais construções podem se configurar no fluxo de sua psique; e, invariavelmente, em relação ao repertório político dos discursos culturais à sua disposição. ‘Histórias’ coletivas são também, é claro, culturalmente construídas no processo de atribuir significado ao cotidiano das relações sociais” (Brah 2006:362).

A noção de experiência, nesses termos, é alinhada à epistemologia feminista negra que tem como fundamento experiências coletivas e visões de mundo. Todas as mulheres entrevistadas compartilham de visões de mundo alinhadas à epistemologia feminista negra. O uso da experiência vivida para significação da cotidianidade não está por acaso – é a experiência vivida que possibilita a distinção entre conhecimento e sabedoria; pessoas que vivem na margem precisam ser sábias, uma vez que o conhecimento desatrelado de sabedoria não as protege, protege apenas quem detém o poder, e a sabedoria está na experiência (Collins 2019). Quando a experiência vivida é analisada, assume múl-

tipas significações; é nesse sentido que apresentamos as elaborações das interlocutoras sobre suas experiências vividas no tempo e na memória. Aramides relata que:

A gente começa a ver, parece que tu colocas uma lupa no mundo, então tu começa a rever algumas situações da tua vida e ‘ah, então isso era racismo, isso era machismo’ então a partir disso, a partir dali eu comecei a olhar para trás mesmo e ver todas as situações, olhar que no presente... principalmente, eu ia botar uma menina negra no mundo, e o que eu ia falar pra essa menina? Eu vou fazer igual eu fui educada? Pensar que todo mundo era igual? Pensar que... *pra não pensar em racismo, até porque os meus pais não tiveram essa formação, eles não tinham essa informação pra me dar, então ‘não, quero dar outra formação pra minha filha! Quero dar um novo mundo pra minha filha.* (Entrevista com Aramides, 2019).

Aramides projetou o futuro na medida em que pensava no passado. Esse exemplo explicita que nós somos seres temporais e o nosso tempo carrega história, registra nossa história, é o tempo da experiência. Costumamos dizer que um evento dá origem ao próximo e que isso é parte da dinâmica do tempo – experimentamos nossas histórias em etapas. A noção de continuidade fenomenológica é, em parte, extrapolação do cérebro; uma sequência de eventos distintos se confunde com uma duração única e o que preenche o retrato de uma história psicológica é a incorporação da consciência perceptiva em um fluxo que é incluído na memória e pode ser descrito por ela (Ismael 2010).

Entre as memórias representacionais, ou seja, aquelas que representam o mundo como um caminho, as memórias episódicas e as autobiográficas atuam juntas, informando sobre experiências passadas. Ao passo que a episódica condensa experiências de vida, a autobiográfica constitui o sujeito como temporal – alguém capaz de avaliar o passado (Ismael 2010). No caso das interlocutoras desta pesquisa, falas como “antes eu não via assim” constituem a tipificação na temporalidade anterior ao evento, comparado com a tipificação posterior a ele.

O fluxo dos conteúdos perceptivos está no contexto psicológico estruturado pela memória. Representações do tempo são arranjadas

de modo a organizar experiências passadas e sempre que se lembra da experiência ela é reorganizada na memória, ou seja, a memória é reconstrutiva – é o que foi aqui e agora (Ismael 2010). E no hoje, no agora, no que acontece depois do evento, mulheres negras se constroem enquanto negras, tipificando as coisas do tempo de uma maneira diferente e inclusive a si mesmas de modo diferente, uma vez que articulam e reinventam suas memórias a partir de outros significantes. Zaíta relata que:

Do jardim 1, jardim 2 até o convênio, até o ensino médio, sempre foi escola particular [que estudei]. E não é porque a gente tinha recursos para isso, até porque nós éramos três filhos, era uma dificuldade muito grande. Minha mãe é autônoma e meu pai é professor de escola pública. Só que eles faziam muita questão desse ensino, dessa educação privada. Só que a gente sempre teve nesse meio que sempre foi muito branco e pessoas sempre tinham dinheiro para lanche na hora do intervalo e a gente não tinha. Eu sempre me senti incomodada, angustiada, mas eu não sabia muito bem o porquê. Eu não tinha respostas pra... E não era algo que me fazia “ai meu Deus, o que é que tá acontecendo” era algo que eu naturalizava que eu achava que as relações eram assim... Não que eu tivesse sofrido racismo explícito, ou *bullying*, ou qualquer tipo de coisa nesse sentido, mas a partir do momento que eu tive acesso a esses debates que... Foi só quando eu entrei na graduação, é que eu fui olhar pra esse meu passado de escola particular e eu refleti sobre essas agonias do passado... E percebi que eu não me senti confortável naquele ambiente por causa da minha vivência, por causa da minha cor, por causa da situação financeira dos meus pais, eram pessoas muito... O meu ensino médio inteiro eu e a minha irmã, era só nós duas que ficávamos... A gente se sentia muito mais confortável em ficar dentro de sala na hora do intervalo, por exemplo, do que sair de sala, como todo mundo fazia. Eu era realmente bem antissocial na adolescência. Eu não ligava isso com o fato de ser negra, com fato de eu ser pobre, de eu estar em um lugar que não era para eu estar, digamos assim. Eu não conseguia fazer essas ligações, essas reflexões, eu não tinha esses questionamentos, apesar de sentir um incômodo e não saber identificar na época o porquê desses incômodos... eu achava que era simplesmente pelo fato de ser pobre e eu estava na escola de gente rica, era só isso. Mas aí não, quando a gente vai fazer a discussão mais tarde sobre raça a gente vai perceber que mínimos comportamentos restavam relacio-

nados, entendeu? Tipo, você não ser chamada para fazer parte de um grupinho sabe? Eu era antissocial, mas eu sentia que tinha uma exclusão também por parte das outras pessoas... então, eu achava que aquilo “ah, não tenho dinheiro pra ir com eles...” não era a mesma vivência, sabe? A realidade de vida era muito diferente e na época eu ligava isso somente à questão de classe. Só que não era, sabe? Eram diversas exclusões. (Entrevista com Zaita, 2019).

Zaita, após conhecer debates sobre relações raciais por meio do movimento negro, passa a significar suas experiências de outra forma, atentando para a memória do que foi e tipificando violências como racismo, identificando padrões de violência com a história social do lugar onde se estabelece como sujeita. Achille Mbembe (2018a) afirma que a memória negra, atravessada pela memória colonial, é construída como lugar de perda e de constituição de uma dívida – a colônia é experimentada no corpo, mesmo muito tempo depois de ter ‘desaparecido’. Na memória da colônia o mundo africano é um mundo de perda, perda essa que é resultado de um crime cujo responsável é culpado e está em dívida com aqueles que violou. A memória colonial é construída, no discurso negro, como um trabalho psíquico em que a meta final é a cura, e essa cura está em devolver ao sujeito a humanidade que lhe fora destituída no potentado colonial, esse “poder tipicamente funerário, tamanha era sua tendência a reificar a morte dos colonizados e a negar as suas vidas qualquer tipo de valor” (Mbembe 2018a:227).

Os símbolos públicos do potentado colonial como praças, estátuas, linguagem, trazem à memória dos ex-colonizados tudo aquilo que atormentou sua existência, impedindo-lhes de enxergar de maneira não turva o agora porque atravessado pelos traumas do passado, passado esse que talvez não tenha sido vivido no corpo, mas foi e é vivido na memória. Como constata Mbembe,

“a memória, tal como a lembrança ou o esquecimento, é constituída em primeira linha por um entrelaçamento de imagens psíquicas. É sob esta forma que ela surge no campo do simbólico, também no campo político ou ainda no campo da representação. Seu conteúdo são imagens de experiências primordiais e originárias situadas no passado e que não se pode, necessariamente, testemunhar. O impor-

tante na memória, na lembrança ou no esquecimento, não é tanto a verdade, mas o jogo de símbolos e sua articulação, os pequenos atos falhos e os lapsos, em suma, a resistência à admissão. Enquanto complexos de representação poderosos, a memória, a lembrança e o esquecimento são, estritamente falando, atos sintomáticos. É nesse aspecto que derivam de uma operação psíquica e de uma crítica no tempo” (Mbembe 2018a:185).

As maneiras de mobilizar as memórias da colônia variam no tempo e nas circunstâncias do tempo entre pessoas negras, bem como suas representações e os usos dessas representações. Na literatura, na música, na religiosidade, é possível perceber uma fenomenologia da colônia desenvolvida por pessoas negras; em textos canônicos da literatura negra, a memória colonial tem como ponto fundamental a dissociação entre o eu e o sujeito onde, no lugar de um eu autêntico, é colocado um eu alienado (Mbembe 2018a). Considerando o processo de alienação, descobrir a negritude em momento eventual desvela um mundo de relações racistas no qual o senso compartilhado de democracia racial deixa de fazer sentido e, assim, as críticas ao cabelo crespo são possíveis de explicação e são significadas de outra maneira. Cida, relatando sua experiência, conta:

Você é a cabelo ruim, você é a que tem nariz de batata, então você acaba tendo medo de si próprio, então a gente acaba aprendendo a não se amar e a não gostar do nosso corpo. E quando a gente começa esse processo e vai desafiando tudo isso e diz “não, eu vou deixar meu cabelo natural e dane-se o que vão dizer”, aí tu entra nos espaços e todo mundo te olha, né? Você sente que você acaba sendo um incômodo e logo no início isso dá muito medo, esse desafio, né? E aí você tem que ter muita firmeza pra você não acabar desistindo e voltando para essa mesma lógica. Então [é preciso] romper essa barreira do silêncio, do medo, e afirmar justamente essa positividade: a negritude. E não é fácil, porque a gente está indo justamente de encontro a esses discursos que fazem questão de dizer coisas horríveis, coisas pejorativas sobre a existência do outro, uma existência negra. (Entrevista com Cida, 2016).

Da mesma forma, a expectativa do futuro se altera em função, neste caso, de um projeto político antirracista, em que o objetivo vi-

sado não é o embranquecimento de si, mas justiça social relativa também à raça.

Nas entrevistas realizadas e nos espaços de diálogo não gravados, muitas vezes as mulheres não falavam, em um primeiro momento, a palavra racismo para tipificar violências dirigidas aos seus fenótipos, mas usavam termos como ‘violência’, ‘ruim’, ‘pra me deixar mal’ e, em seguida, ‘corrigiam’ a si mesmas, explicitando como racismo o tema do qual falavam. Esse ‘corrigir’ a si mesma pode ser interpretado como um aprendizado de si para consigo, sobre como tornar o problema visível para que ele possa ser politicamente enfrentado, uma vez que “a negação fortalece o racismo no Brasil, uma vez que o indizível e não nomeável mantém invisível os mecanismos de operação do racismo” (Câmara 2017:85).

O tempo que a pessoa negra experiencia quando se identifica enquanto negra a partir do olhar do outro – violento ou não – é o tempo que Mbembe (2018a) define por desastre originário; é o reviver, por meio da memória, a dor de eventos que até então não eram tipificados como racistas, reviver em um corpo agora racializado por si e marcado na diáspora pela colonização, significado também pela memória do desastre originário que fora a colonização. Na experiência de *Ayoluwa*, o repensar as memórias, esse trânsito no tempo vivido fica muito nítido, explicitando a diferença de tipificação no tempo, na memória, portanto, anterior e posterior ao evento:

Quando tu tomas consciência, tu começa a lembrar das coisas e tu vê[s] que não era normal... porque a minha professora me tratava super diferente que ela tratava os outros alunos. Eu não entendia que era por isso [ser negra], eu achava que... sei lá... que era porque eu chorava às vezes, eu não queria ficar na escola e ela me tratava mal daquele jeito... E ela mesmo me falava “ah, tu é chorona, não sei o que”. Eu não entendia que era por eu ser negra talvez. Mas quando eu fui pra primeira serie e tal, aí sim, que eu lembro que eu tive, na terceira serie, um professor negro e, embora já nessa escola os alunos fossem negros, tipo, tinha muito auto-ódio, que eu percebi, hoje em dia, que eu penso, da parte das crianças, porque todo mundo falava que o professor negro era mau, tinha cara de

mau, que ele era chato, mas ele não era nada disso, sabe?! Ele era muito legal, bem atencioso, às vezes ele era rígido, mas era difícil... e hoje eu penso que é porque ele era negro sabe? Ele não era esse monstro... (Entrevista com Ayoluwa, 2019).

Esse auto ódio do qual *Ayoluwa* fala está muito relacionado às representações racistas sobre negritude, o não querer ser pessoa negra, o aprender a odiar, depreciar. E a partir do momento que ela começa a entender, por meio de debates possibilitados pelo movimento negro, a importância da identificação enquanto negra, assume um projeto para si e para o futuro, significando de outro modo as memórias da infância. O relato de *Ayoluwa* é carregado de momentos de violência e dor, mas não é só isso. De alguma maneira, somos levados a colocar essas dores, que nos chocam, como centrais em narrativas, mas fazer essa leitura é perder o principal aqui posto: os processos de resistência e as rupturas possíveis a partir da análise da experiência vivida. Nenhuma história, nunca, em nenhum lugar, será só dor. Não é.

Conclusão

Nossa proposta foi compreender essa lacuna do evento, o que instaura nova temporalidade e constrói um novo mundo. Compreender a forma do evento e os significados que ele instaura para as temporalidades reciprocamente informadas possibilita interpretar como ele retrovem às causas antirracistas e dá sentido às ações deste grupo de mulheres que são diversas entre si. São mulheres negras cisgêneras, são de diferentes classes socioeconômicas, sexualidades e tantas outras especificidades configuram-nas. Todas as interlocutoras, a partir do momento eventual de identificação de si enquanto negras, passam a tipificar as coisas do tempo de maneira diferente, a nomear de modo mais específico os ‘incômodos’, ‘violências’, o ‘sentir[-se] mal’.

A partir do entendimento e do processo de construção racial, essas mulheres dão às violências o nome que elas têm: racismo. E isso não diz respeito apenas ao que é nítida e incontestavelmente dirigido

ao corpo físico, mas também no que atinge o corpo em várias nuances: a falta de oportunidades, de afeto, de sensação de pertencimento, de escuta e, portanto, de fala; do direito à subjetividade e a tantas outras coisas. As diferentes maneiras de tipificar as coisas do tempo nos permitem responder uma pergunta antiga feita ao movimento negro e no movimento negro, que é: é preciso sofrer racismo para ser negro? A resposta é: sim, é preciso sofrer racismo para ser negro porque, a partir do momento em que esse entendimento acontece, tudo na vida muda e todas as experiências guardadas na memória são revisitadas e ressignificadas, experiências de dor, de violência, memórias que muitas vezes essas pessoas queriam que nunca tivessem existido, memórias que queriam que fossem esquecidas.

A partir do evento, a relação dessas mulheres com o tempo é outra. Talvez nem com o tempo, primordialmente, mas com a memória. A experiência de racismo cotidiano é atemporal (Kilomba 2019), mas as reincidências do passado e as não possibilidades de futuro fazem com que essa experiência se temporalize no presente, uma vez que o tempo, nesses termos, só pode ser experienciado na memória – memória que não foi vivida, memória do que não será. Enquanto pessoas não racializadas lembram do que foi e pensam no que será, pessoas racializadas e marcadas pela experiência colonial pensam agora, no presente, num passado que não foi vivido (por conta do potentado colonial) e num futuro que também é impedido pelas coisas que foram projetadas para esse grupo (a necropolítica).

E é aqui que se apresenta como fundamental a atuação do movimento negro. A luta do movimento negro, tanto antes quanto agora, está na construção de uma nova experiência da pessoa negra com a temporalidade, uma experiência para além da dor do passado, para além da colônia para que, assim, possam pensar um futuro de fato, não só de esperança. Essa estrutura temporal – passado colonial, presente resultante da colônia, necropolítica como futuro – torna a atividade política difícil, uma vez que parece um caminho somente de sobrevivência. A atuação do movimento negro quebra essa estrutu-

ra temporal, uma vez que faz entender que o passado colonial não pode ser lembrado apenas como dor, mas também como espaço de resistência e criação. Aqui, a colônia não pode ser pensada de modo desatrelado dos processos de resistência. Quando esse primeiro ponto da estrutura temporal é repensado, todos os outros precisam ser reinventados.

Construir o passado como colônia/resistência à colônia não é inventar uma nova memória, mas dar um tipo novo de atenção à memória. É contar a história a partir de outro nó na teia de significados da cultura, para além da narrativa dos ‘vencedores’. Nesses termos, o presente já não pode mais ser apenas resultado da colônia, mas também dos processos de resistência à colônia. Valorizar a cultura negra em todos os seus aspectos é fundamental e isso está dentro de um prisma de atividade política, atividade de resistência. As utopias nos fazem caminhar, é verdade, mas o que o movimento negro faz está para além de construir utopias: nos mostra, na maneira como redireciona nossa atenção à memória, que o sonho é possível. Se o passado alterou o presente – ainda que não tanto quanto gostaríamos – é no presente que podemos construir novos futuros, assim como aqueles que resistiram no passado construíram esse que nos é um presente.

É isso que o movimento negro educador faz: constrói novos tempos, tempos de liberdade. Construir uma memória de luta, resistência e conquistas é desafiar essa angústia de um passado que não foi vivido. Pensar nas conquistas do passado possibilita esperança num futuro para além das promessas de repetição colonial que são cotidianamente feitas, para além da necropolítica. Revisitar as memórias de um jeito diferente é, para o movimento negro, um compromisso, compromisso esse que cotidianamente possibilita descobertas de negritude positivadas, menos violentas, menos acusativas.

Podemos compreender como essa ‘descoberta’ muitas vezes se apresenta como etapa para a inserção de pessoas negras em grupos voluntários (Schütz 2012) de negritude e, a partir desse ingresso,

posicionamentos políticos são tomados. Perceber essas nuances da maneira como se apresentam os racismos cotidianos pode auxiliar no desenvolvimento de alternativas mais direcionadas para que o acontecimento deste evento seja cada vez menos em forma de violência, como ainda muitas vezes tem sido na vida destas pessoas que, por questões históricas, precisam se ‘descobrir’ negras por mais que o termo ‘descoberta’ seja a ocorrência surpreendente do que já era esperado (Dastur 2000).

Notas:

¹ Sobre as “categorias intermediárias de cor, como morena, parda e outras” (Petrucci 2000:31) e seus usos como termos de auto atribuição ou como categorias usadas para a mensuração da população brasileira pelo IBGE, esse autor fez um levantamento da gênese dos termos mais usados para classificar indivíduos resultantes das miscigenações desde o período colonial no Brasil; aponta que, mesmo com diferenças regionais, “pardos, mulatos, mestiços, morenos são as categorias usadas” (Petrucci 2000:13-15).

² “Parece, portanto, que o trauma de pessoas *negras* provém não apenas de eventos de base familiar, como a psicanálise argumenta, mas sim do traumatizante contato com a violenta barbaridade do mundo *branco*, que é a irracionalidade do racismo que nos coloca sempre como a/o ‘Outra/o’, como o diferente, como incompatível, como conflitante, como estranha/o e incomum” (Kilomba 2019:40).

³ “A análise fenomenológica toma como certo que existe uma história neurocognitiva a ser contada, mas estuda apenas as estruturas que surgem no nível pessoal, ou seja, estruturas presentes à consciência, introspectivamente disponíveis para o sujeito. A consciência tem muitos elementos, desde experiências sensoriais e sensações corporais, até aspectos não sensoriais, como vontade, emoção, memória e pensamento. A qualquer momento em que estamos despertos estamos conscientes dos padrões de som, luz, cor, som, sensações cinestésicas, humores e emoções internas. Também estamos cientes de como o mundo se apresenta a nós perceptivamente: vemos e ouvimos eventos ocorrendo no espaço ao nosso redor, vemos objetos dispostos e se movendo pelo espaço ao nosso redor, sentimos o movimento de nossos próprios corpos, e experimentamos parte desse movimento como governado por nossa vontade. Nós também temos memórias na forma de imagens recordadas de eventos passados, bem como conhecimento de nossas próprias histórias e um corpo de crenças semanticamente estruturadas que podem ser acessadas mais ou menos quando desejarmos” (Ismael 2010:461; tradução livre).

⁴ Todos os nomes aqui apresentados são fictícios, conforme acordado com as interlocutoras da pesquisa.

Referências:

- BRAH, Avtar. 2006. "Diferença, diversidade, diferenciação". *Cadernos Pagu*, 26(1):329-376.
- CÂMARA, Flávia. 2017. *Mulheres negras amazônidas frente à cidade morena: o lugar da psicologia, os territórios de resistência*. Dissertação de Mestrado. Belém: UFPA.
- COLLINS, Patrícia. 2019. *Pensamento Feminista Negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. São Paulo: Boitempo.
- DASTUR, Françoise. 2000. "Waiting and Surprise". *Hypatia: Contemporary French Women Philosophers*, 15(4):178-189.
- FANON, Frantz. 2008. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA.
- GOMES, Nilma. 2017. *O Movimento Negro Educador: saberes construídos nas lutas por emancipação*. Rio de Janeiro: Vozes.
- ISMAEL, Jenann. 2010. "Temporal Experience". In ZAHAVI, D. (ed.): *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, pp. 460-482. Oxford: Oxford University Press.
- KILOMBA, Grada. 2019. *Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó.
- MALDONATO, Mauro. 2005. "Arquipélago identidade. O declínio do sujeito autocêntrico e o nascimento do eu múltiplo". *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 8(3):480-496.
- MBEMBE, Achille. 2018a. *Crítica da Razão Negra*. São Paulo: n-1 edições.
- _____. 2018b. *Necropolítica: Biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte*. São Paulo: n-1 edições.
- NOGUERA, Renato. 2018. "Dos condenados da terra à necropolítica: diálogos entre Frantz Fanon e Achille Mbembe". *Revista Latinoamericana do Colégio Internacional de Filosofia*, 3:59-73.
- PETRUCCELLI, José L. 2000. *A Cor denominada: um estudo do suplemento da PME de julho/98*. Rio de Janeiro: IBGE/ Departamento de População e Indicadores Sociais.
- SCHÜTZ, Alfred. 2012. *Sobre Fenomenologia e Relações Sociais*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- SOUZA, Neusa. 1983. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Edições Graal.

Abstract: Being black as a political affirmation of a body is not something innate for those who live the experience of being seen as such, but part of an identification process coated with intentionality that aims at a non-

subordinate existence. Our objective in this article is to understand how the typification of oneself as black, from the event of attributing this identification, establishes a new temporality in the lived experience of black women, implying in different ways of typifying the world of life in the previous temporalities and after the event. We use the ethnographic methodology of phenomenological approach to reach the structures present in the consciousness of black women interlocutors in this research, since consciousness comprises sensory and non-sensory aspects, such as emotion, thought and memory.

Keywords: Identification, Race Relations, Memory, Temporality, Event.

Recebido em outubro de 2020.

Aprovado em março de 2021.

A Luta das Pescadoras Artesanais da Ilha de Maré em Defesa do seu Território

Fátima Cristina Cunha Maia Silva ^a
Julia Figueredo Benzaquen ^b
Ana Maria Dubeux Gervais ^c
Jorge Luiz Schirmer de Mattos ^d

Resumo: O objetivo deste estudo foi refletir sobre o protagonismo das pescadoras artesanais da Ilha de Maré, localizada na Baía de Todos-os-Santos, pertencente ao município de Salvador – BA. A luta em defesa do seu território e dos direitos a um ambiente saudável, condições de trabalho e qualidade de vida se passa num cenário hostil, em decorrência da exposição ao complexo portuário e industrial de Aratu. Isso nos remeteu a uma abordagem a luz da decolonialização da população das águas, utilizando-nos de uma metodologia baseada na pesquisa-ação, no levantamento bibliográfico e nos diálogos com as mulheres das águas.

Palavras-chaves: Decolonialidade, Direitos, Lutas sociais, Mulheres das águas.

“Para descolonizarmos o conhecimento, precisamos nos ater à identidade social, não somente para evidenciar como o projeto de colonização tem criado essas identidades, mas para mostrar como certas identidades têm sido historicamente silenciadas” (Ribeiro 2017:29).

a Doutoranda do Programa de Pós-Graduação e Desenvolvimento Territorial (UFRPE). Email: fcristinamaia@gmail.com.

b Professora Convidada do Programa de Pós-Graduação e Desenvolvimento (UFRPE). Email: julia.benzaquen@ufrpe.br.

c Vice-Coordenadora do Programa de Pós-Graduação e Desenvolvimento (UFPE). Email: anabubeux66@gmail.com.

d Coordenador do Programa de Pós-Graduação e Desenvolvimento Territorial (UFPE). Email: jorge.mattos@ufrpe.br.

Este trabalho busca refletir sobre a luta por direitos sociais, econômicos, políticos, ambientais protagonizada pelas pescadoras artesanais da Baía de Todos-os-Santos (BTS), em especial, da Ilha de Maré, Salvador – BA. Partimos, então, da seguinte premissa: se a pesca artesanal garante a segurança alimentar e nutricional de uma parcela significativa da sociedade, por que as denúncias de injustiça ambiental no território das pescadoras não são levadas em consideração e suas reivindicações atendidas? Por que elas não são escutadas? E em meio a tanto descaso, parafraseando Spivak cabe indagar: “Pode o subalterno¹ [sic] falar?” (2010:19).

Segundo Antonio Gramsci, a ideia de classe subalterna [sic *passim*] se encontra sob a visão de mundo das classes dominantes. Inclui as associações de moradores, trabalhadores informais, movimentos urbanos e rurais, entre outros, como elemento de grupos sociais organizados ou não na estrutura do capitalismo. Explicita Gramsci que os grupos subalternizados, por um lado, sofrem sempre a iniciativa dos grupos dominantes, mesmo quando se rebelam (Gramsci 1977:96). Assim, é essencial que a classe forje sua própria identidade, valores, seu modo de vida.

O conceito de ‘subalterno’ assume assim, diversos significados, inclusive imposto pelo colonialismo, que é um elemento da situação de explorados, pois sofrem com as iniciativas da classe dominante, e consequentemente levando, em especial, as populações da pesca artesanal a resistência, pois impactam diretamente no modo de vida e de reprodução social dessa população.

Refletindo o que os autores Harkot-de-la-Taille & Santos (2012) trazem, e fazendo uma analogia, optamos pelo termo subalternizado, pois a palavra subalterno dá uma ideia de impotência das populações tradicionais na luta por seus direitos e retomada de seus modos de vida, ao passo que a palavra ‘subalternizados’ demonstra que eles vão além dos processos de dominação. Ademais, os percursos empreendidos até aqui para citar como exemplo, configuram resistência, ‘manifestações sociais de luta’, visando uma sociedade mais justa, menos desigual e livre da opressão.

É importante compreender como esses processos de dominação acontecem, pois impactam na subjetividade e na emancipação do sujeito. Por outro lado, o Estado anula autonomias das classes subalternizadas, pois “[...] a ditadura contemporânea, ao mesmo tempo em que suprime algumas formas de autonomia de classe, também se empenha em incorporá-las na atividade estatal, isto é, a centralidade de toda a vida nacional paira nas mãos das classes dominantes” (Gramsci 1977:303). Cabe destacar que Achille Mbembe (2018) explicita como o sujeito negro começa a situar no mundo, onde o Estado deixa viver e faz morrer, vai pautar a soberania do Estado, onde este, legitima o monopólio de poder por grupos específicos.

Na contramão dessa lógica perversa surge em 2005 a instituição da Articulação Nacional de Pescadoras (ANP), presente hoje em 18 estados brasileiros, com objetivo de articular as mulheres das águas (de beiras de rios, lagoas, praias) fortalecendo-as e empoderando-as para o enfrentamento do racismo, do machismo, para defenderem seus territórios, lutarem para a garantia dos seus direitos e provocarem a formulação de outras políticas públicas voltadas às populações das águas. A criação da ANP, ao expressar seus princípios de harmonia com a natureza e lutar por seus direitos torna evidente que as ‘de baixo’, de forma organizada podem à sua maneira ir rompendo com as amarras da condição de subalternizadas.

Contudo, não se trata de uma tarefa fácil, pois há que se ter em conta que o processo de colonização brasileira impôs desde o início um sistema complexo, de cosmologia ocidental, cuja visão particular das relações entre ser humano e natureza tinha como base os interesses teológicos e da corte. A terra, o solo e tudo aquilo que dele crescesse se transformava em mercadoria a partir de um novo sistema epistemológico, no qual a natureza era vista sob uma lógica de produtos agrícolas e de extração maciça de recursos naturais.

Essa visão, apresentava-se como um confronto face ao jeito diferente de ‘ler o mundo’ (Freire 1989) dos povos originários, sabedores da necessidade da preservação do ambiente e de formas de manejo

dos recursos naturais que têm se mostrado relevantes para a preservação e reprodução deste ambiente.

Assim, a ação do ser humano sobre o meio ambiente tem se tornado cada vez mais insustentável, razão pela qual, torna-se necessária a construção de uma nova relação entre o ser humano e a natureza, bem como a necessidade de reflexão sobre as manifestações culturais que estão inseridas neste contexto, buscando, inclusive, diminuir as iniquidades sociais provenientes destas relações. Essas últimas têm gerado crises ambientais profundas e, em certos casos, irreversíveis. Como exemplos, podemos citar a degradação da biodiversidade, a geração de resíduos, as mudanças climáticas, e, outros problemas como a dificuldade de acesso à saúde, à educação, ao saneamento básico, à produção, à segurança e soberania alimentar e tantos outros.

Com a ideia de que o progresso geraria uma vida com mais qualidade, segurança e trabalho para a população mundial o capitalismo vem expandindo uma estratégia de desenvolvimento que é destruidora do ambiente natural e, por consequência, dos seres humanos que são parte integrante deste último. Para Morin (1988), pensar os humanos como parte integrante da natureza implica percebê-la como totalidade, ou seja, um todo complexo, dinâmico e relacional do qual faz parte o ser humano, mas também os demais seres vivos,

“A natureza não é desordem, passividade, meio amorfo: é uma totalidade complexa. O homem não é uma entidade isolada em relação a essa totalidade complexa: é um sistema aberto, com relação de autonomia/dependência organizadora no seio de um ecossistema” (Morin 1988:11).

A produção de químicos sintéticos, que apresentam alto grau de toxidade e degradam o ambiente como plásticos, agrotóxicos e envenenam os solos, poluem as águas, lagos, rios, oceanos, levando à morte animais silvestres e adoecendo pessoas, nos mostram que a premissa adotada pelas abordagens desenvolvimentistas provoca exatamente o contrário das abordagens que primam pela co-evolução da sociedade e natureza evidenciando, desta forma, uma crise de percepção sobre

os diferentes olhares dos problemas, e, estão interligados, de modo que a escassez dos recursos e a degradação do meio ambiente levam as comunidades locais ao colapso e à violência étnica (Capra 1996).

No caso da população das águas os diferentes processos de identificação com a natureza fazem parte da memória coletiva e são necessários à reprodução física, social e cultural do seu ‘ser’ na qualidade de pescadora e marisqueira. O modo de vida, que compreende um jeito particular de se relacionar com a natureza, faz parte da sua tradicionalidade. E, nesse aspecto, vale salientar que a colonização enquanto momento histórico, trouxe implicações tanto no âmbito cultural quanto no econômico e político, impondo o seu poder, limitando os subalternizados na busca de mudanças estruturais e que persiste até os dias atuais (Spivak 2010). E conforme assinala Paulo Freire (1967),

“[...] O Brasil nasceu e cresceu sem experiência de diálogo. De cabeça baixa, com receio da Coroa. Sem imprensa. Sem relações. Sem escolas. “Doente”. Sem fala autêntica. [...] As sociedades a que se nega o diálogo – comunicação – e, em seu lugar, se lhes oferecem ‘comunicados’ resultantes de compulsão ou ‘doação’, se fazem preponderantemente ‘mudas’. O mutismo não é propriamente inexistência de resposta. É a resposta a que falta teor marcadamente crítico” (Freire 1967:66-69).

O processo de mutismo que historicamente carregam as populações vulneráveis trouxe a relação colonial como um processo antagônico. Esse antagonismo aparece de forma determinante nos escritos de Ballestrin (2013), ao discorrer acerca da genealogia do pós-colonialismo. Nas palavras de Laclau & Mouffe, o antagônico se faz sentir na medida em que a “presença do ‘Outro’ me impede de ser totalmente eu mesmo. A relação não surge de identidades completas, mas da impossibilidade de sua constituição”, pois “[...] não posso ser uma presença completa para mim” (2001:125). Isto é, a construção da identidade e vocalização dela se retrai em uma imposição compulsória da identidade do colono, reprimindo e estruturando sua resignificação a uma ótica de impossibilidade de expressar a si mesmo.

O pós-colonialismo impactou em três âmbitos principais: político, cultural e intelectual segundo Ballestrin (2017). Essa autora assinala que as “tensões entre o poder, subjetividade, identidade, representação e conhecimento” são fundamentais para o entendimento do exercício do poder colonial, que “produz e reforça desigualdade específica e transversal àquelas relacionadas com classe, gênero e raça” (Ballestrin 2017:511).

Assim, construir um pensamento epistemológico novo, que resgate a lógica dos povos originários, incide, em alta escala, na capacidade de pensar em metodologias decoloniais de emancipação, de pensar em dialéticas diversas, ou seja, descolonizar o pensamento. É reinventar a “emancipação social indo mais além da teoria crítica produzida no Norte e das práxis social e política que ela subscrevera” (Santos 2006:27).

Em termos históricos, a expressão ‘descolonial’ indica a superação do colonialismo. Já a expressão ‘decolonial’ significa o oposto e procura transcender a colonialidade. E, sendo assim, cabe “salientar que a intenção não é desfazer o colonial ou revertê-lo”, ou seja, superar o momento colonial pelo momento pós-colonial (Colaço 2012:8). A intenção é provocar um posicionamento contínuo de transgredir e insurgir. Mais do que resistência, é a ação em si, ou seja, o decolonial implica, portanto, em uma luta contínua e o conhecimento científico deve, não apenas centrar-se no processo de saída do colono, mas na superação das suas marcas.

Para Frantz Fanon, o colonialismo é a negação sistemática do outro, mas não é somente a subjugação física de um povo por outro, pois incorpora um conjunto de elementos que tem como princípio a negação da diversidade, em favor de um determinado modo de comportamento, de pensamento, de produção. Ademais, a alienação colonial impossibilita o sujeito de se constituir enquanto sujeito da sua própria história, pois não basta mudar a visão de mundo, mas, sobretudo, “[...]transformá-lo” (Fanon 2008:33). Segundo Mignolo (2017), pensar acima de uma ótica colonizadora é nada menos que um ine-

xorável esforço de análise para compreender a lógica do colonizador, por meio de uma retórica da modernidade a fim de, então, superá-la.

Diante disso, adotamos neste artigo uma definição ampla de de-colonialidade e que não está restrito, a fim de apreendermos os processos de resistência e luta das mulheres marisqueiras e pescadoras artesanais pela garantia dos seus direitos, para a melhoria e qualidade de vida e condições de trabalho.

O início do diálogo com as marisqueiras e pescadoras artesanais da Ilha da Maré se deu, a priori, a partir de uma demanda social apresentada pela Articulação Nacional de Pescadoras (ANP) à Fundação Osvaldo Cruz (Fiocruz), cujas especificidades incluíam a ideia de um desenvolvimento do território em bases mais saudáveis e sustentáveis, visando a qualidade de vida dos seus moradores.

Para esta abordagem, a metodologia utilizada baseou-se na pesquisa-ação, na análise bibliográfica e documental, além de constituir diálogos individuais com as mulheres das águas durante o trabalho educativo realizado pela equipe interdisciplinar, no período de 2018 a 2019. A metodologia de pesquisa-ação,

“[...] é um tipo de pesquisa social com base empírica que é concebida e realizada em estreita associação com uma ação ou com a resolução de um problema coletivo e no qual os pesquisadores e os participantes representativos da situação ou do problema estão envolvidos de modo cooperativo ou participativo” (Thiollent 2009:16).

A pesquisa-ação, assim como as demais metodologias participativas de pesquisa, vem ganhando reconhecimento por se tratar de um processo que permite a colaboração dos sujeitos envolvidos e pesquisadores em todas as etapas da pesquisa. Isso implica antes de tudo, em se tratando de um estudo envolvendo uma colônia de pescadores, ‘dar a voz’ a quem de direito, ou seja, as mulheres marisqueiras e pescadoras, cujo protagonismo emerge na luta por direitos na Ilha. Contudo, nunca é demais ressaltar que para qualquer intervenção ou atividade a ser realizada em uma comunidade tradicional pesqueira é necessário o diálogo e aquiescência de toda comunidade local, no que diz respeito

a sua cultura. Ou seja, para se fazer uma imersão nas águas e na lama, há que se ter e demonstrar respeito com as pessoas que ali estão, mas também com as marés, pois são elas que ditam se é possível ou não se aproximar da ilha.

A pesca artesanal é um conceito geral para todas as atividades realizadas na pesca. A mariscagem é uma destas atividades, que compõe a cadeia produtiva da pesca, sendo um diferencial importante, pois é exercida, em geral, por mulheres.

Cabe destacar que a pesca artesanal subsiste longe das indústrias pesqueiras, sendo uma atividade geradora de renda de muitas famílias e oportuniza o desenvolvimento econômico informal, além de manter uma atividade tradicional, o seu modo de vida e reprodução social.

A mariscagem não é um termo dado, pois foi construído como resultado das relações sociais. Trata-se de uma atividade que tem sido invisibilizada, cujo reconhecimento se deu a partir da percepção destas mulheres como agentes sociais, econômicos e políticos, que reforçam a sua identidade, seja na comunidade, seja fora dela, caracterizando assim, a desigualdade de gênero na definição jurídica, quando estas buscam seus direitos, a exemplo de benefícios previdenciários. Elionice Sacramento, liderança e pescadora artesanal, sintetizou de forma poética a identidade das mulheres das águas, das mulheres pescadoras artesanais, marisqueiras:

“[...] mulheres das águas do mar, da lama do mangue, das águas dos rios, lagoas e lagunas, dos costeiros lamosos, cascalhoso ou arenoso. Maré-Mulher: territórios feridos, violentados, atacados. São águas que sustentam o corpo da mulher e enriquece o território da maré Mulher, maré, águas, pescadora, extrativista, ribeirinha. [...] Corpos/costeiros atacados, desejados, privatizados. Eu, você, elas e nós Mulheres, marés, águas. Somos transformação, ação e muitas vezes emoção. Luta e resistência são nossos nomes e sobrenomes. Protagonismo e invisibilidade conflitam com a história. Nós somos mulheres das águas” (Sacramento 2019:52).

Uma população que se move pelos horários das marés, pela determinação da lua e dos ventos. Segundo Pena & Martins (2014) a pesca artesanal,

“Caracteriza-se total ou parcialmente por regime produtivo de subsistência com emprego de embarcações de médio e pequeno porte e equipamentos sem nenhuma sofisticação, não havendo, em geral, remuneração pelo trabalho desenvolvido [...] esta atividade representa modalidades de atividades milenares, originárias das formas mais tradicionais das sociedades humanas, pois sempre envolveu o uso de instrumentos simples de trabalho” (Pena & Martins 2014:38-40).

A nossa abordagem aqui vincula a pesca artesanal e a mariscagem ao território, buscando compreendê-lo em suas especificidades e diversidades, a partir dos papéis desempenhados na inter-relação entre colonialidade e gênero no contexto da luta por direitos e defesa do território da pesca artesanal.

Cabe destacar a luta das mulheres das águas e como elas tecem o caminho, a fim de garantir os seus direitos, projetando para que as gerações futuras também tenham seus direitos garantidos. Da mesma forma, chama-se a atenção para a luta destas mulheres e como elas tecem o seu caminho, a fim de garantir os seus direitos, projetando para que as gerações futuras também tenham seus direitos garantidos.

Território e identidade: trajetórias de luta das pescadoras artesanais

A atual conjuntura política e econômica brasileira demonstra-se transgressora de direitos históricos, sejam eles sociais, ambientais, trabalhistas, territoriais, entre outros, resultando em perdas e desafios ao conjunto da população. A degradação dos ecossistemas, as disputas de territórios, a contaminação química, escoamento de esgotos, o impacto do derramamento do petróleo nas praias do litoral brasileiro, culminam por inviabilizar práticas tradicionais de extrativismo, manejo de recursos naturais, que são a base da reprodução social de comunidades tradicionais, entre elas, pescadores artesanais e quilombolas.

Neste sentido, a Carta Magna (1988) assinala o “direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado”, e assim, impõe ao “poder público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações” (Brasil 2016:131).

Entretanto, isto não ocorre de fato, principalmente quando falamos de comunidades tradicionais, que ainda se encontram silenciadas por pressões econômicas, fundiárias e de exclusão social, ou seja, ainda se encontram na invisibilidade. A Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, traz no seu escopo o reconhecimento identitário definindo-os como,

“Grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição” (Brasil 2007:1).

Assim, o território é o que mantém vivo a memória de um grupo, seu modo de produção e reprodução social, sua visão de mundo a partir do conhecimento local, que pode ser vivenciado, apreendido, portanto, é olhar a potencialidade desse território. Milton Santos (2006) reconhece o território, como território usado e constitui em alicerce de abordagem, o reconhecimento das heranças, e, ao mesmo tempo, o sentido pela população.

Portanto, esse território é gerador de identidade, de cultura, ou seja, um espaço habitado e utilizado por uma dada população, uma estrutura dotada de movimento próprio, que concebe uma visão ampla e plural de território. A abordagem de Santos (2006), ratifica esse território usado, vivenciado pelos pescadores artesanais como um território plural.

Além disto, o território pesqueiro traz um sentimento de pertencimento e que envolve uma mobilização em defesa deste território, a partir da identificação com o bioma e/ou ecossistema. E há também de se considerar a dimensão simbólica inscrita neste território, principalmente quando este e a sua memória social estão ameaçados. Pois, a territorialidade tem multiplicidade de expressões e consequentemente traz também especificidades socioculturais.

O território das águas, compreendido como um tecido social, contempla uma teia de reciprocidades sociais, encontrado nos víncu-

los sociais, nos quais o parentesco assume um papel importante de usufruto de determinadas áreas em função do seu uso, de significados e conhecimentos pelos pescadores artesanais, fazendo parte da sua tradição. Isto fica evidente na fala de uma pescadora artesanal, para quem:

“[...] os territórios pesqueiros são ambientes aquíferos (rios, lagos, lagoas e mares) de valor singular mesmo sendo tão plural. As águas têm uma importância intangível para nós: sempre foi, entre outros aspectos, um lugar mais que sagrado, determinante de nossas relações, especialmente de sobrevivência, além de um espaço de fé e/ou culto, manifestação da cultura, de recreação, trabalho, musicalidade, reabilitação e cura. Sempre vimos a água para além de sua forma química (H_2O) ou função de hidratação do corpo, trata-se de um elemento cuja forma de medir valor deve considerar muitas variáveis, a expressão de sua importância pode ser classificada de modo holístico e está diretamente imbricada na boa saúde” (Sacramento 2015:139).

Portanto, esses territórios devem ser considerados de maneira multidimensional, o que significa conceber as formas de produção, apropriação e espaço social onde são construídas. De forma geral, “sua territorialidade funda-se na afiliação por parentesco, práticas culturais, coparticipação de valores e, em especial, por circunstância de solidariedade e reciprocidade” (Bandeira 1991:8).

E é precisamente com essa mesma perspectiva que cerca de 6.434 habitantes (IBGE 2010), uma população majoritariamente de pretos/pardos, vive na Ilha de Maré, cujo o modo de vida, de produção e reprodução social, estão relacionados predominantemente com a água e com a terra. São marisqueiras, pescadores artesanais, artesãos de cestaria e rendas de bilro, que também praticam agricultura de subsistência.

A Ilha de Maré faz parte das 56 ilhas que compõem a Baía de Todos os Santos (BTS) e contempla pequenas comunidades na margem litorânea, denominadas: Bananeiras, Botelho, Caquende, Itamoabo, Maracanã, Martelo, Neves, Ponta Grossa, Porto dos Cavalos, Praia Grande e Santana. Cerca de 60% do território da Ilha refere-se às comunidades quilombolas.

O acesso à Ilha implica em um grande desafio, pois as vias de acesso se dão por meio de São Tomé do Paripe, Salvador ou dos Distritos de Passé e Caboto, ambos de difícil percurso, pertencentes ao município de Candeias. As embarcações na sua maioria são de pequeno porte e a motor. Análogo, no interior da ilha não existem carros tampouco transporte público, de modo que a locomoção das pessoas e de cargas se dá por meio de cavalos, bicicletas e carros de mão.

Na Ilha há apenas um posto de saúde e três escolas, que atendem o ensino fundamental. Há também uma creche construída pela comunidade para atender as crianças das pescadoras. Não tem saneamento básico, há apenas valetas que direcionam o material de esgoto sem tratamento, sendo parte para os mangues e parte para o mar. Animais e pessoas circulam no meio destas valetas e a vida continua. Daí porque conhecer a Ilha de Maré, sua população, seu modo de vida, as marés, significa antes de tudo voltar o olhar à conjuntura histórico-social que moldou as disparidades deste tempo, ainda mais quando se trata de pescadores artesanais, marisqueiras e quilombolas, ou seja, de uma população negligenciada, invisível aos olhos do Estado e à margem das políticas públicas.

A BTS conta com uma expressiva extensão de recifes de corais, estuários e manguezais e forte relação com a história do Brasil, uma vez que Salvador - BA foi a primeira capital da colônia portuguesa, bem como abrigou um dos maiores portos exportadores do Hemisfério Sul, inclusive sendo um dos que mais receberam escravizados.

O ‘desenvolvimento’ traçado por séculos e o crescimento da região, conforme assinalam Hatje & Andrade (2009), fizeram com que a BTS tivesse potencial para instalação de terminais portuários de grande porte, visto ser um canal de entrada naturalmente navegável, com canais internos profundos, que facilitam a exportação de alguns produtos, bem como, a importação de outros. Como resultado de todo este processo, o entorno da BTS compreende, atualmente, uma extensa zona industrial que inclui o maior polo petroquímico do hemisfério sul, o Porto de Aratu.

O Porto de Aratu contempla mais de 200 indústrias entre químicas, metalúrgicas, siderúrgicas, mecânicas, farmacêuticas e alimentícias, além das instalações petrolíferas e portuárias, chaminés, dutos, tanques para estocagem de insumos e derivados, terminais portuários com píeres de atracação, cais, cargueiros e petroleiros entre outras estruturas. Esse complexo, responsável por 60% da carga movimentada em modal marítimo da Bahia, bem como é considerado de grande importância para a economia da Bahia (Carvalho 2014). Porém, ao mesmo tempo, traz grandes impactos à população da BTS. E por estar mais próxima a este complexo, a população da Ilha de Maré é quem mais sofre com os efeitos dessa ação antrópica.

Por conta disso a população da Ilha de Maré vem denunciando há décadas o impacto do complexo do Porto de Aratu no ambiente, no trabalho e na saúde da sua população. Pois, conforme assinala Carvalho (2014), a contaminação das águas, dos mangues e animais marinhos repercute diretamente sobre o trabalho da pesca artesanal e da mariscagem e, conseqüentemente, afeta o sustento das famílias. Na opinião desse autor a comunidade demanda por uma ciência que se preocupe em estudar a contaminação ambiental e ratificar que isso afeta não só o ambiente, mas a saúde de uma população inteira e, portanto, atinge diretamente o exercício do trabalho e a subsistência dos moradores da Ilha e, concomitantemente, a saúde e a vida da população das águas.

Os mangues, partes constitutivas dos ecossistemas da Ilha da Maré, são considerados como celeiros da vida marinha, pois seus recursos são empregados como fonte de proteína e renda para as populações das águas, conforme já mencionado por Josué de Castro ainda na década de 1940,

“O manguê abriga e alimenta uma fauna especial, formada principalmente por crustáceos, ostras e caranguejos, numa impressionante abundância de seres que pululam entre suas raízes nodosas e suas folhas gordas, triturando materiais orgânicos, perfurando o lodaçal e umidificando o solo local. Muitos desses pequenos animais contribuem também com suas carapaças e seus esqueletos calcários, para

a estruturação e consolidação do solo em formação. Desempenha também essa fauna especializada um importante papel no equilíbrio ecológico da região ocupada pelo homem, ao possibilitar recursos de subsistência para uma grande parte das populações anfíbias que povoam aqueles mangues” (Castro 1948:23).

Por isso, é quase impossível dissociar o homem da natureza, pois “toda relação humana é uma relação natural, toda relação com a natureza é uma relação social” (Derani 1997:149-150). Esse é o caso da população das águas que tem uma ligação intimamente ligada ao mundo natural aquático, pois “vivem quase que dentro d’água [...] nos mangues, [...]” não são “nem da terra, nem da água [...]”, mas são ao mesmo tempo a “mistura desses dois elementos” (Castro 1992:150).

A pesca artesanal e a mariscagem são atividades milenar, sendo esta última exercida essencialmente por mulheres, embora a forma de vida social é compartilhada por todos e não impede que homens também possam realizar esta atividade. Observa-se que o processo de trabalho realizado por estas mulheres é muito intenso, na maioria das vezes leva de 10 a 14 horas, entre o acordar, os preparativos para a saída, o trajeto, a coleta, o beneficiamento e a comercialização (Pena & Martins 2014).

O material utilizado pelas marisqueiras é rústico, pois são apetrechos fabricados por elas próprias, tais como: colheres, iscas encontradas no próprio ambiente dos mangues e nas matas próximas aos locais de pesca, construção de armadilhas para captura de aratu, siri, entre outros. Isto é, trata-se de materiais que fazem parte da tradição dos pescadores artesanais, um saber particular construído pela experiência, além de preservarem este ambiente.

Ademais, a pesca artesanal utiliza a arte de captura de pequeno porte, o que reduz os danos físicos aos ecossistemas, face, a diversidade de modos de pesca/mariscagem e estratégias de subsistência. Assim, a pesca artesanal praticada na Ilha da Maré apresenta-se como uma modalidade mais sustentável do que a pesca empresarial, pois as pessoas que lá vivem, também lá trabalham, produzem, consomem e

de lá retiram seu sustento. Daí a necessidade de se repensar a atividade pesqueira na Ilha tendo em conta seus aspectos políticos, sociais, econômicos e ecológicos, ou seja, imprimindo ao âmbito da pesca um enfoque sistêmico.

Contudo, há que se considerar também “a inter-relação entre estes aspectos que produzem configurações emergentes, que podem ‘amplificar’ efeitos secundários não imaginados” (Pasquotto & Miguel 2004:5). Isso implica, necessariamente, o reconhecimento das conexões entre os diferentes elementos do sistema, com vistas a valorização das formas de organização e do trabalho e remuneração, bem como a preservação dos recursos naturais. Na prática, essa abordagem pressupõe um manejo integrado da pesca, no qual múltiplos fatores devem ser observados, tanto naturais quanto antrópicos.

É a maré que demarca o tempo para mariscar, ocorrendo a mariscagem quando a maré vaza e, quando isso acontece, os mangues se alargam, ficando bastante visíveis. Nesse momento as mulheres entram literalmente na lama para fazer o extrativismo dos mariscos. E ali permanecem agachadas durante horas até capturar o máximo possível de ‘frutos’ do mar. E quanto maior for a quantidade capturada, maior é a remuneração do ponto de vista econômico, mas com consequências, e em certos casos, graves para a saúde das mulheres.

Outrossim, a participação política das mulheres no âmbito da pesca artesanal alterou nos últimos anos, principalmente ao tomarem consciência da condição de invisibilidade a que estavam submetidas e assumirem a condição de marisqueiras e pescadoras artesanais. Contudo, como assinala Sacramento,

“A invisibilidade não é o único problema imposto às mulheres negras, mas ela nos tem causado grandes prejuízos, visto que não se garante direitos para quem não existe ou não é vista” (Sacramento 2019:56).

Mas, ao se mobilizarem e se organizarem passaram a romper com a invisibilidade e garantir os seus direitos. Fato é que as mulheres estão à frente da organização nas colônias de pescadores, papel antes

presidido por homens pescadores. Esse é o caso da Colônia de Pescadores da Ilha de Maré, que é presidida por uma marisqueira, que rompe com a tradição patriarcal, assim como muitas outras mulheres pescadoras, passando a presidir a Colônia de Pescadores Z-4. Imprimindo a sua gestão um caráter mais participativo, uma vez que a Colônia atual, é coordenada por uma gestão colegiada, que conta com a participação de lideranças de todas as comunidades da Ilha.

E aos poucos, estas mulheres vão conquistando seus espaços, seja reivindicando reconhecimento enquanto marisqueiras, seja na luta pelo seguro defeso² e aposentadoria, entre outros direitos. Não obstante, outras frentes de luta têm exigido maior empenho, face a retirada de direitos, duramente conquistados, inclusive o direito à mariscagem, que só pode continuar sendo realizada se o ambiente for efetivamente preservado.

Não obstante, a perspectiva decolonial se estende às questões de gênero, cuja a luta por direitos é uma constante na Ilha, bem como para dar visibilidade às mulheres pescadoras e marisqueiras numa atividade que ainda se encontra estruturalmente masculinizada. E, se assim o é, cabe perguntar: é possível lançar uma defesa do lugar, para quem o lugar também é opressivo? Isso nos remete ao conceito de colonialidade de gênero, que nos permite pensar em seres históricos compreendidos apenas de forma unilateral. Na verdade, “a mulher se encontra duplamente na obscuridade” (Spivak 2010:71). Essa duplicidade está no fato de que na historiografia colonial foi reforçada a ideia de dominação masculina pelo modelo patriarcal, que perpassa pela própria constituição estrutural de Estado Nação. Ou seja, o poder do patriarcado tem “influenciado as ideias mais básicas acerca da natureza humana” (Spivak 2010:67). Consequentemente, o território para as pescadoras artesanais é compreendido como espaço necessário para reprodução social, cultural, econômica, sendo a base para a sua identidade. Um espaço de crenças, de mitos e utopias.

Portanto, a perspectiva descolonial não remete a um universalismo abstrato, mas sim ao diálogo entre os múltiplos projetos críticos,

epistêmicos, éticos. Instiga a refletir sobre as mudanças sociais de uma forma não diminutiva, mas compreende-la para a ação, pois continuamos a viver a mesma matriz colonial, de exploração, de dominação. Os saberes subalternizados são silenciados, ignorados ou mesmo omitido conforme o processo de produção/reprodução do conhecimento. Saberes esses, que se situam na interseção do tradicional e do moderno, como afirma Mignolo (2017).

Assim, as várias formas de resistência das mulheres da pesca artesanal, que precisam serem reinventadas cotidianamente, reinvestidas de simbolismo, fazendo as suas demandas serem escutadas. O desafio é incorporar os saberes subalternizados nos processos de produção de conhecimento e, portanto, criar novos espaços, a partir dos quais possam falar e serem escutados. Portanto, a relação com a natureza, com a conservação do seu ecossistema, vai além do pescar, do mariscar. Estão intrinsecamente conectados, pois trazem uma singularidade para o olhar que têm sobre seu território, ao grupo que ali vive e que ali se identifica, criando uma linguagem toda própria e que é passada, de pai/mãe para filho(a), por meio da oralidade, por meio da observação da natureza, do mar, do vento, da lua que ajudam nos afazeres do seu dia-a-dia.

Mulheres, marisqueiras, pescadoras artesanais

As mulheres marisqueiras – pescadoras artesanais da Ilha de Maré estão à frente da organização da colônia de pescadores e impõem uma dinâmica própria a vida na comunidade. São protagonistas da luta pelo território, realizam reuniões, nas quais tomam decisões e deliberam sobre as ações voltadas ao bem-estar da comunidade. Enfim, possuem um espaço onde compartilham as dificuldades, os problemas, a fim de conjuntamente solucioná-los. Além disso, ao se reunirem, compartilham informações sobre os diversos assuntos de interesse tanto pessoais quanto da coletividade em que a troca de conhecimentos e experiência é a regra e não a exceção. Entretanto, as mulheres da Ilha enfrentam cotidianamente o medo, resultante do impacto da conta-

minação advindo do Porto de Aratu sobre a saúde, o ambiente e o trabalho. Conforme aponta Boaventura de Sousa Santos,

O seu riquíssimo ecossistema tem sido destruído desde os anos de 1960 pela poluição causada pelas indústrias e empresas multinacionais construídas em volta da zona de operação portuária do Complexo de Aratu, a poucos quilômetros da ilha. [...] ondas de fumaça residuais pestilentos expelidas sem filtros e trazidas pelo vento, carga e descarga dos navios de minérios e produtos químicos altamente tóxicos sem qualquer precaução acabando por se espalhar no ar (enxofre e gases de amônia) [...] no solo e nas águas, arsênio, cádmio, chumbo, cobre, cromo, ferro, mercúrio e zinco (Santos 2018:1).

Isso tem comprometido sobremaneira a saúde da população, a produção e o seu modo de vida. Da Ilha sai o ‘sangue preto’ da terra, mas ficam os vestígios da parafernália tecnológica das plataformas, cujas tubulações usadas na extração são imediatamente abandonadas quando seca a última gota de petróleo.

E mesmo que as empresas derrubem a plataforma tão logo finalizem o processo de extração, parte das estruturas ainda fica causando danos ao ambiente e ao trabalho dos pescadores, danificando redes e causando acidentes. A população denuncia, mas a voz é silenciada pelo sistema de poder estatal advindo do complexo de Aratu. Pois, o alarido ecoa da ‘terra de preto’, uma população ainda invisibilizada, empobrecida economicamente e subjugada em suas cosmovisões.

Mas, em que pese a disposição e a resistência da população da Ilha isso tudo torna perceptível, num sentido mais amplo, que a colonialidade do poder inaugurou um novo sistema de dominação social determinado pela ideia de raça, que articulada de forma dialética com o sistema de exploração social capitalista que enfim, contribuiu para as diversas falhas e descontinuidade do processo de nacionalização e democratização do Estado e da sociedade. Pois, numa situação como esta, “como seria possível recorrer ao amparo dos direitos estatais, [...] cujo projeto histórico não coincide com o projeto do tecido comunitário?” (Segato 2012:110).

E, se na mesma medida o Estado, paradoxalmente, é o primeiro a violar os direitos da população desta comunidade? E, ainda, como pensar em direitos de uma maneira mais ampla se a essa população são negados os direitos mais fundamentais como a saúde, saneamento, entre outros?

O fato é que a população da Ilha é silenciada também quando suas demandas não são atendidas, quando as políticas públicas não chegam, quando o acesso à saúde falta, quando o ambiente é poluído, e, conseqüentemente, diminuindo o pescado que compromete o seu meio de subsistência. Não obstante, a decisão de não desistir e continuar a luta faz com que essas mulheres ecoem sua voz, em defesa da pesca artesanal e das comunidades tradicionais pesqueiras e em resistência contra o ‘latifúndio das águas e das terras’, como afirmam as palavras de luta impressas em seu manifesto: “É no rio e no mar! Pescador na luta! No açude e na barragem: pescando a liberdade! Hidronegócio: resistir! Cerca nas águas: derrubar!” (CPP 2010).

Um ato de resistência e como Lugones afirma, descolonizar o gênero é necessariamente uma práxis, uma transformação vivenciada do social, afinal o “feminismo não fornece apenas uma narrativa da opressão de mulheres”, vai além da opressão ao fornecer materiais que permitem às mulheres compreender sua situação sem sucumbir a ela (Lugones 2014:940).

As mulheres pescadoras artesanais/marisqueiras têm protagonizado o debate nos mais diversos espaços, visando com isso, construir ações efetivas à melhoria da qualidade de saúde e trabalho na pesca artesanal. E todos os caminhos para a garantia da saúde como direito, têm passado pela organização das mulheres. Apesar das dificuldades internas que precisavam lidar.

A lida dos afazeres domésticos, o cuidado com os filhos, a marisagem, as experiências individuais, fizeram essas mulheres a se reunir em espaços, onde sem a interferência masculinas, essas mulheres podiam se expressar e tornava-se possível a troca de experiências. As relações estabelecidas fortaleciam as mulheres e novas demandas surgiam

dessas experiências, como a criação de creches, melhoria do ambiente, do trabalho, se organizavam para irem sempre em grupo para mariscar, evitando assim, violências externas.

Dentre as principais demandas sociais das pescadoras artesanais está o reconhecimento de sua profissão pelo Instituto Nacional de Seguridade Social (INSS). As mulheres pescadoras relatam que o Estado não está aceitando a carta da Colônia de Pescadores, pagam a Colônia visando terem direitos reconhecidos, porém a realidade é outra, pois enfrentam discriminação e a negação.

Ao requererem o benefício, não têm garantido nenhum direito trabalhista, como por exemplo, a licença-maternidade, direito de todas as trabalhadoras e senso comum nas falas das marisqueiras, para tentar justificar a não aprovação, conforme escuta em uma reunião de trabalho, a fala da pescadora traz a sua indignação – “acho que a gente tem que ir toda suja de lama para provar a profissão, quem sabe assim, eles acreditam” e essa situação traduz a expressão de sujeitos coletivos, na busca da cidadania. Um outro problema apontado pelas pescadoras artesanais é a contagem do tempo para aposentadoria especial, da qual faz jus, mas não as mulheres trabalhadoras da pesca. Nessa discussão, o papel da Colônia de Pescadores na construção de uma identidade profissional da pesca artesanal e o reconhecimento das mulheres pescadoras é fundamental.

Nas lidas diárias as pescadoras artesanais têm longas jornadas de trabalho. Isso tem acometido as mulheres de algumas doenças decorrentes do trabalho, como lesões por esforços repetitivos (LER), dermatites, rinite e até câncer. O acesso às ações e serviços de saúde é uma outra barreira que precisa ser vencida. Solicitam que no Sistema de Informação em Saúde do Sistema Único de Saúde (SUS) tenha a identificação de ‘pescadora’, assim, os gestores e trabalhadores da saúde poderiam compreender a particularidade do processo saúde-doença que acomete a população das águas (Pena & Martins 2014).

Dentre outras demandas apresentadas pelas mulheres estão: a revisão da instrução normativa (MPA nº 6, de 16 de abril de 2010)

que igualou a pesca artesanal com a industrial em relação às licenças; agilização para a liberação do seguro defeso, atualização da lista sobre doenças relacionadas ao trabalho da pesca e outras questões trabalhistas e previdenciárias. As mulheres demandam ainda, a implementação da Política Nacional de Saúde Integral das Populações do Campo, da Floresta e das Águas cujo objetivo é a melhoria da qualidade de vida dessas populações e o acesso às ações e serviços de saúde no país.

Enfim, todas estas são demandas que por certo também fazem parte das bandeiras de lutas levantadas, de forma mais ampla, pelo conjunto dos movimentos sociais da pesca, que se ocupam de chamar atenção para às diversas dificuldades enfrentadas pelos pescadores artesanais, pois a invisibilidade e a negação de direitos, também fazem parte do dia a dia dessas populações. Além disto, a condição das mulheres marisqueiras, pescadoras artesanais e quilombolas da Ilha de Maré, revela de forma especial e emblemática as especificidades e diversidades das mulheres das águas que exigem medidas também específicas e diversas voltadas para a melhoria da qualidade de vida da sua comunidade.

A luta pela sobrevivência, pelo território, faz com que a população da Ilha, em especial, as mulheres, denunciem e exijam que seus direitos básicos sejam garantidos e que seus recursos naturais não sejam depredados.

Vale salientar que refletir as lutas históricas das mulheres das águas é antes de tudo reconhecer a força e a luta que as move para a garantia dos seus direitos, na defesa do seu território, como cidadãs e como mulheres. Mas sem perder de vista o fato de que somente a sociedade como um todo, em suas lutas históricas mais amplas, pode alterar e transformar radicalmente a realidade em que se vive, construindo suas modalidades de proteção social e sua condição de cidadania.

Breves considerações

As mulheres têm uma especial contribuição histórica no campo, nas florestas, nas águas. Ao buscarem direitos, as mulheres pescadoras

artesanais, não estão apenas reivindicando direitos para si próprias, mas a toda categoria, pois ao enfrentarem o discurso hegemônico sobre os direitos sociais e políticos na sociedade, reafirmam a comunidade a qual pertencem.

A população da Ilha da Maré ainda tem um longo caminho a ser percorrido, em face da expansão do capitalismo, que está fortemente materializado no Complexo Industrial de Aratu e sem demonstrar a possibilidade de reverter minimamente os impactos ao meio ambiente, principalmente o impacto ao território, a saúde e ao trabalho desta população. Afinal, se as empresas capitalistas que causam danos irreparáveis à natureza tivessem que indenizar adequadamente as externalidades por elas mesmas criadas, elas seriam inviáveis financeiramente.

Portanto, na tentativa de visibilizar às populações das águas e a sua história, é reconhecer o seu modo de produção e reprodução social, muitas vezes silenciados pela matriz colonial do poder. É reconhecer o potencial do processo de transmissão cultural entre gerações que reforça e ajuda a manter sempre presente a ideia da possibilidade da ação transformadora dessa realidade social.

Vale destacar, que a luta por reconhecimento social marca a trajetória dos pescadores artesanais, e, em especial, as marisqueiras, sem um contrato formal de trabalho e sem uma entidade que mediasse seus interesses, os pescadores ficavam a margem dos direitos trabalhistas e previdenciários por mais tempo que outras categorias de trabalho.

Contudo, é necessário explicitar que o olhar aqui compartilhado se fez a partir da observação de quem acompanha a resistência das populações das águas, mas que por sua natureza é limitado. E, nessa mesma linha de raciocínio, tampouco houve a pretensa intenção de entoar a voz ou assumir o papel das mulheres pescadoras, cuja luta deve resultar de sua própria disposição e capacidade de organização e enfrentamento, bem como do seu protagonismo cotidiano e coletivamente construído.

Isso implica, necessariamente, numa perspectiva de estudo que abarque uma compreensão mais profunda das conjunturas que se entremeias às mulheres deste território, o que significa dizer que esta reflexão não se finda aqui, apenas estabelece os primeiros olhares sobre as relações de poder, com atenção especial para o desenvolvimento deste Estado predatório sob o território e os corpos que nele produzem e vivem.

Portanto, a luta das mulheres marisqueiras na construção de um mundo mais equânime se dá em todos os espaços, desde os seus lugares de vida, aos seus territórios. Defendem o território pesqueiro, a pesca artesanal, o reconhecimento da mulher marisqueira e ressignificam com suas experiências o saber ancestral.

Por fim, quanto mais vozes se somam a essa luta, mais forte e resistente se torna.

Notas:

¹ Harkot-de-la-Taille & Santos (2012) fazem distinção entre os vocábulos escravo e escravizado. *Ser* escravo remete a permanência e *estar* escravizado a transitoriedade. O termo escravo designa um sujeito em disjunção com o querer e, consequentemente, com o poder agir, pensar e até viver por si. Estar escravizado instaura tensão entre a continuação e mudança de condição. Nesse sentido nos perguntamos: subalterno ou subalternizado? De acordo com o dicionário Caldas Aulete subalterno significa subordinado, submisso e subalternizado aquele que se subalternizou; se tornou subalterno.

² É um benefício pago ao pescador artesanal, que fica proibido de exercer suas atividades durante o período de defeso de alguma espécie, conforme previsto pela Lei nº 10.779/2003, que dispõe sobre a concessão do benefício de seguro-desemprego, ao pescador artesanal durante o período do defeso. Art. 1º. O pescador profissional que exerça sua atividade de forma artesanal, individualmente ou em regime de economia familiar, ainda que com o auxílio eventual de parceiros, fará jus ao benefício de seguro-desemprego, no valor de um salário-mínimo mensal, durante o período de defeso de atividade pesqueira para a preservação da espécie.

Referências:

AULETE, C. 2020. *Dicionário contemporâneo da língua portuguesa Aulete digital*. (www.aulete.com.br; acesso em 23/06/2020).

- BALLESTRIN, L. 2017. "Modernidade/colonialidade sem 'imperialidade'? O elo perdido do giro decolonial". *Dados – Revista de Ciências Sociais*, 60(2):505-540.
- _____. 2013. "América Latina e o giro decolonial". *Revista Brasileira Ciência Política*, 11:89-117.
- BANDEIRA, M. 1991. "Terras negras: invisibilidade expropriadora". *Textos e debates*, 1(2):7-24.
- BRASIL, 2016. *Constituição da República Federativa do Brasil: texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988, com as alterações determinadas pelas Emendas Constitucionais de Revisão nos 1 a 6/94, pelas Emendas Constitucionais nos 1/92 a 91/2016 e pelo Decreto Legislativo no 186/2008*. Brasília: Senado Federal/Coordenação de Edições Técnicas.
- _____. 2007. *Decreto nº 6040, de 7 de fevereiro de 2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais*. Brasília: Ed. Ministério da Saúde.
- _____. 2013. *Política Nacional de Saúde Integral das Populações do Campo, da Floresta e das Águas*. Brasília: Ed. Ministério da Saúde.
- _____. 2010. *Instrução Normativa MPA nº 6, de 16 de abril de 2010, o qual estabelece normas e procedimentos para a inscrição de pessoas físicas no Registro Geral da Atividade Pesqueira – RGP nas categorias de Pescador Profissional e de Aprendiz de Pesca*. Brasília: Ministério da Pesca e Aquicultura – MPA.
- CAPRA, F. 1996. *A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos*. São Paulo: Cultrix.
- CARVALHO, I. et al. 2014. "Por um diálogo de saberes entre pescadores artesanais, marisqueiras e o direito ambiental do trabalho". *Ciênc. Saúde coletiva*, 19(10):4011-4022.
- CASTRO, J. 1992. *Geografia da fome: o dilema brasileiro: pão ou aço*. Rio de Janeiro: Gryphus.
- _____. 1948. *Fatores de localização da cidade do Recife: um ensaio de geografia urbana*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.
- CPP. 2010. Carta do movimento dos pescadores e pescadoras artesanais. Santo Amaro – BA. (<https://cppnorte.wordpress.com/carta-do-movimento-dos-pescadores-e-pescadoras-artesanais/>; acesso em 23/06/2020).
- COLAÇO, T. 2012. *Novas Perspectivas para a antropologia jurídica na América Latina: o Direito e o pensamento decolonial*. Florianópolis: Fundação Boiteux.
- DERANI, C. 1997. *Direito ambiental econômico*. São Paulo: Max Limonad.
- FANON, F. 2008. *Peles negras, máscaras brancas*. Salvador: Edufba.
- FREIRE, P. 1989. *A importância do ato de ler em três artigos que se completam*. São Paulo: Autores Associados/Cortez.
- _____. 1967. *Educação como prática de liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- GRAMSCI, A. 1977. *Quaderni del cárcere*. Turim: Einaudi.
- _____. 1978. *Concepção dialética da história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

- HARKOT-DE-LA-TAILLE, E. & SANTOS, A. 2012. "Sobre escravos e escravizados: percursos discursivos da conquista da liberdade". Trabalho apresentado no *Simpósio Nacional Discurso, Identidade e Sociedade*, 3, Campinas-SP. (www.iel.unicamp.br/sidis/anais/pdf/HARKOT_DE_LA_TAILLE_ELIZABETH.pdf; acesso em 23/06/2020).
- HATJE V. & ANDRADE, J. (eds.). 2009. *Baía de Todos os Santos: aspectos oceanográficos*. Salvador: EDUFBA.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. 2019. *Estados. Bahia*. (www.ibge.gov.br/estadosat/perfil.php?sigla=ba#; acesso em 12/10/2019).
- LACLAU, E. & MOUFFE, C. 2001. *Hegemony and socialist strategy: towards a radical democratic politics*. Londres/New York: Verso.
- LUGONES, M. 2014. "Rumo a um feminismo descolonial". *Estudos Feministas*, 22(3):935-952.
- MBEMBE, A. 2018. *Necropolítica: Biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte*. São Paulo: N-1 Edições.
- MIGNOLO, W. 2017. "Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 32(94):1-18.
- MORIN, E. 1988. *O paradigma perdido: a natureza humana*. Portugal: Publicações Europa-América.
- PASQUOTTO, V. & MIGUEL, L. 2004. "Pesca artesanal e enfoque sistêmico: uma atualização necessária". Trabalho apresentado no *Encontro da Sociedade Brasileira de Sistemas de Produção*, 6, Aracaju-SE.
- PENA, P. & MARTINS, V. (eds.). 2014. *Sofrimento negligenciado: doenças do trabalho em marisqueiras e pescadores artesanais*. Salvador: Edufba.
- RIBEIRO, D. 2017. *O que é lugar de fala?*. Belo Horizonte: Letramento.
- SACRAMENTO, E. 2019. *Da diáspora negra ao território das águas: ancestralidade e protagonismo de mulheres na comunidade pesqueira e quilombola Conceição de Salinas-BA*. Dissertação de Mestrado. Brasília: Universidade de Brasília.
- _____. 2015. "Água: ambiente livre para saúde dos pescadores e pescadoras do Brasil". In *Brasil (ed.): Saúde e ambiente para as populações do campo, da floresta e das águas*, pp. 139-154. Brasília: Ed. Ministério da Saúde.
- SANTOS, B. 2018. "Da ilha de Maré a outro mundo possível". *Outras palavras*. (<https://outraspalavras.net/pos-capitalismo/boaventura-da-ilha-da-mare-a-outro-mundo-possivel/>; acesso em 12/10/2018).
- SANTOS, M. 2006. *O Brasil, território e sociedade no início do sec. XXI*. Rio de Janeiro: Record.
- SANTOS, V. 2018. "Notas desobedientes: decolonialidade e a contribuição para a crítica feminista à ciência". *Psicologia & Sociedade*, 30:1-11.
- SEGATO, R. L. 2012. "Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial". *E-cadernos CES [Online]*, 18:106-131.

SPIVAK, G. C. 2010. *Pode o subalterno falar?*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
THIOLENT, M. 2009. *Metodologia da pesquisa-ação*. São Paulo: Cortez.

Abstract: The aim of this study was to reflect on the role of artisanal fisherwomen on Ilha de Maré, located in the Baía de Todos-os-Santos, belonging to the municipality of Salvador - BA. The fight in defense of its territory and the rights to a healthy environment, working conditions and quality of life takes place in a hostile scenario, due to exposure to the Complexo Industrial do Porto de Aratu. This led us to an approach in the light of the decolonialization of the water population, using a methodology based on action research, bibliographic survey and dialogues with women from the waters.

Keywords: Decoloniality, Rights social, Social struggles, Women of the waters.

Recebido em setembro de 2020.

Aprovado em março de 2021.

Aprendizado na Experimentação Animal. Aquisição de habilidades perceptivas, gestuais e afetivas

Iara Maria de Almeida Souza ^a

Resumo: Na biomedicina roedores são usados em larga escala na produção de conhecimento. A incorporação dessas criaturas à pesquisa, envolveu um radical processo de padronização genética delas, bem como dos protocolos e técnicas voltadas para seu manejo. A ênfase na padronização e normatização não deve, contudo, ofuscar o quanto de trabalho manual e artesanal é exigido nessa atividade. Para abordar tal aspecto da prática científica, este artigo explora o processo de aprendizado da manipulação de roedores, a partir de relatos feitos por pesquisadores que atuam em uma instituição pública de pesquisa biomédica, e mostra como a capacidade de agir com destreza neste contexto requer um refinamento das habilidades perceptivas, gestuais e afetivas, que levam em consideração a força e vitalidade dos animais.

Palavras-chave: Antropologia da ciência, Relação humano-animal, Experimentação animal, Habilidade, Aprendizado.

Os estudos sobre ciências (*science studies*) produziram uma transformação na concepção que temos do modo com se dá a prática científica. Antes deles seria fácil considerá-la sobretudo como atividade ‘intelectual’, racional, teórica e objetiva, distinta e até mesmo oposta a práticas leigas ou tradicionais caracterizadas como artesanais e assentadas em habilidades corporais. Tais estudos mostraram, entretanto, que as realizações científicas resultam de uma enorme quantidade de trabalho material, esforço físico e habilidades manuais, ainda que este

^a Professora Associada, Departamento de Sociologia (UFBA). Email: imas@ufba.br.

tipo de ação se faça acompanhar de complexos e sofisticados conceitos e dispositivos tecnológicos (Clarke & Fujimura 1992; Leonelli 2009).

Na área de pesquisa biomédica, a experimentação animal é um exemplo de prática científica que exige de pesquisadores e técnicos dedicados a ela um trabalho artesanal delicado e minucioso (Leonelli 2009). À primeira vista tal afirmação parece contrastar com a crescente padronização observada na pesquisa experimental, envolvendo a uniformização genética dos animais (Rader 2004) e, de modo correspondente, das instalações, tecnologias e procedimentos de manipulação. Como podem se combinar padronização, uso intensivo protocolos bem definidos e tecnologias com a exigência de cuidado, atenção, destreza manual para a lida com os animais? Há efetivamente uma oposição entre esse tipo de habilidade e a exigência padronização/uniformização/tecnologia?

A utilização de animais na pesquisa, a despeito de contestações trazidas pelos defensores de animais, é uma prática científica bastante estabilizada e padronizada. A existência de protocolos orientando o trabalho pode dar a impressão de que tudo que se passa entre humanos e animais é previsto, regulado e controlado, mas é preciso considerar que a necessidade de aprendizado dos protocolos e padrões de manejo dos bichos é sempre uma realização local e pessoal (Grasseni 2007), simultaneamente perceptiva e afetiva (Holmberg 2011). E a iniciação de cada novato no manejo dos bichos e suas sutilezas é um acontecimento pontuado por imprevisibilidades e inquietações efeito de sua potência vital e capacidade de mutualidade com os humanos.

A despeito disso, a antropologia da ciência dá relativamente pouca importância à especificidade da presença de animais em laboratórios e recintos de produção de conhecimento, ou melhor, ela se interessa mais pelos seus resultados (Birke 2003; Lynch 1988) do que pelo processo de trabalho em que estão envolvidos humanos e outras criaturas vivas. Talvez a pouca atenção dedicada ao tema resulte da ênfase concedida à agência de não humanos considerados em sua generalidade. Ou a própria circunstância nas quais se dá o enreda-

mento dos organismos vivos nos dispositivos laboratoriais, reduzindo suas chances de resposta, tenha acentuado a instrumentalização de suas existências, de tal modo que eles são tratados como semelhantes a reagentes ou a outras substâncias e ferramentas de pesquisa (Rader 2004). À exceção de estudos sobre primatologia (Rees, 2007; Sá, 2013) e de alguns outros exemplos (Sá *et al* 2011; Carvalho 2015; Souza 2013), o tema da interação entre os pesquisadores e os animais têm recebido pouca atenção.

Em outros contextos de pesquisa, diferentemente, o interesse pelos animais tem se ampliado recentemente. Com efeito, desde seu início a antropologia foi pródiga em mostrar uma profusão de bichos, uma vez que suas pesquisas usualmente se voltavam para povos caçadores ou pastores, alguns animais chegaram mesmo a se tornar emblemáticos na disciplina como os galos em Bali e o gado bovino para os Nuer. Tais criaturas, entretanto, tendiam a figurar como seres passivos frente às ações e disposições humanas (Knight 2005), sendo considerados ‘bons para comer’ ou ‘bons para pensar’, ou seja, eram vistos em termos meramente instrumentais ou como símbolos culturais e o que importava efetivamente nos dois casos era a compreensão das formações sociais e das relações entre humanos (Mullin 1999). O renovado interesse pelos animais no presente se afasta dessas posições na medida em que eles são vistos como entidades ativas e participantes de pleno direito na vida social. A mudança no modo de abordar as criaturas vivas tanto produziu efeitos sobre conceitos tradicionais da disciplina, como o de domesticação (Swanson *et al* 2018) bem como abriu um novo campo de estudos designado como etnografias multiespécies (Kirksey & Helmreich 2010) que aponta para os modos como a vida e a morte de vários organismos estão ligadas aos mundos sociais humanos. Quer seja na observação de práticas de caça, de pastoreio ou dos vínculos estabelecidos com animais de estimação, tais estudos acentuam o caráter ativo e responsivo dos animais e mostram que suas relações com humanos envolvem bem mais do que representações sociais ou existência de

laços puramente instrumentais, além disso, acentuam o fato de ambos são coconstituídos por essas relações (Knight 2005; Holmberg 2011; Despret 2008).

Tendo isso em conta pretendo explorar neste artigo o modo como pesquisadores adquirem as habilidades requeridas para lidar com animais – não com equipamentos, textos, conceitos etc – em investigações experimentais, algo que exige o refinamento das capacidades perceptivas, corporais e afetivas no exercício de um ofício marcado pela exigência de padronização. O material empírico que apresento aqui é resultado de uma investigação realizada em uma instituição pública de pesquisa na área biomédica. Os pesquisadores com os quais conversei, situados em distintos momentos da carreira, enfatizaram sempre que o aprendizado da lida com modelos experimentais é algo que se dá na prática. Embora todos tenham participado do curso teórico de manipulação de animais e considerem essa introdução ao trabalho experimental valiosa e necessária, pois nela são dadas instruções sobre os protocolos de cuidado e biossegurança, tal iniciação é, de acordo com eles, insuficiente para prepará-los para o trabalho experimental. Eles reconhecem a existência e a necessidade de normas e padrões para a ciência, mas valorizam a incorporação de um saber que implica em um refinamento da visão e do toque, que dá a eles destreza para a realização de seu trabalho.

Antes de prosseguir, entretanto, é importante lembrar, como argumenta Ingold (2000), que esta habilidade não pode ser pensada como mera propriedade do corpo humano individual, para compreender a sua natureza é preciso recolocá-la no contexto de um engajamento ativo de um praticante em seu ambiente, ou seja, em um campo relacional composto por entidades que não são meros objetos exteriores aos quais forças mecânicas são aplicadas, mas materiais manuseados com atenção, cuidado e sensibilidade na realização do trabalho. A destreza não está, portanto, na facilidade com que se realiza certos movimentos com precisão e rapidez, mas na capacidade de ser responsivo àquilo com que se lida, seja uma fibra para trançar um cesto ou

animais de laboratório. No caso específico, trato de camundongos, ratos e hamsters com os quais pesquisadores têm que se haver na experimentação e do que eles ensinam, com seus corpos e ações, aos humanos com os quais convivem.

A referência a Ingold aqui não é casual. A maneira como os pesquisadores relatam seu aprendizado justamente parece se aproximar do modo como este autor aborda o processo de aquisição de uma habilidade. Segundo ele, o conhecimento/aprendizado não se faz a partir da transmissão de certos conteúdos mentais ou informações que são passadas adiante de geração em geração. Tampouco a habilidade é apenas uma aplicação de conhecimento adquirido. Ao contrário, o aprendizado envolve uma contínua recriação do conhecimento nos contextos de aprendizado e no engajamento prático do aprendiz com seu meio. As habilidades, por sua vez, são capacidades corporificadas de ação e percepção que as pessoas desenvolvem no curso das atividades práticas, através das quais um mundo se abre para elas.

Assim, na primeira seção deste artigo explorarei o modo como os pesquisadores distinguem aprendizado teórico e prático. Em seguida abordarei o processo de educação da atenção, ou seja, o modo como a capacidade perceptiva é treinada de modo a ampliar o discernimento do novico com relação ao trabalho experimental. Como o aprendizado não depende exclusivamente de uma relação entre humanos, em que o mais experiente aponta para o iniciante aquilo que ele deve observar, os corpos e comportamentos dos animais também ensinam ao pesquisador o que merece ser levado em consideração e como proceder. Este é um dos tópicos desse artigo. Por fim, mostro que o processo de aquisição de habilidade envolve ainda um aprendizado acerca de como ajustar a intensidade dos afetos que emergem nas situações de encontro entre humanos e animais.

Curso teórico e aprendizado prático

Como disse, o trabalho com experimentação animal é uma prática científica altamente padronizada, assim como costumam ser os

representantes locais das várias espécies que foram convocadas a participar dos experimentos científicos como modelos. As instalações nas quais vivem os camundongos, ratos e hamsters são resultado de um ordenamento que prevê o máximo de controle sobre o ambiente: há monitoramento do ar, da temperatura, da higiene, da água e alimentos, há disposições acerca dos fluxos de animais e pessoas, bem como há normas e protocolos de manipulação. Há equipamentos próprios para uso local como as caixas, ou microisoladores, estantes nas quais elas se encaixam permitindo troca de ar, lavadoras, aparelhos de autoclave, estufas, cabine de fluxos etc.

Qualquer um que ingresse nesse ambiente extremamente controlado, repleto de regras e entre em contato com modelos experimentais – seja pesquisador ou técnico – precisa passar pelo curso introdutório à manipulação de animais oferecido pelo biotério, voltado para o ensino das normas básicas de conduta na experimentação.

O termo ‘teórico’ usado neste contexto não se refere a um conjunto de pressupostos abstratos acerca do que é experimentação ou sobre fatores que têm relevância explicativa para a utilização de animais em pesquisa. Afirmar que o curso de manipulação de animais é teórico, significa, para eles, que nas aulas são exibidos vídeos, apresentados protocolos e dadas indicações sobre como proceder, sem que ninguém efetivamente toque em nenhum animal¹, como diz Dário², mestrando da instituição, eles não “põem a mão na massa”. Dizendo de outro modo, o curso é teórico porque está distante do contexto de ação em que humanos e animais se encontram em presença uns dos outros. Por isso, embora a disciplina tenha importância, as informações transmitidas nela não preparam efetivamente para a atuação na manipulação de animais. Segundo os pesquisadores, para a aquisição das habilidades requeridas nesta tarefa é fundamental o aprendizado prático, apenas este os torna aptos para o trabalho experimental.

A noção de que o trabalho nessa área de ciência – não só na experimentação animal – é de natureza essencialmente prática, embora estejamos falando de produção de conhecimento científico, faz parte do

modo como os pesquisadores compreendem seu ofício. Mesmo a discussão com literatura pertinente a um tema de investigação, atividade considerada como teórica, é de certo modo subordinada à dimensão prática da pesquisa, como diz Natália, doutoranda da instituição:

Ah, eu gosto mais da parte prática mesmo, experimental. Isso é o melhor que a gente faz. Mas antes de fazer o experimento a gente planeja muito, essa etapa é demorada, porque tem que fazer a revisão bibliográfica, para saber o que os outros laboratórios têm feito, né? [...] pra depois ir e fazer o experimento.

A revisão de bibliografia serve como um guia para a elaboração de novos experimentos, além de ser também, é claro, uma instância em que resultados de pesquisa mostrados nas publicações são confrontados com os achados do próprio pesquisador. Sem dúvida, pensando nesses termos, não é possível separar totalmente as duas instâncias, pois, como argumenta Rheimberger (1997), os dispositivos experimentais estão montados para resolver certo tipos de perguntas que são simultaneamente teóricas e práticas, contudo, é importante salientar que os pesquisadores nesse contexto, mesmo não desprezando a teoria, inegavelmente demonstram uma preferência por aquelas dimensões do seu ofício que envolvem trabalho manual e se iniciar nessa esfera da ciência implica em adquirir um certo repertório de habilidades, capacidades para agir e perceber em um contexto de engajamento ativo.

É justamente pelo aprendizado das técnicas experimentais que usualmente se dá a introdução de um estudante de graduação em um laboratório (embora não seja apenas esse tipo de atividade que lhe compete desempenhar, ele também apresenta, discute ou contribui para redigir textos, relatórios, faz cálculos estatísticos etc). O iniciante ingressa na instituição para atuar em um projeto específico, mas precisa dominar as técnicas mais usadas no laboratório ao qual está vinculado. A aquisição de um repertório amplo de técnicas, por sua vez, contribui para fazer dele um pesquisador bem formado e experiente, um participante de pleno direito em uma comunidade de prática.

O aprendizado das técnicas começa sempre pela observação do trabalho feito por alguém mais experiente. Há uma espécie de mimese nesse primeiro momento, mas não se trata de uma imitação em que o iniciante meramente repete os movimentos do instrutor, ele tenta coordenar seus movimentos com o do outro ao mesmo tempo em que dirige sua atenção para aquilo que lhe é apontado (Ingold 2000). Assim, ele não só adquire destreza, mas o próprio mundo – ou melhor, um setor específico do mundo – passa a se revelar para ele como dotado de novas nuances (Latour 2004). É no acompanhamento de um colega traquejado que o novato aprende perceber os movimentos dos animais, características do seu corpo, modos de manejar os instrumentos e os bichos.

O processo de iniciação finda quando aquele que treina o noviço é capaz de reconhecer sua habilidade e conceder a ele um passe para que comece a realizar os procedimentos autonomamente. Esse passe é progressivo, na medida em que ele aprende e ganha confiança no modo de manuseio dos animais, o instrutor vai incumbindo-o de novas tarefas e ampliando o escopo do que pode executar sozinho. É comum que primeiro a pessoa aprenda a conter, depois a injetar, medir, entubar, fazer cirurgia, eutanasiar etc. Mas é bom prestar atenção, dizer que ele se torna capaz de fazer algo de modo independente, não significa desacompanhado, na maior parte das vezes tudo que envolve a lida com animais vivos é feito em dupla ou em grupos maiores a depender da tarefa a ser realizada.

Para entrar mais diretamente na questão será abordada, o aprendizado sobre manipulação de animais, vou deixar de lado a distinção entre os sentidos de prático e teórico neste contexto e fazer um pequeno relato do aprendizado de Dora, doutoranda da instituição, para depois retomar alguns aspectos importantes relativos à lida com os animais em pesquisa.

A iniciação de Dora

Vou narrar o primeiro encontro de Dora com animais experimentais, mas é preciso antes fazer uma advertência, sua experiência inicial

foge parcialmente ao padrão de aprendizado no local, primeiro porque ela começou a trabalhar com experimentação animal um tanto tardiamente, no doutorado. Em segundo lugar, porque ela passou por uma situação mais atribulada do que a maioria experimeta. Ainda assim, essa história é importante porque a partir dela posso chamar a atenção para aspectos diversos do trabalho com animais na ciência e sobre os modos como se aprende a lidar com eles na prática.

Dora é jovem, pequena e magra, tem a pele branca, cabelos negros e lisos e fala de um modo confiante. No mestrado ela trabalhou em pesquisa com humanos, ou melhor com células e tecidos de rins humanos, para avaliar biomarcadores³ de doença renal. Pretendia no doutorado seguir nesta linha de pesquisa, mas a perda de uma fonte importante de financiamento do laboratório impediu que ela prosseguisse com o trabalho, por conta do alto custo dos reagentes. A saída para seguir com o doutorado foi se voltar para um campo de estudos tradicional na instituição dotado de mais recursos. Foi assim que ela passou a pesquisar leishmaniose fazendo experimentação animal. Como de costuma, quando um pesquisador se filia a uma linha de investigação, ele se engaja, enquanto novato, em pesquisas que já estão em andamento para aprender as técnicas e posteriormente, quando estiver apto, desenvolver seu próprio experimento.

Esta foi a primeira experiência de Dora com modelo animal. Não que ela tivesse passado sua graduação em biologia sem tocar em bichos, ao contrário, ela fez pesquisa com aranhas e escorpiões, trabalhando em um viveiro de animais peçonhentos. Mas ela diz, “lá [no viveiro] eu cuidava dos animais, não matava”.

Antes de tocar em camundongos e hamsters, Dora passou pelo curso teórico sem embaraço e sem antecipar qualquer problema com a experimentação. Foi sem apreensão que ela chegou para início de seu treino prático, acontece que nesse dia um número expressivo de animais seria sacrificado, nessas ocasiões é comum que se organize uma espécie de mutirão para dar conta da missão. Dora foi arrolada nessa empreitada. Como era seu primeiro dia foi confiada a ela uma

tarefa simples: aplicar uma injeção de anestésico no abdômen dos camundongos e assistir – para aprender – todo o complexo processo que se seguia à anestesia (do sacrifício à coleta de sangue, extração de órgãos e preparação do material para análise). Ela diz que seu estranhamento inicial foi tátil, ela se surpreendeu com a textura e a resistência da carne do camundongo à entrada da agulha. Depois ela se assustou com a reação dele à injeção, que era dada na barriga. Diz ela: “O susto dele, me dava um susto também...”

Quando o anestésico produzia seu efeito, o camundongo adormecia, era a vez do veterinário entrar em ação para avaliar clinicamente o animal, pesar, observar se havia alguma lesão ou outro sinal de problema, como perda de pelo ou ferimento. O veterinário olhava o bicho e Dora olhava tanto para ele quanto para o camundongo que era manipulado, ela redescobria no corpo do animal adormecido aquilo que seu colega apontava. Em seguida era o momento da coleta de órgãos para análise. O método de sacrifício usado era ‘choque hipovolêmico’, ou seja, o sangue do animal era retirado, causando sua morte. Como o camundongo estava anestesiado, isso não lhe causava dor ou mal estar. Ela diz:

Só que o corpo sente... reage de alguma forma. E o animal tinha espasmos muito fortes. Quando acaba mesmo o sangue, ele... Era como se fosse soluço, sabe? E aquilo me aterrorizou de um jeito que eu falava: ‘Velho, ele tá sentindo! Ele tá sentindo! E eu já tava preparando outro anestésico e ele [o veterinário]: Não! Eles até perdiam um pouco a paciência comigo dizendo assim: “Isso aí é espasmo. Você tem que estudar a anatomia do animal pra entender que isso acontece”. Eles são mais experientes do que eu, era meu primeiro contato. Aí ele tinha essa reação e aquilo foi aterrorizante pra mim, eu tive que sair pra tentar me recompor. [...] Mas é isso, até o quinto, sexto, depois... A triste verdade é que a gente se acostuma. Eu me convenci de que aquilo não era ele sentindo. Eu anestesiava e ficava aprendendo.

Ela aprendeu, adquiriu mais habilidades, iniciou seu próprio experimento, modificou o protocolo, em vez de choque hipovolêmico, para sacrificar ela recorre a overdose de anestésico. A coleta de sangue

para análise, também necessária em sua pesquisa atual, é feita imediatamente após a morte do animal pela retirada, com uma seringa, do líquido diretamente do coração. Esta foi uma técnica que ela aprendeu e atualmente ensina a outros.

Dora atua agora na posição de quem introduz novatos nas técnicas de experimentação. Seu modelo experimental é o hamster, ela e seu auxiliar, Kaíque, acompanham um lote desses bichos por um período de três meses, com pontos ao longo do tempo para o sacrifício de alguns deles. A morte dos animais em sequências temporais determinadas permite aos pesquisadores acompanhar o desenvolvimento da infecção por leishmânia e os danos que ela produz nos órgãos internos. Os hamsters, segundo Kaíque, são mais tranquilos que os camundongos. Quando eles chegam para observá-los encontram-nos dormindo juntos uns dos outros, como se estivessem se aquecendo. Essa visão evoca uma sensação de ternura nos dois. Dora procura resistir a esse afeto, ao contrário de Kaíque que ao chegar e sair da sala de experimentação os cumprimenta com um tom de voz carinhoso; distingue alguns como mais ‘bonitinhos’ e ficou tentado a nomeá-los. Dora desencoraja essa espécie de subversão dos vínculos que eles deveriam ter com seus modelos experimentais. Para ela, a inclinação a tornar o bicho algo próximo do animal de estimação não é a atitude mais apropriada a adotar com hamsters que serão sacrificados em pouco tempo por eles mesmos.

Essa história revela, entre outras coisas, que para lidar com animais experimentais é preciso aprender a ver, tocar, realizar certas técnicas com precisão, ter discernimento do que acontece com o corpo do animal e também saber como manter a distância afetiva apropriada com relação a essas criaturas. São esses aspectos que explorarei nos próximos tópicos.

Aprendendo a prestar atenção

Cada novo membro do laboratório, como disse, passa um tempo acompanhando alguém mais versado na experimentação animal para

aprender na prática o que fazer com os bichos. No passado havia um técnico, Prof. Luciano, cuja missão era ensinar a todos os novatos os procedimentos, os cuidados e o respeito aos animais. Diz Joana, doutoranda da instituição:

Aí a gente tinha o [técnico], a gente chamava de Professor Luciano, ele era biólogo e treinava os alunos, né? Então aprendi muita coisa com ele, a pegar, a não estressar, a ter cuidado, respeito ao animal, né? Isso foi legal, isso de ter a pessoa experiente do lado.

Depois de sua morte, nenhum outro técnico o substituiu. Em parte isso reflete as transformações na organização de trabalho experimental. Antes a divisão entre o laboratório e o biotério, bem como a separação entre experimentação e cuidado eram mais fluidas. Alguns laboratórios mantinham animais em suas dependências de tal modo que os pesquisadores tinham uma convivência cotidiana com eles. Atualmente os bichos vivem apenas no biotério, pesquisadores se deslocam até lá quando têm alguma manipulação a fazer e deixam o local assim que finalizam a tarefa. Os animais ficam aos cuidados de técnicos, que no passado, além de zelarem por eles, auxiliavam os pesquisadores na experimentação. Tal cruzamento entre cuidado e experimentação já não acontece. Por muitos motivos, inclusive pela necessidade de centralizar todas as tarefas que dizem respeito à manipulação do animal vivo no biotério (Teixeira 2012). Também não há mais uma única pessoa encarregada do ensino, como o professor Luciano. Agora são colegas de laboratório, por vezes apenas um pouco mais avançados na arte da experimentação, que instruem os novatos.

O aprendizado com pessoas próximas em termos de hierarquia na carreira não deve causar estranheza, se considerarmos que a manipulação de animais é usualmente uma atividade realizada por pesquisadores no início da vida acadêmica, eles são graduandos, mestrands, doutorandos e pós-doutorandos. Profissionais em posição de maior senioridade participam eventualmente no trabalho direto de experimentação, eles costumam deixar essas tarefas para seus orientandos, enquanto cuidam de outros afazeres. Isso quer dizer que há sempre

noviços se iniciando na prática experimental e que o novato depois de certo tempo se tornará professor. Em geral, o par formado por aprendiz e instrutor envolve um pós-graduando e um bolsista de iniciação, ambos sob a orientação de um mesmo supervisor.

O aprendiz acompanha seu instrutor na ida ao biotério, chegando lá ambos se paramentam com os equipamentos de proteção, jaleco, sapatilha, gorro, máscara e luvas e tem início o treinamento. O aprendizado mais básico é como segurar o animal. Quando chegam, para fazer qualquer coisa é preciso retirar os animais das caixas onde vivem junto com alguns companheiros e levá-las para a bancada ou para o aparelho do fluxo⁴. Ao retirar a grade que recobre a abertura superior do microisolador o pesquisador escolhe apenas um deles de cada vez, para evitar as tentativas de fuga. Um dos modos de pegar um camundongo é segurando-o pela cauda até pousá-lo sobre a grade, onde ele se sente firmar e seguro, então o pesquisador pode com mais tranquilidade apanhá-lo pelo dorso para fazer a manipulação: injetar alguma substância, administrar medicamento, medir a pata. Assim, seja qual for o tipo de experimento a ser levado a cabo, por mais complexo que seja, antes de qualquer coisa, é preciso saber fazer a contenção, sem apertar demais – para que o animal não sufoque – e sem deixá-lo frouxo para que ele não se volte e morda a mão de quem o segura, algo que inevitavelmente ele tentará fazer, principalmente nas primeiras manipulações, quando ele não está habituado a ser tocado. Se de um lado há um aprendiz humano, do outro, pode haver um animal também sendo introduzido no trabalho da experimentação.

O aprendizado da contenção, embora seja básico, não é necessariamente fácil, porque o animal não fica imóvel esperando que alguém venha pegá-lo. Tremar, executar os movimentos de modo desajeitado, ter um desempenho inseguro não é raro entre os novatos. Dário, estudante de mestrado, fala sobre sua dificuldade: “Eu passei um tempo só treinando a pegada, eu não tremia, mas deixava a cabecinha solta. Aí isso era um perigo porque podia morder, eu não ia me infectar, mas ia ser dolorido”.

Dário inicialmente acompanhava Elano, um mestrando. Este último pegava o bicho, mostrava como fazer a preensão, soltava e era vez de Dário segurá-lo e deixá-lo livre. Como dito acima esse aprendizado não foi célere para Dário, por isso ele se valeu de outros recursos para intensificar o treino. Ele passou a acompanhar Beatriz, sua colega, nas idas ao biotério e pediu permissão a Elano para treinar com alguns animais do grupo controle – não contaminados – que seriam sacrificados ao fim de um experimento. Com esses camundongos ele treinou seguidamente a pegada até conseguir aprimorar a preensão. Ele diz: “eu expunha muito os meus dedos, quando ele vinha, já achava meu dedo, aí mordida, na verdade quando você vai pegando a prática, para de deixar seus dedos lá (rsrsrs), se deixar os dedos expostos, ele vem... abocanhar”. O essencial para Dário, assim como para outros, foi a repetição dos gestos dirigidos aos animais.

Agora um membro apto do laboratório, Dário já não trabalha com infecção, ele testa uma droga para melanoma. Para fazer com que seus camundongos se tornem portadores do tumor ele introduz células cancerígenas na base de sua orelha, que é muito fina. A execução desse procedimento exige muita delicadeza e calma, o risco aqui não é o de contaminação, mas o de atravessar a pele sem perceber e, nesse caso, o tumor não se desenvolverá. Portanto, ao fazer isso, Dário precisa ficar muito atento ao que está manipulando, mas ele não o faz com o mesmo tipo de concentração tensa que, diz ele, era característica de sua iniciação.

A repetição também foi a chave para Beatriz aprender uma outra técnica, a entubação, frequentemente usada em experimentação para fazer um animal, possivelmente relutante, ingerir uma droga por via oral em quantidade precisa. A técnica envolve a administração de medicamento por meio da introdução de uma agulha de ponta esférica pela boca, através do esôfago até chegar à entrada do estômago, onde o remédio é dispensado. Beatriz aprendeu a entubar com seu instrutor, primeiro, como usual ele fez o procedimento dando indicações para ela. Depois ela começou a treinar nos animais do grupo controle,

que não recebiam droga, mas água. Após muitas repetições ela adquiriu a destreza para fazer o procedimento

A gente segura, né? É, dorsalmente e deixa [o camundongo] ficar um pouco mais esticado, né?... Porque, mesmo a agulha tendo uma esferazinha pra você não perfurar o esôfago do animal, né, quanto mais retinho segurar melhor. Você passa a agulha e quando chega próximo do estômago, deixa a droga. Eu sempre tive cuidado, né? Eu ia devagarzinho, quando eu sentia uma barreirazinha, voltava. Sempre com calma, né? Pra não matar o animal, se perfurar é difícil ele não morrer.

Há duas coisas a acentuar aqui com relação ao papel da repetição. Como observa Ingold (2000), na aquisição de uma habilidade não basta observar o que é feito, é preciso reencenar, ensaiar o movimento para que o aprendiz ganhe destreza, mas o que se ganha com a repetição, entretanto, não é a capacidade de realizar a ação em uma sequência fixada de instruções, mas uma ampliação da sensibilidade para com o aquilo a que o gesto se dirige. Também, ainda argumenta Ingold (2000), a reiteração permite uma gradual sintonização de movimento e percepção de modo que a pessoa se torne mais sensível àquilo que manipula de tal modo que seus movimentos se tornam continuamente responsivos à modulação do material, como faz Beatriz ao entubar o camundongo, ele recua e volta porque sente a resistência do corpo do animal. Por fim, o trabalho aprendido exige concentração, mas quando o praticante se torna destro na execução de uma tarefa, esta não suscita tanta tensão e fixação da atenção, características da atuação do iniciante. Dário diz que mesmo sendo cuidadoso, sua atuação se tornou mais relaxado, ainda que demande monitoramento contínuo. De modo semelhante o trabalho de Beatriz envolve hesitação, correção, cuidado para que a operação seja bem realizada (Patchett 2016).

Um estilo descuidado, dizem alguns pesquisadores, pode levar a falhas mesmo naquelas tarefas básicas de contenção realizadas por pessoas experientes. Diana, por exemplo, afirma que quase todos os pesquisadores já foram mordidos em algum momento:

Porque assim, você fica tão confiante que... você baixa a guarda, né? Porque têm algumas linhagens que são muito dóceis, você mexe com eles de boa... Mas sempre vai ter um indivíduo daqueles que vai estar um pouco mais estressado. Então às vezes você baixa a guarda, “Ah, não vai fazer nada, não...”, entendeu? Mas ele pode morder.

Mariana diz que mesmo com experiência já levou algumas mordidas sem gravidade. Isso acontece, segundo ela porque:

Imobilizar o animal corretamente é difícil, é difícil. Eu percebo que tem alguns que têm uma personalidade muito forte, que dão mais trabalho pra segurar. Não sei, acho que eles respondem diferente... E depende da linhagem também, né? Porque camundongos podem ser tranquilos, mas tem o Black, eles são mais ariscos, né?

Saber manipular animais não impede as mordidas, contudo, ter experiência no manejo prepara o pesquisador para responder a elas. Jannaína, uma pesquisadora experiente, foi mordida recentemente, ela diz:

Mesmo com prática as vezes não tem jeito, sabe, recentemente eu levei mordida de camundongo, depois de anos de experiência [...], eu estava com luva cirúrgica, quando ele me mordeu eu olhei, estiquei a luva pra ver se tava rasgada, não tava, aí senti aquela dor, mas continuei manipulando o animal [...] era uma dor insuportável, é uma coisa rápida, mas o dente é tão afiado... Na mordida, é preciso manter a calma, não pode largar o bicho de vez, é preciso segurá-lo pela cauda, para que ele largue o dedo.

Frente a uma mordida é importante não agir de modo impulsivo, tentando puxar o animal para longe do dedo, mas levá-lo de volta à grade para que ele sinta seguro e solte a mordida. Saber manipular o animal, portanto, não significa jamais ser mordido, mas ter o discernimento sobre como proceder caso isso aconteça.

Esses exemplos mostram que adquirir uma habilidade não implica em ter um desempenho automático, mas envolve, de um lado, aprendizado acerca de como calibrar a atenção, pois uma atuação relaxada, em que o praticante ‘baixa a guarda’ pode conduzir a erros na realização do trabalho. De outro lado, ser experiente torna a pessoa mais apta a lidar com as consequências de alguma ação inesperada.

Esses relatos revelam ainda outro aspecto importante para a compreensão do aprendizado, não devemos nos deter apenas nas atitudes dos praticantes, aquilo a que sua atenção se dirige também produz efeitos, ensina como se deve proceder. No caso específico, estou falando dos animais, seus corpos e comportamentos.

Animais também ensinam e aprendem

No caso de Dora, cuja história foi narrada anteriormente, em seu primeiro contato com animais na experimentação, ela estranhou a resistência da carne do animal à entrada da agulha, se assustou com seu sobressalto, se apavorou com os espasmos resultantes do choque hipovolêmico. Todas essas surpresas que fizeram parte da sua primeira lição foram produzidas pelos camundongos em resposta ao que era feito com eles. Havia um instrutor guiando sua percepção, apontando para aquilo que devia ser feito ou visto, ainda assim era preciso que ela descobrisse no animal o que era mostrado.

Descobrir os animais, suas qualidades, seus comportamentos implica também em aprender a discernir as variações de indivíduos, linhagens e espécies. Dora diz:

Na verdade, cê só sabe [as diferenças entre as linhagens] depois... Tipo, eu sei agora a diferença de um A/J pra um Balbi pelo comportamento. Se botar um do lado do outro é nítido, o comportamento é diferente. O A/J é beeem tranquilo. Mal você precisa conter ele, ele deixa você fazer tudo, agora... O Balbi é bem menos calmo... Bota um Black aí do lado que você vai ver.... vai ser um sufoco pra fazer qualquer coisa.

Camundongos da linhagem *black* são sabidamente mais ariscos e inquietos que os suíços ou balbis. Entretanto, Beatriz habituada a lidar rotineiramente com os suíços, só se deu conta plenamente da distinção ao ser mordida por um *black*, mesmo sendo relativamente experiente. Há ainda uma outra característica distintiva dessa linhagem que permite a ela ser mais relutante à preensão, como diz Janaína, doutoranda da instituição:

Porque a gente percebe comportamentos diferentes de linhagens. Por exemplo, o *Black* é muito bravo. E outra característica do black que demanda mais assim [atenção], ele é pior de conter porque tem muita pele. Então mesmo quando a gente pega aqui, a gente tem que... pegar uma quantidade muito grande de pele, senão ele vira. Mas tem que pegar com cuidado porque senão sufoca o animal.

Ou seja, essa linhagem apresentam qualidades que exigem destrezas diferentes dos pesquisadores que os manipulam.

Isso quer dizer que o próprio animal e seu comportamento colocam problemas para o manipulador resolver em sua prática. Então é preciso conhecê-lo. O veterinário, tutor de Dora em sua primeira experiência, recomendou que ela estudasse anatomia para saber o que acontecia no choque hipovolêmico. Mas não é por intermédio da literatura que os pesquisadores iniciantes conhecem as peculiaridades dos bichos, é quando se defrontam diretamente com eles e os observam. É pela memória da mordida, pelas dificuldades em conter um camundongo black que Beatriz, Janaína e outros aprenderam a diferenciá-lo.

Há também diferenças entre as espécies. Kaíque trabalha com hamsters e teve que aprender com eles o modo correto de tocá-los:

E hamster as vezes você vai pegar e toca no local que ele não quer, ele vira pra lhe morder, você tira a mão correndo (rsrs). [...] Tipo assim, agora já sei que em tal parte eu não posso pegar. A experiência com eles ajuda muito a saber o que fazer. Eu sei que se eu tocar na barriga dele, ele não vai gostar e vai querer me morder. Eu sei que se eu tocar na parte de cima da cabeça ele fica mais quietinho.

Há ainda outros aprendizados sobre os corpos que precisam ser incorporados em muitas técnicas corriqueiras na experimentação, como localizar o coração do camundongo sem abrir o corpo para retirar sangue desse órgão, ou conhecer a sobreposição de camadas que recobrem o abdômen do camundongo para recuperar células do sistema imune do bicho. Também se aprende sobre o melhor meio de dar uma injeção na cauda de rato, algo que demanda esforço porque, por um lado, o bicho não fica parado à espera da entrada da agulha, de outro, porque o vaso sanguíneo não é imediatamente visível. Nara diz:

Porque eu ia injetar, o rato fica assim sacudindo a cauda pra todos os lados, eu dizia: Ai eu não vou conseguir injetar nunca! Se ele não relaxasse, eu não ia conseguir fazer isso. Pegava, Seu Benedito segurava a cauda, pronto. Passava uma água morna com gaze pra aumentar a dilatação, aí o vaso dilatava um pouco pra eu poder enxergar, senão eu ia ficar furando, furando... [...] Então da primeira vez, claro, o animal ficava super agitado... Depois, com o passar do tempo, isso já não era mais um problema.[...] Na primeira reação, quando você pega, o animal tá estressado... Da segunda mais ou menos... Depois que você passa um mês fazendo tratamento, você tira o animal, bota ali... Ele não tem mais aquela resistência...

Na história contada por Nara, ela precisou encontrar o modo de injetar o medicamento na cauda do rato, recorrendo a um artifício para encontrar o vaso e contando com o auxílio do técnico, Seu Benedito, para contê-lo, mas ao longo do experimento, por conta da regularidade das manobras feitas, os bichos tiveram tempo de se acostumar à situação. Joana, que também tirava sangue da cauda de camundongo, diz:

A parasitemia é um pouquinho chata mesmo, eles não gostam muito não (rsrsrs) que você faz um furo e tira o sangue do rabo, eles ficam meio agitados... [...] Depois de um tempo, quando você pega, eles já não fazem aquela arruaça toda, né? Talvez porque sabem que vão ser retirados e colocados na caixa novamente...

Esse parece ser o padrão quando se trata de manipulações constantes, ao longo do tempo os bichos se tornam menos relutantes a serem tocados, a receberem medicação, injeção. Quando isso não acontece, é um sinal que precisa ser interpretado como relevante e não um fato fortuito, foi o que aconteceu no experimento de Janaína, depois de algumas aplicações de um medicamento, ao invés de se habituarem ao procedimento, eles se tornaram cada vez mais resistentes e estressados, tentavam fugir e faziam ‘barulhinhos’, ela então decidiu interromper o teste porque provavelmente aquela droga estava produzindo algum efeito colateral intenso e doloroso, embora ela não tivesse certeza disso.

A agitação, a sonorização, as tentativas de morder são indicações dadas pelos animais de sua potência e vitalidade, mas os bi-

chos também dão sinais de vida mesmo quando não estão em movimento de contraposição ao pesquisador que tenta manipulá-lo. Por exemplo, quando um camundongo ou rato recebe uma dose de anestésico, antes de fazer qualquer coisa com animal é preciso que o pesquisador se certifique de que o bicho efetivamente já não é capaz de sentir dor. Isto acontece porque, mesmo havendo um cálculo para dosagem da droga, nem sempre os resultados são homogêneos. Há um teste simples, tocar com a pinça o pé do bicho e verificar se ele esboça algum tipo de reação, caso contrário, é possível prosseguir com o procedimento. Nem sempre isso basta. Nara vai em busca de outros sinais antes de se dar por convencida de que a anestesia foi efetiva:

A orientação é: você anestesia, aguarda um pouco, pega uma pinça, toca em pontos estratégicos, no solado da pata você faz um aperto, se o animal não reage de forma alguma [ele está anestesiado]... e também você sente quando a pata tá relaxada e quando ela tá tensa. Enquanto ela tá tensa, o animal não está anestesiado. Tem também a coloração da íris, entendeu? Quando o animal tá relaxado, ela muda. [...] você começa a perceber que a dilatação aumenta, então você vê que o animal tá anestesiado, tem também a respiração... Monte de coisa que a gente vai aprendendo com o passar do tempo.

Aprender a lidar com animal não é apenas incorporar certos protocolos, como o que determina a quantidade de droga a ser administrada para que a anestesia se produza, implica também em estar preparado para as variações nas respostas dos bichos, para a necessidade de observar se os anestésicos produziram efeito, se a agitação de camundongos às tentativas de pegá-los é simplesmente uma resistência esperada à manipulação ou se há nesse comportamento um sinal de que a droga utilizada está produzindo efeitos daninhos. Os protocolos não respondem a esse tipo de questão, só a atenção ao modo como os bichos reagem a essas e outras situações pode conferir algum tipo de orientação segura para agir, mas não além de qualquer dúvida.

Aprendendo a matar

Usualmente a anestesia precede a morte do animal, é dada para que ele não sofra com a exsanguinação, o corte de seu abdômen para a retirada de material biológico e também pode ser usada para produzir uma overdose letal. Esses não são os únicos modos de tirar a vida de um bicho na experimentação, há outros com o uso da câmara de CO₂ (não mais recomendado) ou o deslocamento cervical. Como na história de Dora, em geral de forma menos abrupta, todos os que se envolvem com experimentação aprendem a dar fim à vida dos animais, porque a morte após o fim do experimento é a sina de todos, mesmo os saudáveis (como os que pertencem ao grupo controle). Em certo sentido, os animais que atuam como modelos experimentais são criados para serem mortos, só então eles “fazem a transição entre uma materialidade vibrante do corpo vivo para uma forma diferente de materialidade silenciosa” (Schrader & Johnston 2017:12) e cumprem seu destino, deixam a condição de animal natural – que vive, respira, morde – para se converterem animais analíticos, ou seja, em amostras, lâminas, material biológico (Lynch 1988).

A morte dos animais é um ônus também para os que trabalham com experimentação. A justificativa de que ela está serviço da vida de humanos e não humanos, não dissipa completamente o desconforto de se sentir responsável pelo fim da vida dos bichos, embora, como disse Dora, eles acabem se acostumando com isso. Todos os pesquisadores com os quais falei consideram que aprender a matar é a lição mais difícil, não do ponto de vista da destreza, por certo, mas por conta da inquietação afetiva e moral implicada no ato de tirar a vida, eles nem mesmo usam a palavra matar, mas eutanasiar – termo mais comum – ou sacrificar.

Mesmo sabendo antes de se iniciar na experimentação que sacrificar animais é uma parte do trabalho, o momento em que isto se efetiva não deixa de produzir – em sua concretização – um efeito imprevisto, quer seja pelas reações que o corpo do bicho pode expressar, como as contrações que aterrorizam Dora, seja porque a quantidade

de vidas que são tiradas é maior do que imaginado ou porque aquele acontecimento continua reverberando em sonhos e pensamentos.

Há muitos relatos que falam da dificuldade de matar:

Porque a manipulação você fazendo da maneira correta você não machuca, não causa dano ao animal, mas na parte de sacrifício, eu tive que me preparar muito psicologicamente, né? Pra poder chegar e sacrificar o animal. Por mais que você anestesia, o animal vai sofrer, né? Então é difícil. (Beatriz, mestranda na instituição).

Então vi aquilo de uma forma terrível, eu pensei: “Meu deus... eu não vou me acostumar”... Eu acompanhava a técnica de laboratório da época [...]. Vinha todos os dias e ficava acompanhando. Eu não manipulava, até chegar o momento em que você tem que colocar a mão na massa mesmo... e era um terror. Então abri o animal pela primeira vez, “Meu deus, eu não vou conseguir. Meu deus do céu, não vou conseguir”. (Nara, pesquisadora da instituição).

O que me incomodou assim na hora de fazer o sacrifício foi o fato da vida mesmo, de estar tirando uma vida, então isso inicialmente foi um choque, né? Porque nunca tinha matado animal na vida. Pra chegar e matar um animal que eu manipulei até determinado tempo, sabe, sacrificar isso é difícil mesmo. (Dário, mestrando da instituição).

Para lidar melhor com a situação de eutanásia, inclusive porque muitas vezes quando um experimento chega ao fim há muitos animais a serem sacrificados, muitos pesquisadores acabam por desenvolver modos próprios de realizar a tarefa. Joana costuma alisar os animais e pedir perdão a eles antes do sacrifício. Diana diz: “Eu faço de um em um ou de dois em dois. E a caixinha deles eu não deixo do lado pra eles não ficarem... Porque eles ficam agitados mesmo assim... Se você deixar a caixa perto, acho que eles sentem o cheiro ou alguma coisa”.

Não só o ato de tirar uma vida importa, faz diferença também o modo como isso é feito. Há quem não consiga realizar certo tipo de sacrifício. Janaína sabe que muitas pessoas recorrem ao deslocamento cervical porque é um modo rápido e indolor de eutanasiar um camundongo, mas ela não suporta fazer esse tipo de sacrifício, porque implica em usar as próprias mãos para matar. Ela prefere usar anestésico ou mesmo a câmara de CO₂. Diana não tolerava ver animais serem

asfixiados em um pote de vidro contendo éter em um laboratório no qual ela trabalhou anteriormente. A exsanguinação era quase intolerável para Dora.

Não é permitido aos pesquisadores, frente ao incômodo com a morte, simplesmente desviarem as vistas do acontecimento, eles não são eximidos de prestar muita atenção ao que estão fazendo, porque a preparação do material exige rapidez e destreza e deve ser realizada prontamente após a constatação de que animais já não respiram. Por exemplo, Dora precisa coletar sangue fresco, como ela prefere não recorrer ao choque hipovolêmico, precisa observar atentamente o animal para que no momento que logo após o último suspiro, ela recolha sangue do coração. Para fazer isso, ela precisou conter o sentimento de desconforto extremo que sentiu em sua iniciação. Foi assim, como todos os outros que permaneceram trabalhando com experimentação animal, os que não foram capazes de se acostumar a matar – isso não quer dizer se tornar indiferente – abandonaram esse tipo de pesquisa. Isso nos conduz ao último tópico deste artigo, que é o aprendizado dos afetos.

Afetos na lida com animais experimentais

Eneida era formada em farmácia e sabia quando decidiu entrar no laboratório que trabalharia com experimentação, portanto, não havia surpresa em ser designada para o aprendizado de manipulação de animais. Mas a previsibilidade do fato não impediu que ela sentisse um medo profundo nos primeiros encontros com camundongos. Ela levou um longo tempo até conseguir contê-los, depois foi difícil aprender a pegá-los na caixa. Eneida considerou esse aprendizado incrivelmente penoso, atualmente ela lida melhor com camundongos, que são pequenos, mas ainda não consegue pegar um hamster, que é maior. Ela teme a mordida deles, mas também tem um medo mais vago: “Não sei, acho que eles vão fazer alguma coisa comigo (rs)”.

O medo é mesmo o afeto mais importante nos momentos iniciais do aprendizado, antes mesmo que alguns tenham a experiência

de sacrificar animais e sentir o desconforto e a inquietação que isso produz. Seria fácil dizer, e talvez seja parcialmente verdadeiro, que o temor de Eneida é uma projeção dela sobre animais. Afirmar isso, entretanto, desconsidera que o objeto de sua apreensão é uma criatura viva que pode efetivamente reagir a ela. Mesmo sendo um medo pouco determinado, ele é vinculado à possibilidade do bicho responder, à sua força, movimento e uma potência vital que é responsiva e não plenamente controlável.

Joana, por sua vez, trouxe para a sua relação com os roedores do laboratório uma fobia de ratos que quase fez com que ela quase desistisse do trabalho. Ela diz:

E aí eu tinha muito medo, mais aí eu falei assim, eu preciso me [controlar], né? Todo mundo trabalha com animais, são de pequeno porte, aí fui trabalhando isso comigo, né? De conseguir manipular um animal e acabei conseguindo, realmente eu ainda tenho medo de ratos, mas não dos ratos daqui, eu não vejo eles como ratos. E hoje tenho até um carinho por conta justamente que o animal é experimental que nos serve [...].

Ela notava que de início, quando ela tinha mais medo, os animais também ficavam mais inquietos: “Eles pulavam (rsrsrs), eles pulam sabe, parece que percebem que você tá meio agitada, eles ficam... Não sei, eles ficam meio com medo, meio agitados”. A existência dessa espécie de contágio afetivo é também algo enfatizado por técnicos trabalhando no biotério dessa instituição (Souza 2017). Para conseguir ter um controle sobre seu pavor e poder manejar os camundongos sem que eles se agitassem, foi importante para ela distinguir os roedores do biotério dos outros ratos, os bichos com os quais ela se relaciona são “limpos, fofinhos, pequenos” e são sacrificados pela ciência. O êxito na dissociação entre os animais de rua e os do biotério, bem como a familiaridade com estes últimos permitiram a Joana não só superar sua aversão, como desenvolver um carinho por eles e uma sensibilidade maior para tratá-los, principalmente depois de conviver com uma gata em casa, ela aprendeu com seu bicho de estimação o jeito

de afagar seus animais experimentais. Ou seja, mesmo em um caso em que poderíamos dizer que há de modo mais claro uma projeção de sentimentos – uma fobia – sobre os bichos do laboratório, ainda assim as criaturas têm um poder de se deixar afetar – pelo medo de quem a manipula – quanto de contribuir para mudar os afetos, por um lado, ao exibirem sua diferença com relação aos temíveis – para Joana – ratos que vivem fora do ambiente do biotério, por outro, porque ela foi capaz de se deixar influenciar por sua gata e aprender novos toques e modos de olhar para os camundongos.

O medo de ser mordido não é um problema apenas para quem tem desde o início uma dificuldade com roedores, como Eneida e Joana, é um temor bem concreto para outros e está vinculado diretamente ao comportamento dos animais. Se os pesquisadores derem a chance, eles serão mordidos e a maioria deles já levou alguma ‘mordiscada’. Em geral, quando o aprendizado avança e a pessoa adquire a destreza para conter corretamente o animal, a prática se torna mais segura e o medo tende a diminuir. O risco, então, é como disse Janaina, ‘baixar a guarda’. Ter uma atitude relaxada demais, sem atenção à situação dá ao animal a chance de morder quem o manipula. É preciso, portanto, quando se ganha habilidade para lidar com os bichos, aprender a dosar o receio que se tem deles, pois o medo excessivo impede o bom manejo e a desatenção conduz a erros na manipulação. Talvez o termo melhor para nomear a boa atitude no manejo seja, nesse caso, confiança.

O medo não é único afeto que carece de regulação nesse ambiente, é preciso também ajustar o vínculo emocional que une o pesquisador ao animal. Assim como Joana acabou por desenvolver um carinho pelos camundongos, muitos outros pesquisadores, principalmente quando se trata da realização de experimentos mais longos em que os contatos entre eles e os bichos se dão mais amiúde, veem emergir uma afeição por seus animais experimentais, o que torna a realização da eutanásia mais perturbadora. Por isso é importante para Dora, por exemplo, refrear o sentimento de Kaíque, compartilhado em parte

por ela, que o leva a falar de modo amoroso com os hamsters, a individualizá-los, a desejar nomeá-los como se fossem bichos de estimação. Não é raro que isso aconteça, apreciar os animais, acariciá-los, mas há uma linha que não se deve cruzar nessa simpatia pelos bichos, é preciso não confundir animais de trabalho com os de estimação e encontrar uma distância respeitosa com relação ao bicho, não sustentar uma proximidade afetiva que torna o sacrifício mais dolorido, nem rejeitar qualquer forma de afetação de tal modo que o manipulador se mantenha indiferente e incapaz de se abrir ao sofrimento que ele produz no animal. Adotar uma atitude respeitosa é encontrar a boa distância entre a indiferença e o amor (Goldman & Barbosa 2018).

Os que se iniciaram há mais tempo como Nara e Joana lembram que professor Luciano ao introduzir os novatos no trabalho com animais, sempre enfatizava a necessidade de respeito. Não é exatamente claro o que isso significa neste contexto. A consideração pela vida e pelo sofrimento dos animais parece ser o ponto fundamental. Joana lembra que professor Luciano dizia que respeitar é cuidar. Mas também compõe o respeito a consideração de que a experimentação envolve o sacrifício de uma criatura viva, portanto, o trabalho tem que ser bem pensado, ele preciso conduzir a algum saber, o número de animais não pode ser excessivo, mas também não pode ser abaixo do recomendado para que o experimento não tenha que ser repetido com novos animais, é preciso diminuir o stress para que o bicho não padeça e para que os dados sejam bons. Uma história contada por Nara pode exemplificar como entender o respeito à dor e ao sofrimento. Quando ela começou a trabalhar com experimentação, os atuais anestésicos mais eficientes e potentes não eram usados. Para fazer a cirurgia nos bichos se usava éter. Se atualmente há variações entre os animais quanto aos efeitos das drogas anestésicas, no passado com o éter isso era muito mais comum porque não havia padronização da dosagem. Acontecia às vezes de um animal não ficar plenamente anestesiado. O que fazer? Era preciso esperar que o efeito passasse totalmente para tentar de novo ou adiar a realização do procedimento

para outro dia. Não eram opções para Nara repetir imediatamente a carga de éter porque é quase certo que isso significaria provocar a morte do animal por overdose, nem realizar o procedimento sem a anestesia completa. Na primeira opção a vida do animal seria perdida em vão, na segunda ele sofreria uma dor que não era aceitável, em qualquer dos casos, agir assim seria uma desconsideração com a vida e o sofrimento da criatura.

Conclusão

O uso de organismos vivos não humanos é importante para produção de conhecimento na área biomédica. Roedores são usados em larga escala como modelos experimentais. Em seu processo de incorporação à pesquisa, eles passaram por um radical processo de padronização genética, além disso, suas vidas em biotérios e laboratórios são objeto de intenso controle e normatização técnica, o trabalho com eles é repleto de protocolos e altamente rotinizado. Se nos detivermos nos aspectos padronizados e normatizados desse tipo de atividade, esquecemos facilmente o processo de aquisição de habilidade e de formação dos novos membros de uma comunidade de prática, do qual a continuidade desse trabalho depende.

Neste artigo procurei justamente mostrar como se dá o aprendizado da manipulação de animais em pesquisa. O primeiro ponto a enfatizar é que mesmo se tratando de um aprendizado de ciência que depende de padronização do que é ensinado, a manipulação de animais é para os próprios pesquisadores um saber prático, envolvendo a aquisição de habilidades perceptivas, gestuais e afetivas. A incorporação desse saber se dá a partir de uma relação que o iniciante estabelece tanto com seu instrutor, aquele que mostra para ele os gestos a serem aprendidos, quanto com aquilo que deve ser observado, principalmente o corpo e o comportamento dos animais. A capacidade de agir com destreza está vinculada a um processo de educação da atenção, de um refinamento das habilidades em que o saber é descoberto no próprio fazer. Aquele que dá as indicações, guia para o significado que

está no próprio mundo e nas coisas (Ingold 2010). É assim que se dá o aprendizado no laboratório e no biotério, os novos experimentadores precisam descobrir por si mesmo as texturas do corpo dos animais, seus movimentos, as variações individuais e de linhagens de comportamentos e corpos. Como argumenta Latour (2004), os aprendizes se tornam mais articulados e o mundo passa a ter mais qualidades reconhecíveis. Isso significa que padronização e rotinização de procedimentos e ações, não estão neste contexto em oposição à capacidade de ter discernimento, de reconhecer as variações e responder a elas. Além disso, adquirir destreza não implica em praticar certas tarefas de modo automático e sem hesitação, ao contrário, compreender o quanto de cuidado é necessário na realização de certos procedimento implica em estar pronto a fazer pequenos retornos e correções na sua execução. Os pesquisadores não trabalham com materiais inertes, mas com organismos que possuem força e vitalidade, capacidade de responder diferentemente, é preciso contar com essa potência do animais.

Por fim, o que foi mostrado nesse artigo também desafia certa oposição entre cognição e afeto. Aprender a manipular animais no contexto de pesquisa é também saber lidar com os vários afetos decorrentes do encontro de humanos com outras criaturas vivas, como o medo, a vinculação emocional, a inquietude frente a necessidade de matar. Para ser um praticante habilidoso, entretanto, o que se exige não é indiferença, nem apenas objetificação – o que talvez fosse esperado em um tipo de atividade que é, por um lado, instrumental, por outro, altamente padronizada – mas uma regulação das intensidades dos afetos e aquilo que eles chamam de respeito, uma abertura sensível para outras criaturas vivas, que reagem e sofrem.

Notas:

¹ Programar o curso sem o uso de animais é uma diretriz ética para a redução do sofrimento e da morte de animais.

² Todos os nomes que aparecem nesse texto são pseudônimos.

³ Na medicina, um biomarcador é um indicador mensurável da presença ou da severidade de alguma doença.

⁴ O aparelho de ‘fluxo’ ou ‘capela’ é um equipamento criado para manter certas áreas estéreis para a manipulação de animais e de material biológico. Ele cria uma barreira de proteção ao interpor entre o interior e o exterior do aparelho um fluxo de ar que impede as trocas entre os dois ambientes.

Referências:

- BIRKE, Lynda. 2003. “Who – or What – are the Rats (and Mice) in the Laboratory”. *Society and Animals*, 11(3):207-224.
- CLARKE, A. & FUJIMURA, J. 1992. *The Right tools for the job: at work in twentieth-century life sciences*. Princeton: Princeton University Press.
- DESPRET, Vinciane. 2008. “The Becomings of Subjectivity in Animal Worlds”. *Subjectivity*, 23:123-139.
- GOLDMAN, M. & BARBOSA, E. 2018. “A Maldição da Tolerância e a Arte do Respeito nos Saberes Afroindígenas”. Trabalho apresentado no 42º Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu-MG.
- GRASSEN, Cristina. 2007. *Skilled Visions: Between Apprenticeship and Standards*. New York: Berghahn Books.
- HOLMBERG, Tora. 2011. “Mortal love: care practices in animal experimentation”. *Feminist Theory*, 12(2):147-163.
- INGOLD, Timothy. 2010. “Da transmissão de representação à educação da atenção”. *Educação*, 33(1):6-25.
- _____. 2000. *The perception of the environment: essays in livelihood, dwelling and skill*. Nova York: Routledge.
- KIRKSEY, S. & Stefan HELMREICH. 2010. “The Emergency of multispecies Ethnography”. *Cultural Anthropology*, 25(4):545-576.
- KNIGHT, John. 2005. *Animals in Person: Cultural Perspectives on Human-animal intimacies*. Oxford: Berg.
- LATOUR, Bruno. 2004. “How to talk about the body? The normative dimension of science studies”. *Body & Society*, 10(2-3):205-229.
- LEONELLI, Sabina. 2009. “The Impure Nature of Biological Knowledge and the Practice of Understanding”. In DE REGT, H.W., LEONELLI, S. & EIGNER, K (eds): *Philosophical Perspectives on Scientific Understanding*, pp. 189-209. Pittsburgh: Pittsburgh University Press.
- LYNCH, Michael. 1988. “Sacrifice and the transformation of the animal into a scientific object: laboratory culture and ritual practices in the neuroscience”. *Social Studies of Science*, 18:265-289.
- MULLIN, Molly. 1999. “Mirrors and Windows: Sociocultural Studies of Human-Animal Relationships”. *Annual Review of Anthropology*, 28:201-224.

- PATCHETT, Merle. 2016. "The taxidermist's apprentice: stitching together the past and present of a craft practice". *Cultural Geographies*, 23(3):401-419.
- RADER, Karen. 2004. *Making Mice: Standardizing Animals for American Biomedical Research, 1900–1955*. Princeton: Princeton University Press.
- REES, Amanda. 2007. "Reflections on the Field: Primatology, Popular Science and the Politics of personhood". *Social Studies of Science*, 37(6):881-907.
- RHEINBERGER, Hans J. 1997. *Toward a history of epistemic things: Synthesizing proteins in the test tube*. Stanford: Stanford University Press.
- SCHRADER, A. & JOHNSTON, E. 2017. "Considering Killability: Experiments in Unsettling Life and Death". *Catalyst: Feminism, Theory, Technoscience*, 3(2):1-15.
- SOUZA, Iara M. 2017. "Afeto entre humanos e animais não humanos no biotério". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 32(94):1-21.
- SÁ, Guilherme. 2013. *No Mesmo Galho: Antropologia de Coletivos Humanos e Animais*. Rio de Janeiro: 7 Letras.
- SWANSON, H., LIEN, M. & WEEN, G. 2018. *Domestication gone wild: politics and practices of multispecies relations*. Durham: Duke University Press.
- TEIXEIRA, Márcia. 2012. "Plataformas Tecnológicas e práticas de pesquisa em biomedicina – observações preliminares sobre o uso de dispositivos globais e instituições locais". *Sociologias*, 14(29):312-336.

Abstract: In biomedicine rodents are used on a large scale in the production of knowledge. The incorporation of these creatures into research has involved a radical process of genetic standardization, as well as protocols and techniques for their management. The emphasis on standardization and normatization should not, however, overshadow the amount of manual labor and craftsmanship that is required in this activity. To address this aspect of scientific practice, this article explores the learning process of rodent handling, based on reports made by researchers working in a public biomedical research institution, and shows how the ability to act skillfully in this context requires a refinement of perceptual, gestural and affective skills, which take into account the strength and vitality of the animals.

Keywords: Anthropology of science, Human-animal relationship, Animal experimentation, Skill, Learning.

Recebido em fevereiro de 2020.

Aprovado em março 2021.

Prática de Omissão de Titulação no Currículo: um estudo entre pós-graduandos e pós-graduados

Ricardo Cortez Lopes ^a

Resumo: esse artigo busca estudar o cenário trabalhista para os pós-graduandos e pós-graduados brasileiros a partir da recorrência da prática de omissão de titulação acadêmica nos *curriculum vitae* desse público. Essa pesquisa é de caráter quantitativo, e sua coleta de dados ocorreu a partir da disponibilização do questionário em comunidades virtuais de pós-graduandos e graduandos na rede social Facebook, e nisto foram obtidas 302 respostas. A pesquisa indicou que a prática é bem recorrente e que está mais relacionada com a ocupação atual do respondente. Foi possível também fazer uma análise das respostas de uma pergunta aberta do questionário, ‘Dois mundos’, Experiência/Qualificação/Habilidades, Separação academia/mundo e o Risco da trajetória, que apontaram para um ambiente hostil tanto na dimensão pública quanto na privada, o que coloca os participantes diante de uma encruzilhada.

Palavras-chave: Omissão de titulação, Pós-graduandos, Pós-graduados, Desemprego.

Pesquisas apontam que, de fato, a maior qualificação profissional influencia na média salarial. No sentido oposto, há casos em que a qualificação prejudica a empregabilidade, por uma série de fatores socialmente estabelecidos. Nesta dificuldade residem a adoção de algumas estratégias, como veremos adiante. Um desses recursos é o da modificação de informações de titulação na apresentação do currículo.

^a Coordenador de Pós-Graduação na Faculdade CMB. Doutor em Sociologia (UFRGS). Email: rshicardo@hotmail.com.

lo. Há quem a altere para o acréscimo (o que se constitui em uma fraude), porém também há quem o altere para a supressão. Este último é o nosso objeto de investigação, junto ao público de pós-graduados e pós-graduandos – de agora em diante aglutinados na expressão ‘pós-gradua(n)dos’.

É importante ressaltar que não se trata, ainda, de uma prática analisada pela literatura científica, porém já é um fenômeno abordado pelo jornalismo:

“O cenário econômico ajuda a entender essa tendência de ‘rebaixamento voluntário’ do currículo.

A demissão de empregados com curso superior completo no Brasil cresceu 10,8% de março de 2015 a março de 2016 – um corte de 1 milhão de pessoas.

Os dados, apurados pelo economista Fabio Bentes, da Confederação Nacional do Comércio (CNC), para a Agência Estado, mostram ainda que esse aspecto do desemprego vai na contramão das faixas de menor instrução, que têm registrado recuos no total de demissões.

Assumir um cargo com currículo muito acima do necessário implica certos riscos, apontam especialistas em mercado de trabalho.

O primeiro é a dúvida – muitas vezes legítima – da empresa sobre o porquê da candidatura, e a suspeita de que o profissional deixará o emprego tão logo consiga algo melhor.

O segundo é o receio de que o funcionário se desmotive rapidamente ou fique ansioso por uma promoção que a empresa não pode oferecer” (BBC 2017:s/p).

Na referida reportagem, podemos perceber uma mudança de mercado, que afeta definitivamente os empregos de nível superior. O fenômeno delimitado foi definido pela reportagem como ‘rebaixamento voluntário do currículo’. O texto no caso, explicitou alguns depoimentos de atores e apresentou dados econômicos relevantes, e desta abordagem é possível projetar-se uma perspectiva da sociologia do conhecimento.

Outra reportagem reforça essa percepção jornalística:

“Não é de hoje que a qualificação se tornou um fator decisivo na hora de conseguir uma vaga no mercado de trabalho, do chão de fábrica ao alto escalão das empresas. Contudo, em tempos de crise

econômica e desemprego em alta, existem profissionais relatando que ter um currículo muito qualificado tem dificultado o retorno ao mercado após uma demissão, por exemplo” (Junges 2017).

Essa outra notícia, da mesma época, reafirma a existência do fenômeno, porém ressaltando a crise econômica como possível fator explicativo. Ou seja, há um começo de problematização sociológica, porém, novamente, sem a abordagem explicativa característica das ciências sociais. É de se ressaltar ambas são mídias do ano de 2017, porém o fenômeno segue atual – como os dados dessa pesquisa demonstram – e ela aponta um problema social: a tendência de desemprego entre indivíduos muito qualificados. A lógica indicaria que, de acordo com a escolarização em uma economia competitiva, pessoas com menor instrução é que sofreriam com desemprego ou com subemprego, mas, na prática, o quadro parece muito mais complexo. Cabe a nós produzir um problema sociológico, como postularia Patrick Champagne, e entender que significados sociais e os acordos que estão implicados na arquitetura desse fenômeno.

Dessa maneira, o problema de pesquisa pode ser definido como: ‘quais são as tendências mais gerais das ações de ocultação de qualificações entre pós-gradua(n)dos brasileiros?’. Isso postulado, buscamos o maior número possível de participantes e também uma leitura mais aprofundada do fenômeno na construção do grupo, que partilha uma série de conhecimentos. A nossa hipótese é a de que a prática vai variar de acordo com o número de indivíduos que moram junto com o praticante, o que o empurra a adotar a estratégia com mais frequência.

Metodologia do estudo

Este estudo é de caráter quantitativo e funcionou da seguinte maneira: 1) foi procedida a revisão bibliográfica (dos conceitos de currículo e empregabilidade, relacionando-os), 2) em seguida foi elaborado o instrumento de coleta, 3) foi procedida a coleta em redes sociais, em grupos na plataforma Facebook e 4) foi realizado o tratamento dos dados, levando em conta as contribuições da revisão bibliográfica.

O questionário contou com 13 perguntas fechadas e uma aberta. O total de participantes desse estudo foi de 302 respondentes, dos quais 115 colaboraram com alguma resposta por escrito (o que dá uma taxa de 38,07%).

Quanto às respostas quantitativas, vamos proceder as análises univariadas, bivariadas e um teste de chi quadrado de Pearson para entender o que influencia na variável denominada como ‘Você chegou a alterar o seu currículo lattes para corresponder ao modificado?’. Esta foi a maneira encontrada de testar a hipótese de que a omissão se referia a quantidade de moradores na casa do pós-gradua(n)do. É nessa correlação que vai ser possível encontrar o motivo da prática, fazendo um cálculo que permita explorar uma resposta possível para o fenômeno.

O que viria a ser o teste de Pearson?

“Nesse teste, as frequências observadas empiricamente são comparadas com as frequências esperadas na ocorrência da hipótese nula. O cálculo das frequências esperadas pode ser feito da seguinte maneira:

Total da linha correspondente x

Total da coluna correspondente

Frequência de cada campo = Tamanho da amostra” (Gil 2019:169).

Esse teste foi aplicado nas variáveis de relação concorrente com o fato da omissão. Por exemplo, a pergunta se o participante posteriormente altera o lattes para corresponder ao CV não foi testada.

Já o material escrito foi analisado de acordo com uma listagem de itens, levantando relatos factuais, sem os correlacionar entre si diretamente. No entanto, eles foram unidos em grupos de significação para, por fim, poderem ser cruzados com os dados quantitativos e ajudar na resolução do problema de pesquisa.

Referencial teórico: currículo e empregabilidade

O conceito de currículo vitae é essencial para esse estudo, uma vez que sua construção é a prática social que oportuniza a ação da

omissão. O currículo é uma palavra de origem muito antiga, do latim, como se pode presumir pela seguinte pesquisa:

“O termo currículo deriva da palavra latina *curriculum* (cuja raiz é a mesma de *cursus* e *currere*). Na Roma Antiga falava-se do *cursus honorum*, a soma das honras que o cidadão ia acumulando à medida que desempenhava sucessivos cargos eletivos e judiciais, desde o posto de vereador ao cargo de cônsul. O termo era utilizado para significar carreira, e, por extensão, determinava a ordenação e a representação de seu percurso. Esse conceito, em nosso idioma, bifurca-se e assume dois sentidos: por um lado, refere-se ao percurso ou decorrer da vida profissional e a seus êxitos (ou seja, é aquilo a que denominamos de *curriculum vitae*, expressão utilizada pela primeira vez por Cícero)” (Sacristán 2013:16).

Existencialmente, o currículo é, literalmente, o percurso da vida de alguém, filtrando seus êxitos e ocultando seus percalços. Portanto, o currículo é uma arma para sedução, pois ele exclui as vicissitudes e constrói uma caixa preta, em um ser humano livre de falhas, ao menos do ponto de vista profissional. Assim,

“‘*Curriculum vitae*’ significa ‘curso da vida’. Tratando-se de um ‘*curriculum vitae*’ dum profissional [...], é óbvio que corresponderá ao curso da sua vida profissional; por outras palavras, àquilo que ele fez, desse ponto de vista, até ao momento em que o está a escrever. Aceite a definição, é evidente que nele não caberão descrições mais ou menos pormenorizadas do ou dos Serviços onde o autor do ‘*curriculum*’ trabalhou, a não ser que esse ou esses Serviços tenham sentido alterações, melhoramentos, incrementos, da sua responsabilidade pessoal, para além do seu mero trabalho diário e rotineiro. Essas alterações, esses progressos, por si introduzidos, ou estimulados, sim, farão com certeza parte do seu ‘*curriculum vitae*’; o resto, não. Além disso, poderá ser lícito em termos curriculares realçar que teve oportunidade de trabalhar num local e com profissionais que façam de algum modo uma diferença significativa em relação ao comum dos centros da sua área [...] O ‘*Curriculum vitae*’ deve ser exclusivamente a descrição do que o seu autor produziu enquanto profissional, daquilo que mostrou ser capaz de fazer na fase pré-profissional, e ainda, eventualmente, de actividades [...] que traduzem conhecimentos [...], interesse e capacidade de ensinar, de organizar, de criar, de inovar, de fazer (Almeida 2017:52).

O currículo é uma descrição da atuação positiva na área e substitui a palavra do próprio candidato a um emprego. No mundo do trabalho, atualmente, o currículo precisa ser resumido, ele não pode ser a descrição completa da trajetória profissional, por conta do volume de candidatos:

“Para um candidato em início de carreira, uma página é suficiente para o CV. No caso de profissionais mais experientes, o limite pode ser de duas a três páginas, na opinião de Paulo Dias, da Mariaca. ‘Currículos muito longos e prolixos dificultam a localização de informações importantes’, explica” (Gasparini 2014:s/p).

Ou seja, o currículo, mais do que uma trajetória individual, é um resumo tendencioso, e precisa se adaptar para a vaga e também à alta demanda de currículos recebidos por recrutadores – nesse caso, um volume grande de informações, embora demonstre as conquistas do dono do currículo, inviabiliza uma visão mais panorâmica voltada para os pré-requisitos. Ou seja, um currículo é uma construção dinâmica, por um lado ele sofre adições paralelas com a trajetória, por outro lado ele precisa se adaptar para as situações onde será apresentado, pois muitas vagas são criadas pelas empresas e exigem foco em habilidades bem específicas, o que permite vários diplomas possíveis para o mesmo cargo (Lopes 2020).

Ampliação da oferta de pós-graduações

O objetivo desta seção é aproximar os fenômenos de ampliação das vagas de pós-graduação de trabalho e as dificuldades de inserção no mercado. Se há a aproximação desses dois fenômenos, isso justificaria alterações no currículo na omissão de informações.

Muitos estudos apontam para uma série de dificuldades para pós-graduandos no contexto brasileiro. Desde questões mais existenciais, adoecimento mental e também dificuldades econômicas. Os estudos se focam nos indivíduos, porém também é possível abordar-se a questão da expansão não correspondida do sistema de ensino.

Desde a LDB, de 1996, o sistema educacional tem se expandido, o que inclui o sistema de pós-graduação, o qual faz parte do nível superior. A pós-graduação, no Brasil, está organizada por meio dos programas:

“O sistema de pós-graduação brasileiro funciona por meio de programas e agências de fomento. Esses programas e agências possuem autonomia para definir suas regras, o que os faz ser um guia à legalidade das ações dos alunos e um parâmetro a ser levado em conta na tomada de suas decisões [...] Atualmente, os títulos de Mestrado e Doutorado são concedidos por meio de programas de pós-graduação. A graduação em nível de especialização *lato sensu* é muito mais antiga, e remete a 1925 [...] Os programas foram se estabelecendo e se sobrepondo a outros modelos prévios e pontuais de atribuição de títulos, de modo que também foram aderindo paulatinamente à questão da pesquisa, que começa a ser o carro chefe de sua expansão [...]. Dessa ênfase é que nascem os planos nacionais de pós-graduação, esses também sucessivos. Atualmente, os programas possuem autonomia para tratar com os bolsistas e distribuir as verbas a eles destinadas” (Lopes, Bandeira & Franz 2020:6).

Portanto, o modelo de programas se impôs sobre todos os outros e passou a financiar a pesquisa na maioria dos casos, provindo o dinheiro das agências. A existência dessa estrutura, no entanto, não implica necessariamente na extensão, de modo que foi uma delas que capitaneou essa ampliação, tal qual no modelo norte-americano (Zotesso 2021):

“Esta agência, fundada nos anos de 1950 com o objetivo de capacitação do pessoal de ensino superior, após se constituir, por décadas, em um órgão do Estado para financiamento e avaliação da pós-graduação, acentuou, a partir de 1997, sua função reguladora com o objetivo de organizar e reorganizar não somente os programas, mediante seu modelo de avaliação, mas todo o sistema, tornando-se, assim, uma efetiva ‘agência reguladora da pós-graduação brasileira’. Este fato, segundo a CAPES, justificava-se pela necessidade de formação de pesquisadores e da criação de um sistema de pós-graduação mais produtivo, regulado e flexível, para orientar e reorientar suas pesquisas e a produção de conhecimento [...] expansão do número de matrículas entre graduação (77,4%) e pós-graduação (155,1%) (Silva Júnior, Ferreira & Kato 2013:443).

Podemos observar que houve um investimento massivo de recursos nos governos para o financiamento dos programas. A explicação dessa expansão mais abrupta pode ser encontrada na ciência política, no paradigma da social-democracia, que é a que guia o Partido dos Trabalhadores e, por consequência, dos governos Lula e Dilma (Bresser-Pereira 2013), onde a massificação iniciou e também acabou. Esse tipo de política de governo buscou o bem-estar social, focando na resolução das questões sociais partindo do estado – entre essas questões estaria o acesso a educação. Assim, o investimento financeiro nesse setor foi muito grande e isso se refletiu em concursos públicos, financiamentos em instituições particulares e concessões de bolsa – as bolsas permitindo a dedicação para concorrer a esses cargos. No entanto, por motivos que ainda precisam ser estudados com maior quantidade de dados, o estado retirou-se como indutor do desenvolvimento e a dinâmica mudou. Ao menos o setor público passou a não ser mais um polo tão receptivo. E quanto ao setor privado?

“A alta competitividade do mercado de trabalho contemporâneo e a precarização de muitos vínculos de trabalho têm afetado os jovens diplomados brasileiros. O diploma universitário parece já não garantir tantas vantagens no que se refere à busca por um emprego. Pimentel (2007) problematiza o fato de o número de empregos ser desproporcional ao número de recém-formados à procura de uma colocação profissional. Mattos (2011), por exemplo, constatou que, diante de um estreitamento percebido de oportunidades de trabalho, o alongamento da escolarização torna-se uma possível escolha entre os jovens que estão prestes a finalizar seus cursos de graduação. De acordo com Pimentel (2007), para muitos jovens, poder dizer que estão estudando suaviza o impacto negativo de dizer que estão fora do mercado de trabalho (Silva & Bardagi 2015:685).

Ou seja, a expansão desse sistema se deu por via estatal e continuou sendo financiado por ele. No entanto, a retração abrupta de investimentos ocasionou que as ofertas de posições e bolsas se perdessem, o que criou um residual que precisou ir em busca de outras ocupações. Esse residual, no entanto, não encontrou um mercado aberto. No ano de 2017 essa situação já estava escancarada, porém

não é difícil inferir que ela perdurou com governos que não são de orientação social-democrata e nem com a crise econômica provocada pela pandemia. Ademais, a economia brasileira não tem um lastro histórico de se apoiar no ensino formal:

“Para entender melhor esses dados, a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (Pnad Contínua) (2019) revelou que entre os 47,3 milhões de pessoas de 15 a 29 anos, 23% não estudam e nem trabalham. No segundo trimestre de 2018, a taxa de desemprego no grupo de 18 a 24 anos estava em 26,6% – mais que o dobro da média geral do país no mesmo período (12,4%). Quanto ao nível de escolaridade o Censo 2010 assinala que apenas 16,2% dos jovens de todo o país chegaram ao ensino superior, 46,3% apenas concluíram o ensino médio e 35,9% têm sua escolaridade limitada ao ensino fundamental” (Gomes, De Oliveira & Andrade 2019:25).

Assim, podemos perceber que, paralelo ao crescimento dos programas há uma retração de empregabilidade de pessoas diplomadas exatamente no mesmo período, o que não foi retomado posteriormente. Levando em conta que muitos dos cursos e disciplinas são exportados de outros espaços – lembremos que a universidade brasileira, por exemplo, baseou-se em modelos como o humboldtiano, de origem prussiana – é possível se afirmar que o estado estava buscando induzir o progresso por meio dos cursos, que possibilitariam a expansão do mercado. Porém, o mercado aparentemente encontrou um teto e depois retraiu, o que criou o descompasso. Isso se refletiu num mercado mais acirrado:

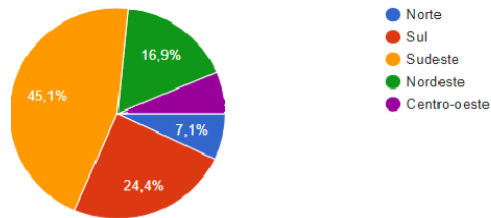
“Esta insegurança dos alunos em final de curso frente ao início da atividade profissional faz com que os alunos refiram a necessidade de auxílio à inserção no mercado de trabalho, e sintam-se especialmente interessados em ferramentas instrumentalizadoras, como estratégias de busca de emprego, oficinas de currículo etc.” (Bardagi *et al* 2006:71).

Essa insegurança sentida cria a necessidade de estratégias para a inserção (e reinserção) no mercado, entre elas as oficinas de currículo mencionadas no trecho. Porém, aqui estamos abordando a omissão de dados nos currículos como maneira de os tornar mais atraentes. As características dessa atração podem ser conhecidas via pesquisa social.

Análise dos dados quantitativos

O primeiro gráfico refere-se a região onde habita atualmente o respondente. Nele podemos extrair, a partir do cruzamento com outras variáveis, uma evidência das oportunidades ocupacionais para pós-gradua(n)dos daquela região em específico:

Gráfico 1: Qual a região do brasil em que você reside atualmente?



Fonte: Autoria própria.

Podemos observar uma grande preponderância de respostas da região sudeste (45,1%), seguida da sulina (24,4%) e da nordestina (16,9%). Essas porcentagens, de fato, refletem a distribuição de programas ao longo do território nacional (imagem 1) de acordo com sua antiguidade, e assim a pesquisa conseguiu um pouco de amostragem representativa.

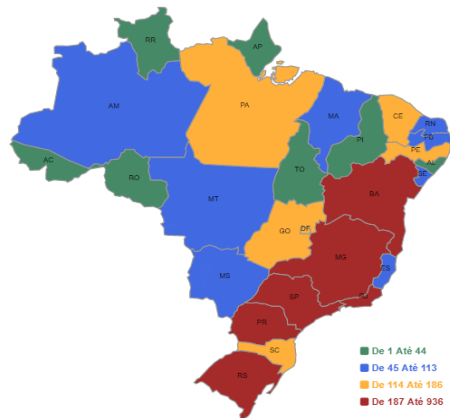
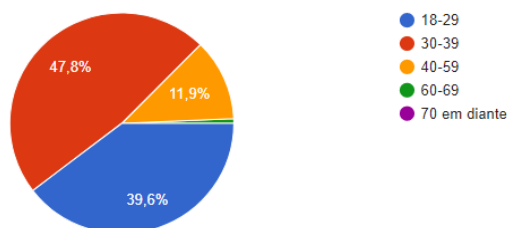


Imagem 1: Distribuição dos programas de pós-graduação no Brasil.
Fonte: <https://geocapes.capes.gov.br/geocapes/#>

Com relação à idade, pudemos perceber uma concentração das respostas em duas regiões do gráfico, conforme o gráfico 2:

Gráfico 2: Qual sua idade?

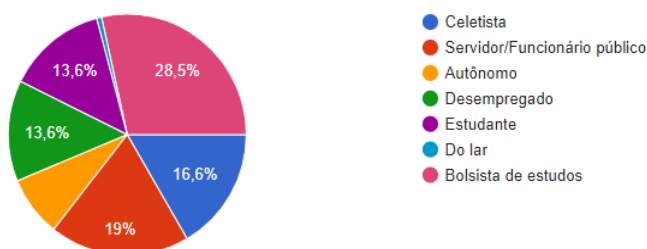


Fonte: Autoria própria.

Quase metade dos respondentes (47,8%) está na faixa dos 30 anos, enquanto outra parte (39,6%) está na faixa dos 20, seguidos de 11,9% que habitam a faixa dos 40. Essa distribuição aponta que a maioria está na faixa economicamente ativa, o que reforça o argumento de que são pessoas que podem buscar adentrar no mercado de trabalho. Essa proporção obtida é corroborada por dados oficiais: “Em 2019, aproximadamente 45% dos alunos que frequentam um curso de especialização de nível superior têm idade entre 25 a 34 anos” (Agência Brasil 2019:s/p). Ou seja, a amostra difere pouco do censo, apenas em 2 pontos, mesmo que a escala tenha mudado um pouco.

Já o gráfico 3 refere-se ao modo de vida dos participantes:

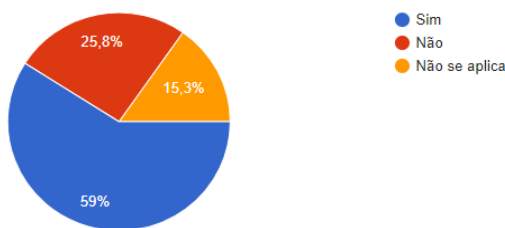
Gráfico 3: Qual sua principal ocupação atual?



Fonte: Autoria própria.

A maioria dos respondentes (28,5%) declarou-se como bolsista, seguidos dos funcionários/servidores públicos (19%) e dos celetistas (16,6%) e dos desempregados e estudantes sem bolsa (13,6% cada). Essa distribuição se apresentou bastante uniforme, pois nenhuma das categorias despontou decisivamente em relação às outras. Podemos perceber, adicionalmente, que a maioria dos pós-gradua(n)dos participantes vive de bolsa, mas o restante está em outras ocupações. Falta saber, agora, da área de atuação, exposto no gráfico 4:

Gráfico 4: Você exerce profissão relacionada com a sua área de formação?

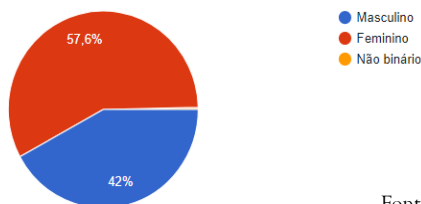


Fonte: Autoria própria.

A grande maioria (59%) dos atuantes consegue se dedicar à área de formação, porém parte significativa não o logra, pois atua em outro segmento (25,8%). Esse dado indica que parte significativa dos participantes não atua em sua área, o que indica que a sub-remuneração é apenas um dos problemas, ainda há quem estuda e não consegue se inserir em sua própria área de formação. A depender da área, é um privilégio trabalhar-se com a própria especialidade.

O gráfico 5 abordou a relação de gêneros:

Gráfico 5: Qual seu gênero?

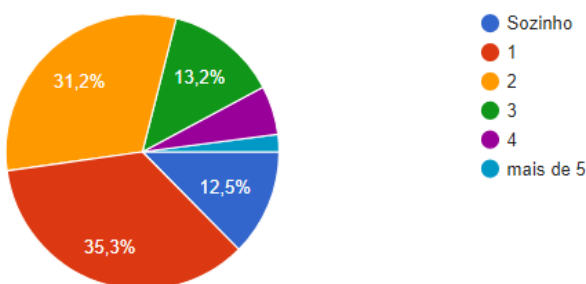


Fonte: Autoria própria.

Podemos observar que a maioria das respostas foi provida por mulheres cis ou trans (57,6%), restando 42% de respostas para homens cis ou trans. Essas proporções refletem também as dos levantamentos oficiais, que resultaram nos números de 54,5% de mulheres e 45,5% de homens matriculados no ano de 2019 (Righetti & Gamba 2021). Assim, há uma diferença de 3 pontos em cada uma delas, o que não é estatisticamente relevante e comprova certa representatividade de nossa coleta, embora essa não tenha sido a intenção inicial.

A próxima variável, exposta no gráfico 6, remonta à hipótese de estudo, que foi relacionando a prática ao número de companheiros de habitação:

Gráfico 6: Você mora com quantas pessoas?



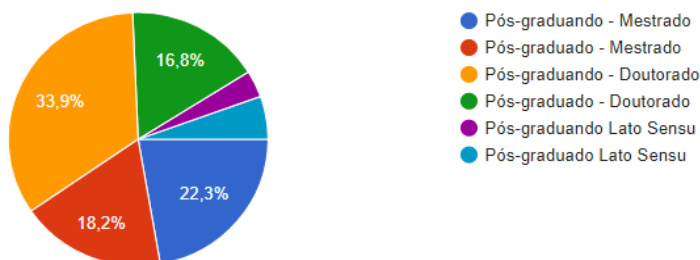
Fonte: Autoria própria.

Podemos observar que a maioria (35,3%) mora com uma pessoa ou duas (31,2%), seguidos de quem mora com três (13,2%) ou mais de 5 (12,5%). Se os números estivessem mais concentrados nessas duas últimas categorias, poderíamos afirmar que se trata de repúblicas estudantis o fato de haver a aglomeração. No entanto, a distribuição das ocorrências aponta para um estudante que não se ‘afasta do mundo’ para dedicar-se aos estudos: ele está inserido nas dinâmicas sociais junto a diversos atores e precisa lidar com dilemas semelhantes aos de quem já está no mercado de trabalho, como por exemplo a vida com um cônjuge ou com algum filho(a). Ou seja, a bolsa não parece estar ga-

rantindo a segurança e esse pesquisador está dando continuidade à sua vida sem um momento de reclusão e investimento em publicações.

O gráfico 7 permite refletir sobre o perfil dos respondentes:

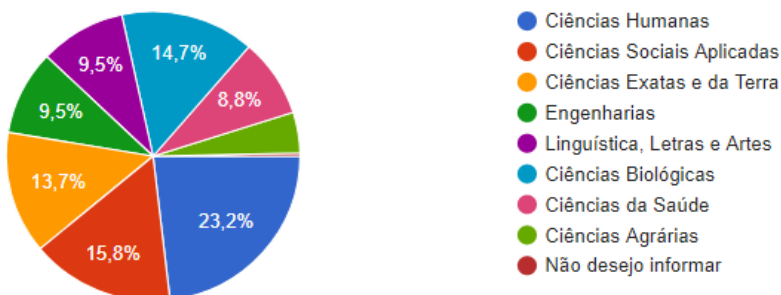
Gráfico 7: Qual sua escolaridade?



Fonte: Autoria própria.

Podemos observar que os doutorandos são a maioria dos respondentes (33,9%), seguidos dos mestrandos (22,3%), dos mestres (18,2%) e dos doutores (16,8%). Essa proporção aponta para uma transição: a maioria dos participantes demonstra que há uma preocupação com a empregabilidade desde o momento de formação, o que aponta para um desprestígio da bolsa em si, ou da percepção de sua finitude. Será que isso se reflete nas diferentes áreas? A resposta pode estar parcialmente no gráfico 8:

Gráfico 8: Qual a área em que você se formou para atuar?

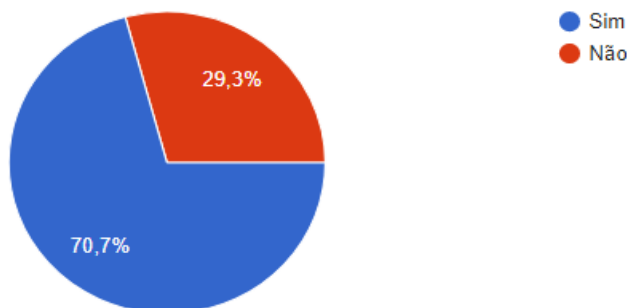


Fonte: Autoria própria.

A maioria dos respondentes, portanto, pertence às ciências humanas (23,2%), seguidos das ciências sociais aplicadas (15,8%), das biológicas (14,7%), das exatas e da terra (13,7%). Não conseguimos encontrar, no entanto, um dado com relação a matriculado sem pós-graduação nestas áreas, então não conseguimos contrastar os números.

No gráfico 9 encontramos a variável principal do estudo aplicada a terceiros, com o objetivo de gerar evidências sobre a amplitude do fenômeno:

Gráfico 9: Você conhece alguém que já retirou informações de títulos de seu currículo na hora de apresentá-lo em algum processo seletivo relacionado a trabalho?

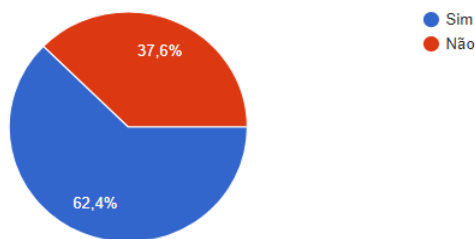


Fonte: Autoria própria.

Podemos observar que a maioria dos respondentes (70,7%) observou o fenômeno diretamente acontecendo, enquanto 29,3% afirmaram que não o viram. É claro que esse dado não é definitivo, porém se formos multiplicar por dois cada um desses que viram (supondo que conhecem uma pessoa que omitiu), teríamos um número de [calcular]. Assim, o fenômeno pode se tornar alarmante se esse número for em uma escala maior (e provavelmente o é).

O gráfico 10 foca-se na variável principal do estudo:

Gráfico 10: Você já retirou informações de títulos de seu currículo na hora de apresentá-lo em algum processo seletivo relacionado a trabalho?

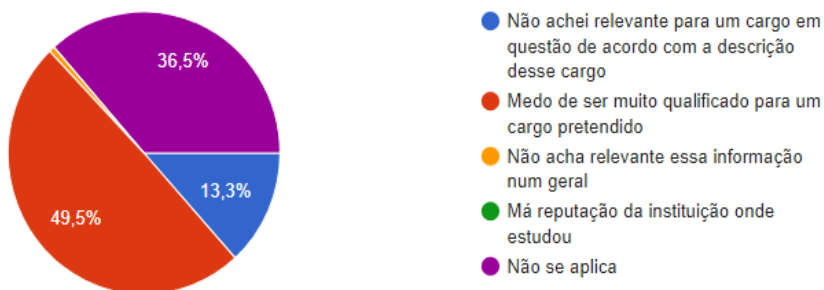


Fonte: Autoria própria.

Podemos observar um decréscimo nas proporções de ‘sim’ (62,4%) e ‘não’ (37,6%) em relação à pergunta anterior. Ainda, a maioria se mantém a mesma, e os respondentes afirmam que já omitiram seus títulos em seleções profissionais em pelo menos um momento. Cumpre notar que essa proporção variou muito ao longo do tempo de coleta, e a resposta ‘não’ chegou a ser majoritária por diversos momentos. Isso é um indicativo de que o estudo pode ter sido mais compartilhado na medida em que o fenômeno foi se mostrando existente.

Posteriormente, perguntamos o motivo dessa alteração curricular (gráfico 11), e as porcentagens obtidas foram as seguintes:

Gráfico 11: Por qual motivo você retirou informações de títulos de seu currículo na hora de apresentá-lo em algum processo seletivo relacionado a trabalho?

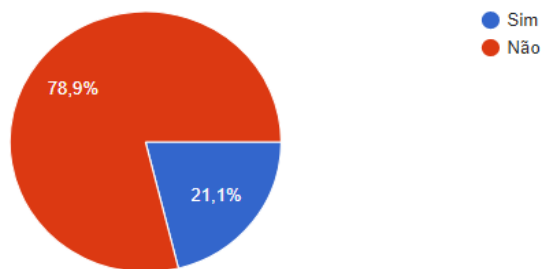


Fonte: Autoria própria.

É claro que essa pergunta seria muito mais adequada se fosse formulada de maneira aberta, porém optamos pela ‘principal’ motivação como uma maneira de não excluir as demais, além de deixarmos a possibilidade de o participante registrar uma resposta aberta. Quase metade das respostas (49,5%) afirmaram que tinham uma super qualificação, enquanto uma proporção menor (36,5%) não considerou a informação relevante para a seleção em questão. Porcentagens muito pequenas consideraram os títulos não relevantes para o currículo vitae no geral ou sua instituição como não relevante. Essas porcentagens indicam que é possível aferir que o título é importante a nível de realização pessoal do titulado, porém ele não o considera alinhado com a profissão para a qual ela qualifica.

O penúltimo dado está expresso no gráfico 12 e relaciona-se com a ‘manutenção’ da ‘farsa’:

Gráfico 12: Você chegou a alterar o seu currículo lattes para corresponder ao modificado?

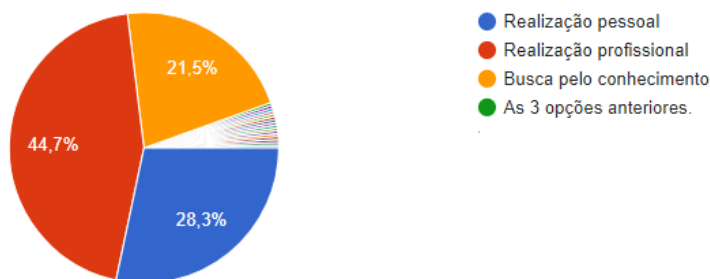


Fonte: Autoria própria.

Podemos observar que esses dados reforçam a separação entre mundo do trabalho e academia em ao menos um sentido, o que foi bastante discutido nas respostas às perguntas abertas. As respostas negativas somaram 78,9% do total, o que indica que os pós-gradua(n) dos não consideram que os empregadores saibam o que é a plataforma lattes ou que não estariam dispostos a bater as informações entre os currículos.

Por fim, o último gráfico, o 13, expressa-se da seguinte maneira:

Gráfico 13: Qual foi sua principal motivação para seguir obtendo títulos acadêmicos?



Fonte: Autoria própria.

Podemos observar, portanto, que a maioria dos respondentes (44,7%) cursaram pós por realização profissional, ou seja, seu foco estava diretamente na profissão. Nesse ponto, podemos teorizar que há um sentimento de frustração maior nesse público com relação aos outros – o que foi corroborado nas respostas abertas – pois estes últimos ingressaram nos programas por realização pessoal (28,3%) ou pelo conhecimento em si (21,5%) ou todas as opções anteriores (5,5%) – destinada para quem não conseguiu escolher uma principal. Nesse caso, esse desencontro pode ser fatal para a continuidade dos programas de pós-graduação no país, pois uma esperança de um *feedback* positivo do mercado – ou uma vaga no serviço público – parece ser o que moveu inicialmente os candidatos.

A seguir apresentaremos os cruzamentos entre essas variáveis. No entanto, tal relação foi parametrizada com base na variável da omissão ou não dos títulos, partindo daí os cruzamentos para, posteriormente, se determinar as variáveis que a afetam, o que foi feito através de um teste de *chi* quadrado de Pearson. O primeiro cruzamento ocorreu na tabela 1:

Tabela 1: Região e omissão

	Centro-oeste	Nordeste	Norte	Sudeste	Sul	Total geral
Não	3,45%	5,52%	2,07%	17,24%	9,66%	37,93%
Sim	3,10%	11,38%	5,17%	27,93%	14,48%	62,07%
Total geral	6,55%	16,90%	7,24%	45,17%	24,14%	100,00%

Fonte: Autoria própria.

Podemos observar que os que mais omitem são os pós-gradua(n)dos do sudeste (27,93%), enquanto os que menos omitem são os do Centro-oeste (3,10%). Os valores intermediários são bem distantes dos valores do sudeste, o que é uma evidência de que essa região é a que possui menor número de colocações profissionais em relação ao número de formados. Essa região, também, apresentou o maior número de respondentes com ‘não’, o que indica que há um grande mercado que inclui, porém também exclui os títulos. A região Norte foi a que menos respondeu ‘não’ (2,07%), enquanto a região centro-oeste foi a que teve mais próxima as respostas ‘sim’ e ‘não’ (3,45%), o que indica que essa região pode ser evidência de um maior equilíbrio na aceitação dos títulos.

Podemos observar outro cruzamento quando consideramos a idade na tabela 2:

Tabela 2: idade e omissão

	SR	18-29	30-39	40-59	60-69	Total geral
Não	0,34%	15,17%	16,55%	5,17%	0,69%	37,93%
Sim	0,34%	23,45%	31,38%	6,90%	-	62,07%
Total geral	0,69%	38,62%	47,93%	12,07%	0,69%	100,00%

Fonte: Autoria própria.

Podemos observar que quem está na faixa dos 30 anos são os que mais responderam ‘não’, e também os que tiveram maior porcentagem de sim (31,38%). Outro dado interessante é que a geração

com 60 anos parece nunca ter omitido sua formação, o que aponta para transformações históricas do campo de trabalho – e a geração até 20 anos tem um percentual menor de distância entre respostas sim e não, 8 pontos percentuais. No entanto, na geração de 40 anos a distância é ínfima, de 1,73, o que indica que ela representou uma transição para as últimas gerações de respondentes.

Podemos observar também a ocupação na tabela 3:

Tabela 3: ocupação e omissão

	Autônomo	Bolsista de estudos	Celetista	Desempregado	Do lar	Estudante	Servidor/Funcionário público	Total geral
Não	4,83%	9,66%	6,90%	2,41%	0,34%	5,17%	8,62%	37,93%
Sim	3,45%	18,97%	9,66%	10,69%	0,34%	8,28%	10,69%	62,07%
Total geral	8,28%	28,62%	16,55%	13,10%	0,69%	13,45%	19,31%	100,00%

Fonte: Autoria própria.

Os bolsistas foram os maiores respondentes para ‘sim’ (18,97%), e também foram os maiores respondentes de ‘não’ (9,66%), o que é compreensível porque também foram os maiores participantes na pesquisa. Quem respondeu menos ‘sim’ e ‘não’ foram os donos de casa (0,34%). Um resultado muito interessante de se analisar foram os dos autônomos, que obtiveram porcentagens semelhantes de resposta ‘sim’ (3,45%) e ‘não’ (4,83%), pois isso indica que os autônomos (que a princípio não precisariam se submeter a seleções profissionais) também omitem títulos, o que dá uma ideia de uma representação sobre esses títulos. O instigante é que os desempregados e servidores/funcionários públicos omitiram na mesma medida (10,69%), o que indica que a prática é recorrente em diferentes ocupações, não é privilégio de celetistas (9,66%) e de estudantes (8,28%).

Outra dado relevante é a de gênero e omissão, na tabela 4:

Tabela 4: gênero e omissão

	Feminino	Masculino	Não binário	Total geral
Não	23,45%	14,48%	-	37,93%
Sim	33,79%	27,93%	0,34%	62,07%
Total geral	57,24%	42,41%	0,34%	100,00%

Fonte: Autoria própria.

Podemos observar que as mulheres tendem a omitir mais (33,79%) na comparação com os homens (27,93%). É claro que isso pode ocorrer porque, justamente, há mais mulheres cursando pós-graduação, porém a comparação com quem diz ‘não’ promove uma reflexão interessante: a distância que separar os sim e o não das mulheres é praticamente de 10 pontos percentuais, enquanto para os homens é de aproximadamente 13 pontos, o que indica que há mais variedade de resposta dos homens ao mercado do que das mulheres – dado que abre espaço para uma pesquisa qualitativa. Outro ponto interessante é que os gêneros não-binários apareceram omitindo títulos, o que confirma algumas estatísticas de que sua empregabilidade é prejudicada no mercado de trabalho brasileiro.

Como já referimos anteriormente, a quantidade de indivíduos na moradia era nossa hipótese de estudo e está expressa a relação na tabela 5:

Tabela 5: com quantos mora e omissão

	1	2	3	4	mais de 5	Sozinho	Total geral
Não	12,76%	11,72%	4,83%	2,41%	0,34%	5,86%	37,93%
Sim	22,07%	20,00%	7,93%	3,45%	1,72%	6,90%	62,07%
Total geral	34,83%	31,72%	12,76%	5,86%	2,07%	12,76%	100,00%

Fonte: Autoria própria.

Podemos observar que quem mais omite o currículo são aqueles que moram com uma pessoa (22,07%), e os que menos omitem são

os que vivem com mais de 5 (1,72%). Esse dado pode indicar que os pós-graduandos não necessariamente sejam responsáveis pelos lares onde habitam, ou se o são não utilizam sua formação como um instrumento para a sua situação trabalhista. Assim, a hipótese já poderia ser descartada antes do teste de Pearson, porém o mesmo teste permitiu encontrar qual a verdadeira relação.

É possível também verificar a escolaridade e a omissão na tabela 6:

Tabela 6: escolaridade e omissão

	SR	Pós-graduado - Doutorado	Pós-graduado - Mestrado	Pós-graduado Lato Sensu	Pós-graduando - Doutorado	Pós-graduando - Mestrado	Pós-graduando Lato Sensu	Total geral
Não	1,03%	7,59%	7,59%	1,03%	12,07%	6,90%	1,72%	37,93%
Sim	-	8,97%	10,34%	4,48%	21,72%	14,83%	1,72%	62,07%
Total geral	1,03%	16,55%	17,93%	5,52%	33,79%	21,72%	3,45%	100,00%

Fonte: Autoria própria.

Podemos observar que quem mais omitiu foram os doutorandos (21,72%), quase o dobro dos mestrandos (14,83%) e mestres (10,34%). O mestrado, assim, aparece como um ‘rito de passagem’: ele evidencia o cenário para o pós-graduando, que passa a buscar outras colocações depois de sua matrícula. Essa é uma forte evidência de que a educação da graduação não levou em consideração a questão mercadológica, o que acaba se refletindo na pós-graduação *stricto sensu* – o que parece não ocorrer na graduação *lato sensu*, que obteve respostas de 4,48 (para formados) e 1,72% para os matriculados.

Outra questão relevante são as áreas que omitem, expressa na tabela 7:

Tabela 7: área e omissão

	Ciências Agrárias	Ciências Biológicas	Ciências da Saúde	Ciências Exatas e da Terra	Ciências Humanas	Ciências Sociais Aplicadas	Engenharias	Linguística, Letras e Artes	SR	Total geral
Não	1,72%	4,48%	2,07%	5,86%	8,28%	5,17%	3,79%	3,79%	2,75%	37,93%
Sim	2,76%	9,31%	6,55%	7,24%	14,14%	10,34%	5,52%	5,17%	1,03%	62,07%
Total geral	4,48%	13,79%	8,62%	13,10%	22,41%	15,52%	9,31%	8,97%	3,79%	100,00%

Fonte: Autoria própria.

Podemos observar que os maiores omissores foram os cientistas humanos (14,14%), seguidos dos cientistas sociais aplicados (10,34%), seguidos dos cientistas biológicos (9,31%). Os que menos omitiram foram os cientistas agrários (2,76%). Esses dados indicam que, dentro do caso estudado, os cientistas humanos possuem os diplomas menos valorizados, o que se reflete nas ciências sociais aplicadas. Possivelmente, a mesma lógica se aplica para as ciências biológicas, cujas muitas das práticas exigem um laboratório, algo difícil de custear fora da dimensão pública (especialmente no Brasil, como demonstraram algumas falas).

Outro dado, o da tabela 8, é sobre o quanto alguém que omitiu titulação conhece quem o fez:

Tabela 8: conhece alguém e omissão

	SR	Não	Sim	Total geral
Não		23,10%	14,83%	37,93%
Sim	0,34%	6,21%	55,52%	62,07%
Total geral	0,34%	29,31%	70,34%	100,00%

Fonte: Autoria própria.

Podemos observar que os cruzamentos de ‘não’ e ‘sim’ nessa tabela produziram grande porcentagem (23,10% para o ‘não-não’ e

55,52% para o ‘sim-sim’) em relação aos ‘híbridos’ sim-não (6,21% e 14,83%). Ou seja, podemos perceber certa influência, ou, no mínimo, algum tipo de compartilhamento da estratégia – seguido, provavelmente, de seu funcionamento. Novamente, uma pesquisa qualitativa pode tornar esse objeto mais escrutinado.

Novamente, podemos agora abordar a ‘farsa’ na tabela 9:

Tabela 9: alteração do lattes e omissão

	SR	Não	Sim	Total geral
Não	0,34%	34,48%	3,10%	37,93%
Sim		44,14%	17,93%	62,07%
Total geral	0,34%	78,62%	21,03%	100,00%

Fonte: Autoria própria.

Podemos observar que a maioria dos respondentes não altera o seu currículo lattes posteriormente, o que reforça a separação entre academia e mercado (44,14%), enquanto uma minoria tem esse receio da consulta online (17,93%). Podemos perceber que 34,48% não modifica ambos, e há quem modifique apenas o Lattes (3,10%). Ou seja, há uma grande utilidade do Lattes para além do registro extensivo da carreira do pesquisador, ele pode se tornar ele mesmo um CV.

O último cruzamento interessante é a da motivação e da omissão:

Tabela 10: Motivação e omissão

	SR	Busca pelo conhecimento	Realização pessoal	Realização profissional	Todas alterações nativas	Total geral
Não	0,69%	9,31%	10,69%	15,52%	1,72%	37,93%
Sim		12,07%	17,59%	29,31%	3,10%	62,07%
Total geral	0,69%	21,38%	28,28%	44,83%	4,83%	100,00%

Fonte: Autoria própria.

Tal qual já havia surgido anteriormente, à realização profissional foi a que mais apareceu na amostra (29,31%) dos que responderam que omitiram, seguido da realização pessoal (17,59%) e da busca pelo conhecimento (12,07%). Nesse sentido, podemos perceber que a pós se resguarda de uma esperança de ascensão social, o que não se reflete nos dados – visto que há justamente a omissão dos títulos como uma tendência bastante expressiva.

O último procedimento foi o teste chi quadrado, aplicado nas abas da tabela principal, na tabela 11:

Tabela 11: teste das variáveis dependentes e independentes

Cruzamento	Resultado do Teste de Pearson	5% ($P \leq 0,05$)
Região e omissão	0,4127261793	Não-relacionados
Idade e omissão	0,294958142	Não-relacionados
Ocupação e omissão	0,024184422	Relacionados
Gênero e omissão	0,1952273469	Não-relacionados
Com quantos mora e omissão	0,554353719	Não-relacionados
Escolaridade e omissão	0,08940178647	Não-relacionados
Área e omissão	0,2533413689	Não-relacionados
Conhece alguém e omissão	0	Não-relacionados
Motivação e omissão	0,2723308105	Não-relacionados

Fonte: Autoria própria.

Segundo o cálculo, portanto, a hipótese está refutada na medida em que o número de habitantes na dimensão doméstica, quando submetido ao teste, deu como resultado o número 0,554353719. Nesse

ponto, a casa decimal extra impede a correlação. A única variável que, de fato, é menor que o valor de 0,05 é a da ocupação, cujo resultado foi de 0,024184422. Dentro do universo estudado, portanto, é a ocupação que desempenha a influência decisiva: é ela que determina se vai haver ou não a omissão de títulos.

Por fim, vamos apresentar os dados qualitativos já analisados:

. ‘Dois mundos’

Dimensão pública: foi relatada a percepção da existência de poucos concursos públicos, de modo que há respondentes que afirmam que estão prestando concursos para nível médio; no interior dos programas de pós-graduação, o ambiente acadêmico se mostrou bastante hostil (competição ou abandono), porém sem a recompensa posterior da empregabilidade;

Dimensão privada:

– Educação: universidades privadas gravam aulas e contratam professores com menores titulações, com o objetivo de reduzir seus custos; Aparentemente, onde há mais omissão são nas seleções para professores de nível básico e superior; foi relatado, adicionalmente, que uma nova regra do MEC [a Resolução nº 1, de 6 de abril de 2018 do CNE/CES] que diminuiu a necessidade de mestres e doutores e aumentou o número de especialistas em cursos de pós-graduação brasileiros;

Outras áreas:

– Dentro do País: segundo relatos, o Brasil não possui autonomia e replica ciência e tecnologia do exterior, o que já excluiria a necessidade da atuação de um cientista. Houve alguns relatos de que os recrutadores, muitas vezes, aparentam ter medo de contratar alguém mais qualificado; outro dado surpreendente é que apareceram narrativas de que as empresas não-acadêmicas dariam mais importância para um doutorado, especialmente as da área industrial e que lidam com tecnologia;

- Fora do país: houve quem se mudou para fora do país, após viver de trabalhos informais ('bicos'), desistindo de tentar se estabelecer no país;

. Experiência/Qualificação/Habilidades

Alguns participantes relataram que a experiência acaba sendo mais importante do que o ensino formal (qualificação formal), o que evidentemente prejudica os mais jovens na obtenção de seu primeiro emprego; outros apontaram para o foco maior em procedimentos (habilidades) do que na produção de conhecimento; outros afirmaram, ao contrário, que o foco das organizações é na rede de contatos e não nas habilidades possíveis, o que demonstra certa variabilidade no mundo do trabalho. Outros relataram que recrutadores justificaram negativas por conta de super qualificação, o que resultou em alguns *coachs* recomendarem a retirada de títulos do CV (o que funcionou para alguns participantes); Ademais, muitos dos empregos adquiridos pedem pré-requisitos bastante extensos e a remuneração é baixa, pois os empregadores preferem pagar apenas pela habilidade e não pelo título (o que é contrário na iniciativa privada); Alguns relatos apontam para a criação de diferentes versões dos currículos, e que mesmo assim trabalham em áreas diferentes da formação. Foram muitos relatos de desemprego desde a formação;

. Separação academia/mundo prático

As produções registradas no currículo lattes, aparentemente, são valorizadas apenas no ambiente das universidades; isso evidencia o ponto da separação entre acadêmico e o mundo do trabalho, visto que houve quem reforçou que experiência em ensino médio não devia nem mesmo ser registrada no Lattes; por isso, muitos participantes relataram desejar uma carreira no setor público (que valoriza o diploma com a Retribuição por Titulação), e as empresas aparentemente percebem isso; houve quem relatou que os artigos são inóspitos para quem é de fora da academia, o que ressalta a fronteira.

. O risco da trajetória

Foi relatado uma espécie de encruzilhada. Há, por exemplo, quem relatou estar no ‘limbo’ entre mundo acadêmico e mundo do trabalho: pouca experiência (para a iniciativa privada) e poucas publicações (para certames públicos); Houve afirmações de que, mesmo já trabalhando, houve quem omitisse titulação por medo de ser dispensado na ocupação devido às ocupações da pós-graduação – profissionais da área saúde, por exemplo, relataram precisar pedir por uma escala fixa de trabalho. Portanto, há um risco detectado: para se estar num dos mundos é preciso abdicar do outro. Se alguém quiser seguir carreira acadêmica, precisará abdicar da experiência profissional; se quiser focar no profissional, não conseguirá se dedicar à formação (ou a esconderá). No fim, se esse mesmo não lograr um emprego público, estará despreparado para a vida no setor privado (muitas vezes nem conhecendo suas rotinas) – e, mesmo que se consiga uma ocupação formal na iniciativa privada, a pós não acrescentará significativamente na remuneração. Houve relatos de que a pós impediu que o participante negociasse seu próprio salário e isso lhe trouxe arrependimento de cursá-la.

Análise global dos dados

Globalmente, podemos perceber que os dados quantitativos apontam para uma situação de dificuldade dos participantes, e os dados qualitativos apontaram para acontecimentos que envolvem mais indivíduos. Não se trata, é claro, de acreditar apenas na palavra dos pós-gradua(n)dos, mas sim construir hipóteses que estimularão investigações posteriores.

Podemos perceber que os dados quantitativos estão apontando para uma prática que atinge os grandes centros e se direciona para os menores. Os dados qualitativos provaram que ela é uma estratégia usada em um deserto de dignidade, e alguns encaram a pós-graduação como a miragem de um oásis. Isso parece ter uma explicação herme-

nêutica: houve participantes que começaram sua qualificação no período da social-democracia e terminou de estudar depois. Nesse caso, é preciso lidar com a nostalgia da realidade que mudou ao mesmo tempo em que se precisa adaptar a ela.

Outro traço importante é o abismo percebido entre o mundo onde ocorre a formação e o mundo onde há a atuação. Há uma dificuldade em ingressar em ambos, pois as normas que os guiam são completamente diferentes – o que se ilustra pela separação entre o CV e o Lattes e também pelos pré-requisitos exigidos, que não são intercambiáveis (experiência e publicações). Nesse caso, são dois mundos e uma encruzilhada que implicam em uma aposta – que é aprendida na prática.

Outro ponto parece ser um desconhecimento do papel da pós-gradua(n)do. No entanto, essa diferença não parece ser compreendida por quem é de fora do campo acadêmico: nesse sentido, a graduação parece ser melhor compreendida, pois parece estar mais ligada com as habilidades – que parecem ser mais valorizadas do que a formação em si, reforçando a empiria do conceito de menu trabalhista (Lopes 2020).

Considerações finais

Este artigo tratou da prática de ocultamento de títulos do curriculum vitae por parte de pós-graduandos e pós-graduados brasileiros. A pesquisa foi de caráter quantitativo, buscando as tendências da prática dentro do grupo abordado. Os dados foram tratados a partir da construção de gráficos univariados, bivariados e testes estatísticos de *chi* quadrado de Pearson. A partir desse estudo, podemos tecer algumas considerações finais.

A primeira reflexão parte do acompanhamento dos resultados em tempo real. As proporções variaram muito, o que indica que houve certa dinâmica na distribuição dos questionários. E, assim, abre-se até uma nova fronteira para o estudo sociológico: o desenvolvimento dos dados fornecendo também dados para a pesquisa. Sabemos que a fi-

sica, por exemplo, estuda esse tipo de movimento em função do tempo. É claro que, no fim das contas, o que importa ao sociólogo é o consolidado final das informações. No entanto, existem objetos em que a composição desse *pool* pode ser interessante, especialmente aqueles em que os indivíduos aproximam-se do sociólogo de maneira espontânea.

Os relatos deram a entender um sentimento de nostalgia, especialmente com o momento de forte investimento na educação da social-democracia. Se esse volume de recursos cumpriu sua função ou estava sendo uma medida não sustentável é uma questão que cabe à análise dos dados primários provenientes dos campos da educação e da economia. O certo é que o pós-gradua(n)do parece ter se igualado aos atletas e aos artistas na tentativa de viver de sua especialidade: eles precisam se submeter a outros tipos de trabalho até conseguirem uma chance na sua área, quando ela vem.

Adicionalmente, podemos retirar de uma das matérias que serviram para se extrair o problema social o seguinte trecho: “os três fatores mais importantes que as firmas procuram são comprometimento, flexibilidade e facilidade de relacionamento” (BBC 2017:s/p). Um dos valores procurados pelos empregadores atualmente, portanto, é o do comprometimento, o que fica difícil, de fato, aferir em uma sociedade com pouca coesão social. Nesse caso, o fiel da balança parece ser a experiência de trabalho anterior, que indicaria, no mínimo, uma integração anterior em outro ambiente. Nesse caso, a questão moral, mais do que nunca, se apresenta na sociologia do trabalho e enseja reflexões futuras.

A expansão dos programas de pós-graduação encontrou uma retração do mercado. Isso ocorreu porque os programas não se preocuparam com as demandas de mercado. No entanto, esse investimento massivo permitiu o cultivo de muitos pesquisadores de excelência (possivelmente as turmas cheias tenham auxiliado numa aprendizagem), e que possivelmente não existiriam se existisse apenas a demanda do mercado. Ou seja, não há respostas corretas ou fórmulas prontas, pois

há interdependência dos fenômenos e imprevisibilidade nos resultados. Assim, o desemprego de muitos dos pós-gradua(n)dos pode ser um efeito colateral incontornável.

Referências:

- AGÊNCIA BRASIL. 2019. Pesquisa revela crescimento de 74% dos alunos de pós-graduação no país. (<https://educacao.uol.com.br/noticias/2019/12/06/pesquisa-revela-crescimento-de-74-dos-alunos-de-pos-graduacao-no-pais.htm?>; acesso em: 10/06/2021).
- ALMEIDA, Carlos. 2017. "O 'Curriculum Vitae' em Cirurgia". *Revista Portuguesa de Cirurgia*, 3(42):51-54.
- BARDAGI, M. et al. 2006. "Escolha profissional e inserção no mercado de trabalho: percepções de estudantes formandos". *Psicologia escolar e educacional*, 10(1):69-82.
- BBC. 2017. Esconder qualificações no currículo: a 'tática' para conseguir emprego que floresce na crise. (<https://g1.globo.com/economia/concursos-e-emprego/noticia/esconder-qualificacoes-no-curriculo-a-tatica-para-conseguir-emprego-que-floresce-na-crise.ghtml>; acesso em 31/05/2021).
- BRESSER-PEREIRA, Luiz C. 2013. "Empresários, o governo do PT e o desenvolvimentismo". *Revista de sociologia e política*, 21(47):21-29.
- JUNGES, Cintia. 2017. "Qualificação demais espanta oportunidades na crise? Tem gente dizendo que sim". *Gazeta do Povo*. (www.gazetadopovo.com.br/economia/pos-e-carreira/qualificacao-demais-espanta-oportunidades-na-crise-tem-gente-dizendo-que-sim-6ubt4uuumbht95n16fhob901/; acesso em 08/06/2021).
- GASPARINI, Claudia. 2014. "10 erros que fazem seu currículo ir para o lixo". *Exame*. (<https://exame.com/carreira/10-erros-que-fazem-o-seu-curriculo-ir-direto-para-o-lixo/#:~:text=Para%20um%20candidato%20em%20in%C3%ADcio,de%20informa%C3%A7%C3%B5es%20importantes%E2%80%9D%2C%20explica>; acesso em 20/07/2020).
- GIL, Antonio C. 2019. *Métodos e técnicas de pesquisa social*. São Paulo: Atlas SA.
- GOMES, H., DE OLIVEIRA, S. & ANDRADE, M. 2019. "Desemprego, juventude e crise estrutural do capital: o precariado na cena contemporânea". *INTERthesis: Revista Internacional Interdisciplinar*, 16(3):18-38.
- LOPES, R., COELHO, G. & FRANZ, A. 2020. "A Covid-19, o Pós-Graduando Stricto Sensu e o Auxílio Emergencial: dispor ou não dispor?". *Revista Observatório*, 6(2):a14pt-a14pt.
- _____. 2020. "O 'Menu' Trabalhista: a emergência do analista técnico e a fragmentação do bacharel". *Orbis Latina*, 10(3):13-36.

- RIGHETTI, S. & GAMBA, E. 2021. “Na pós-graduação, mulheres são maioria entre estudantes mas minoria entre docentes”. *Folha de São Paulo*. (www1.folha.uol.com.br/educacao/2021/03/na-pos-graduacao-mulheres-sao-maioria-entre-estudantes-mas-minoria-entre-docentes.shtml; acesso em 10/06/2021).
- SACRISTÁN, José G. 2013. “O que significa o currículo”. In SACRISTÁN, J. G. (ed.): *Saberes e incertezas sobre o currículo*, pp. 16-35. Porto Alegre: Pens.
- SILVA, T. & BARDAGI, M. 2015. “O aluno de pós-graduação stricto sensu no Brasil: revisão da literatura dos últimos 20 anos”. *Revista Brasileira de Pós-Graduação*, 12(29):683-714.
- SILVA JÚNIOR, J., FERREIRA, L. & KATO, F. 2013. “Trabalho do professor pesquisador diante da expansão da pós-graduação no Brasil pós-LDB”. *Revista Brasileira de Educação*, 18(53):435-456.
- ZOTESSO, Marina. 2021. *Sofrimento psicológico em pós-graduandos: aspectos emocionais e comportamentais*. Tese de Doutorado. Bauru: Universidade Estadual Paulista.

Abstract: This article seeks to study the labor scenario for Brazilian postgraduates and postgraduates based on the recurrence of the practice of omitting academic degrees in the curriculum vitae of this public. This research is quantitative in nature, and its data collection occurred from the availability of the questionnaire in virtual communities of graduate students and undergraduates on the facebook social network. The idea was to reach the highest number of responses within the national territory, seeking representation from all regions, and in this, 302 responses were obtained. The survey indicated that the practice is very recurrent and that it is more related to the respondent's current occupation. It was also possible to analyze the answers to an open question in the questionnaire, 'Two worlds', Experience/Qualification/Skills, Separation of academia/world and the Risk of trajectory, which pointed to a hostile environment in both the public and private dimensions, which puts participants at a crossroads.

Keywords: Omission of title, Graduate students, Postgraduates, Unemployment.

Recebido em dezembro de 2020.

Aprovado em junho de 2021.

Dimensões da Pesca na Comunidade Quilombola de Mangueiras (Ilha do Marajó, Pará): características, conhecimentos tradicionais e cosmologias

Anael Souza Nascimento ^a
Flávio Bezerra Barros ^b

Resumo: Este trabalho foi desenvolvido na comunidade quilombola de Mangueiras, Ilha do Marajó (Pará), com o objetivo de caracterizar os recursos pesqueiros de importância alimentar e as práticas utilizadas na pesca artesanal, bem como as sociabilidades que envolvem essa atividade e ainda, evidenciar o domínio cultural da comunidade sobre a pesca. Entrevistamos 21 pescadoras e pescadores para a elaboração da lista livre dos peixes. Empregamos entrevistas abertas e semiestruturadas, observação participante, turnês guiadas por pescadores locais e a técnica da listagem livre. Para análise da lista livre usamos o índice de saliência de Smith. Os resultados evidenciaram que os pescadores e pescadoras mantêm uma constante transmissão de conhecimentos, propiciada através do contato cotidiano com os peixes e com o rio desde a infância. O conhecimento tradicional faz parte da identidade e cultura do quilombo, território dominado por atores sociais conhecedores contumazes da ictiofauna, distinguindo-a por seu habitat, preferências alimentares e comportamentos.

Palavras-chave: Sociobiodiversidade, Pesca artesanal, Povos tradicionais, Cultura, Amazônia.

A pesca artesanal é considerada uma atividade muito antiga exercida pelos humanos. E esse tipo de atividade oportunizou aos pesca-

^a Doutoranda em Agriculturas Amazônicas (Ineaf-UFPA). Email: eng.anael@gmail.com.

^b Professor Associado nos Programas de Pós-Graduação em Antropologia (IFCH-UFPA) e Agriculturas Amazônicas (Ineaf-UFPA). Email: flaviobb@ufpa.br.

dores uma série de conhecimentos relacionados ao comportamento das espécies capturadas, desde a sua reprodução, alimentação e a localização e concentração de cardumes. O conhecimento adquirido pelos pescadores, sejam estes artesanais ou industriais, deve ser levado em consideração (Diegues 2004).

Segundo Furtado (2006), a pesca artesanal pode ser interpretada como uma expressão que supera o ato de pescar, uma vez que define um modo de vida e não apenas uma característica local e ocupacional. Assim, para entender uma sociedade pesqueira atual, faz-se necessário buscar as origens das mais diferentes sociedades e culturas que formaram a Amazônia; é preciso que esse resgate seja feito para assim entender o presente.

De acordo com Marques (1991), as comunidades costumam praticar a atividade da pesca no turno da noite, fazendo uso, em sua grande maioria, de iscas vivas, quando a atividade é realizada em locais mais profundos. Mas, para que se tenha sucesso na atividade, é preciso que os pescadores detenham um conhecimento sobre o comportamento e a cadeia trófica dos recursos pesqueiros.

Arruda *et al* (2018) destacam que, durante a pescaria, são compartilhadas informações e técnicas; assim, os pescadores conseguem manter uma interação que contribui para a manutenção dos conhecimentos, como se observou também no Riozinho do Anfriso, no Pará, aonde, além de conhecimentos, compartilham também instrumentos caracterizando-se como uma prática cultural de reciprocidade (Barros 2012). A pescaria costuma ser realizada por grupos e possui pescadores de diferentes idades que detêm um alto conhecimento sobre a cadeia trófica, como detalhado por Diegues (1988), Costa-Neto (2000), Clauzet *et al* (2005), Arruda *et al* (2018), Diegues (2004), Berkes *et al* (1995), entre muitos outros autores. O texto descreve diversos aspectos do conhecimento tradicional dos pescadores e as múltiplas estratégias e técnicas do manejo e conservação da biodiversidade envolvidos.

Área de estudo e métodos

O estudo foi realizado no quilombo de Mangueiras, situado no município de Salvaterra, Ilha do Marajó, Estado do Pará ("00° 45' 12" S 48° 31' 00" W). A localidade pertence à mesorregião de Marajó e à microrregião do Arari. É considerada a maior ilha flúvio-marítima do mundo, sendo formada por várias ilhas, totalizando uma extensão de aproximadamente 50 mil m². O território marajoara possui 16 municípios, sendo Soure e Salvaterra os mais populares e mais próximos da capital do Pará, Belém (Brasil 2007).

A metodologia utilizada partiu de um estudo descritivo quantitativo (Brumer *et al* 2008). Conduzimos entrevistas semiestruturadas (Bernard 1988) com ou sem o uso do gravador. Desse modo, a metodologia abordou a Etnoecologia com a perspectiva da interdisciplinaridade entre as ciências sociais e naturais para que assim se consiga compreender as inter-relações entre as sociedades humanas e o ambiente natural (Toledo 1992; Toledo & Barrera-Bassols 2009). Para acessar informações referentes aos saberes e práticas da pesca artesanal nas comunidades quilombolas, apoiamos-nos na observação participante (Geertz 1989). O uso deste método permitiu acompanhar o trabalho das pessoas na comunidade na busca pela obtenção dos alimentos. Assim, os pesquisadores puderam residir com o grupo social estudado através de uma vivência real dos acontecimentos, a fim de compreender as dinâmicas do lugar, bem como as relações sociais e ambientais existentes.

Para a seleção dos interlocutores e grupos focais adotamos alguns critérios como as relações que essas pessoas possuem com o recurso pesqueiro, se pescam com a finalidade de subsistência ou para venda, qual a organização do trabalho no contexto familiar, se exerce alguma atividade de preparo ou venda de peixes e mariscos levando em consideração que o grupo doméstico possui disposição em seus respectivos trabalhos e como ocorre a reprodução de sociabilidade e reciprocidade. Também consideramos que os interlocutores deveriam ter um tempo de pesca igual ou superior a 25 anos.

A amostragem utilizada nesses casos contou com a participação de pescadores, marisqueiros e pessoas envolvidas com a pesca na área. A indicação das espécies de peixes e mariscos conhecidos foi realizada por meio da técnica de Lista Livre (*free list*), que parte do princípio de que as espécies mais citadas e colocadas nas primeiras posições da lista são aquelas que possuem uma maior importância cultural (Albuquerque *et al.* 2010). A partir dos dados da lista livre e auxílio do *software Anthropac* (versão 1.0.2.60), foi calculado o Índice de Saliência Cultural (Smith 1993), que varia entre 0 e 1 e, quanto mais próximo de um, maior a presença do elemento analisado no domínio da cultura, ou seja, os mais citados e lembrados pelos interlocutores.

Para o escalonamento multidimensional, calculamos os dados estatísticos a partir do programa *Past statistic*. Conforme Romney & Weller (1984), através de representações gráficas, é possível evidenciar as similaridades, assim como o distanciamento dos entrevistados, com base nas respostas dadas. Para Romney & Weller, “[...] indivíduos mais parecidos ficam próximos no centro da imagem e, menos parecidos, separados pela periferia da imagem” (1984:73).

Caracterização do ambiente local

Os tipos de ambientes que predominam na comunidade quilombola de Mangueiras são mangues, igapós e campos inundados com algumas partes da comunidade periodicamente inundadas pelas águas. O rio que circunda toda a comunidade é chamado de Rio Paracauari ou também conhecido como Rio Mangueiras (Figura 1). É um ecossistema que possui um tipo de floresta inundada em algumas partes, e também existe a formação de pequenas ilhas, onde geralmente são montados os acampamentos de pesca.

Existe uma variação sazonal influenciada diretamente pelos níveis de água dos rios e lagos que nos mostra dois momentos distintos e característicos da comunidade: a- quando ocorre o inverno amazônico, período de cheias e inundações iniciando em janeiro e indo até junho. Nessa época o regime de chuvas costuma ser maior, e pode



Figura 1: Rio Paracauari, Salvaterra/PA. Foto: Anael S. Nascimento.

oscilar e variar um pouco nos meses de ano-a-ano e b- momento do verão amazônico, quando se observa a temporada seca, e ocorre nos meses de julho a dezembro, com a incidência de chuvas diminuindo gradativamente e os rios começando a baixar os níveis de água e em algumas partes próximas da comunidade começa-se a ter acesso aos lagos que são formados nesse período e que os quilombolas utilizam para a pesca dentro de uma característica sazonal a partir da ideia de Farias (2001). Esse tipo de conhecimento é determinante na escolha de que técnicas e estratégias serão utilizadas para se obter maior eficiência (Diegues 1983, 1995; Begossi 1992; Silvano 1997).

A sazonalidade influencia diretamente no ritmo de vida social destes quilombolas e as atividades que são executadas obedecem aos fenô-

menos ambientais presentes nesses dois momentos que marcam as vidas dos mangueirenses. Alencar (2014), em seus estudos na RDS Mamirauá, onde a sazonalidade também influencia consideravelmente no calendário de atividades pesqueiras das famílias nesta parte do Amazonas.

Assim como descreveram Ramires *et al* (2007) em suas investigações, os pescadores diferenciam as épocas do ano em verão e inverno, além de também destacarem a sazonalidade no que se refere a captura de determinados peixes, como por exemplo, o pescado do verão (sarapó, piranha, traíra, aracu, mandubé, jiju), o pescado do inverno (cachorrinho do padre, carataí, cangatá, dourada) e o pescado do ano inteiro (bacu, bagre, filhote, tambaqui). Nas épocas que cada tipo de peixe tenha sido bem observado também se notou algumas oscilações quanto ao período opinado pelos quilombolas sobre o aparecimento dos peixes. Autores como Costa-Neto & Marques (2000) também evidenciaram essa diferença que os pescadores fazem de acordo com a estação do ano.

Abaixo segue um relato da captura de filhote (um tipo de peixe) em lua nova. Os pescadores foram até próximo a uma fazenda na expectativa de pescar esse peixe.

Eu fui atrás do filhote, eu não te falei que hoje era um dia bom, em dia de lua é bom aproveitar, pode ter sorte. Eu fui com um parceiro pra iscar a linha, mas como tava muita chuva, fomos logo olhar a rede, a maré já tava dobrando de vazar, aí ele disse assim, bora colher a rede. Mas não demorou, ele disse: me ajuda, me ajuda que é um filhote [...], aí eu fui pra lá ajudar, ele [filhote] deu uma porrada que tirou a rede das nossas mãos, ele buiou com a rede na cara, eu enxerguei ele, tava com a cabeça pra cima e o rabo pra baixo, aí eu dei um nó de força, aí eu segurei na rede e no cabo que eu tinha dado nó de força e dei com um ferro na cabeça dele, ele amolestrou e virou de peito pra cima, aí nós embarquemos. (Fabiano, 45 anos).

Os períodos lunares são norteadores para os pescadores e muitas vezes determinam o sucesso ou o insucesso da pescaria. Contudo, constatamos que as fases da lua dizem respeito a facilidade e quantidade de captura de determinada espécie, ou seja, isso não significa dizer

que só se pega peixe em luas. Pelo contrário, indica que certas espécies de peixes preferem determinadas fases lunares. Um bom exemplo é o filhote, comumente encontrado na lua nova, como pode ser observado na narrativa acima, quando os pescadores capturaram um filhote de aproximadamente 40 kg o qual foi vendido em Soure e o dinheiro da venda repartido em partes iguais. Para analisar a importância do entendimento dos períodos lunares para os pescadores, usamos como referência Costa-Neto & Marques (2001).

A vegetação das margens dos rios é composta por açaizeiro, tucumazeiro, coqueiro, inajazeiros, mas, sobretudo, mangueiros. Este último predomina em áreas que possuem intermediações com os terrenos lamacentos dos igarapés (furos) que se conectam aos rios. Os furos são uma forma de comunicação natural entre rios ou lagoas e também podem se chamar igarapés. O mangal, então, se apresenta com uma vegetação densa e alagada e fica de um lado e do outro do rio, caracterizando a paisagem dos furos e muitas vezes essa vegetação serve para colocar as redes de um lado para o outro para aguardar o pescado. Em meio a estas paisagens também se tem uma floresta mais firme, na qual as inundações não são tão fortes e esses locais geralmente servem de acampamento aos pescadores, onde montam suas barracas, descansam, comem e param para conversar um pouco. À medida que se sobe o leito do rio, as modificações das paisagens das margens não são tantas, a não ser pela largura da foz e pela vegetação que pode ser mais densa e alta.

No ritmo das marés

A maré na comunidade de Mangueiras é importante e marca como se darão os deslocamentos para a pesca. Os fluxos e as intensidades das águas são comportamentos observados por todos da comunidade, que estão sempre perguntando ou falando a que horas enche ou vaza o rio. As marés estão relacionadas com componentes astronômicos, os quais influenciam na regularidade dos ciclos, sejam eles diários ou quinzenais; portanto, a observação das fases da lua

também direciona a comunidade e, particularmente, os pescadores. Esse fato também pôde ser observado no trabalho de Souza (2004), no qual relata a importância que os pescadores artesanais atribuem às condições ambientais, visto que, para eles, o sucesso ou o fracasso da pescaria depende muito das fases da lua, das variações de maré e da presença ou ausência de chuvas.

As marés mortas ou águas mortas são as consideradas melhores para a pescaria de linha (espínhel) ou de rede, pois as águas não ‘crescem tanto’, facilitando a captura dos peixes, pois nesse momento os pescadores estão levando em consideração apenas o volume das águas. As marés vivas ou águas vivas, embora em alguns relatos termos constatado a fala de que nesse período seja difícil a pesca pelo aumento no volume das águas, há uma certa contradição quando neste mesmo período é comum se pescar o bagre, pois este peixe costuma boquejar¹ em luas cheias e novas e nessas luas é possível perceber um aumento na atividade dos peixes, que é quando as águas crescem e consequentemente diminui a quantidade de peixes por espaço. Ainda considerando as águas vivas é importante destacar que nesse ritmo de maré fica oportuno para se pescar de tapagem², uma vez que a maré enche e seca totalmente, possibilitando a despescagem do peixe, enquanto durante as águas mortas os igarapés que são tapados não secam totalmente, dificultando o processo.

Conhecimentos ictiológicos tradicionais

O sistema ao qual está associada a relação presa/predador é sempre aperfeiçoado por pescadores que estão em constantes observações e já possuem um conhecimento significativo sobre a ecologia dos peixes, além do que, muitos desses conhecimentos, como destaca Marques (1991), são ajustados com os conhecimentos ictiológicos da academia. É um sistema culturalmente adotado e que está interligado a uma organização socioespacial que estabelece regras para a exploração dos recursos e que fica predefinida acerca dos possíveis conflitos existentes nesses espaços.

Estudos como estes são importantes, pois corroboram com trabalhos como os de Marques (1991), Begossi & Figueiredo (1995), Paz & Begossi (1996), que também tratam dos conhecimentos ecológicos locais de pescadores e valorizam dessa forma as etnotaxonomias das comunidades. Nestas tabelas (ver Tabela 1) podemos verificar que a interação do ser humano com a natureza acarreta uma classificação específica e popular sobre a ecologia trófica e distribuição espaço-temporal, que foi adquirida e conhecida por conhecimentos tradicionais e científicos e que se baseia pelos preceitos propostos por Marques (2001) em ‘Pescando pescadores’, quando este compara os conhecimentos descritos pelos pescadores com o que está estabelecido na literatura acadêmica.

Citação dos pescadores e pescadoras	Citação da literatura
“O tucunaré come os matupirizinhos, insetos e camarão de perto dos galhos”	“A dieta de <i>Cichlidae monoculus</i> consistiu basicamente de quatro categorias principais: peixes, crustáceos, insetos e resíduos orgânicos” (Santos <i>et al</i> 2001:194).
“Sabe, o tucunaré ele é manhoso quando ta de filhotinho, ele não come de jeito nenhum, ele fica protegendo eles, ficam próximo do ninho né, tem que saber porque jogou a isca e se tiver manhoso, difícil pegar”	“A família <i>Cichlidae</i> é composta por peixes que põem guarda aos ovos e filhotes” (Lowe-Mcconell 1975:89).
“Ele tucunaré é esperto, guarda os filhotes na boca, pra cuidar deles, a fêmea cuida bem dos filhotes”.	“O casal de tucunarés abriga a prole durante várias semanas” (Junk 1983:47).
“Pacamu faz buraco na ribanceira, o acari, jiju também, eles fazem mais pra botar”	“ <i>Batrachoides surinamensis</i> é tipicamente encontrado em águas rasas salobras de ambientes estuarinos.” (Garcia Jr. 2017:3).

“O tamuatá é peixe de lama, ele gosta de tá enterrado lá, é muito fácil achar tamuatá na lama”

“Eu tenho curiosidade num peixe, eu nunca vi ele ovado, sabe qual é? É o bacu, não sei quando ele se reproduz, mas a gente tem ele o ano todo, eu tenho para mim que ele pari, porque não tem ova, a gente vê o bacuzinho mas de que forma ele tem, é sem explicação, a gente não vê nem filhinho dentro”

“A sarda não é peixe de cabeceira, ela é peixe de baixa, aí a sardinha só sobe no período da comida, ela é de baía.”

“O tamboatá *Hoplosternum littorale* (Hancock, 1828), um siluriforme, predominante nas lagoas, que são ambientes rasos e ricos em macrófitas aquáticas.” (Hahn *et al* 1997:57).

“Já a ecologia da reprodução da maioria dos Suliriformes da Amazônia é pouco conhecida. De acordo com a literatura, nunca se encontrou alevinos de *Brachyplatystoma flavicans*, *B. vaillantii* e *Lithodoras dorsalis* na Amazônia Central ou nas cabeceiras dos tributários que drenam os maciços do Brasil e das Guianas. A reprodução dessas espécies ainda é desconhecida e apesar de existir uma atividade pesqueira intensa, tanto no estuário quanto nas calhas principais dos rios da Bacia Amazônica, que explora essas espécies principais do gênero *Brachyplatystoma*, são raríssimos os indivíduos que são capturados ovados. Os registros de alevinos de *Brachyplatystoma flavicans*, *B. vaillantii* e *Lithodoras dorsalis* são os primeiros em toda Amazônia e sugerem que as espécies se reproduzem nas proximidades do estuário” (Goulding 1980:28).

“As migradoras como *Hemiodus immaculatus*, *Hemiodus* sp. ‘microlepis longo’, *H. gracilis*, *Hypophthalmus edentatus*, *Potamorhina* spp., *Psectrogaster rutiloides*, *Pellona flavipinis*, *Semaprochilodus insignis*, *Semaprochilodus taeniurus* e *Cyphocharax abramoides*, se agrupam em cardumes e realizam migrações longitudinais, rio acima, e/ou migrações laterais dentro do lago Tupé, conforme as mudanças do nível d’água. Esses peixes desenvolvem parte do seu ciclo de vida no lago, durante a época de inundação, e outra parte no rio, na seca.” (Beltrão & Soares 2018:36)

“No inverno dá uma grande comidia pra cá, dá o taperebá, ananin ai os peixes que gostam disso, vem tudo pra cá bem perto”

“Outros aspectos reconhecidos pelos pescadores, como movimento das marés, reprodução, busca por alimento (comedia)” (Barboza & Pezzuti 2011:137).

“A andiroba é bom demais pra pegar o tambaqui, é bom pegar eles nesses furos que tem andirobeira, quando cai um ele come”

“Tambaqui procura seus alimentos em floresta inundada quando os frutos caem na água’ (Goulding 1980; Sema 2010).

“Não sei se seja mito, eu realmente não sei por que o jiju menstrua igual a mulher. Todo mundo diz que é, tem um período que se vê, várias pessoas já pegaram o peixe menstruado, quando pega ele nesse período ele sai sangue, aí por isso a gente diz que ele menstrua. Quando pega a fêmea já dá pra ver, aí o macho não, a fêmea tem o oveiro que o jiju bota, o macho não, ele tem tipo os testículos, e esse negócio é cheio de leite, dentro dele, é comprido e se cortar sai leite”

“O jeju é evitado porque tem a carne ‘adocicada’, ‘sem gosto’ e ‘solta leite da toba’ (o ‘leite’ foi descrito como o esperma do peixe que é liberado durante o período reprodutivo)” (Silva 2007:146).

“Só que quando vem a chuva, o peixe sobe”

“A migração ocorre no início da enchente, quando os cardumes de peixes *caraciformes* descem dos seus habitats nos rios afluentes[...]. A desova que ocorre geralmente entre dezembro e janeiro é do tipo sincrônico e total e requer perfeita adaptação aos ritmos do ciclo hidrológico” (Sá Oliveira 2002:210)

“O bagre ele choca os ovos dele, a fêmea bota e o macho choca, ele bota os ovos tudo na guelra e de lá já sai o peixinho da boca dele, agora não sei como é esse mistério que ele faz. Quando a gente pega o bagre macho, ele tá cheio de ovo na boca”

Na região bragantina, já foi registrado o comportamento de cuidado parental dentre os bagres através da incubação de ovos (Krumme *et al* 2004).

“O tamuatá ele bota mas é naquelas bolas de capim, ele choca também mas já é naquelas bolas de capim né e quando ta o ovo dele fica cheio de espuma, tipo para cobrir ou proteger os ovos e ele fica muito agressivo e geralmente isso é no seco, se tu passar ele te ataca”

“Tem um peixe baiacu aí, que a gente não come, porque ele tem tipo um veneno e faz mal, intoxica. Mas tem canto por aí que come né, acho que eles sabem tirar esse veneno”

“Na natureza, em época chuvosa, o tamuatá constrói um ninho flutuante em forma de concha, utilizando material vegetal morto, no qual deposita uma massa adesiva de ovos no lado escuro do ninho, em uma cama de espuma” (Miranda & Crescêncio 2008:188).

“Das duas espécies de baiacus coletadas, apenas *Colomesus* sp. foi considerada comestível, mas somente se esta for tratada por especialistas, pois nem todos sabem como manejá-la” (Costa-Neto 2009:123).

“O baiacu possui uma propriedade tóxica dos baiacus e deve-se à tetrodotoxina (TTX) e, bloqueadoras de canais de Na⁺ dependentes de voltagem de nervos e músculos” (Oliveira & Freitas 1996):49.

“O baiacu é geralmente evitado pelos moradores por não saberem limpá-lo ou manuseá-lo, também por ser um peixe considerado “venenoso” (Prado *et al* 2017:6).

Tabela 1. Conhecimentos tradicionais e conhecimentos acadêmicos sobre os recursos pesqueiros na comunidade quilombola de Mangueiras (Salvaterra/PA).
Dados de campo e de literatura.

Registramos 55 espécies de peixes, dentre estas 6 não são utilizadas na alimentação: lampreia, baiacu, poraquê, rebecca, tralhoto e o boto; os demais são consumidos e/ou comercializados na comunidade. Os interlocutores explicaram como concebem a ecologia das espécies, tal como pode ser identificado na narrativa de Cristina.

Esses peixinhos daqui a gente sabe tudo que come, esse tal de bacu come de tudo, mas ele gosta da florzinha de aninga, uma vermelhinha e do caramujo, ele adora. A gente sabe porque quando abre tá tudo na tripa. (Cristina, 45 anos).

Dessa forma, é importante valorizar os estudos etnoecológicos para o conhecimento local da comunidade. Na perspectiva de Toledo (1992) e Nazarea (1999), a etnoecologia é um estudo capaz de agregar conhecimentos, estratégias, atitudes que possam englobar diferentes culturas e assim reproduzir conhecimentos acerca da existência social de um povo por meio de um manejo adequado de recursos naturais. Além disso, possui um enfoque teórico-metodológico que se concentra no estudo da relação ser humano-natureza e que apresenta a importância do papel do humano referente a sua cognição, se mostrando fundamental ferramenta no manejo, sustentabilidade e conservação dos recursos. Marques define os objetivos da etnoecologia como:

“O estudo das interações entre a humanidade e o resto da ecosfera, através da busca da compreensão dos sentimentos, comportamentos, conhecimentos e crenças a respeito da natureza, característicos de uma espécie biológica (*Homo sapiens*) altamente polimórfica, fenotipicamente plástica e ontogeneticamente dinâmica, cujas novas propriedades emergentes geram-lhe múltiplas descontinuidades com o resto da própria natureza. Sua ênfase, pois, deve ser na diversidade biocultural e o seu objetivo principal, a integração entre o conhecimento ecológico tradicional e o conhecimento ecológico científico” (Marques 2001:49).

Outro fator interessante na classificação e reconhecimento de espécies na comunidade de Mangueiras é que os interlocutores afirmam que um peixe pode ter mais de uma variedade pertencente a mesma espécie. Os interlocutores citaram exemplos como a piranha-branca, piranha-vermelha, dourada-branca, dourada-amarela, acari-espinhento, acari-boi, acari-muxinga, acari-branco, acari-chuteira, acará-folha, acará-branco, pescada-branca, pescada-amarela, pescada-preta, pescada-curuvina, pescada-cucuruta. Assim, também ocorre no trabalho de Ramires *et al* (2007), no qual os pescadores afirmam que os peixes, dependendo da espécie, possuem variedades. Neste caso, como não realizamos coleta de peixes e nem os identificamos sistematicamente, empregamos aqui o termo etnoespécies, no sentido de considerar a classificação *folk*, ou seja, nativa. Contudo, contamos com a colabora-

ção de especialistas em ictiologia para, por meio das fotografias, descrições das características observadas e nomes locais, chegar ao que neste estudo denominamos de pista taxonômica. Trabalhos como os de Costa-Neto & Marques (2000) mostram a verificação da etnoictiologia a partir da classificação de pescadores evidenciando que estes fazem uma hierarquia de espécies categorizando etnoespécies e etnofamílias.

De acordo com Ramires *et al* (2007), os pescadores costumam fazer a diferenciação do sexo do peixe através da ova. A literatura demonstra que dificilmente há características externas que podem apontar essa diferença entre macho e fêmea, sendo que as gônadas masculinas são reduzidas enquanto as femininas em fase de maturação conseguem ser vistas a olho nu e dessa forma permitir que se diferencie o sexo através dessa característica (Vazzoler 1996). Assim também ocorre na comunidade de Mangueiras, onde os pescadores conseguem fazer a distinção entre macho e fêmea através da ova, exceto com o tucunaré, pois este possui uma distinção anatômica externa, onde este peixe, em estágio de maturação sexual, possui um adorno protuberante de ‘gordura’ ou ‘tutiço’, localizado na parte dorsal próxima a cabeça, como é caracterizado pelos quilombolas; isso costuma ocorrer na época da reprodução. Outro ponto observado por eles nessa espécie é que os adultos em época de reprodução não se alimentam. Para 100% dos pescadores e pescadoras entrevistados todos os peixes são diferenciados entre adultos e filhotes pelo seu tamanho.

Pesca para comercialização e consumo

Em relação a atividade desenvolvida pelos pescadores, existem alguns critérios como a definição do local que vão pescar de acordo com a finalidade que irão dar ao produto final. Se o recurso for para a subsistência, a pesca fica restrita aos lagos, rios e mangues próximos a sua residência, onde estão concentrados os ‘peixes menores’. Mas se caso for para a venda, eles se organizam para ir pescar no Rio do Saco, distante de 4 a 5 horas da comunidade. No Rio do Saco estão con-

centrados os ‘peixes maiores’, os quais são destinados na sua grande maioria para a comercialização. Para este local os homens costumam ir, pescar e vender diretamente para as geleiras que vêm buscar o peixe no local para comercializar em Salvaterra, Soure, Ponta de Pedras ou no Ver-o-Peso/ Belém.

Quando questionados sobre as formas de captura, preparo e consumo dos recursos pesqueiros, uma série de técnicas próprias foi evidenciada, destacando cada detalhe e com quem aprenderam as práticas. Mas o que nos chamou muito atenção foi o entusiasmo com que esses conhecimentos estavam sendo contados, repletos de simbolismo e memórias de como a comunidade já foi e vem sendo reconstruída.

Geralmente as mulheres pescam mais nos mangues. Elas relataram ser uma distração e uma diversão e que quando a ‘parceira’ não está não é a mesma coisa. Consegue pegar o caranguejo e o caramujo, mas falta algo. Em meio a essa situação também podemos observar esse fato no trabalho de Machado (2007), o qual mostra um pouco dessa invisibilidade do que é considerado trabalho nas áreas de manguezais, pois assim como ocorre em Mangueiras a pouca visibilidade se dá porque a coleta de crustáceos e mariscos não ocorre em áreas distantes ou de rio e também não está associada a peixes.

Em relação a comercialização de pescado e mariscos dentro da comunidade, esta é feita por crianças e jovens. Estes vendem o pescado em cambadas³ na comunidade tão logo os pais regressem da pesca e mariscagem. A venda também pode ser realizada na casa do próprio pescador. Essa comercialização apenas se dá caso o pescador/marisqueiro tiver excedente, pois no geral a pesca ou mariscagem é realizada para consumo.

A organização do acampamento e das equipes de pesca

O acampamento geralmente fica localizado em uma área mais alta, aonde os índices de alagamento não sejam tão elevados. Para construir a barraca/choupana é preciso antes retirar madeiras e varas e cortá-las de acordo com o tamanho que se deseja. Os grupos que

ficam no acampamento iniciam um processo de montagem da barraca bem rápido. Para esse trabalho é necessário o uso de facões para cortar as madeiras na medida em que desejam e assim, após os cortes, fazem as amarras necessárias para fixarem bem a barraca.

A barraca possui um assoalho feito de madeira com tábuas corridas e encaixadas umas nas outras. Esse assoalho serve para quando ocorrer um alagamento na área, estes ficarem em cima e guardarem seus utensílios de trabalho e uso pessoal, como: redes, tarrafas, pente, escova, creme dental, etc. Esse assoalho também pode servir para o descanso diurno para aqueles que não levam redes. Neste caso, os pescadores se deitam por cima de um pano sobre o assoalho. A barraca conta com quatro ou mais esteios que apoiam a estrutura como um todo e em cima são colocadas travessas na qual são amarradas as redes de dormir.

Um dos cuidados que se deve ter no acampamento é com os gaviões, que a todo o momento tentam atacar os peixes que foram capturados pelos pescadores e que por vezes ficam expostos na montaria ou em alguma parte pegando sol para aqueles peixes que passaram um pouco do tempo de ser desmalhado; então, para que não estrague a carne, esse costuma ser salgado. É bem comum se ouvir dos pescadores “Aqui no acampamento tem que ter cuidado com os gaviões, eles são ladrões”, assim como no trabalho do Sautchuk (2007), que também mostra a indignação que os pescadores têm quando um gavião se atreve a ‘tomar’ o pescado, o que geralmente ocorre quando o pescado está exposto ao sol ou mal cobertos.

Os cuidados com os peixes são realizados às margens dos rios. Os peixes são às vezes descabeçados, mas em sua grande maioria, não, são eviscerados, e quando de escamas, descamados. Alguns peixes recebem vários *lanhos*, que nestes casos são cortes e outros recebem apenas um *lanho* longitudinal, em seguida é aplicado sal. Em alguns casos os peixes são apenas colocados no isopor.

Os pescadores dependem então dos familiares para executar as atividades, haja vista que é necessária uma organização de trabalho

para se ter acesso aos recursos e aos territórios de pesca. As relações se dão através das noções de reciprocidade propostas por Sabourin (2008). Para referenciar sobre a necessidade de relações e organizações de trabalho acerca da pesca, se pode encontrar semelhança com o trabalho de Alonso-Población (2014), realizado na vila de pescadores de Saviño de Ningures, Espanha. O autor articula sobre os riscos e trabalhos entre os pescadores de uma cidade costeira. Dessa forma, também podemos encontrar relatos semelhantes pelos interlocutores de Mangueiras, que tratam da pesca que envolve riscos e muita imprevisibilidade e por isso essa rede de apoio está sempre se fortalecendo e se firmando através das relações com pai, filhos, irmãos, primos e sobrinhos.

Esse conjunto de relações se torna essencial, pois garante condições necessárias para que haja uma continuidade dessa atividade através das transferências de saberes das atividades de pesca. Nesse sentido, os pescadores fabricam ou reparam/consertam suas redes, tarrafas, montarias, compram ou consertam lonas, ferramentas, mosquiteiros e preparam o material para a construção do acampamento.

Durante a pescaria, os grupos se organizam de modo que em cada montaria contenha dois pescadores, assim, enquanto um pilota, o outro fica com a responsabilidade de lançar a rede na água ou tarrafejar se for o caso, para que estes consigam capturar os peixes. No trabalho de Alencar & Sousa (2017), na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá, o mais experiente direciona a canoa para fazer um círculo com a rede e assim vai corrigindo quem está jogando a rede.

Os dois pescadores se auxiliam na ida a pesca, carregam para montaria os utensílios e instrumentos que precisam, abastecem a montaria e juntos a empurram para o rio. O que pilota então a direciona, quando desejam parar em algum lugar, fazem uso do remo para redirecionar a montaria; neste caso, os dois podem exercer essa função.

Há também pescadores que muitas vezes vão sozinhos para a pescaria, os quais necessitam fazer muito esforço, pois ficam responsáveis por executar as duas funções, a de piloto e a de lançador de rede ou

tarrafa. Exercer essa atividade sozinho exige muita experiência, habilidade e força física.

Os riscos da pescaria são os mais variados possíveis como, por exemplo, quando a rede fica presa nos galhos das árvores, locais que estes costumam posicionar a rede já que muitos pescadores desejam capturar peixes encontrados nesses lugares, uma vez que os utilizam como moradia ou esconderijo contra predadores. O grande risco que ocorre é se o pescador não quiser perder a rede, este necessita mergulhar para soltá-la e isso torna propício o risco de encontrar jacaré ou mesmo outros perigos que os rios e lagos oferecem.

Os relatos sobre as temporadas no acampamento são regados de falas sobre abundância. Quando os pescadores vão para o Rio do Saco, costumam levar cachorros, alguns para “espantar as coisas ruins”, outros costumam levar para companhia, também levam cachorros novinhos, pois como ficam nas beiras dos rios e lagos sempre tem peixe ‘sobrando’ durante as refeições; então os cachorros novinhos são alimentados com muito peixe e leite, o que, segundo relatos, deixam eles fortes, com pelos bonitos, atribuindo esse fato a alimentação. Os cachorros se alimentam juntamente com os pescadores que a todo o momento lhes jogam pedaços de peixes durante as refeições.

Conhecimentos e experiência na pescaria

Para que a pesca seja eficiente o pescador ou pescadora deve deter conhecimento sobre a espécie-alvo que se deseja capturar, conhecer a dieta, habitat e a sazonalidade. Essas observações geralmente iniciam ainda na infância quando as crianças começam a acompanhar os pais ou os avôs nas jornadas. Dessa forma, a comunidade acaba estabelecendo um calendário anual e produtivo de quando e como as atividades ligadas a subsistência podem se manter e refletir nas decisões de pescarias e outras observações relativas em relação às marés, fases da lua, chuvas e demais fenômenos naturais. Nesse sentido, Murrieta (2001) classifica esses saberes como ‘segredos de pescaria’, os quais consistem justamente nesses conhecimentos acerca do meio.

Com isso, os saberes são o resultado de um processo de construção de habilidades, práticas e interações com os animais e ambientes. A decisão de onde a pescaria será feita é geralmente avaliada por um conjunto de elementos como uma vegetação específica, abrigos das espécies, etc.

Considerando esses aspectos, os estudos etnobiológicos ou etnoecológicos representam uma ferramenta importante ao mostrar os aspectos científicos refletidos nos conhecimentos ecológicos locais das comunidades quilombolas que estreitam os laços que há entre as formas de saber sobre a natureza. Neste estudo se priorizou tratar a percepção dos quilombolas, relacionando-a com os conhecimentos acadêmicos por meio da perspectiva do diálogo de saberes.

A seguir alguns relatos que mostram o conhecimento dos pescadores artesanais referente ao comportamento das espécies-alvo, época do ano de reprodução, frequência de aparecimento e a preferência alimentar por espécie; esse conhecimento ecológico os favorece, pois aumenta as chances de captura. No conhecimento ecológico apresentado pelos pescadores jamais deve ser deixado de levar em consideração a relação que estes estabelecem com a natureza; isso faz com que haja uma boa gestão no uso dos recursos. É uma questão de modo de vida, são cosmologias, saberes e práticas locais que demarcam um valor e uma identidade.

‘As fases da lua nesse período agora é mais filhote né, que ele é de lua né, pesca de lua, pesca de véspera dá pra pegar eles, até três dias depois da lua eles estão assanhados, sendo saída de lua eles se assanham. A piranha de cambada também é de lua. (Fabiano, 45 anos). A dourada a gente pega ela na bubuia⁴, bota a rede no rio né, espalha a rede no rio e bota uma alça de corda, não bota perto, é uma alça de corda em cada bóia. Aí ta vazando [explicações referentes à maré] ela vai embora, aí quando a maré vem a gente pega ela na flor d’agua. (Fabiano, 45 anos).

Quando a noite é escura é o adequado pra pesca, prefiro pescar a noite, esses peixes vivem mais pra banda da cabeceira. (Elielson, 44 anos). Pra cá tem o aracu, e a gente nem pega ele no anzol, nem pensar porque para gente não dá de pegar assim. Aqui, tem a aninga, uma

fruta, a gente cozinha ela e coloca no anzol pra pegar bacu, ele gosta muito, essas coisas a gente nunca termina de aprender, mas o bacu é um peixe que come quase tudo, come a manga, coco. (Elielson, 44 anos).

O conhecimento tradicional dos pescadores locais passa a ser moldado conforme o tempo, incorporando a manutenção da atividade da pesca acompanhando as principais transformações sociais e ecológicas sofridas no espaço e no decorrer do tempo. Quando o ambiente passa por uma situação de crise é preciso ter uma habilidade para entender essas alterações e se adequar, mantendo o conhecimento tradicional sempre em resiliência. É possível ver nos relatos dos interlocutores as mudanças no uso de instrumentos para pescar e as técnicas utilizadas a seguir.

Conforme o tempo foi passando vieram outro tipo de pesca e a antiga ela tá ficando mais difícil, porque de primeiro tinha uma tal de siririca, que era parecido um caniço, a gente amarrava uma pena de guará nela e saía puxando ela em cima d'água assim para pegar tucunaré, de linha a gente não consegue mais distante, hoje em dia pode passar a siririca em cima d'água que não pega, agora a gente só pega com isca artificial, o tucunaré não cai mais nessa. (Elielson, 44 anos).

Pra piranhar é bem simples, eles usam a capivara, porque dela tem o sangue né, então é só bater a capivara na água, e lá vem elas atacarem, ai joga o paneiro em cima e pronto. (Cristina, 45 anos).

A pega

Na comunidade de Mangueiras é bem marcante as paisagens de manguezais, que são as zonas úmidas entre o ambiente aquático e o terrestre. Essa zona de transição sofre influência direta do regime de marés, sendo ambiente de berçário para muitas espécies animais nas fases iniciais de vida, pois possuem alimentação e proteção adequadas ao desenvolvimento destes. Outra prática fundamental nessa comunidade, que as famílias chamam de '*pega*', é a coleta do caranguejo, caramujo e turu. Em sua grande maioria esse tipo de extrativismo animal é praticado por mulheres e crianças que vão até os mangues, lagos

e igarapés das proximidades praticarem tal atividade. Geralmente as mulheres vão acompanhadas de vizinhas e filhos.

A atividade marisqueira é tão tradicional quanto a pesca artesanal nesta comunidade, pois os quilombolas possuem um conhecimento ecológico tradicional importante sobre os manguezais. Esta prática inicia-se ainda na infância por volta dos oito anos quando as mulheres levam seus filhos para o mangue para pegar caranguejo, siri, sarará, caramujo e turu, todos são considerados importantes na dieta da comunidade em geral. Sendo que o sarará, um pequeno crustáceo, é utilizado no vinho, que na verdade é a polpa do fruto tucumã transformada em suco (consistente), pois os interlocutores acreditam que ao adicionar o sarará ao vinho fará com que este tenha uma melhor viscosidade e textura, considerada importante no prato cunhapira⁵.

Os turus são moluscos perfuradores de madeira e estão presentes nas mais diversas árvores do manguezal, como ananin, andirobeiras e mangueiro, no entanto, as interlocutoras afirmaram que os turus que estão presentes nas andirobeiras não são bons para consumo, pois têm um gosto mais amargo e por isso elas pegam apenas aqueles que estão nos mangueiros. Os turus desempenham um papel fundamental na deterioração da madeira, estes possuem um corpo gelatinoso e ficam seguros no mangueiro através de ‘dentes’, como denominam as mulheres apanhadoras de turus.

O camarão, embora seja um crustáceo, os quilombolas não classificam como pega ou coleta e sim, pesca. O crustáceo pode ser capturado por tarrafa, matapi ou pesca de tapagem, sendo esta última realizada com sacos de cebola (sacos de *nylon* de 60 kg) e necessitando que no momento da captura, os pescadores tenham que deixar a água turva para conseguir fazer a pescaria com eficiência. O matapi é um apetrecho muito utilizado na pesca do camarão, em formato de cilindro e com uma pequena abertura na lateral. Nessa abertura são colocadas as iscas, que geralmente é farelo de coco e dessa forma eles são atraídos a entrar no matapi, depois de aguardar essa entrada é feita então a despescagem. Após a retirada do camarão do matapi, este é

cozido na água e sal até que fique na cor vermelha e esteja pronto para a venda a R\$ 5,00 o litro. Furtado (2002) destaca que a Ilha do Marajó, de modo geral, tem uma efetiva pesca artesanal do camarão, assim como outros municípios no estado do Pará, que tem uma significativa contribuição na captura do camarão de água doce.

‘Panemeira é coisa complicada’

A panema ou panemeira é uma expressão muito utilizada pelos manguieirenses para designar alguém que dá azar na pescaria. Esta condição de panema pode ser permanente ou temporária, sendo assim uma pessoa pode ser panema ou apenas estar panema. Para livrar-se dessa condição diversas estratégias são realizadas, como por exemplo, a realização de trabalhos com pajés, fazer banhos com pimenta malagueta, defumação ou aplicar lambada em redes e demais instrumentos de pesca. A lambada consiste em usar pião-roxo ou chama (planta local) e bater na rede, falando o desejo que se tem de afastar esse azar: “Olha rede estou te batendo para sair dessa panemeira”.

Mãe d’água

Muitas questões culturais permeiam o mundo da pesca no quilombo de Mangueiras. Os mitos estão sempre presentes no cotidiano dessas pessoas para enaltecer a forte relação que esses povos mantêm com a natureza. Muitos são os relatos de histórias de pessoas ‘castigadas’ pela Mãe d’água ou também chamada de Mãe do Rio, estas atuando como protetoras das águas, castigando aqueles que desrespeitam o rio, seja jogando lixo ou o simples fato de falar alto ou falar palavrões. A grande observação é que a Mãe d’água se difere em algumas partes do rio. No igarapé que possui uma ponte de acesso de Deus Ajude (comunidade quilombola vizinha) a outras comunidades, a mãe d’água é um tucunaré que dizem que possui olhos vermelhos e já castigou muitos.

Já na comunidade de Mangueiras, em uma parte do rio, quem atua como protetora das águas é um tralhoto, um peixe amazônico, também conhecido como quatro-olhos, por apresentar olhos proemi-

nentes. Geralmente fica localizado na superfície, o que mostra ainda mais fortemente a divisão dos olhos em superior e inferior, permitindo que este tenha uma visão aérea e aquática. A designação da Mãe do rio se dá através de pajés que incorporam o peixe protetor e revela para a comunidade. Os mitos cercam-se de uma cosmologia que diz que aquele que interferir no meio ambiente de forma danosa sofre as consequências, podendo chegar até a morte por afogamento ou flechada.

Domínio cultural das principais espécies de peixes na comunidade

As espécies que mostram o índice de Saliência de Smith mais elevados são as que constam como um maior consenso cultural (Caulkins & Hyatt 1999). No quadro abaixo (Quadro 1) é possível verificar a análise do consenso cultural, a qual indica haver uma concordância nas citações de peixes no que se referem as espécies preferivelmente consumidas na comunidade quilombola de Mangueiras, cuja saliência indicou como mais elevadas o tamuatá, bacu, traíra, bagre e o aracu.

Percebe-se que a comunidade possui uma similaridade e padrões de respostas, atingindo índices de saliência para o tamuatá 0,796, bacu 0,785, traíra 0,531, bagre 0,503 e para o aracu 0,442 (ver Quadro 1). Dessa forma muitos dos dados qualitativos puderam ser vistos na apresentação e análise dos quantitativos, conforme a comunidade descreve seus conhecimentos e preferências de consumo. Os interlocutores citaram os cinco principais peixes conhecidos e consequentemente mais utilizados na alimentação.

Item	Frequência (%)	Saliência	Item	Frequência (%)	Saliência
Bacu	85,7	0,785	Barba Chata	19	0,127
Tamuatá	85,7	0,796	Camurim	19	0,036
Pescada	76,2	0,402	Mapara	14,3	0,035
Traíra	76,2	0,531	Rebeca	14,3	0,024

Bagre	71,4	0,503	Apaiari	14,3	0,047
Aracu	61,9	0,442	Cangatá	14,3	0,092
Piaba	38,1	0,181	Acari	14,3	0,013
Dourada	38,1	0,195	Branqui- nha	9,5	0,035
Filhote	38,1	0,049	Jandiá	9,5	0,038
Cachor- rinho do Padre	28,6	0,148	Tralhoto	4,8	0,004
Jiju	28,6	0,105	Tuí	4,8	0,018
Tucunaré	28,6	0,176	Espardate	4,8	0,01
Sarda	23,8	0,029	Arraia	4,8	0,022
Acará	23,8	0,115	Poraquê	4,8	0,005
Mandubé	23,8	0,079	Pacamu	4,8	0,003
Piranha	23,8	0,074	Pirarucu	4,8	0,008
Pirapema	23,8	0,069	Gurijuba	4,8	0,017
Tambaqui	23,8	0,094	Jacundá	4,8	0,016

Quadro 1: Índices de saliência relacionados aos peixes da comunidade de Mangueiras. Fonte: dados de campo.

As cinco primeiras mais citadas e consumidas não são vistas pela comunidade como reimosas. É importante destacar que, embora tenham citado espécies de alto valor comercial, estas não ficaram no topo das listas. Podemos levar em consideração que as espécies menos citadas muitas vezes estão atreladas a algum tabu alimentar ou são peixes que não estão com fácil acesso próximo da comunidade. Assim, são passíveis de serem encontrados nos lagos ou são peixes de baía, como são chamados pelos mangueirenses e só são encontrados no período da comida. Essa reflexão é possibilitada pela amostra de dados quantitativos que se observa e facilmente são detectados na base de dados qualitativos.

A pirapema, sarda, filhote, mapará e o camurim são peixes considerados muito reimosos pelos quilombolas, representando um alimento capaz de causar inflamações e dores nas pessoas, principalmente àquelas que estejam com alguma vulnerabilidade, como por exemplo, crianças, idosos, pessoas com ferimentos, mulheres menstruadas, grávidas ou no puerpério, possuíram índices de saliência bem mais próximos a zero, ou seja, não apareceram com frequência nas listas livres realizadas em Mangueiras. A piranha também foi pouco mencionada, uma vez que possui uma dualidade quando se trata de tabu alimentar, pois algumas pessoas dizem que a piranha é reimosa pelo fato de comer de tudo, enquanto outros dizem que não, já que se trata de um peixe de escama.

O pacamu foi o peixe menos mencionado e, quando referido, ainda apareceu em último na lista de consumo. Esse fato pode-se atribuir devido muitas pessoas não gostarem da aparência do peixe, pois fatores como aparência, coloração, comportamento, sabor e cheiro são critérios para determinar as escolhas alimentares, como pode ser visto no trabalho de Silva (2007) com os ribeirinhos do Médio Solimões, o qual trata das preferências e tabus. Quando questionados sobre o porquê de muita gente não consumir o pacamu, afirmaram que: “ele é um peixe feio, tem gente que não gosta”, “a cor dele é muito esquisita”, “eu como qualquer coisa mas não como ele não hein, parece um sapo”. O acari, nas suas mais diversas variedades, também não é muito apreciado na comunidade, para alguns sua aparência é ‘esquisita’, ‘estranha’, para outros, tem um *pitiú*⁶ muito forte.

No entanto, mesmo muitas espécies sendo consideradas um tabu pelos atores, estas podem ser consumidas se caso a pessoa não esteja com nenhum grau de vulnerabilidade. Dessa forma, mesmo os reimosos estão inclusos na lista de peixes que são consumidos em Mangueiras. A ocorrência do consenso em muitas comunidades geralmente ocorre pelo grau de parentesco e proximidades das pessoas, que podem ocasionar similaridade no modo de vida e consequentemente o conhecimento acerca da diversidade, sendo neste caso observada na

diversidade de peixes. Estes fatores também foram indicados por Moraes *et al* (2009), Arruda *et al* (2018). Assim, as respostas quanto aos peixes preferencialmente consumidos, além das iscas e técnicas utilizadas para pescar, obedeceram a uma certa unanimidade nas respostas, o que mostra quão integradas estão as relações com esses atores.

Outro fato importante a ser observado é que os peixes de maiores valores comerciais em nenhum momento apareceram no topo da lista, o que mostra que os mangueirenses dão importância cultural a determinados peixes e que estes geralmente não possuem um alto valor para venda. Na comunidade foi possível observar, com a ajuda da lista livre, que os peixes pescados mais próximos da casa e que possuem um baixo valor comercial, são os mais apreciados para consumo, enquanto os peixes de alto valor comercial são vendidos fora da comunidade e pouco apreciados.

Peixes como a gurijuba, mandubé e o pirarucu foram citados como peixes conhecidos, no entanto, são adquiridos com menos frequência, pois geralmente estão mais acessíveis no período da comidinha. O poraquê é um peixe pouco comum de ser capturado e quando ocorre é utilizado apenas na fabricação de remédio caseiro.

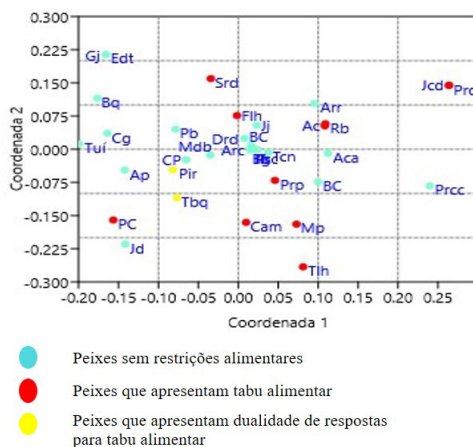


Figura 2: Consenso do domínio cultural das espécies de peixes da comunidade de Mangueiras. Fonte: dados de campo.

A análise do escalonamento multidimensional (MDS) expõe a representação de espécies no centro da imagem (Figura 2), mostra o consenso do domínio cultural destas na comunidade. As que ficam distantes representam aquelas que foram citadas poucas vezes e como último item da lista, sendo atribuído uma menor significância. Assim, o consenso estabelecido entre as famílias quilombolas mostra um grau de similaridade significativo.

Considerações finais

Os quilombolas demonstraram uma variedade ampla de conhecimentos acerca da diversidade de espécies de peixes e mariscos que foi constantemente mencionada ou pescada pelos interlocutores, além de uma série de saberes a respeito do habitat, ciclos reprodutivos, fluxos migratórios e alimentação dessas espécies, o que permite uma melhor localização da ictiofauna, possibilitando a definição de técnicas adequadas para a captura dos recursos pesqueiros com maior facilidade e no período favorável.

A metodologia empregada serviu para mostrar que há um consenso cultural acerca das espécies de peixes contidas na lista livre, outro ponto também observado é a similaridade de resposta em se tratando das práticas aplicadas na pesca. Além disso, a comunidade apresenta uma dinâmica interessante quando se trata de organização e participação familiar nas atividades produtivas, sendo mais específica na pesca e mariscagem, assim como também se organizam e compartilham o pescado capturado entre as equipes de pesca e seus familiares.

Aos poucos as práticas e os apetrechos utilizados foram sendo readaptados ou mesmo trocados. Antes a maioria dos apetrechos era confeccionado na própria comunidade, hoje, embora os quilombolas ainda confeccionem instrumentos de trabalhos, esse número reduziu se considerarmos a produção dos ‘tempos antigos’. Atualmente, os apetrechos são modelos mais modernos e facilmente adquiridos na cidade.

Os conhecimentos tradicionais foram sendo transmitidos de geração a geração, no que se refere aos procedimentos adotados nas lógicas produtivas familiares. A convivência com os rios e lagos da comunidade fazem com que consigam dominar as práticas de acesso ao recurso pelo fato de muito cedo observarem as estratégias necessárias na captura das espécies e, assim, desenvolvem uma habilidade importante e característica desse povo na forma como usam e manejam a biodiversidade.

Notas:

¹ O ato de boquejar pelo bagre caracteriza-se quando o peixe vem até a superfície em cardume e fica com a boca exposta.

² Tipo de pesca que é realizado com um tapume, ou seja, um tipo de cerca com varas de bambu ou açazeiro, sendo as varas chamadas de cambitos; nestes são colocadas as redes para fechar todo o furo (um curso d'água) e encurralar os peixes.

³ Cambada é uma porção de peixes que ficam pendurados em um cordão ou cipó ou embira (cordão feito da casca de árvores ou outro tipo de fibra vegetal). Este procedimento facilita o transporte do pescado até a casa ou feiras e comércios, quando os pescadores saem para vender o pescado.

⁴ Bubuia é uma expressão utilizada para explicar uma técnica de pesca que é realizada com a rede. Nesse caso pegar a dourada de bubuia é quando o pescador não coloca peso na rede, ou seja, nas pontas onde geralmente se usa pedra para que a rede afunde, não se coloca nada. A rede não afunda completamente e os pescadores vêm arrastando-a de forma que siga a rotação da maré e assim capture os peixes, sendo que os pescadores afirmam, na parte do rio próximo à comunidade, ser mais fácil pegar dourada com essa técnica.

⁵ Prato típico preparado em Mangueiras feito com o vinho do tucumã e adiciona-se dois sararás, temperos e carnes.

⁶ Termo usado na região Norte para determinar cheiro forte de algo, por exemplo, de peixe, ou simplesmente, caracteriza mau cheiro.

Referências:

ALBUQUERQUE, U., LUCENA, R. & CUNHA, L. 2010. "Métodos e técnicas de coleta de dados etnobiológicos". In ALBUQUERQUE, U. & LUCENA, R. (eds.): *Métodos e técnicas na pesquisa etnobiológica e etnoecológica*, pp. 41-64. Recife: Ed. NUPPEA.

- ALENCAR, Edna. 2014. “Questões de Gênero em Projetos de Manejo de Recursos Pesqueiros na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá”. In LEITÃO, M. (ed.): *Pesca, turismo e meio ambiente*, pp. 123-143. Recife: EDUFRPE.
- ALENCAR, E. & SOUSA, I. 2017. “Aspectos Socioambientais da Pesca Manejada de Pirarucus (*Arapaima gigas*) no Sistema de Lagos Jutai-Cleto”, Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá, AM”. *Amazônica: Revista de Antropologia*, 9(1):36-71.
- ALONSO-POBLACIÓN, E. 2014. *O mar é femia. Riesgo y trabajo entre los pescadores de una villa costera gallega*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.
- ARRUDA, J. et al. 2018. “Conhecimento ecológico tradicional da ictiofauna pelos quilombolas no Alto Guaporé, Mato Grosso, Amazônia meridional, Brasil”. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 13(2):315-329.
- BARBOZA, R. & PEZZUTI, J. 2011. “Etnoictiologia dos pescadores artesanais da Resex Marinha Caeté-Taperaçu, Pará: aspectos relacionados com etologia, usos de hábitat e migração de peixes da família Sciaenidae”. *Sitientibus série Ciências Biológicas*, 11(2):133-141.
- BARROS, Flávio. 2012. “Etnoecologia da pesca na Reserva Extrativista Riozinho do Anfrísio-Terra do Meio, Amazônia, Brasil”. *Amazônica: Revista de Antropologia*, 4(2):286-312.
- BEGOSSI, Alpina. 1992. “Food taboos at Buzios Island (Brazil): their significance and Telanon to folk medicine”. *Journal of Ethnobiology*, 12(1):117-139.
- BEGOSSI, A. & FIGUEIREDO, J. L. 1995. “Ethnoichthyology of southern coastal fishermen: cases from Búzios Island and Sepetiba Bay (Brazil)”. *Bulletin of Marine Science*, 56(2):710-717.
- BELTRÃO, H. & SOARES, M. G. 2018. “Variação temporal na composição da ictiofauna do lago e igarapés da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Tupé na Amazônia Central”. *Biota Amazônia (Biote Amazonie, Biota Amazonia, Amazonian Biota)*, 8(1):34-42.
- BERNARD, Harvey. 1988. *Research methods in cultural anthropology*. Newbury Park: Sage.
- BRASIL. 2007. Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT), Decreto Presidencial Nº 6.040-2007 de 07 de fevereiro de 2007.
- BRUMER, A. et al. 2008. “A elaboração de projeto de pesquisa em ciências sociais”. In GUZZELLI, C. & PINTO, C. (eds.). *Ciências humanas: pesquisa e método*, pp. 125-147. Porto Alegre: UFRGS.
- CLAUZET, M., RAMIRES, M. & BARRELLA, W. 2005. « Pesca artesanal e conhecimento local de duas populações caiçaras (Enseada do Mar Virado e Barra do Una) no litoral de São Paulo, Brasil”. *Multiciência*, 4(1):1-22.

- COSTA-NETO, Eraldo. 2000. “Restrições e preferências alimentares em comunidades de pescadores do município de Conde, Estado da Bahia, Brasil”. *Revista de Nutrição*, 13(2):117-126.
- COSTA-NETO, E. & MARQUES, J. G. 2000. “Conhecimento ictiológico tradicional e a distribuição temporal e espacial de recursos pesqueiros pelos pescadores de Conde, Estado da Bahia, Brasil”. *Etnoecológica*, 4(6):56-68.
- DIEGUES, Antonio. 2004. *A pesca construindo sociedades*. São Paulo: NUPAUB.
- _____. 1988. *Pesca artesanal no litoral brasileiro: cenários e estratégias para a sua sobrevivência*. São Paulo: Instituto Oceanográfico.
- _____. 1983. *Pescadores, camponeses e trabalhadores do mar*. São Paulo: Editora CEMAR-USP.
- FARIAS, Márcia. 2001. *Pesca e sazonalidade no Camacho/SC: um estudo de modos de vida em deslocamento*. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: UFSC.
- FURTADO, Lourdes G. 2006. “Origens pluriétnicas no cotidiano da pesca na Amazônia: contribuições para projeto de estudo pluridisciplinar”. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 1(2):159-172.
- GEERTZ, Clifford. 1989. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar.
- GOULDING, Michael. 1980. *The fishes and the forest: explorations in Amazonian natural history*. Berkeley: University of California Press.
- HAHN, N., ALMEIDA, V. & LUZ, K. 1997. “Alimentação e ciclo alimentar diário de *Hoplosternum littorale* (Hancock) (Siluriformes, Callichthyidae) nas lagoas Guaraná e Patos da Planície do Alto Paraná, Brasil”. *Revista Brasileira de Zoologia*, 14(1):57-64.
- JUNK, Wolfgang. 1983. “A ictiofauna da Região Amazônica”. In Salati, E. et al. (eds.): *Amazônia: Desenvolvimento, Integração e Ecologia*, pp. 45-100. Brasília: Editora Brasiliense.
- LOWE-MCCONNELL, Rosemary. 1987. *Ecological Studies in Tropical Fish Communities*. Cambridge University Press.
- MACHADO, Denise. 2007. “Catadoras de caranguejo e saberes tradicionais na conservação de manguezais da Amazônia brasileira”. *Estudos Feministas*, 15(2):485-490.
- MARQUES, José Geraldo. 1991. Aspectos ecológicos na etnoictiologia dos pescadores do complexo estuarino-lagunar Mandau-Manguaba, Alagoas. Tese de Doutorado. Campinas: UNICAMP.
- _____. 2001. *Pescando pescadores: ciência e etnociência em uma perspectiva ecológica*. São Paulo: NUPAUB/USP.
- MIRANDA, W. & CRESCÊNCIO, R. 2008. Reprodução do tamoatá (*Hoplosternum littorale*) por manipulação ambiental. Trabalho apresentado na Jornada de Iniciação Científica da Embrapa Amazônia Ocidental, 3, Manaus-AM.
- MURRIETA, Rui. 2001. “A mística do Pirarucu: pesca, ethos e paisagem em comunidades rurais do baixo Amazonas”. *Horizontes Antropológicos*, 7(16):113-130.

- NAZAREA, Virginia. 1999. "Introduction. A view from a point: Ethnoecology as situated knowledge". In NAZAREA, V. (ed.): *Ethnoecology: situated knowledge/located lives*. Editado por Virginia Nazarea, pp. 3-20. Arizona: The University of Arizona Press.
- OLIVEIRA, J. & FREITAS, J. 1996. "Toxicidade de peixes tetraodontídeos (Osteichthyes, Teleostei): dados preliminares". Trabalho apresentado no *Simpósio de Biologia Marinha*, São Sebastião-SP.
- PAZ, V. & BEGOSSI, A. 1996. "Ethnoichthyology of Gaivíboa fishermen of Sepetiba bay, Brazil". *Journal of Ethnobiology*, 16(2):157-168.
- PRADO, D. et al. 2017. "Preferências, tabus alimentares e uso medicinal de peixes na reserva de desenvolvimento sustentável Barra do Una, São Paulo". *Ethnoscintia*, 2(1):1-15.
- RAMIRES, M., MOLINA, S. & HANAZAKI, N. 2007. "Etnoecologia Caiçara: o conhecimento dos pescadores artesanais sobre aspectos ecológicos da pesca". *Biotemas*, 20(1):101-113.
- ROMNEY, A. & WELLER, S. 1984. "Predicting informant accuracy from patterns of recall among individuals". *Social Networks*, 6(1):59-77.
- SÁ-OLIVEIRA, J. & CHELLAPPA, S. 2002. "Fecundidade e tipo de desova do tamuatá, *Hoplosternum littorale* Hancock (Osteichthyes, Siluriformes) no Rio Curiaú, Macapá, Amapá". *Revista Brasileira de Zoologia*, 19(4):1053-1056.
- SABOURIN, Eric. 2008. "Marcel Mauss: da dádiva à questão da reciprocidade". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 23(66):131-139.
- SANTOS, L., GONZALEZ, A. & ARAÚJO, F. 2001. "Dieta do tucunaré-amarelo *Cichla monoculus* (Bloch & Schneider) (Osteichthyes, Cichlidae), no reservatório de Lajes, Rio de Janeiro, Brasil". *Revista Brasileira de Zoologia*, 18(1):191-204.
- SAUTCHUK, Carlos Emmanuel. 2007. *O arpão e o anzol: Técnica e pessoa no estuário do Amazonas (Vila Sucuriju, Amapá)*. Tese de Doutorado. Brasília: UNB.
- SILVA, Andréa. 2007. "Comida de gente: preferências e tabus alimentares entre os ribeirinhos do Médio Rio Negro (Amazonas, Brasil)". *Revista de Antropologia*, 50(1):125-179.
- SILVANO, Renato. 1997. *Ecologia de três comunidades de pescadores do rio Piracicaba (SP)*. Dissertação de Mestrado. Campinas: UNICAMP.
- TOLEDO, Victor. 1992. "What is ethnoecology? Origins, scope and implications of a rising discipline". *Ethnecológica*, 1(1):5-21.
- TOLEDO, V. & BARRERA-BASSOLS, N. 2009. "A etnoecologia: uma ciência pós-normal que estuda as sabedorias tradicionais". *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 2(20):31-45.
- VAZZOLER, Anna. 1996. *Biologia da reprodução de peixes teleósteos: Teoria e prática*. Maringá: EDUEM/ SBI.

Abstract: This work was developed in the quilombola community of Mangueiras, Ilha do Marajó (Pará), with the objective of characterizing the fishery resources of food importance and the practices used in artisanal fishing, as well as the sociabilities that involve this activity, and also to demonstrate the domain cultural community about fishing. We interviewed 21 fisherwomen and fishermen to prepare the free fish list. We used open and semi-structured interviews, participant observation, guided tours by local fishermen and the free listing technique. For free list analysis we use the Smith salience index. The results showed that fishermen and fisherwomen maintain a constant transmission of knowledge, provided through daily contact with fish and the river since childhood. Traditional knowledge is part of the identity and culture of the quilombo, a territory dominated by social actors who are constantly familiar with Théo ichthyofauna, distinguishing them by their habitat, food preferences and rearing.

Keywords: Sociobiodiversity, Artisanal fishing, Culture, Amazon.

Recebido em julho de 2020.

Aprovado em março de 2021.

O Trânsito das Culturas Populares como Política Pública: festivais de folclore e encontros de culturas populares e tradicionais

Bruno Goulart ^a

Resumo: Este artigo reflete sobre as relações entre política cultural, festivais de cultura e culturas populares. O foco se dará na comparação entre os *festivais de folclore* (1951-1976) e os *encontros de culturas populares e tradicionais* (2000-presente), eventos concebidos como forma de política cultural. As reflexões apresentadas aqui são parte das conclusões de um projeto de pesquisa desenvolvido em 2019, que retoma dados de uma pesquisa de doutorado realizada entre 2014 e 2018 sobre os *encontros* e informações disponíveis na Revista Brasileira de Folclore (1950-1976) sobre os *festivais*. Entendo ambas as propostas como espaços de performance cultural que nascem na intersecção entre turismo/indústria cultural, políticas públicas e folclore/cultura popular. Porém, a maneira como cada um desses eventos articula essas várias dimensões é diferente. Desse modo, resgato a experiência desses eventos, abordando seu contexto de surgimento e traçando algumas possibilidades comparativas entre eles, com foco na relação estabelecida com as políticas culturais.

Palavras-chave: Trânsito cultural, Festivais de folclore, Políticas culturais.

O objetivo desse artigo¹ é apresentar algumas conclusões do projeto de pesquisa coordenado pelo autor, desenvolvido no ano de 2019, na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Bra-

^a Professor do curso de Bacharelado em Antropologia (UNILAB). Doutor em Antropologia Social (UnB). Email: brunogoulart@unilab.edu.br.

sileira (UNILAB). O tema da pesquisa surgiu como continuidade do doutorado, desenvolvido entre os anos de 2014 e 2018 (Silva 2018). Na tese de doutorado foi abordado as relações entre políticas culturais, performance cultural e a preservação, valorização e difusão de práticas culturais associadas à categoria culturas populares no Brasil contemporâneo. Com foco na experiência dos *encontros de culturas populares e tradicionais* – conceito que cunhei para designar uma proposta de evento que surge no Brasil por volta dos anos 2000 e une a dimensão de um festival cultural e de um fórum de discussões sobre políticas públicas –, a pesquisa de doutorado investigou como esses eventos surgiram graças a um renovado interesse de artistas e da academia pelo universo das culturas populares, à emergência de um circuito de apresentações ‘culturais’, gravações de discos e oficinas voltadas para os sujeitos e as práticas performáticas desse universo, assim como devido a um novo desenho das políticas culturais pós 2003.

Durante a investigação do doutorado entrei em contato com as várias edições da Revista Brasileira de Folclore (Campanha de defesa do folclore brasileiro, 1951-1976), disponíveis no acervo digital do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular. A partir daí, pude constatar que apesar da novidade representada pelos *encontros de culturas populares e tradicionais*, esses não eram sem precedentes na experiência brasileira, pois encontravam ecos na experiência da Comissão Nacional de Folclore (CNF) e, posteriormente, da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro (CDFB) e a sua idealização, organização e realização de diversos festivais de folclore que tomaram lugar em diferentes capitais do país entre as décadas de 1950 e 1970. Assim como os *encontros de culturas populares e tradicionais* contemporâneos, esses festivais foram incentivados pelo movimento folclórico como forma de política pública para a valorização, difusão e preservação do folclore.

Dessa maneira, entendo ambas as propostas – *encontros e festivais de folclore* – como espaços de performance cultural no formato de festivais de cultura, que nascem na intersecção entre turismo/indústria

cultural, políticas públicas e folclore/cultura popular. Apesar das similaridades, acredito que cada uma dessas experiências guarde suas especificidades. Foi, então, com o intuito de explorar esse material de pesquisa que surgiu a ideia do projeto de pesquisa intitulado ‘O trânsito das culturas populares como política pública: um estudo comparativo entre os festivais de folclore (1950-1970) e os encontros de culturas populares e tradicionais (2000-2018)’.

Meu interesse aqui é apresentar algumas conclusões da pesquisa. O artigo será estruturado em quatro partes. Na primeira, procuro fazer uma rápida revisão bibliográfica sobre o tema do trânsito da cultura popular para os circuitos das indústrias musicais, do espetáculo, das artes e do turismo. Na segunda, abordo a experiência dos festivais de folclore explicitando seu contexto de emergência. Na terceira parte procuro refazer o mesmo caminho para o caso dos *encontros*. Por fim, traço alguns pontos de comparação entre essas duas experiências, dando uma atenção especial às relações entre preservação/salvaguarda, festivais, performance e cultura popular na experiência dos *encontros* e *festivais de folclore*.

Trânsitos da cultura popular

No Brasil, o conceito de cultura popular está intimamente relacionado com o de folclore. É importante sublinhar que essa associação se dá de modo diferente de outros países, principalmente anglo-saxões, nos quais o termo cultura popular se associou ora à cultura operária da época industrial (Storey 2003) ora aos movimentos contra culturais (Hall & Jefferson 2003), enquanto o termo folclore se referia às práticas de um tempo ‘pré-industrial’. Diferente dessa acepção, o entendimento do termo cultura popular que se estabeleceu no Brasil reúne “um conjunto heteróclito de formas culturais – música, dança, autos dramáticos, poesia, artesanato, ciência sobre a saúde, formas rituais, tradições de espiritualidade” (Carvalho 2010:44) e guarda íntima relações com o termo folclore, apesar dos conceitos pertencerem a momentos históricos distintos.

Na América Latina, no geral, e no Brasil, especificamente, a partir da década de 1980, as práticas relacionadas a esse universo, principalmente as de caráter performático², passam a transitar pelos circuitos da indústria cultural e do turismo (Trigueiro 2005). Nesse contexto, a cultura popular passa a circular por novos formatos – através de gravação de CDs, performances musicais e artísticas, imagens, vídeos etc. (Carvalho 2003; Vargas 2015; Guillen & Lima 2006). Além disso, um grande número de rituais e festividades começou a se adequar às crescentes demandas do turismo e da publicidade (Canclini [1982] 1989; Silva 2007; Silva 2001; Mesquita & Oliveira 2013; Goulart 2016; Spinelli 2008). Diante o cenário traçado, alguns pesquisadores têm destacado as implicações de ordem estética e simbólica desses processos, tais como: uma maior profissionalização dos detentores da cultura popular – pois agora essas tradições passam a ser vistas como um espetáculo artístico e/ou musical (e não mais apenas como *brincadeiras* ou práticas devocionais); a organização social na forma de ‘grupos de apresentação’; o pagamento de cachê pelas apresentações; e a emergência de um mercado de produção cultural específica para esse universo (Osório 2012).

Tem-se acrescentado ainda que esses processos podem ser lidos como uma possibilidade de existência das práticas performáticas das culturas populares na contemporaneidade (Osório 2012) e que grande parte do crescimento, visibilidade e difusão da cultura popular e tradicional na América Latina é produto do seu trânsito pela indústria fonográfica, em festivais de dança e música popular tradicional e pelos meios de comunicação de massa (Canclini 2013).

Outros autores, porém, têm sido menos otimistas, ao chamar a atenção para os processos de apropriação cultural de tradições sagradas por parte de músicos da indústria cultural; assim como para os trânsitos da cultura popular, por meio de grupos, mestres e mestras no contexto de apresentações artísticas e musicais e suas implicações, tais como a redução temporal e semiótica. Ao conjunto desses processos José Jorge de Carvalho rem chamado de ‘espetacularização

da cultura popular' (Carvalho 2010). O termo designaria os "vários processos simultâneos" aos quais estaria submetida a cultura popular nesse deslocamento para o campo da indústria cultural (Carvalho 2010: 49).

Independente de tomar partido de alguma perspectiva – acreditamos que cada uma delas enfatiza um ponto e juntas nos ajudam a refletir sobre o tema aqui em questão, o que gostaria de sugerir é que existe toda uma literatura que trata sobre o trânsito da cultura popular que situa a emergência desses circuitos na década de 1980-1990. Argumento aqui que os *encontros de culturas populares e tradicionais* são eventos, percebidos como uma forma de política pública, que ocorrem no Brasil e que condensam propostas, reflexões e atores sociais desse momento do trânsito das culturas populares.

Dessa maneira, os *encontros* guardam em comum: a) a proposta de funcionarem enquanto espaços aglutinadores de práticas culturais diversificadas por meio categorias como culturas populares e tradicionais; b) a adoção do formato específico de um festival de cultura; e c) o fato de terem sido incentivados pelo poder público (principalmente por parte do Ministério da Cultura, extinto em 2019).

Encontros de culturas populares e tradicionais

Em meio à emergência de novos circuitos para a performance das culturas populares, surge a percepção das experiências de trânsito como forma de política cultural. É a partir desse cenário que irão surgir os *encontros de culturas populares e tradicionais* nos anos 2000³, enquanto forma de política cultural. Desse modo, esses eventos nascem na intersecção entre políticas públicas, indústria cultural/turismo e cultura popular/tradicional, organizados por ONGs, fundações, produtoras culturais e poder público. Eles foram financiados pelo Fundo Nacional de Cultura ou através de patrocínios de empresas de economia mistas, como a Petrobrás e a Eletrobrás, e fundações vinculadas a bancos públicos, como o Banco do Brasil e a Caixa Econômica Federal (Silva 2018).

Os *encontros de culturas populares* serão realizados em capitais e em cidades do interior dos estados, principalmente em lugares de turismo ecológico ou que conte com a presença de parques e reservas ambientais, associando assim turismo ecológico e cultural. Do ponto de vista de suas programações eles procuram unir a dimensão de um festival de música e dança voltado para o universo da cultura popular, com a de um fórum de discussão sobre políticas públicas culturais (Silva 2018).

Estes eventos foram possibilitados por causa de um novo momento das políticas públicas culturais, inaugurado em 2003 (Nunes 2012; Barros & Zivani 2011; Calabre 2015), que passa a contemplar de forma mais enfática a cultura popular e tradicional, ao levar em conta as discussões sobre patrimônio imaterial e diversidade cultural em organismos internacionais (Minc 2010; Lacerda, Marques & Rocha 2010; Costa 2012; Ikeda 2013; Arantes 2009; Iphan 2010).

Nesse contexto de reformulação das políticas culturais nos anos 2000, uma das frentes de atuação da política cultural do MinC foi a valorização e difusão das culturas populares e tradicionais (Minc 2010). Inserido nessa frente, os *encontros* são vistos como espaços: a) de geração de renda e inserção de sujeitos da cultura popular na economia de mercado, b) de sensibilização da sociedade, de forma geral, às práticas e saberes desse universo, c) de intercâmbio entre essas várias tradições culturais – como forma de celebração da diversidade cultural brasileira⁴ – e d) de reivindicação política por meio da cultura – pois neste contexto, as comunidades tradicionais passam a achar interessante “demonstrar ‘performativamente’ sua cultura” como forma de obter maior acesso ao Estado (Cunha 2009:313).

É então como espaço de valorização, difusão e inserção da cultura popular em circuitos nacionais e internacionais que os *encontros* se colocam e são concebidos como estratégia de salvaguarda destes bens culturais. A ideia, então, é fundar um espaço de performance enquanto lugar estratégico de visibilidade e salvaguarda das práticas performativas das culturas populares. Esta perspectiva parte da ideia de que ao

se abrir novos espaços de performance, os grupos convidados teriam visibilidade, participariam de debates sobre políticas públicas, teriam acesso a gestores públicos, secretários do governo etc., e ainda conseguiriam uma fonte de renda, se fortalecendo e, por consequência, se preservando para as gerações futuras (Silva 2018).

Em linha gerais, os *encontros* foram concebidos como espaços de performance e discussões, voltadas para o universo das culturas populares e tradicionais, vistos e incentivados como forma de política cultural com o objetivo de difundir, valorizar e salvaguardar as culturas populares e tradicionais.

Festivais de Folclore

A experiência dos *encontros de culturas populares e tradicionais*, apesar da novidade que representam, não são sem precedentes na experiência das políticas culturais no Brasil. Desse modo, um paralelo pode ser traçado com a experiência do movimento folclórico brasileiro e a realização, por parte dos sujeitos envolvidos no movimento, de centenas de festivais de folclore ao longo dos anos 1950, 1960 e 1970.

A proposta dos festivais de folclore não são, contudo, uma novidade brasileira, mas um modelo de evento que tomou forma e propostas semelhantes nos Estados Unidos e alguns países da América Latina. Esses festivais foram vistos como uma maneira de oferecer de forma temporalmente e espacialmente concentrada uma performance das ‘identidades nacionais’ por meio de apresentações de grupos folclóricos (Kirshenblatt-Gimblett 1991; Bauman & Sawin 1991; Guss 2000).

No Brasil, os festivais de folclore surgem no contexto de atuação do movimento folclórico, especificamente no âmbito da realização dos seus congressos⁵. Os congressos eram uma prática recorrente entre os folcloristas após a criação da Comissão Nacional de Folclore (CNFL) em 1947, vinculado ao Ministério das Relações Exteriores. Na programação de seus congressos os folcloristas sempre incorporaram exposições de artesanato e performances de folguedos populares.

Os momentos de performance dos folguedos folclóricos foram nomeados de festivais de folclore – e não eram o evento principal, mas parte da programação dos congressos. Estes festivais eram gratuitos, realizados geralmente em espaços abertos com capacidade para um grande público.

No contexto dos congressos, o momento dos festivais foi percebido como “uma celebração do folclore brasileiro e da cordialidade que estaria presente em nossa cultura” (Vilhena 1997:220). Por isso, essas “apresentações folclóricas, que representavam o acontecimento mais festivo das jornadas de cada reunião, eram um ingrediente essencial e constitutivo desses encontros” (Vilhena 1997:217). Contudo, se os festivais de folclore têm espaço e centralidade nesse período inicial do movimento folclórico, é a partir de 1965 que eles se multiplicam, tornando-se recorrentes.

Com base em um levantamento na Revista Brasileira de Folclore (RBF) sobre a realização de festivais de folclore foi identificado a organização de uma centena desses festivais⁶. Alguns desses eventos, inclusive, passam a ser realizados com frequência anual, como o Festival Folclórico de Brasília, o Festival de Folclore de Olímpia (que acontece até hoje) e o Festival Internacional de Folclore, que se realizava anualmente em Curitiba (PR).

Os festivais começam a ganhar força no momento de constituição da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro⁷ (CDFB) – que substitui a Comissão Nacional de Folclore em 1958 – e se intensificam no governo da ditadura militar, a partir de 1964. Assim, no contexto do movimento folclórico, a disseminação dos festivais coincide com uma maior intervenção da ditadura na Campanha e a interrupção dos congressos que haviam marcado a atuação do período da CNFL (Vilhena 1997). No âmbito da Campanha contava-se com um departamento específico para organização desses eventos, vinculado à Divisão de Documentações, o setor de Festivais.

Uma das explicações para a proliferação dos festivais é que apesar das autoridades estaduais financiarem “semanas e congressos, atraí-

dos pela dimensão de espetáculo desses eventos”, tal financiamento não se dava “com a atividade cotidiana de pesquisa” da Comissão (Vilhena 1997:100). Outro ponto que explica o surgimento desses eventos foi o decreto nº 56.747, que instituiu o dia do folclore em 22 de agosto (Brasil 1965: 118). No artigo 2 do referido decreto podemos ler que o intuito da data é estimular “nos estabelecimentos de curso primário, médio e superior, as celebrações que realcem a importância do folclore na formação cultural do país” (Brasil 1965:118). Dessa maneira, com a instituição da data, os festivais se tornam uma de suas principais formas de comemoração e ganham “ares de política pública recomendada pelo Estado” (Soares 2011:13).

Apesar da realização dos festivais se concentrarem no estado de São Paulo (responsável pela organização de um terço do número total destes entre as décadas de 1950 e 1970), todas as regiões do país promoveram festivais no período, principalmente nas capitais dos estados. Nos eventos de caráter ‘regional’ os grupos que se apresentavam eram provenientes dos estados, regiões e/ou cidades vizinhas ao lugar de sua realização. Contudo, vez ou outra, como nos Festivais de Folclore de Brasília, eram reunidos grupos ou manifestações de origens provenientes de diversas partes do Brasil.

Segundo Lia Calabre (2005), esse intercâmbio cultural dentro das regiões e entre as regiões brasileiras é uma das propostas que aparecem de forma desenvolvida no Plano de Ação Cultural (lançado em agosto de 1973), mas não restrito ao universo do folclore. A proposta de intercâmbio cultural era vista aqui como uma forma de integração nacional no plano simbólico. Assim, em última instância os festivais de folclore foram percebidos como uma forma de efetivar o projeto de nacionalização do folclore e de sensibilizar o público sobre a importância da tradição popular nacional.

Além de serem espaços de performance da identidade nacional, os festivais foram vistos, também, como uma forma de preservação do folclore. A ideia de preservação passava pelo raciocínio de que com as então recentes mudanças econômicas (industrialização, migrações para

as grandes cidades etc.) as tradições populares nacionais, por estarem associadas a certos modos de vidas ameaçados, também estariam em risco de desaparecimento. Diante esse quadro seria necessário, então, medidas de preservação da tradição (Carneiro 2008a; Almeida 1970).

Festivais de cultura, nação, produção cultural, políticas culturais, salvaguarda e preservação

Vimos até aqui que a experiência dos *encontros de culturas populares e tradicionais* e dos *festivais de folclore* estão relacionadas por articularem festivais de cultura como forma de política pública voltados para a preservação/salvaguarda da cultura popular performática. Apesar dessas semelhanças, porém, existem algumas características que os distinguem. Infelizmente está além do escopo do presente artigo desenvolver esses pontos à exaustão, mas gostaria de assinalar aqui alguns pontos de comparação entre a experiência dos *festivais* e dos *encontros*.

Uma das especificidades da conjuntura contemporânea dos *encontros* em relação ao momento dos *festivais* diz respeito ao financiamento. Como vimos, ambos recebem ou receberam financiamento público. Entretanto, o que o levantamento inicial tem mostrado é que o financiamento, no caso dos festivais de folclore, se deu principalmente nos âmbitos municipal e estadual, enquanto no caso dos *encontros* o repasse se deu no âmbito federal por meio, principalmente, do Ministério da Cultura. Além disso, agora temos outras instituições sociais que apoiam esses eventos, tais como empresas de economias mistas e fundações ligadas a bancos públicos. Dessa maneira, se a experiência dos *encontros* e dos *festivais* nos indica certa continuidade do diálogo com as instituições públicas voltadas para a cultura, nos *encontros* há maior diálogo com o governo federal e também a emergência de novos agentes financiadores da cultura popular, que não apenas o poder público.

Outro ponto de diferença que parece existir entre ‘festivais’ e ‘encontros’ diz respeito ao perfil dos grupos que compõem a programação de cada um. Enquanto os *encontros* reúnem grupos de perfis di-

versificados – tanto os que se ‘inspiram’ na cultura popular para fazer apresentações musicais e artísticas, quanto os que ‘adaptam’ ritos e práticas da cultura popular para um contexto de apresentação cultural (Silva 2018), as programações dos festivais de folclore eram compostas majoritariamente por grupos folclóricos considerados ‘tradicionais’ – constituído por brincantes e mestres⁸.

Outro paralelo que podemos traçar entre ‘festivais de folclore’ e ‘encontros’ diz respeito ao discurso da nacionalidade presente em cada um. A construção de uma identidade nacional marcou os estudos e o trânsito do folclore no contexto da Comissão Nacional de Folclore (CNFL) e da Campanha em Defesa do Folclore Brasileiro (CDFB) (Vilhena 1997; Carvalho 2004). Desse modo, a realização dos festivais se constitui em uma maneira de reproduzir, performativamente, uma síntese da identidade brasileira e do que se acreditava ser sua essência. Por isso os festivais alegavam promover, com o trânsito dos grupos folclóricos para diferentes regiões, a integração cultural da nação. Nos ‘encontros’ além do discurso da nacionalidade não ser tão central, ele se configura de modo diferente, pois agora a ideia de nação brasileira passa a ser celebrada com ênfase no conceito de diversidade cultural. Dessa maneira, nos ‘encontros’ não se trata mais de celebrar a ‘unidade nacional’, mas a ‘diversidade cultural brasileira’, por meio da exibição de tradições culturais pertencentes a diferentes grupos étnicos-raciais e regiões do país.

Um quarto ponto de diferença entre encontros e festivais diz respeito à estrutura de produção e organização. Apesar de ainda não ter encontrado dados sobre os processos de organização e produção dos festivais, algumas informações provenientes do referido levantamento na Revista Brasileira de Folclore me fazem pensar que sua organização não contava com uma estrutura de produção profissional baseada nos padrões de eventos da indústria cultural. Um dos indícios que me levou a tal conclusão é que, para os folcloristas, organizar festivais não era visto de maneira similar à produção de shows, mas como ação de política pública – entendida como próxima das atividades de pesquisa

e registro do folclore (Almeida 1970). Para Edson Carneiro ([1955] 2008a), por exemplo, o dinheiro não deveria se reverter jamais em cachê para os grupos, por exemplo. Isso implica que o pagamento de cachês não era algo recorrente ou mesmo uma prática institucionalizada, regida por contratos. No caso dos encontros, por outro lado, sua organização exige uma estrutura de produção considerável, incorporando vários procedimentos e fórmulas da indústria cultural, como a estrutura de palco e de produção do som, captação de recursos, prestação de contas, profissionais da produção cultural etc. Afora isso, agora, ao contrário dos festivais, as apresentações geralmente envolvem o pagamento de cachês e existência de contratos.

Essa diferença de produção e organização dos ‘festivais’ e ‘encontros’ implica em uma outra, relacionada à presença de dois atores sociais distintos: os folcloristas e os produtores culturais, respectivamente. Esses agentes se pautam por ideologias e formas de mediação distintas. Os folcloristas se afirmavam enquanto servidores públicos que estariam engajados – tinham uma ‘missão’ – na construção da identidade e memória nacional, e por isso se viam enquanto mediadores entre o folclore e o Estado-nação (Vilhena 1997; Carvalho 2004). Os produtores também se colocam enquanto engajados na valorização e disseminação da cultura popular, mas agora mais do que servidores públicos eles se tornam produtores culturais, que mediam a relação entre Estado, mercado e cultura popular (Carvalho 2004; Silva 2018).

Por fim, gostaria de desenvolver um pouco mais um último ponto de comparação entre ‘festivais’ e ‘encontros’, que diz respeito ao modo como articulam festivais de cultura, política cultural e cultura popular.

No contexto do movimento folclórico, a criação de circuitos de trânsito para o folclore foi vista como um modo de preservação do mesmo. Inicialmente os folcloristas se voltaram para a criação de bibliotecas e arquivos nos quais o folclore iria circular transformado em documento e registro (estudos, pesquisas, gravações em áudio e vídeo, coleções de objetos etc.), ou ainda pela sua adoção enquanto

disciplina ou pedagogia educacional nos níveis fundamental e médio de ensino (Carneiro 2008b). Esse cenário muda com o surgimento de espaços de apresentação no contexto dos festivais de folclore a partir da década de 1950 e, principalmente, de 1965.

Como argumentei, esses festivais passam a ser percebidos como uma forma de preservação do folclore. Um marco de tal entendimento é o artigo de Edson Carneiro, *Preservação e Restauração dos Folguedos Folclóricos* ([1955] 2008a). Para o folclorista, ao refletir sobre formas de preservação e restauração dos folguedos populares – além das formas tradicionais de preservação que passavam pela pesquisa e construção de acervos, “basta multiplicar as suas oportunidades de apresentação para que tenhamos, afinal, bem vivos [os folguedos], como parte integrante da paisagem cultural” (Carneiro [1955] 2008a:105). Isso porque, de acordo com Carneiro, “o intervalo de um ano entre uma e outra apresentação [como é caso da maioria das festas religiosas ou folguedos folclóricos] se revelou demorado demais em relação com o ritmo com que se processavam, sob a premência da hora, as transformações econômicas de superfície” ([1955] 2008a:101).

Porém, Edson Carneiro ([1955] 2008a) pondera sobre esse tipo de ação de preservação/restauração. Para ele, possibilitar novos espaços de apresentação se tratava de uma intervenção, e para que esse tipo de intervenção não impactasse “o caráter de legítima expressão do povo” dos folguedos, seria necessária “uma extrema discricção” (Carneiro [1955] 2008a: 103). Essa discricção era necessária de modo a dar liberdade para o grupo, ajudando apenas no que fosse imprescindível⁹ e promovendo sua apresentação em público (Carneiro [1955] 2008a). Segundo Vilhena, o texto é marcado por um paradoxo, pois se “aos fenômenos folclóricos se atribui uma autenticidade e uma espontaneidade decorrentes de sua origem popular, qualquer interferência externa, mesmo tendo como objetivo a proteção do folguedo, representaria uma potencial ameaça” (Vilhena 1997:187). O ponto crucial do artigo de Carneiro ([1955] 2008a) é, então, a definição de fronteiras que separam interferências adequadas e inadequadas (Vilhena 1997).

A experiência dos encontros, por sua vez, remete a um contexto mais atual, o que implicou na presença de outras orientações e discursos para se justificarem enquanto política cultural. Como vimos, desde a década de 1980 a experiência das manifestações performáticas das culturas populares tem sido marcada por sua inserção nos circuitos das indústrias cultural e do turismo. Em meio a esse contexto de surgimento de novos circuitos para a performance das culturas populares, surge também a percepção das experiências de trânsito como forma de política cultural¹⁰. Dessa maneira, foi incentivado também a circulação das culturas populares em contextos de shows, festivais, gravações de CDs, DVDs etc. Esse tema é desenvolvido Plano Setorial das Culturas Populares, principalmente no item que se refere ao programa de Difusão das Culturas Populares, que tem como um dos objetivos “a divulgação das culturas populares em suas comunidades de origem e para além delas, dentro e fora do país” (Minc 2012:46). Divulgação essa que deveria se concretizar por meio de ações como o “fomento a festivais, festas, encontros, a veiculação de conteúdos em meios de comunicação, o intercâmbio entre seus praticantes, e outras formas que permitam ampliar a circulação dessas culturas” (Minc 2012:46).

Agora, porém, ao contrário da linguagem da ‘preservação’ – que está associada à experiência dos *festivais de folclore*, o termo central é ‘salvaguarda’. A mudança não é apenas de nome, mas de perspectiva, acarretando implicações no entendimento da referida relação entre festivais e política cultural. Assim, o que é alvo de salvaguarda na política do patrimônio imaterial não são os produtos culturais em si, mas os sujeitos e relações sociais das quais eles dependem. Segundo Letícia Vianna & João Gabriel Teixeira, o “foco está, sobretudo, na valorização e garantia objetiva das condições concretas para a realização dos processos de produção, e não nos produtos culturais propriamente” (2008:5). Desse modo, mais do que preservar a performance de uma forma de expressão ritual e/ou festividade, o trânsito dessas práticas por eventos como os ‘encontros’ é lido como novos formatos estratégicos experimentados pelos sujeitos das culturas populares

como incentivo para a continuidade de suas práticas culturais nos seus contextos tradicionais.

Esse entendimento foi influenciado, por sua vez, por debates e discussões realizados no âmbito do patrimônio imaterial, que colocou como um dos objetivos da política a difusão, ou divulgação, dos bens culturais reconhecidos como patrimônio (Brasil 2000). Nesse sentido, existe um certo consenso de que a inserção de determinados bens patrimoniais nos circuitos do turismo e do espetáculo pode ser desejável e até mesmo funcionar como uma estratégia para a ‘salvaguarda’ dos bens culturais ‘imateriais’ (Arantes 2009; Osório 2012). Essa inserção, porém, deve respeitar certos limites impostos pelos detentores das culturas populares (e do patrimônio imaterial), assim como se basear em padrões éticos (Sandroni 2005; Minc 2005), tais como respeitar a autonomia e protagonismo dos mestres, mestras e seus grupos, desenvolver técnicas e estratégias de produção cultural para a ‘apresentação’ da cultura popular e o pagamento de cachês dignos, que levem em conta a distribuição equitativa dos recursos investidos na realização dos ‘encontros’.

Considerações finais

Ao longo desse artigo procurei mostrar algumas aproximações entre a experiência dos ‘festivais de folclore’, que se desenvolveram nos finais de década de 1950 até início da de 1970, e dos ‘encontros de culturas populares e tradicionais’, que se disseminaram nos anos 2000. Sobre a semelhança entre esses eventos, ambos surgiram tendo em vista três pontos centrais em comum: a) a proposta de levar mestres e mestras da cultura popular e seus grupos para um novo contexto de performance; b) a visão dessa mudança de contexto da cultura popular enquanto uma ação de política pública; e c) a ideia de que esses eventos seriam uma maneira de incentivar, celebrar, difundir, preservar e salvaguardar o(a) folclore brasileiro/cultura popular.

As diferenças de contexto dessas duas experiências ocasionam, contudo, em particularidades como vimos acima. Um ponto central

destacado é o modo como estão articulados com o discurso da política pública. Enquanto os festivais de folclore são percebidos enquanto uma forma de preservação da performance em si, os encontros são vistos como uma forma de divulgação e valorização dos detentores das tradições performáticas para novos públicos e contextos, o que era visto, por sua vez, como uma forma de incentivar e fortalecer essas performances em seus ‘contextos tradicionais’.

Notas:

¹ Uma primeira versão desse trabalho foi apresentada no *X Seminário Internacional de Políticas Culturais*, que ocorreu na Casa Fundação Rui Barbosa, em maio de 2019.

² Quando falo de cultura popular de caráter performático me refiro principalmente àquelas expressões aonde expressões musicais, corporais e visuais estão presentes.

³ O número destes encontros realizados entre os anos 2000 e 2016 soma mais ou menos 100 eventos. O que marca este momento é a recorrência de várias edições de um mesmo encontro, como é o caso do Encontro de Culturas Tradicionais da Chapada dos Veadeiros, com 16 edições realizadas. Como outros exemplos, podemos citar ainda: o Encontro dos povos do Grande Sertão Veredas (Chapada Gaúcha – MG, 14 edições); Vozes de Mestres: encontro internacional das culturas populares (itinerante, 5 edições); o Encontro de Culturas Populares e Tradicionais (itinerante, 8 edições); o Encontro Mestres do Mundo (Crato e Fortaleza – CE, 9 edições); e o Encontro de Bonito (GO) de Culturas Populares (Formosa – GO, 7 edições).

⁴ Por isso inclusive a preferência pelo uso do plural no título de vários dos encontros.

⁵ Em 1951, por exemplo, foi realizado na cidade do Rio de Janeiro o Congresso Brasileiro de Folclore; em 1952 temos o Festival Folclórico de Maceió; em 1953 o II Congresso Brasileiro de Folclore, em Curitiba; em 1954 o Congresso Internacional de Folclore, realizado na cidade de São Paulo; e, em 1957, o III Congresso brasileiro de Folclore, realizado em Salvador.

⁶ No período que vai de 1958 a 1964, o número de festivais de folclore realizados foi tímido, ficando em torno de um ou dois festivais por ano. Contudo, no ano de 1965 podemos encontrar referências a sete festivais de folclore na Revista Brasileira de Folclore (RBF). Em 1966 temos um pequeno recuo no número, sendo apenas 4 festivais nacionais referidos na RBF. Porém, nos anos subsequentes temos um aumento: em 1967, 11 festivais; em 1968, 15; 1969, 12; 1970, 10; 1971, 11; 1972, 15; 1973, 6. Apesar da RBF ter tido edições até o ano de 1976, a última referência aos festivais data de 1973.

⁷ A campanha era um projeto antigo do movimento folclórico em busca de sua institucionalização na estrutura estatal. Segundo Vilhena (1997), esse desejo de ins-

titucionalização passava pela ideia de que a defesa do folclore não era de responsabilidade de estudiosos ou homens de boa vontade, mas antes tarefa do Estado. Isso porque o movimento folclórico, organizado em torno da CNFL, contava apenas com a dedicação dos folcloristas, que não recebiam nenhuma remuneração ou fundo previsto para a realização de eventos, pesquisas ou planos de salvaguarda (Vilhena 1997). Com a criação da Campanha, a ideia era mudar esse quadro, e fazer com que o movimento contasse com recursos garantidos para suas atividades. Porém, se com a constituição da Campanha pretendia-se contornar essas limitações, garantindo verbas para as atividades de pesquisa, esse quadro irá se alterar pouco durante os anos da CDFB. Apesar de nos seus primeiros anos Vilhena (1997) apontar um sobressalto nas atividades de pesquisa do movimento folclórico, com a inauguração de bibliotecas, convênios com universidades, registro fonográfico e fotográfico do folclore etc., esse momento não dura muito. Em 1964 temos a deposição do presidente João Goulart e o golpe civil-militar. Na época era Edson Carneiro quem estava à frente da CDFB. Com o golpe, ele é afastado por causa de suas posições marxistas e quem assume em seu lugar é Renato Almeida (Vilhena 1997). Apesar do nome de Renato Almeida estar estreitamente ligado ao movimento desde a CNFL, ele assume a campanha “num quadro marcado pelo afastamento de vários funcionários e em meio a enormes dificuldades financeiras” (Vilhena 1997:106).

⁸ Essa hipótese é feita com base no nome dos grupos que conformam a programação dos festivais de folclore, que muitas vezes se referem à tradição performática que pertencem (congado, catira, reisado etc.) e ao lugar de origem (cidade e/ou estado).

⁹ Por isso, o autor defende que o dinheiro não deveria se reverter jamais em cachê. A ajuda em dinheiro deveria ser limitada ao máximo e, quando ocorresse, apenas a fim de ajudar em coisas específicas (como compra de fardamentos, manufatura de estandartes, instrumentos etc.) (Carneiro [1955] 2008a). Assim, essa ajuda deveria ter caráter excepcional, para nunca tornar o grupo dependente dela (Carneiro [1955] 2008a).

¹⁰ Paralelo e em diálogo com essa proposta um dos circuitos de trânsito para as culturas populares que emergiu aqui foram o das universidades, escolas e instituições de ensino de modo geral. Dois projetos são dignos de nota. O primeiro é a Ação Griô, desenvolvida através de uma parceria da Associação Grãos e luz Griô e o MinC – a partir da Secretaria de Cidadania Cultural (SCC) (Ação griô: uma política pública..., 2017 – [<http://graosdeluzegrio.org.br/acao-grio-nacional/>; acesso em 22/09/2017]). Outro projeto atual, mas voltado especificamente para o ensino superior, foi o Encontro de Saberes, que teve início em julho de 2010. Este é um projeto do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa (INCTI), com sede na Universidade de Brasília, realizado em parceria com o Ministério da Cultura – através da Secretaria da Identidade e da Diversidade Cultural (SID/MinC) – e com o Ministério da Educação – por meio da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (SECAD/MEC). O projeto, coordenado pelo antropólogo José Jorge de Carvalho, busca trazer às universidades, na condição de professores, mestras(es) da cultura tradicional, com o intuito de promover um diálogo e uma experimentação pedagógica e epistêmica com os saberes tradicionais (Carvalho & Águas 2015).

Referências:

- ALMEIDA, Renato. 1970. "Folclore e Turismo Cultural". *Revista Brasileira de Folclore*, 10(28):199-203.
- ARANTES, Antonio. 2009. "Sobre inventários e outros instrumentos de salvaguarda do patrimônio cultural intangível: ensaio de antropologia pública". *Anuário Antropológico*, 2007-2008: 173-222.
- BARROS, J. M. & ZIVIANI, P. 2011. "O programa cultura viva e a diversidade cultural". In BARBOSA, F. & CALABRE, L. (eds.). *Pontos de cultura: olhares sobre o Programa Cultura Viva*, pp. 61-88. Brasília: IPEA.
- BAUMAN, R. & SAWIN, P. 1991. "The politics of Participation in Folklife Festivals". In KARP, I. & LAVINE, S. (eds.). *Exhibiting Cultures: The poetics and politics of museum display*, pp. 288-314. Washington / London: Smithsonian Institution Press.
- BRASIL. 2000. Decreto 3551, de 4 de agosto de 2000. Brasília, DF.
- _____. 1965. "Decreto nº 56.747, de 17 de agosto de 1965". *Revista Brasileira de Folclore*, 5(12):118.
- CALABRE, Lia. 2015. "Notas sobre os rumos das políticas culturais no Brasil nos anos 2011-2014". In: RUBIM, A., BARBALHO, A. & CALABRE, L. (eds.). *Políticas Culturais no Governo Dilma*, pp. 33-48. Salvador: EDUFBA.
- _____. 2005. "Política Cultural no Brasil: um histórico". Trabalho apresentado no I Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura (Enecult), Salvador-BA. (www.cult.ufba.br/enecul2005/LiaCalabre.pdf; acesso em 29/06/2016).
- CANCLINI, Nestor G. [1989] 2013. *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: EdUSP.
- _____. [1982] 1989. *Las Culturas Populares en el Capitalismo*. México: Nueva Imagen.
- CARNEIRO, Edson. [1955]2008a. "Proteção e restauração dos folguedos populares". In CARNEIRO, E. (ed.): *A Dinâmica do Folclore*, pp. 97-110. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. [1955]2008b. Formação de novos quadros em folclore. In CARNEIRO, E. (ed.): *A Dinâmica do Folclore*, pp. 122-125. São Paulo: Martins Fontes.
- CARVALHO, J. & ÁGUAS, C. 2014. "Encontro de Saberes: um desafio teórico, político e epistemológico". Trabalho apresentado no I Colóquio Internacional Epistemologias do Sul: Aprendizagens Globais Sul-Sul, Sul-Norte, Norte-Sul, Coimbra-PT. (http://alice.ces.uc.pt/coloquio_alice/wp-content/uploads/2015/08/Livro_DD.pdf; acesso em 21/11/2017).
- CARVALHO, José J. 2003. "As Culturas Afro-americanas na Ibero-américa: o negociável e o inegociável". In CANCLINI, N. (ed.): *Culturas da Ibero-América: diagnósticos e propostas para seu desenvolvimento*, pp. 101-138. São Paulo: Ed. Moderna.

- CARVALHO, José J. 2004. "Metamorfoses das tradições performáticas afro-brasileiras: de patrimônio cultural a indústria do entretenimento". *Série Antropologia*, 354:1-21.
- _____. 2010. "'Espetacularização' e 'canibalização' das culturas populares na América Latina". *Revista Antropológica*, 21(1):39-76.
- COSTA, Eliane. 2012. "A Política de Patrocínios e a Ação da Petrobrás junto aos Festivais de Artes Cênicas no Brasil". *Repertório*, 19(2):132-133.
- CUNHA, Manuela C. 2009. *Cultura com Aspas*. São Paulo: Cosac Naify.
- GOULART, Bruno. 2016b. "Turismo Cultural e Patrimônio Imaterial nas Cavalhadas de Pirenópolis". Trabalho apresentado no *I Seminário de Turismo e Cultura*, Rio de Janeiro-RJ. (<http://culturadigital.br/visiteacasaderuibarbosa/files/2016/08/Anais-do-I-Semin%C3%A1rio-Nacional-de-Turismo-e-Cultura.pdf>; acesso em 15/12/2016).
- GUILLÉN, I. & LIMA, I. 2006. "Os Maracatus-Nação do Recife e a Espetacularização da Cultura Popular". *SAECULUM – Revista de História*, 14(1):183-198.
- GUSS, David. 2000. *The Festive State: race, ethnicity, and nationalism as cultural performance*. Berkeley/ Los Angeles/ Londres: University of California Press.
- HALL, S. & JEFFERSON, T. 2003. *Resistance through Rituals: Youth subcultures in post-war Britain*. Londres: Routledge.
- IKEDA, Alberto. 2013. "Culturas Populares no Presente: fomento, salvaguarda e devoração". *Estudos Avançados*, 27(79):173-190.
- IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional). 2010. *Os Sambas, as Rodas, os Bumbas, os Meus e os Bois: Princípios, ações e resultados da política de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial no Brasil, 2003-2010*. Brasília: IPHAN.
- KIRSHENBLATT-GLIMBETT, Barbara. 1991. "Objects of Ethnography". In KARP, I. & LAVINE, S. (eds.): *Exhibiting Cultures: The poetics and politics of museum display*, pp. 386-443. Washington / London: Smithsonian Institution Press.
- LACERDA, A., MARQUES, C. & ROCHA, S. 2010. "Programa cultura Viva: uma nova política do Ministério da Cultura". In RUBIM, A. (ed.): *Políticas Culturais no Governo Lula*, pp. 111-132. Salvador: EDUFBA.
- MESQUITA, É. & OLIVEIRA, A. 2013. "Folia do Divino Espírito Santo em Pirenópolis: Apontamentos Bibliográficos". Trabalho apresentado no *III Simpósio Nacional de História*, Iporá-GO.
- MINC [Ministério da Cultura]. 2005. *Anais do I Seminário Nacional de Políticas Públicas para as Culturas Populares*. São Paulo/Brasília: Inst. Polis/MinC.
- _____. 2010. *Plano Setorial Para as Culturas Populares*. Brasília: MinC/SID.
- _____. 2012. *Plano Setorial Para as Culturas Populares*. Brasília: MinC/SCC.

- NUNES, Ariel. 2012. *Por um 'do-in antropológico': Pontos de cultura e os novos paradigmas nas políticas públicas culturais*. Dissertação de Mestrado. Goiânia: Universidade Federal de Goiás.
- OSÓRIO, Patrícia. 2012. "Os Festivais de Cururu e Siriri: mudanças de cenários e contextos na cultura popular". *Anuário Antropológico*, 2011/2012:237-260.
- SANDRONI, Carlos. 2005. "Circuitos de difusão no mercado: contra ou a favor". Trabalho apresentado no *I Seminário Nacional de Políticas Públicas para as Culturas Populares*, Brasília-DF.
- SILVA, Bruno. 2018. *Trânsitos das culturas populares: política pública, produção, difusão e salvaguarda nos Encontros de Culturas Tradicionais*. Tese de Doutorado. Brasília: Universidade de Brasília.
- SILVA, José M. 2007. *O Espetáculo do Boi-Buumbá: Folclore, Turismo e as Múltiplas Alteridades em Parintins*. Goiânia: Ed. da UCG.
- SILVA, Mônica. 2001. "As Cavalhadas de Pirenópolis: Um estudo sobre sociedade, festas e espaço urbano (1940-1988)". *História Revista*, 6(1):135-162.
- SOARES, Ana Lorym. "Folclore e políticas culturais no Brasil nas décadas de 1960/1970". Trabalho apresentado no *II Seminário Internacional de Políticas Culturais*, Rio de Janeiro-RJ. (www.casaruibarbosa.gov.br/dados/DOC/palestras/Políticas_Culturais/II_Seminario_Internacional/FCRB_AnaLorymSoares_Folclore_e_políticas_culturais_no_Brasil_nas_decadas_de_1960-1970.pdf; acesso em 29/06/2016).
- SPINELLI, Céline. 2008. "Em Pirenópolis: as cavalhadas e projetos de fomento ao turismo local". Trabalho apresentado no *XXXII Encontro Anual da Anpocs*, Caxambu-MG.
- STOREY, John. 2003. *Inventing popular Culture*. Oxford: Blackwell Publishing.
- TRIGUEIRO, Osvaldo. 2005. "A Espetacularização das culturas populares: ou produtos culturais folkmediáticos". *Revista Internacional de Folkcomunicação*, 5(1):1-9.
- VARGAS, Herom. 2015. "Chico Science & Nação Zumbi: Hybridity and Experimentation in the Mangubeat Movement". In ULHÔA, M., AZEVEDO, C. & TROTTA, F. (eds.). *Made in Brazil: Studies in Popular Music*, pp. 121-132. Nova York/ Londres: Routledge.
- VIANNA, L. & TEXEIRA, J. 2008. "Patrimônio imaterial, performance e identidade". Trabalho apresentado no *IV ENECULT*, Salvador -BA.
- VILHENA, Luís R. 1997. *Projeto e Missão: o movimento folclórico brasileiro (1947-1964)*. Rio de Janeiro: Funarte/ Fundação Getúlio Vargas.

Abstract: This article aims to develop the connections between cultural policies, culture festivals and popular culture. Our objective is to compare 'folklore festivals' (1951-1976) and 'traditional and popular culture

encounters' (2000-presente). The research here presented is part of the conclusions of a research project developed in 2019. The research revisits my PHD thesis data about the 'encounters', research done between 2014-2018, and the data about the 'folklore festivals' present in the *Revista Brasileira de Folclore* (1950-1976). I understand both experiences as performance places that emerge in the intersection of tourism/cultural industries, public policies and folklore/popular culture. Despite the connections, both events articulate each of these themes in a particular way. Therefore, I compare the experiences of the folklore festivals and the traditional and popular culture encounters, showing how they emerge and emphasizing the relation between cultural policies and them.

Keywords: Cultural transit, Folklore festivals, Cultural policies.

Recebido em fevereiro de 2020.

Aprovado em maio de 2021.

ENSAIO BIBLIOGRÁFICO

Cogito, Ergo, Sum. Penso, Logo Existo? *Mas quando penso o que é meu e o que é do outro?*

Wilians Ventura Ferreira Souza ^a

Preâmbulo

O presente ensaio bibliográfico, tem como principal objetivo abordar as questões presentes, principalmente, nas principais discussões sociológicas, o homem enquanto indivíduo uno, pratica coisas, desempenha funções que não são unicamente individuais, isto é, atribuições que foram e continuam sendo impostas a ele, e, que as pratica, por muitas vezes sem a menor consciência de que aquilo não é inteiramente novo em seu mundo. O título do ensaio possui um caráter provocativo, o objetivo não é desafiar um método de análise sociológica, ou antropológica, ou criar uma discussão, mas, analisar obras, já bastante conhecidas, que abordam vida humana enquanto ser social, enquanto ser histórico e que produz socialmente e culturalmente.

Utiliza-se autores/críticos, que trabalharam em torno da consciência do 'homem' enquanto ser social, e ser socialmente produzido. Em '*O manifesto do Partido Comunista*' de Karl Marx, para lograr o sentido do proletariado e da desigualdade social sobre o método de Marx, isto é, o materialismo histórico-dialético, analisar o concreto e

^a Mestrando em Geografia (UNESP-Campus de Presidente Prudente). Email: wilians.ventura@unesp.br.

o real para compreender as dinâmicas e os processos de superação histórica. Utilizo-me também da obra de Max Weber *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, para introduzir no assunto mais denso em que constituí este ensaio, a existência humana, na obra de Weber trarei o início da composição de uma forma diferente de produzir, e de fazer parte da história.

Também sob uma perspectiva da identidade, busquei para a constituição deste ensaio, e que considero importante para o debate sobre a identidade; *A identidade cultural na pós-modernidade* de Stuart Hall, tem o objetivo neste trabalho de mostrar como a identidade (o olhar no espelho e se reconhecer/ ou não), vem sofrendo mudanças substanciais, e essas mudanças muitas vezes se manifestam em crises existenciais; em complementaridade também uma das obras mais importantes para se compreender o fato social de Émile Durkheim *As regras do método sociológico*, onde a sociedade é posicionada como uma influenciadora de sujeitos, alteram se as partes para normatização de um todo, mas a parte em contraposição ao todo, torna-se um objeto de marginalização. Por fim, neste ensaio abordo um dos textos mais importantes da compreensão dos sujeitos e dos espaços/lugares de fala, Gayatri Chakravorty Spivak em *Pode o subalterno falar?* Nos mostra como os espaços de fala, são espaços de poder, e de representação. Traz sob uma visão crítica aos intelectuais e hegemônicos na produção literal, o quão suas obras são instrumentos de ações históricas, o subalterno realmente tem um espaço de fala? Onde estão as identidades marginalizadas? E por que a sociedade as torna indivíduos não representados socialmente em seus direitos? São essas as questões que apresento neste ensaio.

Identidade de classe, é identidade de luta

O *manifesto do Partido Comunista*, obra de Karl Marx, é intitulada como uma das obras mais importantes já produzidas na atualidade, mas quando de fato paramos para analisar sua importância, enquanto fator histórico e social, vemos em cada página dessa obra, uma com-

posição da identidade do homem explorado (o proletariado). A forma assumida nos escritos de Marx, e principalmente no manifesto, possui uma fala gritante de assumir urgentemente uma identidade de classe. Marx acreditava em uma revolução do proletariado, sob fortes críticas as obras de Hegel, isto é, a dialética Hegeliana, ele elabora seu próprio método de análise social: o Materialismo histórico dialético.

O materialismo segundo Marx, consistia em analisar a sociedade partindo do concreto e indo para o dialético/pensamento, enquanto os Hegelianos possuíam um caráter ideológico e meramente dialético. Marx elabora duras críticas aos hegelianos, dizia não ser possível analisar a sociedade atual, com ideias já produzidas em séculos passados, sob grandes revoluções ele possuía uma vontade imensa de entender a história que estava sendo modificada diante de seus olhos. Marx & Engels observam o movimento da burguesia, analisam o aumento da distância da desigualdade em relação ao burguês e ao proletariado, “O problema político consiste não na penúria já sofrida, mas em uma riqueza das nações que não consegue tornar-se riqueza social real” (Marx & Engels 2014:11).

Dentro de uma fábrica, onde o autor diz estar concentrada uma aristocracia despótica e cada vez mais dividida em poderes, concentra-se também um, proletariado dependente de todos os poderes exercidos pelo seu patrão, logo o autor diz, “Para o manifesto, ao contrário, vazia e hipócrita soa uma celebração da liberdade que não comporte a discussão do ‘despotismo’ patronal por um lado e, por outro, das relações sociais que degradam os ‘operários’ à condição da mercadoria” (Marx & Engels 2014:24). Esse ponto é crucial para o início deste ensaio, onde a identidade é uma característica presente em todos os povos, e que assumir essa forma de ser, implica em mudanças importantes.

No parágrafo anterior, há um recorte da fala de Marx em que diz que o proletariado sob todas as formas de exploração possui um caráter e uma condição de mercadoria. Imagine agora uma mercadoria, sendo vendida em uma prateleira de um supermercado, mas não é essa mercadoria que quero chamar atenção, mas sim a força de trabalho que está sendo vendida, adotando e misturando a identidade

do proletariado e de sua família, um caráter meramente exploratório, onde o que importa para os capitalistas é obter essa força pelo preço mais baixo possível, e isso implica na identidade do homem, da mulher e de seus filhos.

“Convém se deter um pouco sobre aquele que talvez seja a novidade mais radical do Manifesto. Não é difícil encontrar no âmbito da tradição liberal lucidas descrições sobre os efeitos do embotamento produzido pela fábrica capitalista. Forçado à obsessiva repetição de ‘poucas operações muito simples, frequentemente uma ou duas’, o operário – observa Smith – acaba tornando-se ‘tão estúpido e ignorante quanto poder ser uma criatura humana’; ele não consegue formar um juízo correto até mesmo sobre muitos dos deveres comuns da ‘vida privada’ para não falar das questões políticas” (Marx & Engels 2014:34-35).

Agora, onde está a identidade desse homem explorado? pois bem, Marx escreve o manifesto como um levante a essa classe explorada, note a grande importância que assumir a identidade enquanto classe proletária exerce em um movimento histórico, início, portanto, através dessa obra estas reflexões com um chamamento a melhor compreensão da identidade. É de Marx & Engels, uma das frases mais mencionadas até hoje, “A história de todas as sociedades existentes até hoje, é a história da luta de classes” (2014:107).

O olhar-me no espelho e identificar a minha vocação – uma perspectiva e identidade protestante

Nesse segundo tópico, como complementação ao Manifesto de Karl Marx, a obra de Max Weber, *A ética protestante e o Espírito do Capitalismo*, e utilizo o título deste tópico, como uma identificação da obra Weberiana, isto é, a identidade do indivíduo protestante, as formas que consideram valiosas em sua sociedade, e a presença do fator vocacional como uma obediência à Deus, e um caminho justo segundo aos olhos de Deus sob a perspectiva religiosa e econômica.

A estratificação social é um fator presente dentro dessa análise Weberiana, as reformas protestantes trazem também, formas distintas de observar a economia, a família, a escola, as crianças e, a vida no dia a

dia. Um dos pontos mais interessantes dessa obra é quando o autor aponta que os maiores níveis de qualificação profissional são ocupados por protestantes.

“Mas, além disso, e ainda mais importante: pode ser que, como foi dito, a maior participação de protestantes nas posições empresariais e de gerência na vida econômica moderna seja atualmente entendida, pelo menos em parte, simplesmente como o resultado da grande riqueza material que eles herdaram. Mas há outros fenômenos que não podem ser explicados dessa forma. Menciono apenas alguns fatos: há uma visível diferença em Baden, na Baviera, na Hungria, em relação ao tipo de educação superior que os pais católicos, em oposição aos protestantes, oferecem a seus filhos” (Weber 2013:35).

Dentro da análise feita pelo autor está expressamente visível a diferença da escolha profissional dos católicos e dos protestantes, mas não podemos esquecer que antes mesmo da escolha profissional, há a orientação profissional, designada pelos pais, manifestadas em escolas preparatórias e ginásios de ensino, “[...] o tipo de educação favorecido pela atmosfera religiosa da comunidade doméstica e da casa paterna, determinaram a escolha profissional e, por meio dela, da própria carreira” (Weber 2013:36). Cabe novamente repetir a pergunta que corresponde ao título deste ensaio, o que é meu e o que é do outro? Essa pergunta é um tanto quanto perturbadora, visto que dificilmente as pessoas na vida corrida que desempenham hoje, já a fizeram. É fato, e notório como a vida econômica é desempenhada em função da religiosidade, em outras palavras, como os homens atribuem a vocação como parte de sua própria identidade, vivem em função dela e ela se torna parte de sua história.

A forte presença de uma moral e de uma ética imposta ao comportamento humano, transformaram as relações humanas, e o espelho da sociedade, isto é, a forma como os indivíduos são vistos e se projetam para os outros. Aqui a palavra ‘vocação’ já não é mais uma nuvem escura e sem significado em um dia ensolarado, pelo contrário, a vocação, sentido abertamente trazido pelos protestantes, é agora a vontade de Deus manifestada em cada indivíduo.

O sujeito unificado ‘quase’ não existe mais

O motivo de assinalar Stuart Hall, em seu livro: *A identidade cultural na pós-modernidade*, é que quando comecei buscas em torno da identidade dos indivíduos, e principalmente dos que discutem a pós-modernidade, obtive esse autor como um grande teórico do assunto, na compreensão das mudanças das identidades que antes eram vistas apenas como únicas, inalteráveis e homogêneas. Pela perspectiva do autor, essa visão é simplista e não merece credibilidade. A identidade abordada por ele, é uma construção ideológica, histórica e familiar, logo, como seria possível a inexistência de identidades diferentes?

“A questão da identidade está sendo extensamente discutida na teoria social. Em essência o argumento é o seguinte: As velhas identidades que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno até aqui visto como um sujeito unificado” (Hall 2014:9).

Dentro deste tópico, também o pensamento Durkheimiano, onde em sua obra *As regras do método sociológico*, Durkheim nos mostra que nossos comportamentos, sejam eles coletivos e individuais, estão carregados de fatores coercitivos, que fazem com que nos comportamos de tal maneira. Até mesmo a nossa forma de se alimentar é uma imposição, visto que fomos ensinados a comportarmo-nos de tal forma. Os indivíduos que não aceitam as imposições mais imperiosas da sociedade são punidos, pois extraviaram e não respeitaram o sentido imposto socialmente, isto é, o fator coercitivo.

“Fato social é toda a maneira de fazer, fixada ou não, suscetível de exercer sobre o indivíduo uma coerção exterior: ou então, que é geral no âmbito de uma dada sociedade tendo, ao mesmo tempo, uma existência própria, independente das suas manifestações individuais” (Durkheim 2001:40).

Há um descentramento/deslocamento/ruptura na formação dos sujeitos modernos. Em sua formação já não é mais contemplado, e não se deve acreditar em um sujeito unificado, mas o que predomina

é sua forma antagônica enquanto indivíduo que entra em conflito com partes interiores que não dialogam com suas ações, ou com a forma como realmente gostaria de agir. Partindo também de uma abordagem marxista e histórica, Hall (2014) aborda como as revoluções, as evoluções e os desenvolvimentos, podem e contribuíram para a formação de indivíduos cada vez mais heterogêneos enquanto sua forma psicossocial de ser. A questão principal, é de fato, sobre a identidade, pois vivemos e nos comportamos, de acordo com ela. As tão presentes ‘crises existenciais’ são na realidade, problemas presentes na identidade de um indivíduo, tomo por exemplo um trabalho realizado sobre o corpo transexual como um corpo marginalizado pela sociedade, no entanto, o indivíduo que toma a decisão de passar pelo processo da mudança corporal, só será de fato feliz se assim o fizer.

Nada melhor do que apontar está concepção corporal, se dada pessoa não se identifica com seu corpo quando se olha no espelho, logo, tomará a decisão de passar por um processo de mudança, pois esse mesmo indivíduo compreende que seu corpo, não é de fato o SEU corpo, mas o corpo imposto pela sua família e pela sociedade.

Por fim, e também com um caráter conclusivo, assinalo neste ensaio a obra de Gayatri Chakravorty Spivak, *Pode o subalterno falar?* em que Spivak possui uma base em suas obras de caráter Marxista, pós-estruturalista e abundantemente crítica. Possui uma atração pelos temas referentes ao feminismo, ao pós-colonialismo e também as teorias do multiculturalismo e da globalização.

Spivak faz uma forte crítica aos espaços de fala, entendendo que esse ambiente é também um ambiente de poder e de luta. A crítica consiste em examinar como os intelectuais estão produzindo obras, e falando pelos subalternos. O subalterno aqui possui sim uma fala, isto é, a capacidade de falar, porém não possui o ato de enfrentamento e de reivindicação por exemplo no campo acadêmico.

“Não se pode falar pelo subalterno, mas pode-se trabalhar contra a subalternidade, criando espaços nos quais o subalterno possa se articular e, como consequência, possa também ser ouvido” (Spivak 2010:14).

A identidade, é sem dúvida um assunto muito importante para a sociologia, no entanto, observo que sem o domínio de outras áreas do conhecimento torna-se quase impossível uma boa teorização do tema, Marx, Durkheim e Weber são os pilares de sustentação das ciências sociais e humanas. Espero com o presente ensaio, ter exposto de forma eficaz o objetivo traçado desde o início. Compreender o materialismo histórico-dialético de Marx, A análise sociológica Weberiana e o Fato Social de Durkheim é muito importante para compreendermos nossa sociedade. A identidade não é algo consolidado, a identidade é sim, algo superado, algo que está sobre constantes modificações, basta olharmos para os processos históricos que identificaremos diversos momentos de mudança. Hoje existe um grande debate principalmente na Geografia de Gênero, onde a questão do corpo como um espaço tem causado debates calorosos, e dentro desta concepção corporal e geográfica, está também a identidade, vivemos em função de uma expressão, vivemos para nos expressar.

Referências:

- MARX, K. & ENGELS, F. 2014. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Martin Claret.
- WEBER, M. 2013. *A Ética protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Martin Claret.
- DURKHEIM, É. 2001. *As Regras do Método Sociológico*. Martin Claret: São Paulo.
- HALL, S. 2014. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Lamparina.
- SPIVAK, G. C. 2010. *Pode o Subalterno Falar?*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- FERNANDES, B. M. 2012. "Movimentos socioterritoriais e movimentos socioespaciais: contribuição teórica para uma leitura geográfica dos movimentos sociais". *Revista NERA*, 6:24-34.
- PEDON, N. R. 2013. *Geografia e Movimentos Sociais: dos primeiros estudos à abordagem socioterritorial*. São Paulo: Editora Unesp.

Recebido fevereiro de 2021.

Aprovado junho de 2021.

NASCIMENTO, Raimundo Nonato Ferreira do. 2017.

Antropologia, Interculturalidade e
Educação Escolar indígena em Roraima.

Curitiba: Appris, 317 p.

Lady Selma Ferreira Albernaz ^a

Este livro compila os resultados da tese de doutoramento de Raimundo Nonato Ferreira do Nascimento. Publicado em 2017, o conteúdo mostra as vicissitudes do desenvolvimento, de uma educação intercultural indígena, frente normas e leis que regulam sua aplicação. Discute ainda as teorias que embasam as reivindicações de uma educação indígena no Brasil, e seu exercício em Roraima. Os objetivos do autor buscavam apresentar a compreensão e a prática da interculturalidade em duas escolas indígenas daquela região. O trabalho teve o compromisso de propiciar aos professores e às professoras indígenas, e suas comunidades, um instrumento de reflexão sobre suas atividades na educação escolar. A discussão permanece atual dada a ameaça aos

^a Professora Associada do Departamento de Antropologia e Museologia e da Pós-Graduação em Antropologia (UFPE). Email: lady.albernaz@ufpe.br.

direitos indígenas e às incertezas sobre a continuidade dos valores democráticos no Brasil.

O livro compõe-se, além da Introdução e Considerações finais, de quatro capítulos. Nos dois primeiros, debate-se a educação intercultural – os embates teóricos dentro da academia e as lutas indígenas no Brasil por uma educação específica. Nos demais, são expostas as etnografias de duas comunidades indígenas e seus jeitos de compreender e aplicar uma educação escolar específica, diferenciada, intercultural e bilíngue – denominação normativa da educação indígena brasileira. A comparação perpassa o debate etnográfico e está presente na apresentação teórica da interculturalidade/interculturalismo e multiculturalidade/multiculturalismo. No prefácio da obra Neusa Gusmão considera que no livro o sufixo ‘dade’ refere-se ao plano empírico – campo da prática; enquanto o sufixo ‘ismo’ remete ao plano da intervenção – campo normativo. Concordando com a autora emprego aqui as mesmas diferenciações para estes termos. Assim, o livro oferece um histórico das teorias acadêmicas e das lutas pela educação das nações indígenas situadas no Brasil.

A obra retoma o contexto dos anos de 1970, quando as propostas e reivindicações pela criação de escolas indígenas, adequadas aos seus saberes, assumiram forma mais substancial no Brasil. Por sua vez, na academia brasileira, nas últimas décadas do século XX, o tema antropologia e educação se avolumou e tomou duas direções. Uma delas apontava o uso inadequado da etnografia pelos profissionais de educação, que nem sempre eram felizes em aprofundar a compreensão da alteridade. O outro tema de debate focava o multiculturalismo e seus limites, que resultou na formulação da noção de interculturalidade como um diálogo de saberes, indo além de uma implantação de direitos de minorias.

O livro, em linguagem clara e objetiva, apresenta o debate teórico sobre educação e identidade étnica, que fundamentou boa parte da produção do multiculturalismo acompanhada de uma produção antropológica nessa temática. A descrição etnográfica é densa, des-

crevendo o percurso histórico de formação das duas comunidades, sintetizando as características das suas escolas. A leitura propicia dois ganhos de conhecimento: sobre o debate teórico, que sustentou a análise, e, sobre os dados empíricos que lhe deram estofamento – sinalizando para os limites das aplicações das teorias na prática.

A discussão teórica possibilita compreender o multiculturalismo em maior profundidade, evidenciando a complexidade da delimitação de direitos específicos. No contexto nacional essa contribuição favorece novas reflexões sobre a educação indígena diferenciada. Ao alargar a recensão sobre multiculturalismo e interculturalismo, o autor mostra o percurso de longa duração dessa reflexão, bem como a abrangência empírica dos conceitos, que vai além de analisar se uma nação é ou não pluriétnica. Destaca-se na obra de Nascimento o diálogo de saberes, especialmente o como pôr em prática a conversação entre saber ocidental e saber indígena. É uma antropologia aplicada, sem dúvida, entretanto, as propostas de políticas específicas para as minorias não são apenas experimentos empíricos, são também reflexões teóricas que envolvem ética, bem estar, igualdade, autonomia humana. Assim, a antropologia se nutre – com significativo aporte da filosofia – das etnografias aplicadas para melhor compreender as dimensões universais possíveis para o conjunto de uma humanidade que se realiza por meio de variadas noções do humano.

Por sua vez, o recorte da história do movimento indígena, a partir das suas reivindicações de leis específicas para uma educação escolar, aprofundou a relação entre direitos territoriais e direitos culturais. Colocar em prática uma educação na qual o conhecimento científico e o conhecimento indígena dialoguem como iguais, uma escola que não sobrepõe e separa o ocidente das demais culturas. Conformar uma prática escolar que possa se encaminhar para o que nos ensina Geertz sobre a cultura, um tipo de arranjo de pensamentos e ações que revelam as potencialidades do humano, onde a diferença não é base de julgamento e de hierarquia. A escola seria um campo de práticas que fortaleceria a cultura que, por sua vez, justificaria direitos territoriais

e autonomia de gestão da vida. Nesse sentido, as lutas pela educação escolar indígena ganham maior força e se transmutam de um local de ideias desligadas da prática para serem mais uma das agências e estratégias para garantir a autonomia de povos indígenas.

Entretanto, como na música, sempre há distância entre intenção e gesto. Nos capítulos nos quais somos apresentados a estas escolas – conquistadas mais de 30 anos depois do início da luta pela educação indígena, somos apresentados à prática efetivamente. Na primeira delas (Escola Estadual Eurico Mandulão) os professores, não indígenas, tem formação insuficiente para uma prática escolar intercultural. Há também outros problemas ligados a organização política da comunidade, que não se consolidou a ponto de participar das mobilizações e formações coletivas regularmente. A própria história da comunidade, mais multifacetada etnicamente, é um obstáculo para efetivar uma organização interna e externa, criando laços de alianças com outras comunidades vizinhas. Por sua vez, o Estado não cumpre as funções de formação consistente para os professores aplicarem os conteúdos interculturais, segundo as normas regulatórias da educação indígena.

No último capítulo conhecemos uma escola cujo funcionamento se aproxima mais do modelo e forma da educação indígena, propostos pelo movimento indígena e consoante as normas de regulação legal a serem garantidas pelo Estado. Os professores e as professoras são indígenas. A educação bilíngue é reforçada na comunidade dentro das famílias. A organização política da comunidade é consolidada tanto para a participação nas mobilizações coletivas – que reúnem diferentes grupos locais, incluindo a formação da juventude; como para atuar na escola, acompanhando seu funcionamento e a prática da interculturalidade. Um cenário bem mais promissor, que demonstra ser possível agir na educação escolar reunindo a transmissão de conhecimento com a participação política de defesa da autonomia e continuidade das etnias indígenas para o futuro.

Para encerrar gostaria de fazer uma provocação. Para além das dificuldades apresentadas aqui sobre a prática da interculturalidade

sinto falta de falarmos mais sobre o tipo de conhecimento indígena que deveria ser ministrado nas escolas. Não estaria na hora de uma sistematização do conhecimento indígena para que ele possa ser ensinado junto com o conhecimento científico que é transmitido nas escolas do ocidente – modelo institucional que estamos em busca de adaptar para que nele caiba a diferença em pé de igualdade? Isso porque uma das questões difíceis para uma educação intercultural tem sido o currículo, o cumprimento de carga horária regular, calendário, e assim por diante. Temos falado muito das dificuldades de formação, das barreiras para implantar o bilinguismo, mas não temos tratado de como sistematizar as cosmologias e traçar paralelos com o conhecimento científico que os povos indígenas também desejam.

Recebido em janeiro de 2021.

Aprovado em junho 2021.

SÁNCHEZ, Liliana, ODGERS ORTIZ, Olga &
HERNÁNDEZ, Alberto. 2017.

**Mudar de Credo en Contextos de Movilidad:
Las interconexiones entre
la migración y el cambio religioso.**

Ciudad de México/ Tijuana:
El Colegio de México/ CES, 268 p.

Anaxsuell Fernando da Silva ^a

Podemos considerar os migrantes como agentes significativos no processo de diversificação religiosa? Como explicar que em alguns contextos a migração parece revitalizar as práticas religiosas tradicionais? Qual é a relação entre a mudança de crença e a experiência migratória? Estas são algumas das perguntas que moveram a pesquisa *Mudar de Credo em Contextos Migratórios*. Um projeto de investigação coletiva com seis anos de duração e colaboração de duas das mais importantes instituições de pesquisa do México vinculadas à *Universidad Autónoma de México* e ao *El Colegio de la Frontera Norte*. Este esforço está materializado nas 268 páginas do livro *Mudar de Credo en Contextos de*

^a Professor da UNILA. Doutor em Ciências Sociais (UNICAMP). Email: anaxsfernando@yahoo.com.br.

Movilidad: Las interconexiones entre la migración y el cambio religioso, uma publicação do Centro de Estudios Sociológicos do *El Colegio de Mexico*.

Textos, mapas e fotografias compõem o livro de Liliana Rivera Sánchez, Olga Odgers Ortiz & Alberto Hernández Hernández. Nele encontramos desde um extenso panorama histórico a respeito dos estudos migratórios, o detalhamento da estratégia metodológica empregada na investigação que é objeto principal do livro, até os principais resultados obtidos pela pesquisa desenvolvida. O objetivo foi propor um desenho analítico que poderia ser replicado no estudo da relação religião/migração em outros contextos, ao mesmo tempo em que avança na produção de conhecimento em torno de um dos sistemas migratórios mais importantes das últimas décadas: aquele relacionado ao México-EUA. Liliana Rivera Sánchez é doutora em Sociologia pela *The New School for Social Research* e professora do Centro de Estudios Sociológicos do *El Colegio de Mexico*. Olga Odgers Ortiz, por sua vez, realizou seu doutorado em sociologia na *École de Hautes Etudes en Sciences Sociales* e desde 1999 é investigadora do *Departamento de Estudios Sociales de El Colef*, México. Por fim, Alberto Hernández Hernández é doutor em Sociologia pela *Universidad Computense de Madrid* e foi um dos fundadores do *Colegio de la Frontera Norte*. Trata-se de três pesquisadores com vasta experiência e significativas publicações e contribuições no campo da Sociologia latino-americana, sobretudo nos estudos migratórios.

O livro, ao longo de quatro capítulos, assume o desafio analítico e metodológico de estabelecer vínculo entre as pesquisas no campo de estudos das migrações e das mobilidades globais com o campo de investigação a respeito das práticas e crenças religiosas contemporâneas. E, para fazê-lo, explora o contexto mexicano da segunda metade do século XX e do início do século XXI, sem subdimensionar os efeitos que um eixo da análise produz sobre o outro, mas ancorada em trabalho de campo e a dados quantitativos que colocam em prova os pressupostos teóricos e adensam a análise sociológica em torno destas transformações contemporâneas.

A reflexão em torno da inter-relação entre as mudanças ocorridas no âmbito religioso e o fluxo internacional de migrantes remonta à década de 1950. Um destes, Will Herberg (1955) inaugurou o debate nas Ciências Sociais norte-americanas a respeito das relações entre pertença religiosa, etnicidade, experiência migratória e processos de inserção social na sociedade estadunidense. Na mesma trilha, ainda que mais recente, encontramos diferentes trabalhos que conduzem a discussão sob o prisma das sociedades receptoras, merece destaque os de Peggy Levitt (2001 e 2007), Sarah Maheler & Katrin Hansing (2005), Gastón Espinosa & Jesse Miranda (2003), Cecília Menjivar (2003). No contexto latino-americano, além dos outros trabalhos das autoras Olga Odgers (2008) e Liliana Sanchez (2006), cabe também mencionar Renée de la Torre (2007) e Mary Louise Pratt (2006).

O contexto específico no qual se debruça o livro em questão é a fronteira entre México-EUA. Este cenário de fluxo migratório dinâmico tem vivenciado intensas transformações nas últimas décadas. Algumas dessas mudanças estão associadas aos padrões de migração internacional, outras ao perfil sociodemográfico dos migrantes. Deve-se ainda somar a este panorama de mudanças, as implicações do reforço na vigilância da fronteira México-EUA e a implementação de leis migratórias e de segurança nacional. Tudo isto, sem perder de vista o contexto de crise financeira e de postos de trabalho que eclodiram a partir do ano de 2008.

Do ponto de vista metodológico, as autoras adotam uma perspectiva histórico-relacional e articulam uma proposta teórica eficaz na análise das mudanças na dinâmica religiosa no contexto de intensa mobilidade, ao mesmo tempo que apresentam resultados de uma pesquisa empírica que permite explorar diversas modalidades da relação entre estes processos. Habilmente fazem combinar dados quantitativos primários e secundários, com pesquisa qualitativa de caráter etnográfico. O ponto de partida expressão na publicação é uma análise sociodemográfica da série histórica do censo que se inicia em 1940, para em seguida se debruçar na relação entre processos migratórios

e dinâmica religiosa e, por fim, descrever como se manifestam tais mudanças na vida religiosa – neste caso, a opção foi por deter-se em municípios que registravam um alto índice de fluxo migratório ao EUA, assim a pesquisa concentrou suas ações, predominantemente, em Morelos – região central do México – considerada pelos ‘migrantólogos’ como um espaço recente de migração para os EUA e, por isso, ainda carente de análises qualitativas.

A sistematização destes dados e das análises empreendidas estão apresentadas neste livro em 268 páginas, distribuídas em quatro partes. No primeiro capítulo, chamado *El estudio de las religiones en contextos migratorios: apuntes teóricos y metodológicos*, os pressupostos que guiaram a investigação são apresentados. Encontramos as justificativas em torno das escolhas teóricas e da estratégica metodológica que foram adotadas pela pesquisa. A ênfase especial está no processo de escolha dos espaços geográficos para estudo e os casos específicos a serem trabalhados com maior minúcia. Um ponto relevante, presente neste capítulo é fundamental para a compreensão do livro em sua totalidade, é a apresentação – por parte das autoras – dos três eixos específicos da relação religião/migração em torno dos quais se estruturou a pesquisa: 1) A experiência migratória da intensificação da migração ao EUA e os processos de diversificação religiosa local; seja como resultado do processo de conversão, seja efeito da circulação de pessoas de diferentes grupos religiosos; 2) A transnacionalização de práticas religiosas e o fluxo sociocultural relacionado às crenças, práticas e instituições religiosas; 3) A transformação na percepção de alteridade religiosa (e as consequentes atitudes de intolerância) decorrentes da experiência migratória. Estes três eixos foram construídos, desde uma perspectiva pragmática, com objetivo de elaborar explicações que permitissem interpretar os mecanismos de contrastes dos casos escolhidos para análise.

O capítulo seguinte, *La relación entre la migración internacional y la diversificación religiosa desde una mirada sociodemográfica*, analisa a série histórica do conjunto de dados censitários relativos à confissão

religiosa e às atividades migratórias internacionais em Morelos, um dos 31 Estados do México, localizado no centro do país. Ao mesmo tempo em que a análise aproxima este conjunto de dados, na tentativa de verificar a possibilidade de correlação. Contrasta-se as informações quantitativas com os estudos contemporâneos no campo, especialmente aqueles de corte etnográficos. Por fim, o argumento demonstra as modalidades de inter-relação entre a religião e a migração internacional em diferentes escalas, inclusive verificando configurações regionais que põem em diálogo categorias de intensidade migratória e diversificação religiosa, sem perder de vista a historicidade dos referidos processos sociais.

Depois de apresentadas as tendências sociodemográficas da mudança religiosa, o capítulo posterior será dedicado à compreensão das interconexões entre roteiros religiosos e rotas migratórias nos locais de estudo. Neste ponto os autores demonstram evidências empíricas da convergência entre migração e mudança religiosa, e o fazem a partir da documentação das rotas e trajetos da migração internacional e assim reconstroem historicamente o avanço de diferentes grupos religiosos e a convergência entre os referidos circuitos de fluxo migratório e as rotas evangelizadoras. De maneira que, ao longo do capítulo, perceberemos o ponto de intersecção histórica entre mobilidade populacional e a mobilidade de credo.

No capítulo intitulado *Prácticas religiosas transnacionales en contextos de alta movilidad*, se retoma os casos desenvolvidos em capítulos anteriores com o intuito de refletir sobre a pertinência da perspectiva analítica transnacional para compreender o tema trabalhado. O que distingue as etapas anteriores do livro é a reflexão que incorpora os vínculos identificados entre migração internacional (em particular migração de retorno) e os processos de revitalização do catolicismo observado no município de Zacualpan de Amilpas. Dito de outra maneira, em regiões de migração mais recente aos EUA tem sido gestado práticas transnacionais em que são perceptíveis a multidirecionalidade dos fluxos e intercâmbios simbólicos e materiais. Ao contrário das

regiões de migração tradicionais – localizadas, em geral, no ocidente do México – nas novas regiões, as dinâmicas transnacionais encontram apoio fundamental nas tecnologias que permitem recuperar as interações interpessoais, a despeito da dispersão nos lugares de destino e dificuldade crescente para cruzar fisicamente a fronteira. Assim, os casos apresentados ilustram que tanto católicos, quanto evangélicos e adventistas se valem de redes construídas através da fronteira, tanto para a realização de atividades religiosas, como para construção de projetos migratórios pessoais.

O livro, de leitura recomendável a qualquer estudioso ou pesquisador de migração ou religião, nos faz entender como estas crenças sem pertença (Davie 1994) podem ser explicadas pelo contexto de mobilidade nas quais constroem trajetórias religiosas. Neste cenário, de acordo com os autores, independente da autoidentificação religiosa, as formas móveis de crer são frutos indiretos das dinâmicas transnacionais.

A pesquisa apresentada demonstra que as formas de inter-relação entre migração internacional e mudanças religiosas são tão complexificadas quanto variadas no tecido social e por isso requerem que as análises empreendidas sejam feitas desde uma perspectiva sócio-histórica que – como a apresentada – seja capaz de articular dados quantitativos e estudos empíricos de corte etnográfico. Este livro, portanto, antes de ser um contributo a respeito das especificidades da dinâmica religiosa e migratória do México, trata-se de um ótimo exemplo empírico e fonte de consulta a respeito de um empreendimento de pesquisa nas Ciências Sociais, disposto a incorporar diferentes ferramentas metodológicas para compreensão de um fenômeno.

Referências:

- DAVIE, Grace. 1994. *Religion in Britain since 1945: Believing without belonging*. Hoboken: Blackwell, John Wiley & Sons.
- HERBERG, Will. 1955. *Catholic, Protestant, Jew. An Essay in American Religious Sociology*. Chicago: University of Chicago Press.

- LEVITT, Peggy. 2001. *The Transnational Villagers*. Berkeley: University of California Press.
- _____. 2007. *God Needs no Passport. Immigrants and the Changing American Religious Landscape*. New York: The New Press.
- MAHELER, S. & HANSING, K. 2005. "Toward Transnationalism of the Middle. How Transnational religious practices help bridge the divide between Cuba and Miami". *Latin American Perspectives*, 32(1):121-146.
- ESPINOSA, G., ELIZONDO, E. & MIRANDA, J. 2003. *Hispanic Church in American Public Life. Summary of Findings*. Notre Dame: University of Notre Dame.
- MENJIVAR, Cecilia. 2003. "Religion and Immigration in Comparative perspective: Catholic and Evangelical Salvadorans in San Francisco, Washington D.C. and Phoenix". *Sociology of Religion*, 64(1):1-45.
- ODGERS, Olga. 2008. "Construcción del espacio y religión em la experiencia de movilidad. Los santos patronos como vínculos espaciales em la migración México-EUA". *Migraciones Internacionais*, 3(14):5-26,.
- DE LA TORRE, R. & GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, C. 2007. *Atlas de la diversidad religiosa en México*, México: Ciesas.
- PRATT, Mary. 2006. "Por qué La Virgen fue a Los Ángeles? Reflexiones sobre la movilidad y la globalidad". *Contracorriente. Revista de Historia Social y Literatura de America Latina*, 3(2):1-3.

Recebido em agosto 2020.

Aprovado em março 2021.

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]