



GUARIMÃ

REVISTA DE ANTROPOLOGIA & POLÍTICA

Maranhão Brasil

Volume 4, Número 1

JAN - JUL - 2024

ISSN: 2675-9802

Programa da Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia - PPGCSPA

GUARIMÃ – REVISTA DE ANTROPOLOGIA & POLÍTICA

Guarima: Revista de Antropologia & Política
Janeiro/Julho de 2024 - Volume 4, Número 1, ISSN: 2675-9802

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO-UEMA

Reitor: Prof. Dr. Walter Canales Sant'ana

Vice-Reitor: Prof. Dr. Paulo Henrique Aragão Catunda

Pró-Reitora de Pesquisa e Pós-Graduação: Prof. Dr. Marcelo Cheche Galves

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CARTOGRAFIA SOCIAL E
POLÍTICA DA AMAZÔNIA-PPGCSPA**

Coordenadora: Profa. Dra. Arydimar Vasconcelos Gaioso

Vice-Coordenador: Prof. Dr. Aniceto Catanhede Filho

**GUARIMÁ –REVISTA DE ANTROPOLOGIA & POLÍTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CARTOGRAFIA SOCIAL E
POLÍTICA DA AMAZÔNIA-PPGCSPA**

Revista Eletrônica Periodicidade semestral Eletrônica

ISSN: 2675-9802

EDITORES RESPONSÁVEIS

Prof. Dr. Emmanuel de Almeida Farias Júnior

Profa. Dra. Patrícia Maria Portela Nunes

Profa. Dra. Cynthia Carvalho Martins

EDITOR ADJUNTO

Prof. Dr. Alfredo Wagner Berno de Almeida

SECRETARIA DE REDAÇÃO

Jessica de Sousa Rabelo

DIAMAGRAÇÃO E EDITORAÇÃO ELETRÔNICA

Philippe Teixeira

PROJETO GRÁFICO

Philippe Teixeira

REVISÃO E NORMALIZAÇÃO

(Re)visando Consultoria Acadêmica

CAPA

Murana Arenillas Oliveira

FOTO DE CAPA: Murana Arenillas Oliveira. Peça pertencente ao Centro de Ciências e Saberes da Comunidade Quilombola de São João de Cortes, Alcântara. Urupema tecida com palha de Guarimá pelo Sr. Daniel.

GUARIMÃ – REVISTA DE ANTROPOLOGIA & POLÍTICA

COMISSÃO EDITORIAL

Arydimar Vasconcelos Gaioso
UNIVERSIDADE ESTADUAL DO
MARANHÃO, UEMA, BRASIL

Cynthia Carvalho Martins
UNIVERSIDADE ESTADUAL DO
MARANHÃO, UEMA, BRASIL

Helciane de Fátima Abreu Araujo
UNIVERSIDADE ESTADUAL DO
MARANHÃO, UEMA, BRASIL

Patrícia Maria Portela Nunes
UNIVERSIDADE ESTADUAL DO
MARANHÃO, UEMA, BRASIL

Sheilla Borges Dourado
UNIVERSIDADE ESTADUAL DO
MARANHÃO, UEMA, BRASIL

CONSELHO EDITORIAL

Alex Shankland
INSTITUTE OF DEVELOPMENT
STUDIES AT THE UNIVERSITY OF
SUSSEX, INGLATERRA

Benjamin Alves Alvino
UNIVERSIDADE FEDERAL DO
MARANHÃO-UFMA, BRASIL

Bjorn Sletto
SCHOOL OF ARCHITECTURE OF
THE UNIVERSITY OF TEXAS AT
AUSTIN, ESTADOS UNIDOS

Camila do Valle Fernandes
UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL
DO RIO DE JANEIRO-UFRRJ,
BRASIL

Charles Hale
COLLEGE OF LETTERS AND
SCIENCE OF UNIVERSITY OF
CALIFORNIA, ESTADOS UNIDOS

Dina Picotti
UNIVERSIDAD NACIONAL
DE GENERAL SARMIENTO,
ARGENTINA

Heloisa Maria Bertol Domingues
UNIVERSIDADE FEDERAL DO
ESTADO DO RIO DE JANEIRO,
BRASIL

Henri Acelrad
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO
DE JANEIRO, BRASIL

João Pacheco de Oliveira
MUSEU NACIONAL,
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO
DE JANEIRO, BRASIL

Jurandir Santos de Novaes
UNIVERSIDADE FEDERAL DO
PARÁ, BRASIL

Luiz Antonio de Castro Santos
UNIVERSIDADE ESTADUAL DO
RIO DE JANEIRO, BRASIL

Maria Backhouse
INSTITUT FÜR SOZIOLOGIE
FRIEDRICH SCHILLER
UNIVERSITÄT JENA, ALEMANHA

Otávio Velho
MUSEU NACIONAL,
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO
DE JANEIRO, BRASIL

Roberto Malighetti
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI
MILANO-BICOCCA, ITÁLIA

Rosa Elizabeth Acevedo Marin
UNIVERSIDADE FEDERAL DO
PARÁ UFPA, BRASIL

Sérgio Costa Jr.
INSTITUTO DE ESTUDOS LATINO-
AMERICANOS (LAI) DA FREIE
UNIVERSITÄT, ALEMANHA

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO-UEMA
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO-PPG
DIVISÃO DE EDITORAÇÃO DA UEMA (EDITORA UEMA)

Cidade Universitária Paulo VI, S/N, Avenida Lourenço Vieira da Silva, Tirirical,
Caixa Postal 09, CEP 65055-310, São Luís, MA

editora@uema.br

www.editorauema.uema.br

(98) 3245-8472/ (98) 2016-8120

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CARTOGRAFIA SOCIAL E
POLÍTICA DA AMAZÔNIA-PPGCSPA

mestradocartografia@hotmail.com

GUARIMÁ–REVISTA DE ANTROPOLOGIA&POLÍTICA

Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da
Amazônia–PPGCSPA, Universidade Estadual do Maranhão – UEMA,
2024.

265p.:il. 16x23cm.

Semestral

ISSN:2675-98021.

Antropologia – Periódicos. 2. Política – Periódicos. I. Universidade
Estadual do Maranhão. II. Programa de Pós-Graduação em
Cartografia Social e Política da Amazônia.

CDU572:32

CDU572:32

APRESENTAÇÃO

A edição de Janeiro/Julho de 2024 da Guarimã – Revista de Antropologia & Política (Volume 4, Número 1) reúne uma diversidade de artigos que abordam questões atuais para a antropologia política, os estudos sociais e ambientais, bem como reflexões sobre identidades, resistências e epistemologias críticas.

Artigos Livres

Os artigos livres desta edição apresentam investigações sobre contextos históricos, ambientais e políticos de comunidades e grupos sociais em diferentes regiões.

Jair Díaz Hurtado (UBBJ/México) analisa a cosmogonia e a criação da humanidade a partir do mito dos sóis, refletindo sobre a riqueza das narrativas míticas e sua importância na formação das identidades indígenas.

Gláucia Maria Quintino Baraúna (CIESAS/México) discute a construção social dos desastres no Brasil e no México, destacando como eventos naturais são, muitas vezes, mediados por políticas públicas que acentuam desigualdades e vulnerabilidades socioambientais.

Jordeanes do Nascimento Araújo (UFAM/Brasil) apresenta um estudo sobre as trajetórias sociais das lideranças Tupi Kagwahiva e sua participação política em eleições municipais nos estados do Amazonas e de Rondônia, revelando as complexidades e desafios da atuação indígena na política institucional.

Juliane Pereira dos Santos (UFOPA/Brasil) investiga os paradoxos da governança ambiental em territórios quilombolas do Alto Rio Trombetas, Pará. O artigo analisa as restrições impostas por políticas ambientais que desconsideram práticas tradicionais sustentáveis e destaca as estratégias de resistência das comunidades quilombolas frente à mineração e à conservação restritiva.

Valéria Correia Lourenço (UFC/Brasil) e Francisco Noa (POLITÉCNICA/Moçambique) examinam a representação feminina na literatura moçambicana, dialogando com as vozes de mulheres do norte e do sul de Moçambique. O estudo cruza análises literárias com narrativas de vida, discutindo os desafios enfrentados pelas mulheres moçambicanas em diferentes contextos sociais e culturais.

Beatriz Alzira Gaioso Barros (York University/Canadá) aborda a fragilidade dos direitos indígenas no Canadá, analisando a seção 35 da Constituição canadense e sua aplicação prática. O estudo evidencia os limites

da reconciliação entre o Estado canadense e os povos indígenas, apontando contradições nas políticas de reconhecimento e autodeterminação.

Dossiê Temático: Interdisciplinaridade dos Saberes – O Conhecimento Circular como Estratégia de uma Ciência Anticolonial

Esta edição apresenta um dossiê temático que questiona a epistemologia hegemônica e propõe abordagens alternativas para a produção do conhecimento.

Alfredo Wagner Berno de Almeida faz a apresentação do dossiê destacando a produção intelectual e científica de membros do corpo discente a partir de dois cursos que ministrei no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGHIC).

Arcângelo da Silva Ferreira (UEA/Brasil) inicia a seção com o artigo “É preciso caminhar para fazer o caminho”, no qual reflete sobre a interdisciplinaridade como um processo de resistência acadêmica, desafiando a hierarquia do saber científico tradicional e valorizando práticas de conhecimento circulares e coletivas.

Carla Raiane de Souza Rangel (UEA/Brasil) e Ernesto Renan Melo de Freitas Pinto (UFAM/Brasil) discutem o papel da fotografia na preservação da memória familiar. O artigo analisa a experiência de Dona Terezinha, que transforma suas fotografias em um acervo exposto dentro de sua casa, funcionando como um museu de memórias.

Edicleuza Costa Ribeiro (UEA/Brasil) e Maria Magela Mafra de Andrade Ranciaro (UFAM/Brasil) apresentam um estudo sobre o benzimento como prática tradicional amazônica. O artigo investiga a relação entre cura e espiritualidade, destacando o conhecimento transmitido por benzedores em comunidades do Amazonas.

Gabriel Hidalgo de Melo (UEA/Brasil) analisa a moda como um fenômeno dialético e político a partir do filme “O Diabo Veste Prada”. O artigo explora a relação entre alta costura e consumo de massa, demonstrando como a moda reflete dinâmicas de poder e identidade na sociedade contemporânea.

Olga Maciel Ferreira (UEA/Brasil) investiga os desafios da construção identitária a partir da ausência e do apagamento. O estudo articula memórias familiares e narrativas pessoais para refletir sobre os impactos do racismo e da negação da identidade racial no Amazonas.

Rafael Cesar da Costa Corrêa (UEA/Brasil) discute a masculinidade e a violência simbólica nas práticas acadêmicas. O artigo questiona como corpos masculinos socializados em estruturas patriarcais reforçam hierarquias no meio acadêmico e propõe uma abordagem reflexiva para reconfigurar as relações de poder na educação superior.

Viviane Palandi (UEA/Brasil) apresenta um estudo sobre a imaginação pedagógica e a interdisciplinaridade no ensino. O artigo propõe uma abordagem experimental que combina artes cênicas e pedagogia crítica para repensar a sala de aula como espaço de criação coletiva.

Testemunho

A edição se encerra com um potente testemunho de Agustin Lao-Montes (UMASS Amherst/EUA), intitulado “Por que Fanon? Um Testemunho Pluriversal Porto-Riquenho”. O autor revisita o pensamento de Frantz Fanon e sua relevância para as lutas contemporâneas contra o colonialismo, o racismo e a opressão estrutural.

Os artigos reunidos nesta edição reafirmam o compromisso da Revista Guarimã com uma ciência crítica e engajada. Os debates apresentados dialogam com os desafios enfrentados por comunidades quilombolas, indígenas, mulheres, acadêmicos e ativistas, propondo novos caminhos para pensar a política, a identidade e a justiça socioambiental. Esta publicação busca não apenas ampliar as discussões acadêmicas, mas também fortalecer redes de resistência e produção de conhecimento comprometidas com a transformação social.

SUMÁRIO

ARTIGOS LIVRES

“LA CREACIÓN DEL MUNDO Y LA HUMANIDAD EN EL MITO DE LOS SOLES” – Jair Díaz Hurtado (UBBJ/MÉXICO)..... 12

LA CONSTRUCCIÓN DE DESASTRES EN BRASIL Y MÉXICO: UNA BREVE REFLEXIÓN SOBRE SITUACIONES SIMILARES – Glúcia Maria Quintino Baraúna (CIESAS/MÉXICO)..... 32

UM MUNDO KAGWAHIVA EM MOVIMENTO: TRAJETÓRIAS SOCIAIS DE LIDERANÇAS TUPI KAGWAHIVA EM CARGOS PÚBLICOS E PARTICIPAÇÃO POLÍTICA EM ELEIÇÕES MUNICIPAIS EM HUMAITÁ E MANICORÉ EM 2016 E 2018 – Jordeanes do Nascimento Araújo (UFAM/BRASIL).... 54

CASTANHAIS E A RELAÇÃO QUILOMBO-NATUREZA: PARADOXOS DA GOVERNANÇA AMBIENTAL EM TERRITÓRIOS VIVOS – Juliene Pereira dos Santos (UFOPA/BRASIL)..... 80

“UMA MULHER TEM QUE SAIR À LUTA”: REPRESENTAÇÃO FEMININA NA LITERATURA MOÇAMBICANA E AS VOZES DE MULHERES DO NORTE E DO SUL DE MOÇAMBIQUE – Valéria Correia Lourenço (UFC/BRASIL); Prof. Dr. Francisco Noa (POLITÉCNICA/MOÇAMBIQUE)..... 103

R. V. GLADSTONE E OS LIMITES DA RECONCILIAÇÃO: UMA ANÁLISE DA FRAGILIDADE DOS DIREITOS INDÍGENAS CANADENSES SOB A APLICAÇÃO DA SEÇÃO 35 – Beatriz Alzira Gaioso Barros (YORK UNIVERSITY/CANADÁ)..... 143

DOSSIÊ

INTERDISCIPLINARIDADE DOS SABERES: O CONHECIMENTO CIRCULAR COMO ESTRATÉGIA DE UMA CIÊNCIA ANTICOLONIAL?..... 153

PROJETO COLETIVO, PROJETO PEDAGÓGICO, EM DIFERENTES SITUAÇÕES DE MOBILIZAÇÃO ÉTNICA – Alfredo Wagner Berno de Almeida (UEA-UEMA/BRASIL).....	153
É PRECISO CAMINHAR PARA FAZER O CAMINHO – Arcângelo da Silva Ferreira (UEA/BRASIL).....	155
O ÁLBUM DE FOTOGRAFIA NA PRESERVAÇÃO DA MEMÓRIA FAMILIAR – Carla Raiane de Souza Rangel (UEA/ BRASIL); Ernesto Renan Melo de Freitas Pinto (UFAM/BRASIL).....	160
“BENZER É UMA BENÇÃO”: A PRÁTICA DE BENZIMENTO A PARTIR DA NARRATIVA DE UM BENZEDOR – Edicleuza Costa Ribeiro (UEA/BRASIL); Maria Magela Mafra de Andrade Ranciaro (UFAM/BRASIL).....	172
A DIALÉTICA DA MODA: REFLEXÕES A PARTIR DE UMA CENA DE O DIABO VESTE PRADA – Gabriel Hidalgo de Melo (UEA/Brasil).....	185
A AUSÊNCIA: DESAFIOS DE UMA CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA – Olga Maciel Ferreira (UEA/BRASIL).....	203
COM A CIÊNCIA DOS HOMENS: POR UMA REFLEXIVIDADE DA MASCULINIDADE NAS PRÁTICAS POLÍTICAS DO FAZER ACADÊMICO – Rafael Cesar da Costa Corrêa (UEA/BRASIL).....	228
A IMAGINAÇÃO PEDAGÓGICA COMO PRÁTICA INTERDISCIPLINAR E REFLEXIVA EM SALA DE AULA – Viviane Palandi (UEA/BRASIL).....	249
TESTEMUNHO	
POR QUE FANON? UM TESTEMUNHO PLURIVERSAL PORTO-RIQUENHO – Agustin Lao-Montes (UMASS AMHERST/ESTADOS UNIDOS).....	263

LA CREACIÓN DEL MUNDO Y LA HUMANIDAD EN EL MITO DE LOS SOLES

Jair Díaz Hurtado (UBBJ/MÉXICO)¹
<https://orcid.org/0009-0008-2164-8953>

RESUMEN

Este artículo presenta un análisis del mito de los soles como una pieza fundamental de la cosmovisión de los pueblos nahuas que habitaron Mesoamérica en la época prehispánica, en la etapa previa a la llegada de los españoles. El relato versa sobre la creación del mundo a través de distintas eras que se caracterizaron no solo por la forma de su creación sino también por las situaciones que desencadenaron el fin de cada una de ellas. Por otra parte, el mito destaca la presencia de los humanos los cuales fueron creados y destruidos una y otra vez junto con cada era por el designio de los dioses. El mito de los soles se revisa a partir de cuatro versiones escritas en español que datan del siglo XVI.

Palabras clave: destrucción; cosmovisión; creación; eras; mito; soles.

A CRIAÇÃO DO MUNDO E DA HUMANIDADE NO MITO DOS SÓIS

RESUMO

Este artigo apresenta uma análise do mito dos sóis como um elemento fundamental da cosmovisão dos povos nahuas que habitaram a Mesoamérica no período pré-hispânico, antes da chegada dos espanhóis. O relato trata da criação do mundo por meio de diferentes eras, cada uma caracterizada não apenas pela forma de sua origem, mas também pelos eventos que levaram ao seu fim. Além disso, o mito enfatiza a presença dos seres humanos, que foram sucessivamente criados e destruídos junto com cada era, conforme a vontade

1. Licenciado en historia. Maestro y doctor en historia y etnohistoria. Docente y coordinador académico de la licenciatura en Patrimonio Histórico, Cultural y Natural en el plantel Tlaltizapán, Morelos, México, de las Universidades para el Bienestar Benito Juárez García. Líneas de investigación: cosmovisión mesoamericana, medicina tradicional, ritualidad, tradición oral y memoria colectiva.

dos deuses. O estudo do mito dos sóis baseia-se em quatro versões escritas em espanhol que datam do século XVI.

Palavras-chave: destruição; cosmovisão; criação; eras; mito; sóis.

INTRODUCCIÓN

La concepción histórica de las civilizaciones que vivieron en México durante la etapa previa a la llegada de los españoles estaba impregnada de eventos míticos; mejor dicho, las narraciones que relataban la historia de sus pueblos contenían en gran parte sucesos que no se pueden identificar plenamente como hechos históricos con una correspondencia espacial y temporal fija.

La tradición mítica mesoamericana es tan extensa que hace indispensable la delimitación del campo para su estudio, no es posible abordar todos los mitos a la vez, estos se pueden analizar por separado pero siempre considerando que forman parte de un sistema mítico perfectamente articulado.

En las siguientes páginas se revisará el mito de los soles a partir de cuatro fuentes con el propósito de identificar y revisar las particularidades de esta narración, las confluencias y diferencias entre sus versiones, así como la importancia que tuvo para la civilización mexicana.²

El mito de los soles es uno de los relatos del México prehispánico que más datos arroja sobre la concepción del mundo y de la vida que tenían las antiguas poblaciones nahuas³. En este mito se explica el porvenir del universo y de todo lo que habita en él. Para Roberto Moreno de los Arcos es “el mito fundamental de la cosmovisión nahua del mundo” (Moreno, 1967, p. 183), mientras que para José Luis Martínez es la “*más importante de las concepciones cosmogónicas de los nahuas*” (Martínez, 1976, p. 19). Hoy en día, conocemos este relato gracias a los códices y otros documentos escritos en el siglo XVI, elaborados y redactados por manos indígenas o por españoles que los recopilaron a partir de la tradición oral. De la misma manera existen algunas representaciones en piedra, que también son fuentes fundamentales para su estudio.

EL MITO DE LOS SOLES

En las diferentes versiones, el mito de los soles narra como la vida se había desarrollado en una serie de eras sucesivas regidas por un sol, estas eras habían sido creadas por los dioses y destruidas por los dioses mismos apoyándose en alguna catástrofe natural u otros acontecimientos nefastos; es decir su origen

2. Los mexicas fue uno de los últimos pueblos nahuas que arribaron a la región centro de Mesoamérica durante el periodo posclásico.

3. Grupos de habla náhuatl provenientes de la parte septentrional de Mesoamérica que arribaron a esta superárea cultural en diferentes olas migratorias.

y desarrollo estuvo regido por eterno conflicto entre las fuerzas divinas que a menudo aparecen como personajes antagónicos. Cada dios creó un sol y la pugna que mantuvo con otra deidad provocó la culminación. En cada sol o era, los seres humanos poseían características distintas, ingerían alimentos diferentes y, en algunos casos, no solo murieron o desaparecieron con el término de su era, también experimentaron transformaciones en animales.

Para hacer el análisis del mito de los soles se utilizarán cuatro versiones escritas em español:

1. *Historia de los mexicanos por sus pinturas.*
2. *Histoire du mexique.*
3. *Anales de Cuauhtitlán.*
4. *Leyenda de los soles.*

Por otra parte también se echará mano de una descripción del monolito arqueológico conocido como piedra del sol o calendario azteca el cual contiene plasmado los pasajes de esta narración. Sobre cada uno de las fuentes escritas se presentarán pequeños fragmentos y posteriormente se llevará a cabo un revisión conjunta tratando de establecer los puntos nodales sobre los cuales convergen todas las versiones.

EL MITO DE LOS SOLES EN LA *HISTORIA DE LOS MEXICANOS POR SUS PINTURAS*

De acuerdo con Manuel Carrera Estampa (1977), la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* es un manuscrito que fue redactado por fray Bernardino de Francisco quien se habría apoyado en diferentes pinturas indígenas. Estas pinturas debieron elaborarse a partir de la tradición oral que fue uno de los medios por los cuales se preservó el mito y trascendió con el paso del tiempo. A continuación se presenta un fragmento.

Todo lo sucedido fue hecho y creado sin que en ello pongan cuenta de año, sino que fue junto y sin diferencia de tiempo. Y dicen que el primer hombre y mujer que hicieron, como está dicho, nació cuando estas cosas se comenzaron a hacer, un hijo, al cual dijeron Pintzintectli; y porque le faltaba mujer con quien casarse, los dioses hicieron de los cabellos de Xochiquetzal una mujer, con la cual fue la primer vez casado. Y esto hecho, todos los cuatro dioses vieron como el medio sol que estaba creado alumbraba poco, y dijeron que se hiciese otro medio para que pudiese alumbrar bien toda la tierra; y viendo esto Texcatlipoca se hizo sol para alumbrar, al cual pintan como nosotros. Y dicen que lo que vemos no es sino la claridad del sol y no al sol; porque el sol sale a la mañana y viene al mediodía, y de ahí se vuelve al oriente para salir otro día, y que lo que de

mediodía hasta el ocaso parece es su claridad y no el sol, y que de noche no anda ni parece. Así que por ser dios Tezcatlipoca se hizo sol. Y todos los dioses crearon entonces los gigantes, que eran hombre muy grandes y de tantas fuerzas que arrancaban los árboles con las manos, y comían bellotas de encinas y no otra cosa; los cuales duraron cuanto este sol duró, que fueron 13 veces 52 años, que son 676 años.

[...] Volviendo a los gigantes, que fueron creados en el tiempo que Tezcatlipoca fue sol, dicen que como dejó de ser sol perecieron, y los tigres los acabaron y comieron, que no quedó ninguno. Y estos tigres se hicieron de esta manera: que pasados las 13 veces 52 años Quetzalcoátl fue solo y dejó de ser Tezcatlipoca, porque le dio con un grande bastón y derribó en el agua [...] y en este tiempo comían los macehuales⁴ piñones de las piñas y no otra cosa. Y duró Quetzalcoátl siendo solo otros 13 veces 52, que son 676 años; los cuales acabados, Tezcatlipoca por ser dios se hacía, como los otros sus hermanos, lo que querían; y así andaba hecho tigre y dio una coz a Quetzalcoatl, que lo derribó y quitó de ser sol, y levantó tan grande aire que lo llevó y a todos los macehuales, sino algunos que quedaron en el aire y estos se volvieron en monos y simias. Y quedó por sol Tlalocateuctli, dios del infierno, el cual duró hecho sol siete veces 52 años, y son 364 años; en cuyo tiempo los macehuales que habían no comían sino accentli[...] Pasados estos años, Quetzalcoátl llovió fuego del cielo y quitó que no fuese sol a Tlalocateuctli, y puso por sol a su mujer Chalchiutlicue, la cual fue sol seis veces 52 años, que son 312 años; y los macehuales comían [...] cencocopi [...] En el año postrero que fue sol Chalchiutlicue, como está dicho, llovió tanta agua y en tanta abundancia que se cayeron los cielos, y las aguas llevaron a todos los macehuales que había, y de ellos se hicieron todos los géneros de pescado que hay; y así cesaron de haber macehuales, y el cielo cesó porque cayó sobre la tierra [...] En el treceno año de este segundo cuento de trece, que es en el año de 26 después del diluvio, visto que estaba acordado por los dioses de hacer sol y habían hecho la guerra para darle de comer, quiso Quetzalcóatl que su hijo fuese sol, el cual tenía a él por padre y no tenía madre [...] Quetzalcóatl tomó a su hijo y lo arrojó en una grande lumbre, y de ahí salió hecho sol para alumbrar la tierra; y, después de muerta la lumbre, vino Tlalocateuctli y echó a su hijo en la ceniza, y salió hecho luna, y por eso parece cenicienta y oscura. Y en este postrero año de este trece comenzó a alumbrar el sol, porque hasta entonces había sido noche, y la luna comenzó a andar tras él, y nunca le alcanza, y andan por el aire sin que lleguen a los cielos. Un año después que el sol fue hecho [...] Camaxtle, uno de los cuatro dioses, fue al octavo cielo y creó cuatro hombres y una mujer por hija, para que diesen guerra y hubiese corazones para el sol y sangre para que bebiese (Tena, 2002, p. 31-41).

En esta narración se hace un detallado uso de la cuenta de los años, tal

4. Término castellanizado proveniente del vocablo náhuatl *macehualli* para referir a un individuo del pueblo común.

parece que su autor lo escribió con la intención de establecer una cronología de la creación, la sucesión de los soles así como la evolución de los alimentos consumidos por la humanidad. Algunos aspectos relevantes de esta versión son los siguientes:

1. Se mencionan cuatro soles. El orden de estos es tigre, aire, fuego y agua.
2. Cada uno de los soles estaba regido por una deidad: Tezcatlipoca, Quetzalcóatl, Tlalocateuctli y Chalchiutlicue, respectivamente.
3. En el sol tigre, el primero de todos, la humanidad estaba formada por gigantes, en las eras sucesivas no ocurre lo mismo.
4. Los alimentos de los hombres en cada era varían: bellotas, piñones, *acecentli* y *cencocopi*.
5. La duración de los soles es distinta, los dos primeros tuvieron una duración de 676 años, mientras que el tercero y el cuarto duraron 364 y 312 años, respectivamente.
6. En dos soles encontramos la transformación de los hombres en animales al momento de la catástrofe: en el segundo sol, el de aire, los hombres se convirtieron en monos, mientras que en el cuarto sol, el de agua, los hombres se volvieron peces.

Podemos sintetizar estos aspectos en el siguiente cuadro:

Cuadro 1 - Los soles en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*.

Sol	Deidad	Alimentos	Duración	Observaciones
Tigre	Tezcatlipoca	Bellotas	676 años	Este sol fue habitado por gigantes.
Viento	Quetzalcóatl	Piñones	676 años	Al final de este sol los hombres se convirtieron en monos.
Lluvia	Tlalocateuctli	<i>Acecentli</i>	364 años	
Agua	Chalchiutlicue	<i>Cencocopi</i>	312 años	Al final de este solo los hombres se convirtieron en peces.

Fuente: elaboración propia.

EL MITO DE LOS SOLES EN LA *HISTOIRE DU MECHIQUE*

La *Histoire du Mechique* es un manuscrito en francés traducido de un escrito en español. Se desconoce quién fue el autor original y así como el traductor al francés. Veámos lo referido en esta versión.

[...] En cuanto a la creación del mundo, como ellos refieren, sus mayores les dijeron que el mundo había sido destruido una vez, y que la gente había sido creada de nuevo. Y que en la primera creación los dioses habían creado cuatro soles bajo cuatro figuras, según se muestra en sus libros. El primero de los cuales se llamaba Chalchiuhtonatiuh, que es como Dios de piedras preciosas; los que vivieron bajo este sol murieron ahogados, y algunos se convirtieron en peces y todos vivían de una hierba de río llamada *acecentli*. El segundo sol se llamaba Quiyauhtonatiuh, y los que vivieron en este tiempo comían una hierba llamada *cencocopi*; y murieron todos abrazados por fuego del cielo, de los cuales algunos se convirtieron en guajolotes, otros en mariposas y otros en perros. El tercer sol se llamaba Yohualtonatiuh, que quiere decir sol oscuro o de noche; los que vivieron bajo este sol comían mirra y resina de los pinos, de los cuales hay gran abundancia en aquel país, y estos murieron por temblores de tierra y fueron devorados por bestias salvajes que ellos llaman *quinametin*, que también quiere decir gigantes [...] El cuarto sol se llamaba Eecatonatiuh, que quiere decir sol de aire; los que vivieron bajo este sol se alimentaban de un fruto que se da en un árbol llamado *mizquitl* [...] estos murieron por tempestades de viento, y se convirtieron en simios. Cada uno de estos soles no duró más que 23 años, y pereció enseguida. Y habiéndoles preguntado, puesto que el sol perecía juntamente con los hombres, como después salían y se producían otros soles y otros hombres, respondieron que los dioses hacían otros soles y otros hombres (Tena, (2002) p. 145-147).

Aunque no se presentó la versión completa, en su totalidad esta versión es muy breve. La lectura se puede hacer más fluida que la contenida en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* gracias a su estructura; en la *Histoire du Mechique* podemos encontrar, además del orden de las eras o soles, claramente definidos los nombres y los significados. No obstante, en este caso no observamos de forma explícita la lucha entre los dioses. De esta variante obtenemos los siguientes datos:

1. Se mencionan cuatro soles, cuyo orden cronológico es: agua, lluvia, movimiento y aire.
2. Cada uno de los soles posee un nombre, de acuerdo con el mismo orden de aparición: Chalchiuhtonatiuh, Quiyauhtonatiuh, Yohualtonatiuh y Eecatonatiuh.
3. Los alimentos de los hombres en cada sol son: sol de agua, *acecentli*;

sol de lluvia, *cencocopi*; sol de movimiento, mirra y resina de pinos y por último, en el sol de aire, un fruto llamado *mízquitl*.

4. La duración de los soles es la misma en todos los casos, 23 años.

5. En el final de los soles los hombres sufren transformaciones en animales. En el sol de agua se convirtieron en peces; en el sol de lluvia, en guajolotes, mariposas y perros; en el sol de aire, en simios. Cabe mencionar que el único sol donde los hombres no experimentan una metamorfosis es en el tercero, el de movimiento, ahí solo se menciona que los hombres fueron devorados por los gigantes. También es relevante que el sol de movimiento aparezca en tercer lugar, en términos cronológicos, ya que en otras versiones se asevera que este sol aparece como la quinta y última era, como se verá más adelante.

Estos detalles los encontramos sintetizados en el siguiente cuadro.

Cuadro 2 - Los soles en la *Histoire du Mechique*.

Sol	Nombre	Alimentos	Duración	Observaciones
Agua	Chalchiutonatiuh	<i>Acecentli</i>	23 años	Hombres convertidos en peces
Lluvia	Quiyautonatiuh	<i>Cencocopi</i>	23 años	Hombres convertidos en peces, guajolotes, mariposas y perros.
Movimiento	Yohualtonatiuh	Mirra, resina de pino.	23 años	Hombres devorados por gigantes.
Viento	Eecatonatiuh	Fruto del <i>mízquitl</i> .	23 años	Hombres convertidos en simios.

Fuente: elaboración propia.

EL MITO DE LOS SOLES EN LOS ANALES DE CUAUHTITLÁN

Los Anales de Cuauhtitlán es un escrito que forma parte de un compilado de tres textos titulado *Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los soles*. La primera parte y la tercera originalmente estaban escritas en náhuatl y la segunda en castellano. Según Carrera Estampa (1977), el manuscrito perteneció al cronista nahua texcocano del siglo XVI Fernando de Alva Ixtlixóchitl y su autoría se podría deber a más de un personaje. Para Moreno de los Arcos (1967), en los Anales de Cuauhtitlán se encuentra una de las

versiones más originales a la que puede recurrir el investigador en su estudio de los mitos cosmogónicos.

Como su nombre lo indica, en los *Anales* encontramos una narración que va señalando los acontecimientos ordenados por años.

En 1 tochtli tuvieron principio los toltecas; ahí empezó la cuenta de sus años; y se dice que en este 1 tochtli fueron ya cuatro vidas, en el CCCC de la quinta edad. Según sabían los viejos, en este 1 tochtli se estancaron la tierra y el cielo; también sabían que cuando se estancaron la tierra y el cielo, habían vivido cuatro clases de gente, habían sido cuatro las vidas; así como sabían que cada una fue un sol. Decían que su Dios los hizo y los crió de ceniza; y atribuían a Quetzalcóatl, signo de siete ecatl [*sic.*], el haberlos hecho y criado.

El primer sol que al principio hubo, signo de 4 atl (agua), se llama Atonatiuh (sol de agua). En este sucedió que todo se lo llevó el agua; todo desapareció; y las gentes se volvieron peces.

El segundo sol que hubo y era signo del 4 ocelotl (tigre), se llama Ocelotonatiuh (sol de tigre). En él sucedió que se hundió el cielo; entonces el sol no caminaba de donde es mediodía y luego se oscurecía; y cuando se oscureció, las gentes eran comidas. En este sol vivían gigantes: dejaron dicho los viejos que su salutación era “no se caiga usted”, porque el que se caía, se caía para siempre.

El tercer sol que hubo, signo del 4 quiyahuil (lluvia), se dice Quiyauhtonatiuh (sol de lluvia). En el cual que llovió fuego sobre los moradores, que por eso ardieron. Y dicen que en él llovieron piedrezuelas, y que entonces se esparcieron las piedrezuelas que vemos; que hirvió el teçontli (piedra liviana llena de agujeritos); y que entonces se enroscaron los peñascos que están enrojecidos.

El cuarto sol, signo de cuatro ecatl, es Ecatonatiuh (sol de viento). En este todo se lo llevó el viento; todos se volvieron monas; y fue a esparcir por los bosques a los moradores monas. El quinto sol, signo del 4 ollin (movimiento), se dice Ollintonatiuh (sol de movimiento), porque se movió, caminando [...] en este 13 acatl nació el sol que hoy va creciendo [...] Según dejaron dicho los viejos, en este habrá terremotos y hambre en general (Códice Chimalpopoca, 1992, p. 4-5).

En esta versión, a diferencia de las anteriores, encontramos cinco eras, cuatro finalizadas y la última, marcada por el signo movimiento, aún en curso y predestinada a fenecer bajo la ira de los movimientos telúricos. Además de ello podemos encontrar como aspectos relevantes:

1. Cada uno de los soles posee un nombre: Atonatiuh, Ocelotonatiuh, Quiyatonatiuh, Ecatonatiuh y Ollintonatiuh.
2. No hay menciones de divinidades, ni duración de los soles.
3. No se mencionan los alimentos de los hombres.

4. Se especifica que solo en dos soles los hombres se convirtieron en algún animal: en el primer sol, el de agua, en peces y en el cuarto sol, el de viento, en monos.

5. Se registra la existencia de gigantes en el segundo sol, el sol de tigre.

Esta información breve se resume en el siguiente cuadro:

Cuadro 3 - El mito de los soles en los *Anales de Cuauhtitlán*.

Sol	Nombre	Observaciones
Agua	Atonatiuh	Hombres convertidos en peces
Tigre	Ocelonatiuh	Existencia de gigantes
Lluvia	Quiyatonatiuh	
Viento	Ecatonatiuh	Hombres convertidos en monos.
Movimiento	Olintonatiuh	Destino a perecer ente los terremotos.

Fuente: elaboración propia.

EL MITO DE LOS SOLES EN LA *LEYENDA DE LOS SOLES*

La *Leyenda de los soles* es una de las versiones más conocidas y divulgadas. Esta se puede fechar para 1558 ya que en el primer párrafo del texto se menciona la fecha 22 de mayo de dicho año que posiblemente corresponde al día en que se comenzó a redactar el escrito. Para Miguel León-Portilla (2002), la versión de la *Leyenda de los soles* es la más completa y afirma que esta corresponde a la explicación de un códice indígena, basándose en la forma de expresión contenida en su escritura.

Así se describe la creación de los soles en esta variante:

Aquí están las consejuelas de la plática sabia. Mucho tiempo ha sucedió que formó los animales y empezó a dar de comer a cada uno de ellos: sólo así se sabe que dio principio a tantas cosas el mismo Sol, hace dos mil quinientos trece años, hoy día 22 de mayo de 1558.

Este sol *nabui ocelotl* (4 tigre) fue de 676 años. Estos de aquí moraron la primera vez, fueron devorados de los tigres en el *nabui ocelotl* del sol; comían *chicome malinalli*, que era su alimento, con el cual vivieron 676 años, hasta que fueron devorados como una fiera, en trece años; hasta que perecieron y se acabaron. Entonces desapareció el sol. El año de estos fue *ce acatl* (1 caña). Por tanto, empezaron a ser devorados en un día de signo *nabui ocelotl*, bajo el mismo signo en que se acabaron y perecieron.

El nombre de este sol es *naubecatl* (4 viento). Estos que por segunda vez moraron, fueron llevados del viento: fue en *naubecatl* del Sol. En cuanto desaparecieron, llevados del viento, se volvieron monas; sus casas y también sus árboles,

todo se llevó el viento; a este Sol asimismo se lo llevó el viento. Comían *matlactlomome cobuatl* (12 serpiente); era su alimento, con que vivieron trescientos sesenta y cuatro años, hasta que desaparecieron en un solo día que fueron llevados del viento; hasta que perecieron en un signo del día *naubecatl*. Su año fue *ce tecpatl* (1 pedernal).

Este Sol es *nabui quiyahuatl* (4 lluvia); y estos los que vivieron en el Sol *nabui quiyahuatl*, fue el tercero, hasta que se destruyeron porque les llovió fuego y se volvieron gallinas. También ardió el sol; y todas las casas de ellos ardieron. Por tanto vivieron trescientos doce años, hasta que se destruyeron en un solo día que llovió fuego. Comían *chicome tecpatl* (7 pedernal), que era su alimento. Su años fue *ce tecpatl* (1 pedernal).

El nombre de este Sol es *nabui atl* (cuatro agua), porque hubo agua 52 años. Estos son los que vivieron en el cuarto, que fue el Sol *nabui atl*, que vivieron seiscientos setenta y seis años, hasta que se destruyeron, se anegaron y se volvieron peces. Hacia acá se hundió el cielo y en sólo un día se destruyeron. Comían *nabui xochitl* (cuatro flor); era su alimento. Su año fue *ce calli* (1 casa). En un día del signo *nabui atl*, en que se destruyeron, todos los cerros desaparecieron, porque hubo agua cincuenta y dos años [...].

El nombre de este Sol es *naollin* (4 movimiento). Este ya es de nosotros, de los que hoy vivimos. Esta es su señal, la que aquí está, porque cayó en el fuego el Sol en el horno divino de Teotihuacan. Fue el mismo Sol de Topiltzin (nuestro hijo) de Tollan, de Quetzalcóhuatl. Antes de ser este Sol, fue su nombre Nanáhuatl, que era de Tamoanchan. Aguila, tigre, gavilán, lobo; *chicuacen ecatl* (6 viento), *chicuacen xochitl* (6 flor); ambos a dos son nombres del Sol. Lo que aquí está se nombra *teotexcalli* (horno divino), que cuatro años estuvo ardiendo. Tonacateuctli (el señor de nuestra carne) y Xiuhteuctli (el señor del año) llamaron a Nanáhuatl y le dijeron; hora tú guardarás el cielo y la tierra. Mucho se entristeció él y dijo: ¿qué están haciendo los dioses? Yo soy un pobre enfermo. También llaman allá a Nahuitécpatl: este es la luna. A este lo citó Tlalocateuctli (el señor del paraíso) y asimismo Napateuctli (cuatro veces señor). Luego ayunó Nanáhuatl. Tomó sus espeinas y sus ramos de laurel silvestra (*acxoyatl*); consigue que la luna le provea de espinas. Primeramente Nanáhuatl se sacó sangre en sacrificio. Después de sacrificó la luna [...] cuando pasaron cuatro días, barnizaron de blanco y emplumaron a Nanáhuatl; luego fue a caer en el fuego [...] y la luna inmediateamente fue a caer sólo en la ceniza. Cuando aquél fue, pudo el águila asirle y llevarle [...] así que llegó al cielo [...] luego se detuvo cuatro días en el cielo; vino a pararse en el (signo) *naollin*; cuatro días no se movió; se estuvo quieto. Dijeron los dioses ¿por qué no se mueve? [...] respondió el Sol: porque pido su sangre y su reino (Códice Chimalpopoca, p. 119-122).

En este relato podemos apreciar la particularidad de que los alimentos no están denotados por su nombre común sino por fechas calendáricas. La *Leyenda de los soles* es la versión más completa de las que aquí se han presentado, esta

integra a la cosmogonía en la historia. Es, pues, un texto que revela que la justicia divina no se desarrolló en una prehistoria nebulosa, colocada o bien antes o bien fuera del tiempo sino que es posterior a un calendario humano que encierra conocimientos universales al tiempo que una alta filosofía matemáticamente articulada (Sejourné, 2004, p. 24).

En ella encontramos la combinación entre mito e historia, entre tiempos míticos e históricos; podemos observar que existe un afán por situar los acontecimientos míticos en la historia humana asignando una fecha específica al surgimiento y fin de cada era.

Entre los aspectos más sobresalientes de la *Leyenda de los soles* tenemos:

1. Existencia de cinco soles cuyo orden es tigre, viento, lluvia, agua, movimiento.
2. La duración de los soles es diferente para cada uno: El sol tigre, 676 años; el sol viento, 364 años; el sol lluvia, 312 años; el sol agua, 376 años, y el de movimiento no tiene fin ya que aún se encuentra en curso.
3. Se menciona el nombre de los alimentos en los cuatro primeros soles, los cuales, como ya se mencionó, se señalan con fechas calendáricas: *chicome malinalli*, *matlactlome cohuatl*, *chicome tecpatl*, *nahui xochitl*.
4. Se indica el día en que desapareció cada sol, esta fecha da el nombre al sol: *nahui ocelotl*, *nauhecatl*, *nahui quiyahuitl*, *nahui atl*. Para el caso del quinto sol solo se especifica que surgió en el signo *naollin*.
5. Existe transformación de los hombres en animales solo en tres soles. En el segundo, el de viento, los hombres se convirtieron en monos; en el tercero, el de lluvia, en gallinas; en el cuarto, el de agua, en peces.
6. A los cuatro primeros soles se les asigna un año en el siguiente orden: *ce acatl*, *ce tecpatl*, *ce tecpatl*, *ce calli*.
7. En este relato se encuentra explícita la justificación del sacrificio humano, como eje rector del equilibrio cósmico. Durante la creación de la última era el quinto sol no se movía y ante la interrogante de los dioses sobre su actitud estática respondió “*pido su sangre y su reino*”.

Estos aspectos se resumen en el siguiente cuadro:

Cuadro 4 - El mito de los soles en la *Leyenda de los soles*.

Sol	Nombre	Duración	Alimento	Observaciones
Tigre	Nahui ocelotl	676 años	<i>Chicome malinalli</i>	-Año asignando: <i>ce acatl</i> .

Viento	Nauhecatl	364 años	<i>Matlactome cohuatl</i>	-Año asignado: <i>ce acatl</i> . -Los hombres se convirtieron en monos.
Lluvia	Nahui quiyahuitl	312 años	<i>Chicome tecpatl</i>	-Año asignado: <i>ce tecpatl</i> . -Los hombres se convirtieron en gallinas.
Agua	Nahui atl	376 años	<i>Nahui xochitl</i>	-Año asignado: <i>ce calli</i> . -Los hombres se convirtieron en peces.
Movimiento	Noallin	En curso		-Sol actual que surgió en signo noallin.

Fuente: elaboración propia.

Es evidente que las versiones aquí presentadas no son uniformes, los elementos que contienen varían de manera significativa, tales como el orden de los soles. Asimismo, es diferente la duración de cada era, los alimentos de los hombres, la presencia de seres denominados como gigantes, los apelativos de los soles y las causas de la destrucción de cada uno de ellos. Ahora bien, es posible advertir la misma idea de manera generalizada: el universo no fue creado en un solo acto sino que fueron varios intentos a través de cuatro eras principales (en dos casos son cinco) regidas por los dioses en eterno conflicto, eras que sucumbieron ante una catástrofe provocada por la naturaleza o los seres que en ella habitan tales como el agua, la lluvia de fuego, felinos, tempestades; tenemos también como idea central la presencia de la humanidad que en cada era desaparece y experimenta un renacimiento con el advenimiento de un nuevo sol.

Para tener un panorama más claro, en el siguiente cuadro se simplifica, amañera de contraste, la secuencia de los soles en cada una de las versiones consultadas:

Cuadro 5 - El orden de los soles en las diferentes versiones.

<i>Historia de los mexicanos por sus pinturas</i>	<i>Histoire du Mechique</i>	<i>Aanales de Cuauhtitlán</i>	<i>Leyenda de los soles</i>
---	---------------------------------	-----------------------------------	---------------------------------

Tigre	Agua (<i>Chalchiuh-tonatiuh</i>)	Agua (<i>A-tonatiuh</i>)	Tigre (<i>Nahui ocelotl</i>)
Viento	Lluvia (<i>Quiyah-tonatiuh</i>)	Tigre (<i>Ocelotonatiuh</i>)	Viento (<i>Naubecatl</i>)
Lluvia	Movimiento (<i>Yohual-tonatiuh</i>)	Lluvia (<i>Quiyah-tonatiuh</i>)	Lluvia (<i>Nahui quiyahuitl</i>)
Agua	Viento (<i>Ecatonatiuh</i>)	Viento (<i>Ecatonatiuh</i>)	Agua (<i>Nahui atl</i>)
		Movimiento (<i>Ollintonatiuh</i>)	Movimiento (<i>Naollin</i>)

Fuente: elaboración propia.

Podemos apreciar claramente que las dos fuentes que coinciden exactamente en el orden de los soles, al menos en los primeros cuatro, son la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* y la *Leyenda de los soles*. Las otras dos versiones, *Histoire du Mechique* y *Anales de Cuauhtitlán* concuerdan en el primer sol, el de agua, y en el cuarto y último para cada caso, el de viento.

La *Historia de los mexicanos por sus pinturas* y la *Leyenda de los soles* concuerdan al establecer al sol del viento en el segundo lugar. Para el caso del tercer sol es donde se encuentra mayor concordancia; en tres de las versiones, exceptuando a la *Histoire du Mechique*, se menciona que este fue el de lluvia.

Por último, solo dos de estas variantes mencionan un quinto sol, *Anales de Cuauhtitlán* y *Leyenda de los soles*, como sol de movimiento en ambas; no obstante el sol de movimiento también aparece en la *Histoire du Mechique* pero en tercera posición.

Respecto a las referencias sobre los alimentos existe un punto muy importante; en todas los escritos, excepto en los *Anales de Cuauhtitlán*, se menciona la comida de los hombres que al igual que ellos van cambiando en cada era, desde bellotas, hierbas hasta el maíz. Esto puede ser el reflejo de un pueblo de origen que tenía como fuente principal de sustento la recolección y que, posteriormente, se dedicó a la agricultura de forma más especializada.

Según Miguel León-Portilla, el mito de los soles cuenta con cinco categorías cosmológicas (León-Portilla, 1993, p. 112):

1. Necesidad lógica de fundamentación universal. Es decir, existe un afán por dar un origen absoluto a todas las cosas, el cual se encuentra en el principio dual.
2. Temporalización del mundo en edades o ciclos. El mito cuenta con una sucesión de un proceso, cuatro o cinco eras consecutivas ordenadas temporalmente con fechas o años, marcadas y predestinadas a una catástrofe; esto muestra nítidamente la idea que se tenía de un universo que no es estático, sino dinámico en constante cambio.
3. Idea de los elementos primordiales. Como ya hemos visto, en el mito aparecen los cuatro elementos naturales como fuerzas cósmicas: agua, tierra (representada por el jaguar), viento y fuego (se menciona lluvia de fuego).
4. Espacialización del universo por rumbos y cuadrantes. Cada era o sol correspondía a un punto cardinal que a su vez estaba representado o regido por uno de los cuatro dioses, hijos de la pareja creadora; la quinta era correspondía al centro.
5. Concepto de lucha para pensar el acaecer cósmico. Algunas versiones, como lo presenta específicamente la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, mencionan que la sucesión de los soles estuvo marcada por la lucha entre los dioses, esto es muestra de la idea de una inestabilidad constante del mundo. Esta oposición de las fuerzas contrarias de los dioses marcan y rigen el desarrollo del universo en edades.

De todas las versiones existentes del mito de los soles, son pocas las que hablan del quinto sol, según Moreno de los Arcos (1967) son las versiones más antiguas las que hacen mención de la quinta era; no obstante, Miguel León-Portilla (1993) asignó una ubicación cronológica a cada una de las versiones de este mito en el siguiente orden en la cual podemos contrarrestar lo argumentado por Moreno de los Arcos.

1. *Códice Vaticano A 3738*.
2. *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, anterior a 1540.
3. *Histoire du Mechiq*, 1543.
4. *Memoriales de Motolinía*, anterior a 1545.
5. *Leyenda de los soles*, 1558.
6. *Anales de Cuauhtitlá*, 1570.
7. *Historia de Tlaxcala* de Diego Muñoz Camargo.

8. *Sumaria relación* de Fernando de Alva Ixtlixóchitl.

9. *Historia Chichimeca*.

10. *Historia de la nación chichimeca*.

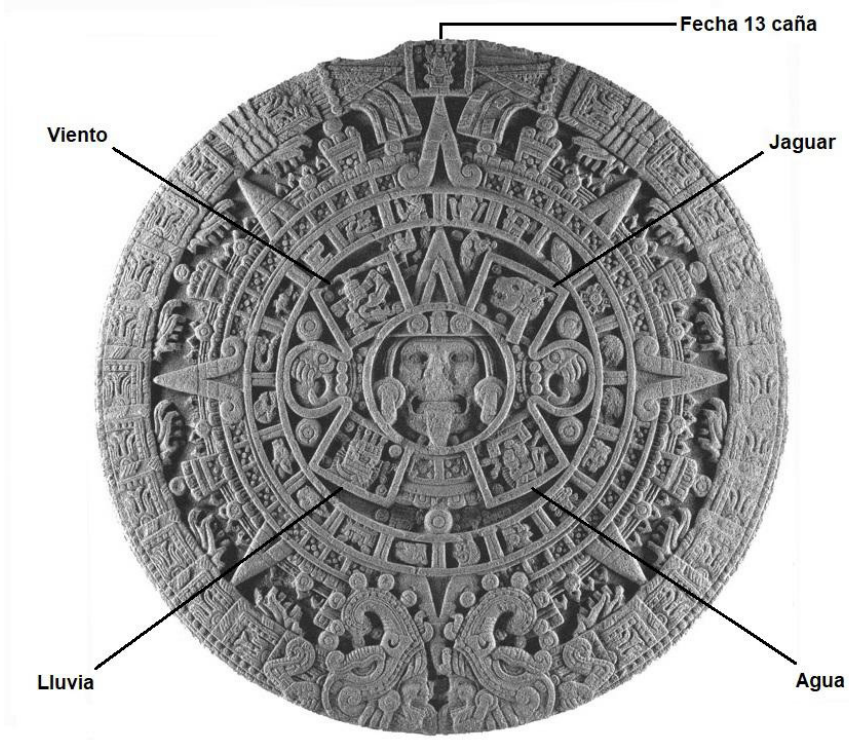
De acuerdo con esta lista, podemos ver que no son las versiones más antiguas las que hablan de un quinto sol ya que tanto en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* como en la *Histoire du Mechique* no aparece mención de la quinta era.

El mito de los soles nos revela que los nahuas percibían una inestabilidad en el universo que estaba amenazado constantemente por la destrucción y la muerte. Este mito “*se encuentra articulado con otras concepciones simbólica nahuas: la simbología de los números, la división del tiempo y los cómputos calendáricos y el mito de los cuatro rumbos del universo*” (Martínez, 1976, p. 19), así también con la imagen progresiva en los cambios de la alimentación humana y, no menos, importante la idea de las transmutaciones que los hombres pudieron experimentar con el paso del tiempo. En el mito se revela también la creencia que tenían los nahuas sobre los dioses providenciales de los cuales dependía directamente la vida de la humanidad, la estabilidad y permanencia del universo ya de por sí caótico.

En cuanto a la numerología existen varias relaciones para el número 4, que son las principales eras mencionadas: 4 rumbos del universo, 4 periodos de 23 años que conforman un ciclo de 52 años, periodo después del cual se tenía que llevar cabo la ceremonia del fuego nuevo para renovar la vitalidad del sol; 4 elementos naturales agua, tierra (representada por el jaguar), aire y fuego (en forma de lluvia).

La idea del dinamismo que origina la oposición de fuerzas contrarias está relacionada estrechamente con el significado del glifo que representa el movimiento, el *ollin*, dos fuerzas contrarias que se entrelazan y que a su vez simbolizan la unión de los cuatro primeros soles que fueron necesarios para la creación del quinto, el punto central y culminante. La síntesis de los cuatro elementos, la idea realizada de un progreso la podemos observar magníficamente esculpida en la piedra el sol. En este monolito (ver imagen 1) el orden de los soles es: jaguar, parte superior izquierda; viento parte superior derecha, lluvia, parte inferior derecha y agua, parte inferior izquierda (Matos, 2000, p. 50). Juntas dan forma a la figura central, el quinto sol, rematado por el rostro de Tonatiuh en cuya boca aparece un cuchillo de pedernal, instrumento utilizado para la extracción de corazones en los sacrificios humanos.

Imagen 1 - Piedra del sol.



Fuente: León-Portilla, 2002, p. 24.

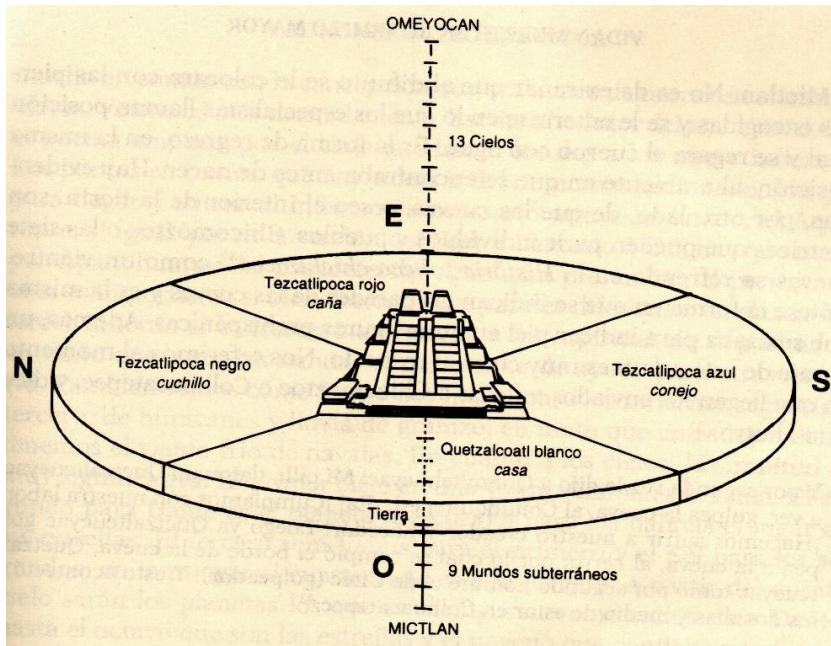
Tomando en cuenta el orden de los soles que nos muestran las cuatro versiones escritas aquí presentadas, encontramos que la *Leyenda de los soles* es la única que coincide, en número y disposición de las eras, con la piedra del sol la cual está fechada en 1479⁵ de acuerdo con el glifo 13-caña (*Ibid.*) que aparece en la parte superior de la escultura. De esto se puede deducir que la *Leyenda de los soles* es la que más se aproxima al contenido más antiguo del mito, junto con la Historia de los mexicanos por sus pinturas la cual concuerda en el orden de los cuatro soles que menciona. Por otra parte, en los *Anales Cuauhtitlán* aparece la misma fecha de la piedra, 13-caña, de la cual se dice es la data en que surgió el quinto sol.

Además de la piedra del sol existen tres monumentos más en los cuales se encuentran esculpidos los soles teniendo así cuatro representaciones escultóricas de este mito:

5. La piedra del sol fue encontrada el 17 de diciembre de 1970 en el zócalo de la Ciudad de México, espacio que ocupó el recinto ceremonial de México Tenochtitlan desde 1325 hasta 1521.

1. Piedra del sol, expuesta en el Museo Nacional de Antropología de la Ciudad de México.
2. Disco solar que se encuentra en el museo Peabody de Historia Natural de la Universidad de Yale, EUA.
3. Lápida conmemorativa de la entronización de Moctezuma Xocoyotzin, último emperador mexica, albergada en el Instituto de Arte de Chicago, Illinois, EUA.
4. Piedra de los soles, exhibida en el Museo Nacional de Antropología de la Ciudad de México.

El quinto sol, de acuerdo con la cosmovisión nahua, congrega los elementos necesarios de un era perfecta, con una humanidad perfecta; “*había en la idea de las múltiples creaciones, además de ese sentimiento de ensayo divino, que los dioses destruyen por imperfecto, la idea de que los mundos que se van acercando a la perfección*” (Caso, 2000, p. 28). En este sentido la quinta era alcanzaba las mayores cualidades de existencia, así como los hombres que la habitaban, los mexicas, aquellos que fueron los elegidos por el astro rey. Con la quinta era “*hace su entrada en el pensamiento cosmológico náhuatl la idea de movimiento en la imagen y destino del mundo*” (*ibid.*, p. 108), destino que los mismos mexicas debían orientar. Esta idea se refleja también en la planeación de su ciudad, México Tenochtitlan, puesto que para ellos la capital de su impero se ubicaba en el centro del universo (ver imagen 2). Sobre el templo mayor de Tenochtitlán, dedicado a Tlaloc ya Hutzilopochtli y punto nodal del recinto ceremonial, pasaba el eje vertical cósmico que unía los trece cielos y los nueve niveles del inframundo al igual que el vértice en el cual convergían los puntos cardinales, conjugando así todos los rumbos del universo.

Imagen 2 - EL templo mayor de Tenochtitlan.

Fuente: Matos, 2003, p. 51.

CONCLUSIONES

El mito de los soles con ideas explícitas sobre la creación del mundo y la humanidad no solo funcionó como una explicación del origen; también sirvió para la justificación de guerras y sacrificios humanos; los mexicas lo utilizaron como sistema de control ideológico cuando se autodenominaron el pueblo del sol, aquel que tenía la misión de preservar el equilibrio cósmico que rige toda la existencia. Si la humanidad había sido creada por el trabajo y sacrificio de los dioses, aquella tenía que corresponder ofreciéndoles sangre y corazones humanos como agradecimiento, asimismo para mantener la vitalidad del sol que diariamente luchaba contra la luna y las estrellas,⁶ y de esta manera evitar la catástrofe que acabaría con la quinta era, la era de los mexicas.

El mito de los soles, en cualquiera de sus múltiples versiones, puede considerarse como una fuente histórica o arqueológica fundamental para el entendimiento de la historia y cosmovisión nahua por la cantidad de datos que

6. El mito del nacimiento de Huitzilopochtli, dios tutelar de los mexicas, nos relata que este dios emergió del cuerpo de su madre, la diosa Coatlicue, en el Coatepetl, ataviado como guerrero y armado con la *xiuhcoatl* (serpiente de fuego o de turquesa) con la cual derrotó a la luna y las estrellas haciendo prevalecer su hegemonía como divinidad solar ente las entidades nocturnas. Vid. López, 2009.

este relato nos ofrece. Por otra parte, no debemos olvidar que esta narración solo es parte del conjunto de mitos que versan los orígenes y explican todo lo que habita y existe en el mundo, de él podemos obtener información sobre la concepción de la vida y la muerte, creencias religiosas, orígenes de la humanidad, agencia de los dioses en el acontecer cósmico, justificación de sistemas ideológicos en torno a la guerra, el sacrificio, expansión territorial y dominación militar; conocimientos en torno al calendario, astronomía, ideas sobre la naturaleza, origen y evolución de los alimentos.

Este mito es una de las expresiones más nítidas en la cual los mexicas lograron sintetizar la cosmovisión de las civilizaciones que les precedieron. Los mitos de la creación, y particularmente el relato de los soles, tenían múltiples utilidades prácticas en la sociedad debido al profundo arraigo cultural que fue consolidándose a través de los siglos de la historia mesoamericana.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CARRERA ESTAMPA, Manuel. “*Fuentes para el estudio de la historia indígena*”, en Raúl Noriega, et al., *Esplendor del México antiguo*, 2v., México, Valle de México, 1977: 1109-1196.
- CASO, Alfonso. *El pueblo del sol*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Códice Chimalpopoca. *Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles*, tr., de José Feliciano Velásquez, México. Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, Instituto de Investigaciones Históricas. UNAM, 1993.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. “*Mitos de los orígenes en Mesoamérica*”, en *Arqueología mexicana*, México, v. X, no. 56, julio-agosto de 2002, p., 20-27.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo y LÓPEZ LUJÁN, Leonardo. *El pasado indígena*, México, El Colegio de México - Fondo de Cultura Económica, 2003.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo y LÓPEZ LUJÁN, Leonardo. *Monte sagrado-templo mayor*, México. Instituto Nacional de Antropología e Historia – Instituto de Investigaciones Históricas. Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.
- MARTÍNEZ, José Luis. *El mundo antiguo. VI. América antigua. Nahuas, mayas, quechuas, otras culturas*, México, Secretaría de Educación Pública, 1976.

MATOS MOCTEZUMA, Eduardo. *La piedra del sol*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

MATOS MOCTEZUMA, Eduardo. *Vida y muerte en el templo mayor*, México, Asociación de Amigos del Templo Mayor - Fondo de Cultura Económica, 2003.

MORENO DE LOS ARCOS, Roberto (1967). “Los cinco soles cosmogónicos”, en *Estudio de Cultura Nahuatl*, México, v. VII, p. 183-210.

SEJOURNÉ, Laurette. *Cosmogonía de Mesoamérica*, México, Siglo XXI-CONACULTA-Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2004.

TENA, Rafael. ed., *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, México, CONACULTA, 2002.

LA CONSTRUCCIÓN DE DESASTRES EN BRASIL Y MÉXICO: una breve reflexión sobre situaciones similares

Gláucia Maria Quintino Baraúna (CIESAS/MÉXICO)⁷

<https://orcid.org/0009-0007-3631-2427>

RESUMEN

La exposición se dará a partir de la presentación de realidades vividas en países como Brasil y México, trayendo como eje de la discusión el proyecto político de ambos países, en lo que concierne a las inversiones en obras de infraestructura, las cuales, en algunos casos, tienen como resultado la producción de efectos catastróficos sobre la vida de familias, mismas que ocupan regiones que han sido definidas por el Estado como áreas de inversiones. Los dos casos y otros más que describo como ejemplos, constituyen la célebre historia, muchas veces vista en otras partes del mundo, en la cual la naturaleza se vuelve el verdugo para cientos de familias. Ahora bien, es importante resaltar que existen grupos políticamente interesados en difundir que; las inundaciones, al alcanzar su máxima fuerza son culpables de toda la destrucción. La construcción de una imagen distorsionada de la naturaleza ocasiona que se retire del foco el análisis del proceso histórico del espacio social, donde se puede identificar las relaciones sociales y asociar cómo se dan las intervenciones humanas hasta la formación de los desastres sociales. Todo esto involucra intereses, formas de ocupación del territorio, temas culturales, gestión pública y una serie de elementos que forman esta trama, donde se encuentran involucradas; instituciones, empresas y Estado. Con base en esos puntos destacaré las semejanzas entre la inundación ocurrida en 1999 en el Estado de Veracruz, México, y aquella acaecida en el año 2014 en el estado de Rondônia, Brasil.

Palabras-clave: Brasil y México; desastres; desplazamientos; ríos.

7. Antropóloga y becaria CAPES-Brasil, durante la estancia posdoctoral en el CIESAS de México (2015-2017). Seminario Permanente de Desastres y Vulnerabilidades, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), México.

A CONSTRUÇÃO DE DESASTRES NO BRASIL E MÉXICO: uma breve reflexão sobre situações semelhantes

RESUMO

A exposição terá como base a apresentação de realidades vividas em países como Brasil e México, trazendo como eixo da discussão o projeto político de ambos os países, no que diz respeito a investimentos em obras de infraestrutura, que, em alguns casos, resultam na produção de efeitos catastróficos na vida das famílias, que ocupam regiões definidas pelo Estado como áreas de investimento. Os dois casos e outros que descrevo como exemplos constituem a famosa história, muitas vezes vista em outras partes do mundo, em que a natureza se torna a responsável por afetar centenas de famílias. Com isso, é importante destacar que existem grupos politicamente interessados em difundir essa ideia para isentar responsabilidades, uma vez que as inundações, quando atingem a sua força máxima, acabam provocando a destruição. A construção de uma imagem distorcida da natureza faz com que saia do foco a análise do processo histórico do espaço social, onde podem ser identificadas as relações sociais e como ocorrem as intervenções humanas até a formação dos desastres sociais. Tudo isso envolve interesses, formas de ocupação do território, questões culturais, gestão pública e uma série de elementos que formam essa trama, onde estão envolvidos instituições, empresas e Estado. Com base nesses pontos, destacarei as semelhanças entre a enchente ocorrida em 1999 no estado de Veracruz, México, e a ocorrida em 2014 no estado de Rondônia, Brasil.

Palavras-chaves: Brasil e México; desastres; deslocamentos; rios.

INTRODUCCIÓN

En este artículo pretendo cuestionar a los gobiernos y su posición de culpabilizar a los ríos de las inundaciones, los cuales fueron transformados a partir de la intervención de proyectos de infraestructura o de la intensa explotación de sus recursos naturales. La inquietud surgió al verificar el contraste entre los discursos de los afectados y la posición de los administradores públicos en la prensa, con relación al tratamiento dado a los desastres que se manifestaron tras la secuencia de intervenciones en áreas codiciadas por sectores del empresariado, quienes defendían la implantación de proyectos de desarrollo y que contaban con el apoyo y la autorización del Estado para ejecutar sus planes.

Este artículo fue elaborado con información reunida de distintas fuentes: material bibliográfico, periodístico; de lecturas de artículos científicos; a través de entrevistas realizadas durante el trabajo de campo con familias afectadas y con apoyo y relato de otros investigadores que acompañaron los procesos vividos por algunas familias afectadas.

Para entender lo que está detrás de un desastre hay que considerar las relaciones sociales, la historia de la formación de los lugares afectados, las cuestiones socioeconómicas que de alguna forma posicionan a los grupos sociales en espacios de riesgo y las políticas gubernamentales de gestión de áreas, así como la falta de políticas sociales inclusivas que podrían satisfacer las necesidades básicas de la población (Macías, 2009).

Según Macías (2009), el desastre no es sólo el evento destructivo en sí, sino una serie de fenómenos que se van dando en secuencia hasta llegar a la fase más avasalladora, la del choque o impacto. Cuando esto ocurre la sociedad entra en alerta, principalmente por los rastros de destrucción que se extienden por todos los puntos del área afectada y por perturbar a una parte de la población de modo inesperado. Sin embargo, el desastre no se resume sólo a este momento, sino también a lo que sucede, es decir, momentos previos y pos-desastre. Al analizarlo desde esa perspectiva es posible percibirlo como algo que va siendo construido y que gana forma como fenómeno natural, con la intensa intervención y con el descuido por parte de los gobernantes. La omisión o la participación de la sociedad, como forma de apoyo a las intervenciones, también son consideradas como acciones que contribuyen para empeorar el desastre.

A partir de la lectura de Macías, surge otra posibilidad de pensar los desastres de forma relacional. El proceso está determinado por las condiciones y vulnerabilidad social, considerando la historia social como la forma de apropiación de la sociedad sobre los recursos naturales. En medio de eso, el fenómeno natural termina componiendo esa construcción y cuando afecta a los grupos sociales hace que toda esa estructura emerja en pleno caos.

El desastre puede demostrar en qué medida una sociedad está informada y apoyada, también puede ser el elemento revelador que apunte cuánto puede desconocer una sociedad sobre la naturaleza y sus fenómenos, supuestamente las causalidades. Ante el desconocimiento, la sociedad se ve presionada y sin salida para enfrentar la crisis que se establece, por ello, deben pensar las nuevas formas de relacionarse con la naturaleza. Ya que también, esta sociedad puede ser incapaz de problematizar el papel del Estado y de sus instituciones, respecto a la resolución de los problemas que surgen, lo que imposibilita analizar la dimensión del desastre o con qué está relacionado.

Tenemos que analizar las acciones empleadas antes y después de que ocurra el desastre, pensar las políticas gubernamentales que organizan las actividades de apoyo a familias afectadas, la reconstrucción de la vida de quienes pasaron por situaciones de desastre y los conflictos existentes entre instituciones, con respecto al entendimiento de los desastres sociales, así como los intereses que permean esta discusión. En México, las instituciones del Estado son criticadas por los estudiosos, justamente por optar por la visión dominante, a mi ver, aquella que transforma un fenómeno natural en el culpable, lo que en Brasil tampoco se difiere. Esta visión tiene su enfoque basado en las ciencias exactas y naturales, que defienden los desastres como fenómenos imprevisibles, que huyen del control humano, limitando la reflexión y la adopción de medidas preventivas que podrían evitar las muertes y las pérdidas materiales, así como la fragmentación cultural, provocadas por alguna de esas situaciones.

Para no prolongar el debate, presentaré a continuación algunos ejemplos concretos de esta compleja relación, con el objetivo de analizar cómo los gobiernos han forjado una culpa que actualmente carga la naturaleza.

LA OMISIÓN INSTITUCIONAL: los desastres en el río madeira en rondônia y río doce en minas gerais

La Amazonia es el actual laboratorio de las intervenciones en infraestructura en Brasil. Los grupos sociales que viven en áreas definidas por el Estado para esos proyectos han experimentado los desastres como uno de sus resultados. Algunas de estas intervenciones han provocado impactos ambientales y sociales irreversibles, con ello, un desafío para cientos de afectados que sufren los desplazamientos forzados y la falta de reconocimiento de derechos sobre sus territorios (Fearnside, 2004; Baines, 1994; Castro, 1996). Para ello, trataré de citar uno de los casos que forma parte de la política de implementación de infraestructura en la región y mostrar que como éste hay cientos de otras experiencias negativas en todo el país, fruto de la alianza entre intereses políticos y empresarios, sobre los recursos naturales aún inexplorados.

En 2014 la población de los estados brasileños de Rondônia, Amazonas y Acre sufrieron los impactos de la primera gran inundación provocada a partir de la construcción de dos hidroeléctricas en el río Madeira, construidas como parte de un megaproyecto de infraestructura en el lado que pertenece al estado de Rondônia. Este proyecto fue denominado “Complejo Madeira” y concentraba una serie de obras en infraestructura, que iban desde la construcción de carreteras, la creación de líneas de transmisión de energía,

hidrovías e hidroeléctricas (Gudynas, 2008: 32). El Complejo Madeira fue implantado durante los gobiernos del presidente Luiz Inácio Lula da Silva y de la presidenta Dilma Rousseff, como parte del Programa de Aceleración del Crecimiento y Plan Decenal de Energía, siendo componente de la cartelera de obras de la Iniciativa para la Integración de Infraestructura Regional Sudamericana (IIRSA).

Las hidroeléctricas en cuestión fueron denominadas como Jirau y Santo Antônio, antiguos nombres de localidades de la región, presas que representaron y siguen representando una mala experiencia en la vida de cientos de familias afectadas. El problema se agravó cuando ambas entraron en operación provocando la primera gran inundación, el desastre ambiental y social sería el resultado de la intervención en el lecho del río. Para este caso, no se trataba de un fenómeno natural, era un proceso que se constituyó desde la llegada del proyecto. Los efectos se dieron inicialmente con la intensificación de los conflictos socioambientales, con el agravamiento de la fragmentación de las comunidades afectadas y con la imposición de decisiones que perjudicaban a las familias que vivían dentro y fuera del área impactada. El acoso en torno a las áreas pretendidas, la presión para salir a cualquier costo o incluso aceptar la propuesta de compensación ideada por los consorcios empresariales (Energía Sostenible de Brasil - ESBR y Santo Antônio Energia - SAE) fueron constantes, pero para empeorar el cuadro, ocurrió la inundación mencionada (Baraúna, 2014).

La inundación del río Madeira afectó otros ríos que están ligados a él por la morfología de la región. En el estado de Amazonas los productores rurales calcularon perjuicios irreversibles y perdieron todo el cultivo en los canales de los ríos: *Purus*, *Madeira*, *Juruá* y hasta el *Medio Amazonas*, afectando cerca de 5.694 familias. Considero que al menos los daños en esos tres ríos se asociaron a los efectos provocados por las hidroeléctricas en el río Madeira⁸.

En el límite de los Estados de Rondônia y Acre, municipios y localidades rurales quedaron sumergidos. Parte de la carretera BR-364 a la altura de los municipios fronterizos de Guajará-Mirim en Rondônia y Guayara Merin, en Bolivia, quedó intransitable y con muchas familias aisladas por cuenta de las aguas retenidas en esa área. En la triple frontera internacional Brasil, Bolivia y Perú, los ríos Beni (Bolivia) y Madre Dios (Perú) se desbordaron también por el deshielo que ocurre en los Andes, pero no sería el principal factor que ocasionó el desastre.

8. Jornal A Crítica. A9- Economia. Efeitos da Enchente: prejuízo de R\$136 milhões. Manaus 08 de abril de 2014.

Segundo Carpio (2008), los ríos mencionados deberían correr normalmente como tributarios del río Madeira, pero la construcción de las hidroeléctricas impidió el libre paso de sus aguas. El flujo normal del río Madeira fue interrumpido para que su volumen de agua y su fuerza fueran controlados para la generación de energía y posteriormente proporcionar la distribución y comercialización de esa producción. La retención de las aguas provocó inundaciones de áreas nunca antes vistas por la mayoría de la población, ni registradas por los organismos oficiales. En la historia de las inundaciones del río no hay nada semejante; una situación fuera de control, donde el poder público tuvo que articularse rápidamente para evitar pérdidas mayores.

Los daños fueron incontables, en Bolivia, por ejemplo, cientos de localidades fueron inundadas. La crianza de animales y pequeñas plantaciones pertenecientes a la población campesina de áreas rurales estaban pérdidas. Bolivia culpó a Brasil por los efectos sufridos como consecuencia de la construcción de las hidroeléctricas que afectan a toda la región que se encuentra antes de las represas. Efectos de este tipo fueron ignorados en los estudios e informes ambientales presentados por los consorcios responsables.

En el momento que la presidenta Dilma Rousseff estuvo presente en Porto Velho el 15 de marzo de 2014, sobrevoló áreas inundadas para acompañar las medidas de asistencia a los afectados por la inundación histórica del río Madeira, ante todo el drama provocado con la intervención. En su discurso, la mandataria tomó la posición de defensa de los consorcios SAE y ESBR y reforzó la opinión de que se trataba de un “fenómeno natural”, que escapaba de la capacidad de control del gobierno. Siendo que lo que les quedaba era revisar la creación de “condiciones y mejoras para resistir los desastres”. Para ella cada país tiene una capacidad para enfrentar los desastres naturales y ofreció como solución a los afectados el acceso a una serie de programas del gobierno tales como “Mi Casa, Mi Vida” y la anticipación del Fondo de Garantía del Tiempo de Servicio (FGTS), entre otros. La presidenta afirmó que esa asistencia serviría para que los afectados “no fueran dos veces dañados, afectados por el desastre y las consecuencias del desastre”.

Con la aparente solución se observó que tales acciones serían más que deberes de los gobiernos para mejorar las condiciones de vida de gran parte de las familias, las cuales se encontraban desamparadas y sin condiciones materiales de retomar sus tareas, principalmente aquellas que siempre vivieron en áreas de riesgo. Con el desastre desencadenado, las acciones del Estado pasaron a dar apoyo a las familias afectadas, ignoradas en sus realidades, en la ciudad de *Porto Velho* y en las localidades rurales.

Además de anunciar posibles medidas de asistencia a las familias afectadas, la presidenta concluyó que la inundación del río Madeira no sería más que una excepción, un “fenómeno natural” causado por la concentración de lluvias en Bolivia, reafirmando la polémica frase: “Es un absurdo atribuir a las dos hidroeléctricas la cantidad de agua que viene por el río”. Resaltando que la inundación sería consecuencia de las lluvias de Bolivia: “Bolivia está por encima de Brasil en relación al nivel del agua. No tenemos esa cantidad de agua. No tenemos esa cantidad. Viene de Bolivia. No es posible ser culpa de las presas”. (Pinto, 2014)

Para intentar explicar el “fenómeno”, la presidenta usó como ejemplo la fábula del “Lobo y el cordero”: “Y yo uso la fábula del lobo y del cordero. El lobo en la parte superior del río le dice al cordero: ‘estás ensuciando mi agua’. El cordero respondió: ‘no lo estoy. Yo estoy debajo de ti en el río’”. El intento insistente de la presidenta en explicar a la sociedad el significado del lenguaje instrumental de la ingeniería de hidroeléctricas, sólo confirmó la posición de apoyo de los gobiernos a los emprendimientos de infraestructura. Resaltó la relevancia de la tecnología desarrollada, “hidroeléctricas hilo de agua”, y la necesidad de tener el control del agua para el crecimiento del país. En el caso de las lluvias de Bolivia que originaron la inundación en el río Madeira, defendió vehementemente las presas de cualquier asociación con efectos a partir de las obras, admitiendo ser la inundación sólo un fenómeno natural debido a las lluvias de Bolivia que originaron la inundación en el río Madeira¹⁰.

Además del mencionado desastre en el Río Madeira, no pude dejar de reflexionar sobre otro desastre que cambió la vida a muchas familias y en la que se hizo presente el discurso oficial del gobierno en defensa del empresariado y que clasificó el desastre como fenómeno natural. Se trata del desastre de Mariana, que involucra la grave contaminación del río Doce y los impactos sobre el área afectada (Zhourri et al., 2016). Este capítulo de la historia de los desastres en Brasil llama la atención para algunos factores que también fueron señalados por Aguirre y Macías (2006) en el caso mexicano de Veracruz.

Con base en la lectura de autores mexicanos y de Zhourri et al. (2016), sobre el desastre de Mariana, es posible comprender que cuando ocurre un desastre, la negligencia del Estado con la población emerge en la falta de apoyo y estructuras suficientes para atender a todos los que están sufriendo con las pérdidas humanas y materiales. Queda evidente también que las condiciones

9. Serían aquellas que no tienen necesidad de mantener reserva de agua, no necesitan acumularse en un depósito. La UHE Belo Monte tendrá esa tecnología.

10. Ver pronunciamiento da Presidenta da República Dilma Rousseff. Recuperado de: <<https://www.youtube.com/watch?v=Q6T5qAJt4xY>> el 21 de junio de 2014.

de ocupación del territorio fueron establecidas sin la debida asistencia de las instituciones, las cuales estaban encargadas de monitorear el desarrollo de los pueblos en cada lugar que presentó alguna condición de riesgo. Por último, las fallas en la disposición del sistema de alertas no son eficaces para que la evacuación sea inmediata y así la población pueda salvarse antes del desastre. Todavía otro aspecto interesante está relacionado con las condiciones precarias resultantes de las desigualdades sociales, que contribuyeron para que los afectados estuvieran en vulnerabilidad. El distanciamiento histórico que el Estado ha establecido con las personas que se encuentran en vulnerabilidad genera desconocimiento sobre las transformaciones sociales en las regiones que sufren intervenciones humanas. También la falta de acciones efectivas acrecienta el problema. Retomando el tema de Brasil, el día 5 de noviembre de 2015, otro desastre volvió a asombrar centenas de personas, esta vez fue en el municipio de Mariana en Minas Gerais, donde una represa de productos químicos se rompió y el lodo que estaba contenido por la pared de la represa avanzó, devastando el pueblo de Bento Rodrigues, contaminando completamente el Río Doce. El lodo de la represa era altamente tóxico y se regó en el río, pasando por varios poblados hasta llegar al litoral del estado de Espírito Santo¹¹. Esta represa pertenecía a la minera Samarco, la cual era controlada por la Vale do Rio Doce y la BHP Billinton. Con el rompimiento se liberaron 62 millones de metros cúbicos de desechos de minería, entre los que abundaban residuos de óxido de hierro.

Cuando la noticia del desastre fue divulgada por la prensa, la empresa Samarco trató de justificar que el lodo no representaba peligro a la vida humana. Sin embargo, el ecosistema de la región fue duramente impactado, a punto de desaparecer totalmente, prueba de ello era que ese barro cubrió todo y petrificó el área como cemento. Lo que se veía era increíble, casas, iglesias, escuelas, puestos de salud, calles, comercios, todo enterrado y condenado. Los animales también fueron víctimas de ese desastre, 80 especies vivían en ese hábitat y 11 están en peligro de extinción, 1.500 hectáreas de vegetación fueron destruidas, 11 toneladas de peces muertos. En total se estimó que 58 mil personas y 35 ciudades fueron afectadas, 1.249 pescadores perjudicados, 17 personas fallecidas, 2 personas desaparecidas, 1.265 personas abrigadas provisionalmente en hoteles y casas de amigos¹².

11. Recuperado de: <http://g1.globo.com/espírito-santo/noticia/2015/11/lama-de-barragem-da-samarco-chega-ao-mar-no-es.html> el 14 de noviembre de 2018.

12. Recuperado de: <http://especiais.g1.globo.com/minas-gerais/2015/desastre-ambiental-em-mariana/1-mes-em-numeros/> el 14 de noviembre de 2018.

En aquella ocasión, la prensa reportó diariamente la tragedia y hubo mucha conmoción, así como ayuda mutua. El “Movimento dos Atingidos por Barragens – MAB”¹³, apoyó a las familias afectadas y pasó a presionar al gobierno con respecto a las responsabilidades de amparo con las familias afectadas¹⁴. El MAB también exigía a la empresa el reconocimiento de los afectados, la definición de la reubicación y una reparación inmediata de los daños provocados a la naturaleza de la región.

Con el rompimiento de la represa de Samarco el pueblo indígena Krenak también fue afectado. Las familias Krenak vivían en un asentamiento ubicado a la orilla del Río Doce, que era una de sus fuentes de sustento y parte de su territorio. Perder el Río Doce, el cual tardará más de 100 años para recuperarse, fue algo que afectó a la cultura del pueblo Krenak, él era el padre espiritual, más conocido como “Watu” (Río Sagrado). En el Río Dulce se realizaban los rituales de paso, era donde los más viejos enseñaban a las nuevas generaciones sus conocimientos y donde mantenían una relación armónica con la naturaleza del local. Los Krenak se unieron al MAB y a los demás afectados para luchar por justicia¹⁵.

Zhourri et al. (2016) criticó la forma de actuación por parte de los gobiernos de Minas Gerais, Espírito Santo y las empresas responsables por el desastre, una vez que estos actores trataban de excluir a los afectados de las mesas de negociación, en donde se discutirían las acciones y la futura punición de estas empresas. En este caso, los actores mencionados elaboraron “términos de transacción y ajuste de conducta legales” que no tuvieron ninguna participación de los afectados. En su estudio, fue posible visualizar las estrategias del Estado y empresas que intensificaron el “sufrimiento social y la perpetuación de las injusticias socioambientales”, pues hasta el presente momento los afectados son los más perjudicados.

Durante este episodio, uno de los hechos más lamentables para los afectados, así como para las personas que se indignaron con el descuido de las empresas, las cuales eran responsables de no cumplir debidamente con la realización de las revisiones y fiscalización de la capacidad de la represa, fue la posición de la presidenta Dilma Rousseff. En esta ocasión la funcionaria

13. Consultado de: Movimento de Afectados por Presas. <http://www.mabnacional.org.br/category/tema/samarco> el 15 de agosto de 2019.

14. Recuperado de: <http://especiais.g1.globo.com/minas-gerais/2015/desastre-ambiental-em-mariana/1-mes-em-numeros/> el 22 de marzo 2019.

15. Recuperado de: https://www.vice.com/pt_br/article/4xpxng/desastre-de-mariana-devastou-grupo-indigena-brasil, el 22 de noviembre de 2019.

prefirió optar por clasificar lo ocurrido como un “fenómeno natural”. Eso provocó una gran repercusión en la sociedad, pues esa posición beneficiaba a Samarco, principalmente en relación a sus responsabilidades. Esta posición quedó conocida a partir del Decreto Ley nº 8572/2015, que según la presidenta, permite a los afectados el acceso al que prevé la ley del Fondo de Garantía y Trabajo Social - FGTS, o sea, la alteración en la ley permitiría al trabajador sacar el FGTS en caso de que se viera afectado por desastre y estuviera en el área afectada¹⁶.

El desastre de Mariana es apuntado en este artículo solamente para ilustrar las prácticas del Estado en casos de desastres y que así sea posible identificar las acciones que se repiten como forma de anestesiar las resistencias. Al mismo tiempo, es posible entender que los afectados se están articulando para cambiar la propia realidad, debido al sufrimiento de vivir la experiencia del desastre y todas las consecuencias destructivas que afectan la lógica de sus vidas.

MÉXICO: la inundación de 1999

México tiene su historia marcada por inundaciones que se constituyeron como desastres sociales, a partir de las intervenciones infraestructurales que se han convertido en un problema recurrente en muchas regiones del país. Tales situaciones son fruto de una intensa intervención, se originaron en medio de las políticas económicas y de desarrollo, las cuales delimitaron áreas e instauraron proyectos que explotan recursos naturales o, por lo menos, facilitaron el acceso a los mismos, en zonas económicamente viables para grupos empresariales y para los que tenían el poder de decisión política en el país, en ese caso me refiero a instituciones estatales y transnacionales. Para este caso haré referencias a las inundaciones ocurridas en 1999.

Las referencias que tomé como punto de partida para este texto son de investigadores que hicieron estudios sobre los aspectos que caracterizaron el proceso de desastre, de igual forma reunieron información relevante para entender el caso de las inundaciones que ocurrieron en 1999 en Veracruz, así como en otros estados de la república, los cuales sufrieron daños en aquella época¹⁷. Para complementar el conocimiento obtenido con la lectura de los trabajos de las investigadoras, tuve la oportunidad de recorrer algunas localidades y pueblos en los que concentré mis estudios, como los municipios

16. Recuperado de: <https://oglobo.globo.com/brasil/procuradora-critica-decreto-de-dilma-que-classifica-desastre-como-natural-18082460> el 20 de noviembre de 2019.

17. He tenido conocimiento de la situación durante el período pos-doctoral realizado en el CIESAS entre 2015 y 2017.

de Poza Rica y Gutiérrez Zamora, Veracruz. En estas localidades mi intención era conocer la historia de la época, a través de los relatos de algunos afectados, saber cómo ellos resistieron al desastre y qué fue todo lo que tuvieron que enfrentar para recuperarse de la amarga experiencia. Uno de los objetivos también era equiparar las realidades, o sea, entender lo que sucedía en la Amazonía y otras regiones. Para ello, hice un breve trabajo de campo que fue posible gracias a la colaboración de otros colegas¹⁸.

La ciudad de Poza Rica tiene como puntos de referencia los ríos Cazones y el río Antigua, el primero al norte y el último al sur siguiendo rumbo a Sierra Norte de Puebla (Barrios, 2009: 23). Poza Rica se caracteriza por innumerables inversiones realizadas en el campo de la explotación petrolera, hechas inicialmente por el empresariado extranjero, también se sitúa en una zona rica en este recurso natural. La extracción del petróleo se da desde mediados del siglo XX, lo que proporcionó un fuerte capital para el país y para la región norte de Veracruz, siendo en su pasado uno de los mayores atractivos. Este hecho culminó en una propagación de la idea de riqueza y convirtió a la ciudad en una de las sedes de apoyo y administración de PEMEX.

Hubo presión para la explotación de los recursos naturales, por ello se realizaron muchas inversiones en infraestructura para la construcción del ferrocarril, carreteras, puentes, viaductos, gasoductos, pozos petroleros y una serie de construcciones que servirían para atender al sector petrolero, así como a otras ramas que componían o estarían asociadas a esa actividad. Esto hizo que en algún momento de la historia la ciudad experimentase la llegada de cientos de trabajadores que migraron a esta región, con la finalidad de establecerse en algún servicio que les garantizara el sustento. En el intento de garantizar la reproducción social, algunas personas pasaron a apostar en trabajos informales con pequeños comercios y venta de alimentos.

La llegada de personas de varios lugares a Poza Rica en busca de trabajo, dentro de los campos de petróleo promovió un “boom” en la expansión de la ciudad. Luego, Poza Rica fue marcada por una diversidad social, en la que la presencia de campesinos aumentó considerablemente. En vista del aumento de la población, la ciudad tuvo como efecto el crecimiento de forma desordenada. En consecuencia, la administración local no se detuvo en organizar las formas de ocupación que se estaban dando y los lugares fueron tomados, de modo que las familias construyeron sus residencias muy cercanas, aglomerándose en áreas de riesgo.

18. En esta ciudad llegué a través de contactos anteriores de mi asesor, eran profesores de la Universidad Veracruzana - UV, del Campus Poza Rica que actuaron en la atención de los afectados por la inundación de 1999. En esta ciudad estaba siempre en contacto con estos profesionales, que se pusieron en colaboración durante todo el período de la investigación.

Las áreas menos apropiadas para la vivienda eran las únicas alternativas, pues muchas personas que no conseguían empleo intentaban establecerse donde fuera posible. La presión se concentró en la periferia, siempre sin la mínima infraestructura constituida para recibir cada vez más a los nuevos inmigrantes. Una parte de las personas que llegaban, por no disponer de condiciones financieras, conocimiento técnico y por no haber conseguido trabajo o aún ganando poco, terminó estableciéndose en las proximidades del río Cazones y de sus afluentes. La ocupación de áreas como éstas fue saturando la zona, las construcciones eran erguidas, de manera que los años pasaron y ninguna precaución fue tomada para solucionar el problema que se constituyó a lo largo de los años, lo que se reflejó en el futuro cuando ocurrieron las inundaciones. (Barrios, 2009: 30-31)

De acuerdo con Barrios (2009) y Vera (2007), las lluvias no eran un caso inusitado para los que vivían en Poza Rica y alrededores. Las marcas de la destrucción provocadas por ellas eran constantemente relatadas por mucha gente, como la inundación de 1955, donde el huracán “Janet”, a través del gran volumen de agua de las lluvias hizo que cientos de poblados fueran sumergidos. En aquella ocasión el huracán se convirtió en el gran villano, en términos de desastres, por las destrucciones y pérdidas provocadas. Para los gobiernos, los eventos extremos siempre se volvieron los culpables por los daños causados.

En los municipios cercanos a Poza Rica como: Coatzintla, Papantla, Xalapa, Tlapacoyan, Tenampulco, Altotonga, Teziutlán, Tecolutla, Gutiérrez Zamora, Nautla, Carranza y Puebla, las lluvias intensas siempre fueron una constante y por lo tanto el área está propensa a las inundaciones. Era de conocimiento de los gobiernos lo que pasaba hace años, hecho que me lleva a reflexionar sobre el papel de los gestores en todas esas décadas, así como las transformaciones sociales que culminaron en la formación de los pueblos, las medidas preventivas y las políticas de planificación de ocupación, que deberían ser implementadas contemplando la realidad social. La autorización de la construcción de obras de infraestructura, así como la explotación de recursos naturales debería considerar los riesgos que cada empresa estaba representando para los poblados de aquella región y la naturaleza de esas localidades.

La inundación de 1999 marcó la vida de cientos de familias en la región de Veracruz. De acuerdo con relatos y documentos de afectados, la inundación fue considerada la peor de todos los tiempos, con muchas pérdidas y traumas que no fueron totalmente superados. Algunas personas recuerdan aquel año con mucha pesadumbre y tristeza. La región mencionada ha sido históricamente impactada por las fuertes lluvias que llegan una y otra vez a inundar ciertas áreas. La temporada está marcada por el paso de huracanes y

por el encuentro de masas de aire oriundas de los océanos y áreas montañosas. Cuando llega el período de agosto a noviembre, las lluvias se intensifican y eso fue lo que ocurrió en el año 1999, cuando la tormenta tropical n ° 11 que asoló los ríos: Bobos, Tecolutla, Cazonos y Tuxpan, que tuvieron su nivel de agua arriba de lo esperado, sobrepasaron el límite de sus márgenes y alcanzaron las casas de las familias que ocupaban áreas muy próximas a los ríos y a las localidades que se formaron históricamente en esta zona.

Aguirre y Macías (2006), también apuntan que en el año de 1999 las inundaciones fueron severas en varios puntos del planeta, en las regiones afectadas de México los casos de muerte y desplazamientos fueron numerosos. Para ellos, los desastres provienen también de la falta de solución de los problemas originados por el desarrollo social y económico que derivan de la interacción entre el riesgo y la condición de vulnerabilidad. Las reflexiones de estos investigadores nos hacen pensar que la relación establecida entre los gobiernos y las comunidades afectadas era débil en muchos aspectos, principalmente por la falta de disposición de los mismos en concretizar los planes y programas oficiales de preparo y mitigación de desastres. En este sentido, los investigadores apuntaron que el manejo de los problemas que ocurrieron desde las inundaciones también estaban asociados a las malas prácticas administrativas, falta de transparencia sobre uso de los recursos que llegaban para apoyar a los afectados.

Sobre el trágico año de 1999, de aquí en adelante apuntaré denuncias y un resumen basado en la reunión de relatos que obtuve en el pueblo de San Antonio Coronado, en la cual los afectados mencionaron cómo fue vivir el desastre, su indignación con la postura del gobierno frente a lo que pasó, qué sucedió y lo que van hacer si ocurre lo mismo nuevamente. La información muestra las opiniones formadas por los afectados, con respecto a la omisión del Estado, sus responsabilidades y los impactos provocados por las intervenciones y la ausencia de una política de prevención de desastres y control de ocupación de áreas de riesgo.

Durante el trabajo de campo fue unánime oír entre los relatos que, en la semana en que ocurrió el ápice de la inundación estaba lloviendo intensamente, el gobierno tenía conocimiento de la cantidad de agua que caía, sabía que el volumen de esa agua aumentaría cada vez más. Lamentablemente las familias de esa región no se imaginaban que la situación iba a empeorar, los gobernantes no se preocuparon por mantenerlos informados ni siquiera acompañados. Fue un período atribulado para ellos, una semana antes no tenían energía eléctrica y cualquier tipo de comunicación (radio) fue inviabilizada. Las vías de contacto habían sido perjudicadas por las lluvias, lo que impidió la búsqueda de auxilio.

Entre las entrevistadas, la señora A nos contó que en los días 4, 5 y 6 de octubre, las lluvias fueron más intensas. Después las familias tomaron conocimiento de que había problemas en las represas Soledad y Necaxa (Puebla), para ellos las presas contribuyeron para empeorar la situación. La presa Soledad está ubicada en Puebla, en el río Apulco y se encuentra en actividad desde 1962, su propósito es generar energía (Merced, 2015)¹⁹. La presa Necaxa está ubicada en el municipio de Juan Galindo, también en Puebla, fue creada durante el gobierno de Porfirio Díaz, en 1905 para generar energía (Cortés, 2013)²⁰.

Estas presas son ubicadas antes de varias localidades y, de hecho, siguiendo las descripciones de los entrevistados, el problema fue que liberaron el agua que se acumulaba. Este hecho empeoró las condiciones en las que ya se encontraban y para las familias fue una de las principales causas de la destrucción de los pueblos. De acuerdo con la señora entrevistada, no hubo alerta o cualquier información previa que pudiera llegar hasta las familias a tiempo para salvar más vidas.

La misma señora nos contó que después de que vivió la inundación tomó la decisión de estudiar por su cuenta una forma de interpretar lo que decían los meteorólogos. Para ello, ella invirtió en lecturas, buscó información, se dedicó a aprender y actualmente domina el conocimiento técnico sobre las lluvias y el comportamiento del río. Con base en ese tipo de relato entendí que como ella existían otros afectados, quienes de igual forma no esperaron una orientación del gobierno y parte de ellos optó por ese camino. Era común percibir que en el pueblo algunas personas sabían distinguir las razones de las inesperadas inundaciones, pero debemos considerar también que el conocimiento local sobre la naturaleza antecede al conocimiento técnico adquirido a partir de la experiencia. Al juntar los dos conocimientos, los afectados demostraron que reconocían cuando las inundaciones provenían de las aguas de las hidroeléctricas o de las lluvias. Para ellos, cuando llueve intensamente, las aguas del río se tardan en bajar y cuando liberan las aguas de la hidroeléctrica, las mismas bajan con más rapidez, siendo perceptible la apertura de las compuertas.

En ese sentido, cuando llega la temporada de lluvias, la señora A supervisa la subida del río y la cantidad de aguas que las hidroeléctricas liberan. Para ella, es necesario monitorear, en especial las hidroeléctricas en cada estado y la subida del agua en Veracruz.

19. Recuperado de: <https://www.imta.gob.mx/potamologia/images/potamologia/presentaciones-vseminario/El%20futuro%20de%20las%20presas,%20hidroelectricas%20220715.pdf>, el 22 de noviembre de 2019.

20. Recuperado de: <http://www.scielo.org.mx/pdf/ins/n6/n6a7.pdf>, el 15 de diciembre de 2019

Para esta señora es inconcebible que las instituciones del gobierno aseguren desconocer sobre el tema y que ella logre prever mejor los fenómenos que afectan a la región en la época de lluvias. El discurso es invalidado, a partir del momento en que ella como persona no especializada en estudios del tiempo, sin disponer de toda la (“autoridad”), tecnología e información privilegiada de las instituciones responsables de este tipo de monitoreo, puede hacer una lectura minuciosa de los fenómenos espaciales que llegan al Golfo, el Pacífico y el Atlántico. Con las bases mínimas, ella podía predecir e interpretar si realmente un fenómeno natural poseía una gravedad destructiva o no. En uno de sus comentarios ella criticó duramente la postura del presidente Enrique Peña Nieto y su equipo de comunicación, quienes, en una acción populista y exagerada, trataron de llamar la atención del mundo hacia un evento producido, el cual no tuvo efecto positivo en relación a su actuación en la prevención de desastres, era con respecto al huracán Patricia en 2015.

La influencia de las hidroeléctricas en la inundación se hizo presente en las conversaciones de todos los entrevistados, en medio del tema, uno de los señores nos relató que antes del desastre que asoló su pueblo, las aguas llegaban a las calles del lugar de una manera festiva. La breve inundación era sinónimo de fiesta, ella provocaba alegría a todos, pues no se trataba de algo aterrador. Pero después de la amarga experiencia quedaba el temor de la llegada de las aguas al pueblo, dejó de ser sinónimo de alegría, ahora todos sienten mucho temor. Actualmente, los hijos del señor R, así como otras personas del pueblo, suelen vigilar el comportamiento del río, cuando hay riesgo de inundación procuran informar sobre las condiciones climáticas, para que las familias del pueblo estén atentas a la subida de las aguas. El señor R dijo que el uso del celular facilitó mucho la comunicación con quienes viven fuera del pueblo. Cuando surge una alerta, las familias pasan a ser retiradas por el puente, a veces por cuenta propia o por los militares.

Es relevante mencionar que en otros lugares la gente tenía la misma opinión respecto al mal manejo de las presas en 1999 y el fracaso del plan gubernamental de control de las inundaciones. (García, 2010)

Todas las entrevistas presentan información relevante, sin embargo, es necesario adjuntar al texto los datos de la prensa que circuló en aquella época, en varios municipios, así como otros estudios que mencionan (Aguirre y Macías, 2006). Así que, a partir de este párrafo mencionaré información que considero necesaria para la reflexión y por lo tanto presentaré relatos de lo que pasaba en zonas como: Chiapas, Oaxaca, Puebla, Tabasco y Veracruz. Para contemplar esta primera parte, recurrí a fuentes históricas basadas en

los relatos encontrados en periódicos del año 1999 en estos estados, en los que se describen innumerables críticas y los problemas ocasionados por las inundaciones y la falta de apoyo gubernamental.

En el estado de Chiapas, miles de personas fueron llevadas a albergues improvisados, edificios fueron destruidos, había mucho lodo y muchos lugares sufrieron a causa del derrumbe de tierras y rocas. En ese período los diarios destacaron las visitas del entonces gobernador Roberto Albores Guillén, acompañado de militares y de elementos de Protección Civil. Los mismos pasaron a recurrir las áreas afectadas para evaluar cómo se daría el proceso de reconstrucción. La zona petrolera también fue visitada y los números en aquel momento estimaban más de 5 mil afectados, posiblemente mucho más²¹.

En el caso de Villahermosa, Tabasco, los ríos como La Sierra y Carrizal llegaron a desbordarse y a alcanzar colonias y barrios que anteriormente habían sufrido la inundación y que apenas se estaban recuperando de la subida de las aguas. Pero nuevamente fueron inundadas, impidiendo el funcionamiento de servicios, escuelas, comercios y el tránsito en carreteras, todo fue suspendido. Tabasco, desde septiembre de este año tuvo varias alertas por las lluvias, las áreas más afectadas fueron las más cercanas de los ríos, donde habitaban cientos de familias de bajos ingresos que no tenían para dónde ir y que fueron advertidas por la Protección Civil. De acuerdo con el periódico *La Jornada*, hubo deslizamientos, accidentes y 10 carreteras quedaron inactivas. Además de las colonias, las áreas más afectadas también fueron las localidades rurales, en esas áreas las familias solicitaron a la Protección Civil que hicieran barreras de arena para frenar el avance de las aguas del río Carrizal. Una de las cárceles del Estado también estaba siendo afectada y muchos detenidos fueron trasladados a otros lugares. Los militares intentaron contener las aguas del río colocando barreras de arena, pero era una situación casi imposible de controlar²².

El estado de Oaxaca también estaba sufriendo con las lluvias de esta temporada y para empeorar las condiciones y los daños sufridos, la población fue afectada por el terremoto que ocurrió en septiembre de 1999, provocando muchas muertes y destrucción en las localidades rurales.

En Puebla hubo muchos deslizamientos de tierras y gran parte de la población que se encontraba cerca de los cerros quedaron aisladas sin comida y agua potable. Los socorristas voluntarios tuvieron problemas para llegar en ciertas áreas para atender a los afectados y poder llevar medicinas y otros

21. Periódico *Reforma* de 24/10/1999, página 17-A.

22. Periódico *La Jornada* 22/10/1999, página 65.

productos como pastillas de cloro, agua mineral y alimentos. Para ello, hicieron uso de mulas para transportar los suministros necesarios. Los que conseguían salir de los pueblos descendiendo las montañas no podían regresar con tantos recursos, pues la dificultad de subir nuevamente impedía que las personas regresaran con más ayuda²³.

Uno de los puntos que llamó más la atención en los periódicos fue la constante referencia a las hidroeléctricas. Siendo vistas como posibles agravantes, junto con los problemas surgidos con las fuertes lluvias. En una referencia periodística del año de 1999, el periódico Reforma informó que las compuertas de la hidroeléctrica Peñitas fueron abiertas para liberar el agua acumulada de las fuertes lluvias que cayeron sobre la región, con ello, aumentaron el volumen de agua del río Grijalva. El resultado de esta acción de última hora provocó la salida de emergencia de dos mil personas de sus casas durante la madrugada, sin tiempo para salvar las pertenencias²⁴. Recordando que la presa Peñitas comenzó a operar en 1987 sobre el río Grijalva, Chiapas, con la finalidad de generar energía. Otras presas que están sobre el río Grijalva en Chiapas, son: la Netzahualcóyotl o Malpaso, la cual inició su operación en 1964, con el propósito de generar energía y control de avenidas, también la presa La Angostura, que empezó sus operaciones en 1975, con el objetivo de generar energía (Merced, 2015).

En este caso, con la apertura de las compuertas, las aguas de los afluentes del río Grijalva subieron inesperadamente y pasaron a inundar innumerables localidades, incluido Villa Hermosa, capital de Tabasco que fue duramente afectada y que estaba marcada por un pasado histórico de inundaciones (Hernández, 2011). Según las informaciones divulgadas, la hidroeléctrica no estaba preparada para aguantar una carga tan elevada de lluvias, sobre todo, soportar todo lo que había sido arrastrado, como toneladas de escombros y de vegetación. La evacuación fue inmediata, pero la acción no fue bien recibida por la población, que se negaba a salir de las localidades y perder todos sus bienes.

La dirección de la hidroeléctrica controlada por la Comisión Federal de Electricidad insistió en afirmar que tenían un sistema de seguridad moderno, con tecnología de punta y que sus máquinas estaban conectadas a la NASA. Esta institución poseía dos estaciones meteorológicas, pero, ¿de que servirían tales inversiones si no pudieron contener el problema y tampoco evitar los problemas para las familias afectadas? Había una distorsión en ese tipo de información, la cual no concordaba con el cuadro de alerta y toda

23. Periódico La Jornada, 18/10/1999, página, 57.

24. Periódico Reforma. 24/10/1999, página 16A.

la movilización que se formó en torno a una situación incontrolable. Para este caso, la conclusión a la que se puede llegar es, que este tipo de proyecto de infraestructura contribuyó bastante para que ocurriera un desastre de dimensiones gigantescas y desconocidas para los propios dirigentes de la hidroeléctrica, ya que nunca hasta aquel momento se habían abierto todas las compuertas de la represa²⁵. Cuando se construyeron estas presas, la justificación versó en la producción de energía y en que se convertirían en un mecanismo para controlar las inundaciones de la región, pero en el año de 1999 no consiguieron lograrlo. (Assad, 2006, *Apud.* Hernández, 2011)

Además del caso de Peñitas, otras hidroeléctricas fueron planeadas para controlar los desbordes, pero representaron una amenaza para miles de personas que se encontraban en la ruta de las inundaciones (Toledo et al. 1983). Esta vez se trataba de la mayor hidroeléctrica de Chiapas, La Angostura, que tuvo que mantener su estructura reforzada con una cortina metálica para que el agua no sobrepasara el límite e inundara la zona de Tabasco y tampoco sobrecargara a las hidroeléctricas de Peñitas y Nezahualcóyotl. La cortina fue colocada por los trabajadores de la Comisión Federal de Electricidad y de acuerdo con la descripción estaba siendo monitoreada por la Comisión Nacional del Agua. El temor de los representantes de estas instituciones era que se produjera un fallo en la contención del volumen de agua y, por consiguiente, inundara los demás afluentes de la Sierra de Chiapas, lo que provocaría un desastre sin proporciones y comprometería la vida de la población de esa región. Incluso con todo ese estado de vigilancia decretado era imposible controlar en su totalidad las inundaciones, pues ya habían miles de personas afectadas que estaban en albergues o aisladas en alguna área²⁶. Una comitiva de diputados realizó una visita a las instalaciones de las hidroeléctricas de Peñitas, Nezahualcóyotl y La Angostura, concluyó que los problemas se agravaron debido a fallas en la gestión de las mismas²⁷.

En Veracruz no fue diferente, había lugares totalmente inundados por las lluvias que provocaron el desbordamiento de los ríos. Se trata de unos 83 municipios afectados, con un número incierto de personas desaparecidas por los derrumbes de tierras, algunas, llevadas por las corrientes, pues cada día se estimaba una cantidad, con más 64 albergues activados y más de 10 mil personas sin hogar²⁸.

25. Periódico Reforma. 25/10/1999.

26. Periódico La Jornada. 22 de octubre de 1999. Página: 65.

27. Periódico La Jornada. 20 de octubre de 1999. Página: 59.

28. Periódico Reforma. 24 de octubre de 1999. Página: 17-A.

CONSIDERACIONES FINALES

¿Cómo culpar a la naturaleza, a un río y a las lluvias por un desastre que se constituye de acuerdo con los procesos sociales y las relaciones de poder establecidas, a partir de la forma de actuación de las instituciones del Estado con actores y espacios sociales? La posición de los gobiernos mediante situaciones desastrosas puede ser asumida u omisa. Si analizamos ejemplos distintos, vemos que existen articulaciones y arreglos institucionales que defienden a los verdaderos responsables de sus obligaciones²⁹. Las consecuencias que resultan de las acciones de las instituciones encargadas de gestionar los problemas que se presentan a partir de un desastre y que afectan a innumerables familias en México y Brasil, merecen una atención especial.

Si las desigualdades sociales perduran por muchos años, con la complicidad del Estado, cientos de personas van a vivir en condiciones de vulnerabilidad siempre. Es necesario cambiar el modelo socioeconómico y promocionar el acceso a los servicios, así como disminuir el desconocimiento sobre los procesos sociales que llevan a intensificar los desastres. Conceder los medios para que las personas puedan mejorar las condiciones de vida, integrarlas como agentes a políticas, programas y planes oficiales de prevención, así como actividades de emergencia que sirvan de apoyo durante los desastres. Todo esto sería una gran respuesta a los problemas que se presentan continuamente en regiones afectadas. Comprender la cultura de cada región también es una forma de aproximar los saberes y hacer uso de los conocimientos locales para la elaboración de propuestas efectivas.

La oportunidad de decidir sobre la implantación de proyectos en territorios ocupados y la comprensión de la dinámica de ocupación de territorios, que no siempre son intervenidos por proyectos estructurales, debe ser compartida con responsabilidad e involucrar a la sociedad. Considerar los riesgos futuros y medir los daños ambientales y sociales antes de implementar un proyecto de infraestructura tiene que ser tomado con seriedad por los gobiernos. De la misma manera la sociedad debería ser informada, involucrada de manera responsable, sin inducciones para que tenga el compromiso de decidir sobre el territorio. Es deber del Estado proporcionar las condiciones de accesibilidad, trabajo, salud y educación, para que la población pueda disfrutar de una vida digna en áreas que no representen una constante amenaza. En ese sentido, corresponde a los gobiernos difundir el conocimiento sobre los desastres para que la población sepa reaccionar frente a ellos y no dependa tanto de las instituciones en momentos de crisis.

29. Podemos mencionar los casos de Río Madera y Mariana.

A través de ambos contextos aquí esbozados, la intención fue intentar reflexionar sobre la influencia de las hidroeléctricas en el régimen de las aguas de ríos, los cuales, naturalmente inundan determinadas regiones. Es evidente que las hidroeléctricas interfieren en la morfología de los ríos, son modelos de producción de energía, pero no tienen eficacia en la contención de las aguas que acumulan. En los casos vistos, se demuestra total falta de control por parte de los actores políticos, tanto en el mantenimiento de estructuras, como en el desconocimiento de las dimensiones de la acumulación de agua de lluvia. Las hidroeléctricas aquí contempladas pueden no ser la causa inmediata de los desastres, pero intensifican y colaboran para impulsarlos.

Es importante considerar que las hidroeléctricas no son los únicos agentes de los desastres, también existen otros componentes, los cuales se producen a partir del proceso de desarrollo socioeconómico y se conectan a las desigualdades: la desinformación, la falta de participación social en la construcción de políticas públicas y otros factores que influyen en la potencialización de la vulnerabilidad. Consideremos que, ante la indisposición de los gobiernos para colaborar en la disminución de los problemas sociales, es muy difícil cambiar el panorama de los desastres que han crecido y perdurado históricamente en México y en Brasil.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUIRRE, Benigno E.; MACÍAS M., Jesús Manuel. *Las inundaciones de 1999 en Veracruz y el paradigma de la vulnerabilidad*. Universidad Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales. Revista Mexicana de Sociología, 68, núm. 2 (abril-junio), 2006, p. 209-230. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-25032006000200001
- ARREGUÍN-CORTÉZ, F.I., RUBIO- GUTIÉRREZ, H, DOMINGUEZ-MORA. R. & LUNA DE LA CRUZ, F. *Análisis de las inundaciones de la planicie tabasqueña en el periodo 1995-2010*. Tecnologías y Ciencias del agua. Vol. V, núm. 03, Mayo-Junio de 2014, p. 5-32.
- BAINES, Stephen. *A usina hidrelétrica de Balbina e o deslocamento compulsório dos Waimiri-Atroari*. 166 Série Antropologia. Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, 1994, p. 1-15.
- BARRIOS Y., Marisol. *Reubicación de comunidades por inundación y la vulnerabilidad Social: el caso de Arroyo de Maíz, Poza Rica, Veracruz*. CIESAS – Papeles de La Casa Chata. Fondo Sectorial. CONACYT. México, 2009, p. 09-77.
- CARPIO, Jorge M. *Hidrología e sedimentos*. In: *Águas Turvas: Alertas sobre as*

consequências de barrar o maior afluente do Amazonas. Editora: São Paulo: International Rivers, 2008.

CASTRO, Edna R. *Energia na Amazônia*. Vol. II. Belém: MPEG, UFPA, UNAMAZ, 1996. p. 747-759.

CASTRO, Edna R. *Expansão da fronteira, megaprojetos de Infraestrutura e integração sul-americana*. CADERNO CRH, Salvador. v. 25, n. 64, Jan./Abr. 2012, p. 45-61.

CORTÉS, Edgar Israel B. *La comunidad electricista de Necaxa (Puebla) tras el cierre de la luz y fuerza del centro*. Intersticios Sociales. El Colegio de Jalisco. N°06. 2013, p. 03-32 <http://www.scielo.org.mx/pdf/ins/n6/n6a7.pdf>

FEARNSIDE, Philip M. *A hidrelétrica de Samuel: lições para as políticas de desenvolvimento energética e ambiental na Amazônia*. Manaus: INPA, 2004.

MACÍAS M. Jesús Manuel (Coord). *Investigación evaluativa de reubicaciones humanas por desastres en México*. CIESAS – Papeles de La Casa Chata. Fondo Sectorial. CONACYT. México, 2009, p. 49-98.

MERCED, Javier A. García de la. *El futuro de las presas*. Comisión Federal de Electricidad. 2015 <https://www.imta.gob.mx/potamologia/images/potamologia/presentaciones-v-seminario/El%20futuro%20de%20las%20presas,%20hidroelectricas%20220715.pdf>

TOLEDO, Alejandro; NÚÑEZ, Arturo y FERREIRA, Héctor. *Como destruir el paraíso. El desastre ecológico del sureste*. Ediciones Ocean, Centro de ecodearrollo, México, 1983.

ZHOURI, Andréa; VALENCIO, Norma; OLIVEIRA, Raquel; ZUCARELLI, Marcos; LACHEFSKI, Klemens; SANTOS, Ana Flávia. *O desastre da Samarco e a política das afetações: classificações e ações que produzem o sofrimento social*. Cienc. Cult. vol.68 no.3 São Paulo July/Sept. 2016, p. 36-40. http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252016000300012

Tesis

BARAÚNA, Gláucia M.Q. *Atingidos por Barragens: conflitos socioambientais no Rio Madeira*. Tese. (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS. Museu Amazônico. Universidade Federal do Amazonas, Manaus/AM, 2014.

GARCÍA, Antonio G. *Instituciones y Pluralismo Legal: La hidropolítica en la cuenca Grijalva (1950-2010)*. Tesis. (Doctorado en Ciencias en Ecología y Desarrollo Sustentable. Colegio de la Frontera Sur), 2010.

HERNÁNDEZ H, M.M. *Inundación, reubicación y cotidianidad. El caso de Villa Hermosa, Tabasco, 2007*. Tesis. (Maestría en Antropología). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social – Unidad Golfo, 2011.

VERA CORTÉS, Gabriela. *Vulnerabilidad Social y Desastre en el Totonacapan. Una historia persistente*. Tesis (Doctorado en Antropología). Departamento de Antropología. Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa. México, 2007.

Periódicos

Reforma. 24/10/1999: 17-A.

Reforma. 24/10/1999: 16A.

Reforma. 25/10/1999.

La Jornada 22/10/1999: 65.

La Jornada, 18/10/1999: 57.

La Jornada. 22 de outubro de 1999: 65.

La Jornada. 20 de outubro de 1999: 59.

UM MUNDO KAGWAHIVA EM MOVIMENTO: trajetórias sociais de lideranças Tupi Kagwahiva em cargos públicos e participação política em eleições municipais em Humaitá e Manicoré em 2016 e 2018.

Jordeanes do Nascimento Araújo (UFAM/BRASIL)³⁰

<https://orcid.org/0000-0002-6276-2727>

RESUMO

A História dos Povos Tupi Kagwahiva mistura-se aos processos de ocupação da Amazônia, notoriamente àqueles ligados ao sistema de Seringal e à construção da BR-230, nos anos 1970. A Transamazônica como política estatal modificou a organização social, cultural, política, econômica e estrutural das aldeias. De fato, a edificação daquela estrada invadiu abruptamente o território indígena Tenharin e Jiahui, obrigando-os à ocupação da margem da estrada numa tentativa de garantir a defesa territorial e cultural, isto é, um esforço de luta por seus direitos. Este trabalho busca refletir sobre a construção da liderança Tupi Kagwahiva no contexto do sul do Amazonas, evidenciando a trajetória social das lideranças em contextos situacionais políticos e suas relações sociais com as agências estatais, com a política local de Humaitá e Manicoré participando de secretarias indígenas ou concorrendo aos pleitos eleitorais municipais. Busca compreender como as lideranças são formadas dentro e fora do contexto da aldeia e como esta formação coaduna-se com a trajetória social de cada liderança política indígena.

Palavras-chave: eleições municipais; liderança indígena política; participação política; participação indígena.

30. Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de São Paulo- UNESP. Professor de Antropologia no Instituto de Educação, Agricultura e Ambiente da Universidade Federal do Amazonas. Campus Vale do Madeira. Coordenador do Núcleo de Estudos e Pesquisas Afro-brasileira e Indígena-NEABI/UFAM. Brasil. Email: jordeanes@ufam.edu.br

A KAGWAHIVA'S WORLD IN MOVEMENT: the social trajectories of Tupi Kagwahiva's leaders in public positions and political participation in municipal elections in Humaitá and Manicoré in 2016-2018

ABSTRACT

The history of Tupi Kagwahiva's people blends with the processes of Amazon's occupation, notoriously these connected to the system of rubber and to the BR-230 construction in 1970. The Trans-Amazonian Highway, like policy of state, changed the social, cultural, political, economic and structural organization of the village. In fact, the edification of that road invaded abruptly the Tenharin's and Jiahui's indigenous territory, forcing them to occupy the roadside in an attempt to ensure the cultural and territorial defense, namely, an effort to fight for their rights. This work seeks to reflect about the construction of Tupi Kagwahiva's leadership in the south of Amazon context, evidencing the social trajectory of the leaders in politics situations contexts and their social relations with the state-owned agencies, with the local political of Humaitá and Manicoré participating of indigenous secretariats or competing in municipal elections. Seek to understand how the leaderships are formed inside and outside the context of the village and how this formation harmonize with the social trajectory of each indigenous political leadership.

Keywords: political participation; indigenous participation; indigenous political leadership; municipal elections.

ASSITUAÇÕES DE CAMPO NO SUL DO AMAZONAS: DIALOGANDO COM AS LIDERANÇAS KAGWAHIVA

Esta reflexão versa sobre os “estilos de liderança” (Kracke, 1978) entre os Tupi-Kagwahiva na contemporaneidade³¹ e suas implicações no contexto da participação indígena em eleições municipais e em cargos públicos. Para tanto, recorro a alguns autores como Robert Lowie (1948), Marshall Sahlins (2004), Pierre Clastres (2013), Waud Kracke (1978), Miguel Menendez (1989) e Edmundo Peggion (2011), mais detidamente às suas reflexões a respeito do papel da chefia e da liderança e os utilizo, sobressalentemente, para efeitos necessários de associações entre os diferentes papéis que a liderança Tupi-Kagwahiva vem desenvolvendo no cenário do sul do Amazonas.

31. Este trabalho configura-se como um ensaio reflexivo da minha tese de Doutorado defendida em junho de 2019 no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UNESP de Araraquara-SP.

Em pleno século XXI os Kagwahiva construíram uma autoconsciência cultural, política e identitária sobre as situações de conflito e seus desdobramentos com a sociedade envolvente. Ao incorporarem a “situação colonial” à explicação de mundo Kagwahiva, aprenderam que o contato com o branco (tapy) promoveu uma radical mudança sociocultural em seu mundo social.

Cotejando com Menendez (1989), a mudança é sentida quando, no “caso kawahiwa, o mito de origem do branco implica, além disso, numa valorização do modo de ser original, pois a decisão de permanecer índios é estrutural: é a sociedade kawahiwa que não quer ser transformada” (Menendez 1989, p.84). Nessa perspectiva, A. E. Tenharin costuma assinalar em suas falas: “Nós, Kagwahiva, somos o povo original”.

Como ressalta Gabriel Garcez Bertolin (2014, p. 49):

Como os próprios Tenharin costumam dizer, com a passagem da estrada ficou mais difícil manter seus corpos como eram os dos antigos. Hoje seus corpos não são mais os mesmos, estão sempre doentes, não são fortes como os corpos dos velhos.

A transformação promoveu uma nova temporalidade, uma nova concepção de tempo. O tempo vivenciado agora é o tempo da estrada. Para alguns Kagwahiva, a mudança foi extremamente importante. “A estrada nos tirou do isolamento, e isso foi bom, em parte” (Informação verbal³²).

Inicialmente, a estrada significou um meio de escoamento de seus produtos naturais (castanha, copaíba, farinha e açaí), além de facilitar o acesso às cidades próximas para adquirir produtos industrializados (sal, café, açúcar, sabão...). A nova temporalidade proporcionada pela abertura da estrada trouxe consigo a educação e a saúde dos brancos, implementada pela agência tutelar. Energia elétrica, transporte terrestre, novas formas alimentícias, casamentos fora do parentesco e interétnico, formação educacional em magistério indígena e em nível superior, participação política local e as redes sociais como instrumento de luta e denúncia foram proporcionados pelos fluxos culturais advindos da estrada (Hannerz, 1997). Tais fluxos foram incorporados num *habitus* disposicional (Bourdieu, 2004) para reconfigurar a escala de transformação Tupi- Kagwahiva. As relações Kagwahiva se deslocaram por múltiplas escalas, mas as propriedades de um “Nós Kagwahiva” se mantiveram enquanto afirmação identitária.

Nesse sentido, os processos de mudança possibilitaram a redefinição do papel da chefia e do papel da liderança no contemporâneo. O líder indígena político hoje parece ocupar a posição de um porta-voz representando o interesse

³²Narrativa coletada com Z. Tenharin em agosto de 2014.

dos grupos em diversos espaços sociais. No conflito de 2013 ficou evidente o papel da liderança, enquanto porta-voz. Temos como exemplo a atuação de I. Tenharin. Como liderança Tenharin, assumiu os diálogos com a sociedade envolvente, participando como mediador e palestrante em diversas instituições em 2014 para denunciar os processos de criminalização imputados contra os Tenharin pelos regionais e pela Justiça Federal.

O cenário que temos hoje é de uma liderança Tupi-Kagwahiva contemporânea marcada por diferença significativa daquela aduzida por Robert Lowei. Ao designar um “Titular chief”, Lowei apontou três distintas qualidades desejáveis ao chefe indígena, a saber, o “fazedor de paz”, o “generoso” e o “orador” (Lowe 1948). Posteriormente, essa ideia elaborada por Lowei foi retomada e desenvolvida por Pierre Clastres, em seu texto *Filosofia da chefia indígena* (2013). Pierre Clastres ressaltou que uma das características da filosofia da chefia indígena é que o chefe é chefe, mas não manda, exercendo, assim, um poder sem coerção. A partir da assertiva de Clastres, poderíamos indagar em que momento um chefe exerce sobre a aldeia e sobre seus seguidores suas formas de controle e autoridade simbólica como um chefe.

Em 1921, Curt Nimuendaju foi convocado pelo Serviço de Proteção ao Índio – SPI - a realizar a “pacificação” entre os Parintintin e os regionais. Depois de um longo processo oferecendo presentes e tentando estabelecer um diálogo com os Tupi- Kagwahiva, Nimuendaju convenceu-os a cessarem a guerra contra o posto indígena e contra os regionais. A partir de seus registros, tomamos conhecimento que “a autoridade deles, mesmo dentro do círculo da sua família, era, em alguns casos, bastante fraca”. No entanto, revela que, em outros casos, o chefe “Yeí é o único que manda e é obedecido incondicionalmente” (Nimuendaju, 1982, p. 86). Em outra situação, Nimuendaju relata que

Yeí não consente que a sua gente fure. Diante os meus olhos ele repreendeu uma mulher que neste sentido fazia uma tentativa, e durante a minha ausência ele tomou objetos furtados da mão da sua gente, restituindo-os aos seus donos. Para evitar os excessos que no princípio costumavam cometer na hora da partida. Yeí mandava o pessoal ir na frente e ele mesmo só seguia mais tarde. Vi um outro chefe de família, Porowiawí, mandar a sua sobrinha Mbaitá que fosse buscar uma canoa do outro lado do igarapé. A moça mostrou-se enfadada e não foi. Porowiawí encaminhou-se para ela, puxou-a pelos cabelos e deu-lhe com a ponta do arco umas estocadas na barriga. Depois, vendo que estas violências nos desagradavam ficou irresoluto e tratou de persuadi-la com bons modos. Mbaitá, porém amou-se, virou-lhe as costas e não saiu do lugar (Nimuendaju, 1982, p. 86).

Waud Kracke (1978), ao estudar o fenômeno da liderança Tupi-Kagwahiva, nos convida a refletir sobre o poder da chefia entre os Parintintin. Para o autor, a primeira coisa executada pela liderança remete ao poder de convencimento no que concerne ao trabalho. O líder, pela manhã, inicia e supervisiona os trabalhos do dia a dia, separando os locais de roça. Quando a aldeia muda de local é o líder quem decide o novo lugar para a roça. Para Kracke (1987), a forma de autoridade ocidental é totalmente diferente da autoridade Kagwahiva.

A autoridade entre os Kagwahiva é exercida discretamente. Dificilmente um chefe repreende um seguidor em público, isso para não gerar conflito entre o grupo de seguidores. Antes de requerer algo, o chefe observa uma forma de encontrar-se com o seguidor. Será o mais privado possível, para evitar constrangimento público. A sugestão já é vista como um comando. Mas isso não quer dizer que não se use o poder coercitivo. Pelo contrário, tal discricção revela o grau de constrangimento que ele pode causar (Kracke, 1987, p. 89, tradução nossa).

Edmundo Peggion (2011) narrou um fato interessante ocorrido entre os Tenharin do rio Marmelos, antes do conflito que gerou as formas de compensação em 2006. Segundo Peggion, alguns anos antes do “pedágio”, os Tenharin tinham efetuado um outro bloqueio da Transamazônica para reivindicar melhorias na rodovia. Durante essa manifestação, alguns indígenas impediram a passagem de uma ambulância. Quando o líder da aldeia Marmelos chegou ao local, “adentrou de maneira agressiva no bloqueio, retirou as madeiras que impediam a passagem de carros e desautorizou seus consortes, abrindo espaço para a ambulância” (Peggion, 2011, p. 121). Em função disso, a liderança que coordenava o bloqueio da estrada rompeu relações com o chefe da aldeia do rio Marmelos e fundou uma nova aldeia com seu grupo doméstico no local de antiga habitação de seu pai.

Os três autores aqui aludidos apresentam exemplos de chefia indígena e suas formas de autoridade. Porém, se não existe um poder coercitivo exercido publicamente pelo chefe, podemos perceber que o poder em nenhuma sociedade ou grupo funciona de forma absolutamente incoercível, pois o exercício de um “poder simbólico” está nas entrelinhas da relação de chefia e conseqüente submissão por parte de seus seguidores, da relação da chefia com a aldeia. A autoridade da chefia indígena está implícita no estado das relações de poder simbólico que é exercida de modo aparente. O efeito do poder simbólico da chefia é reproduzir uma violência, ainda que emblemática, legítima, enquanto detentor de uma representação simbólica.

Edmundo Peggion (2011, p. 218) sustentou em sua tese³³ que uma das possibilidades centrais para a compreensão dos Tupi-Kagwahiva “é o perpétuo desequilíbrio de sua organização social”. Para o autor, o jogo político está centrado na uxorilocalidade³⁴, ou seja, para aquelas sociedades que operam as disputas políticas através do serviço da noiva. Entre os Kagwahiva a chefia é transmitida pela herança patrilinear. Normalmente, os chefes criam seus filhos para serem futuros chefes de suas aldeias.

Miguel Menendez (1989, p.119) afirmou que a figura do líder, ou chefe, “o Mborerekwara, aquele que reúne todos nós”, possui um lugar central na fundação de um grupo Kagwahiva. O mesmo grupo vai se constituindo em torno de seu líder, agregando irmãos e seus genros. Waud Kracke (1978) assinala que o grupo local possui uma identificação direta com seu Mborerekwara. Peggion (2011) observou que para os Tenharin, Jupau e Amondawa o chefe é definido como Tavejara. O sentido dado por estes grupos para o líder Kagwahiva é de um matador.

Durante minha estada entre os Tenharin e Parintintin pude evidenciar nos grupos de trabalho domésticos algumas distinções que estão engendradas nas ações de cada chefia em diferentes aldeias. Por exemplo, a atual chefia da aldeia do rio Marmelos é Mutum-Nanguera. O seu grupo de trabalho é constituído por seus irmãos, filhos, genros e afins. O vice Cacique da aldeia Marmelos também possui um grupo de trabalho constituído por seus filhos, genros e parentes. Na aldeia Bela-Vista, a chefia é do clã Kwandu-Taravé. Seu grupo de trabalho é, igualmente, constituído por filhos, genros e agregados.

Nesses casos expostos, a chefia parece possuir dois sentidos distintos: o primeiro compreenderia o grupo de trabalho como força laboral na produção de roças, coleta de castanha, coleta de açaí e outros produtos naturais, controlado pela relação sogro/genro. O segundo sentido aqui atribuído é a capacidade de organização da chefia em aglutinar em torno de si, enquanto chefe e líder político, um número grande de seguidores para apoiar questões políticas internas e externas. Esta característica favorece a manutenção de uma linha sucessória, tanto em aldeias em que a chefia é do clã Mutum, como em aldeias em que a chefia é do clã Taravé. Tal característica revela que nem todo chefe é propriamente um líder político indígena.

33. Relações em perpétuo desequilíbrio: A organização dualista dos povos Kagwahiva da Amazônia. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Universidade de São Paulo, USP, 2005.

34. Segundo Peggion (2011), a uxorilocalidade é o campo da instabilidade, justamente por onde se constroem relações assimétricas.

Na aldeia Traíra, segundo o cacique Severino, ele “cuida da aldeia, das coisas internas da aldeia. As de política deixo nas mãos do Raimundinho e Marivaldo. Eles tem qualidade, sabem falar e conhece a cultura daqui” (Informação verbal)³⁵. Quando eu lhe perguntei o que seria essa política na aldeia, o cacique Severino respondeu-me que “a política é o recurso que chega, à escola, saúde”. Tive a mesma conversa com Duca, cacique da aldeia Bela-Vista. Nas palavras dele, “as coisas de política, de educação, de saúde deixo nas mãos do Ivanildo. Ele sabe das coisas, sabe falar com o pessoal” (Informação verbal)³⁶. O efeito da delegação parece ser o fermento que possibilita inflar o papel do líder indígena político em diferentes aldeias. Em outro momento, voltarei a problematizar essa questão.

Cotejando com Menendez, no tempo da Casa Grande (Onga-hu), coexistia uma dupla-chefia, “um tuxaua Kwandu-Taravé junto a um Mutum-Nanguera” (Menendez, 1989, p.120). Com o passar do tempo, os chefes Taravé foram perdendo espaço e força política. Na representação dos Tenharin, “foram ficando fracos” politicamente. Na década de 1980, quando Menendez estava pesquisando os Tenharin, não mais existiam chefias Taravé entre eles. Não obstante, entre os Parintintin, a chefia Taravé sempre esteve presente.

Como é possível explicar o desaparecimento da chefia Taravé entre os Tenharin e seu posterior retorno? Como podemos compreender a ascendência de lideranças Taravé como porta-vozes de uma comunidade imaginada Kagwahiva? A história do Kagwahiva Nelson Taravé, relatada por Miguel Menendez, parece apontar importantes pistas para possíveis respostas:

É o caso particular do Kawahiwa Nelson: seu Amóin/avô paterno, era Tuxaua e pajé forte, isto é, mandava em todos, porém com sua morte os Taravé ficaram sem forças e «não são mais fortes, não mandam». Esta pode levar a supor que a atual chefia única Tenharin (Mutum-Nanguera), seja um fenômeno recente, decorrente entre outros fatores, provavelmente também da diminuição do contingente pós-contato (Menendez, 1989, p. 120-121).

A princípio, temos um herdeiro Kagwahiva Taravé sem poder em razão da posição ocupada no interior da estrutura social do grupo. As regras de descendência/residência reduziram sua força política. Nelson encontrava-se aprisionado pelas regras da uxorilocalidade. Nelson era genro de Ariwvi, o grande chefe do rio Marmelos. Nelson teve sete filhos, sendo três homens e

35. Narrativa coletada em julho de 2016.

36. Narrativa coletada em outubro de 2016 na Aldeia Bela-Vista.

quatro mulheres. Suas duas filhas casaram-se com Alexandre Kwahã e Manoel João Bahíra, filhos de Ariwvi (Menendez, 1989). Pela regra da uxorilocalidade, os genros de Nelson deveriam pagar pelo “serviço da noiva”. No entanto, como Alexandre Kwahã e Manoel João são filhos de Ariwvi, o grande chefe da aldeia, a regra deixou de ser cumprida e os mesmos continuaram morando com seus pais e, assim, fortalecendo o seu grupo de trabalho. O poder de decisão política do sogro de Nelson o obrigava a manter o pagamento do serviço da noiva fazendo parte do seu grupo de trabalho, enquanto seus genros manipulavam a regra em favor de seus interesses, para reduzir drasticamente a força de trabalho do grupo de Nelson.

Corroborando com Menendez (1989), a derrocada da chefia Taravé permitiu aos chefes Mutum afirmarem que “atualmente os Taravé não contam no rio Marmelos com nenhum chefe de grupo residencial que reúna em torno de si um grupo de trabalho significativo, ou seja, genros e filhos trabalhando para ele”.

O que a regra matrimonial representa nos exemplos colocados por Miguel Menendez? O caso do Nelson Tenharin, neto de um grande chefe, é algo extremamente revelador de como a regra uxolocal transforma-se numa estratégia matrimonial no momento em que o sogro de Nelson aciona seus filhos a permanecerem em seu grupo de trabalho para se fortalecer politicamente na aldeia, permitindo a linha sucessória de uma chefia Mutum. A regra vira estratégia, pois é produto de um jogo político, de um jogo social que permite reproduzir as propriedades para conservar as posições dos agentes que participam do jogo em um universo cultural e social. Nesse caso, as estratégias matrimoniais do clã Mutum asseguraram uma única chefia entre os Tenharin até o final dos anos de 1990.

Com a fragmentação da grande aldeia no rio Marmelos no final dos anos 1990, esta realidade foi se alterando gradativamente. Algumas aldeias surgiram mediante a relação sogro/genro. De acordo com Peggion (2011), das novas aldeias que surgiram, as únicas com status independente são as com chefes Mutum, enquanto as com chefe Taravé gravitavam em torno do sogro. No início dos anos 2000, algumas aldeias com chefias Taravé foram também, progressivamente, tornando-se independentes da relação sogro/genro. A aldeia Bela-Vista é exemplo recorrentemente aludido entre os Tenharin como uma aldeia autossuficiente em relação à grande aldeia do Rio Marmelos, nas palavras do cacique Duca: “Nós aqui somos independentes, produzimos tudo que a gente necessita”.

Um outro critério serve ao propósito de problematizar a organização política Kagwahiva: a vivência histórica com o não indígena fora dos domínios

da aldeia. Quase, senão todos os povos indígenas do Brasil, foram confrontados, sujeitados com uma intensa pressão cultural colonizadora a partir do século XVIII, espoliados com as diferenças de escala política, de estrutura, pela situação colonial. No entanto, a natureza do líder e da liderança se mantiveram como um princípio organizador e transformador para construção de uma política indígena diferente daquela imposta pela situação histórica na qual estavam inseridos. O papel do líder e da liderança no contexto brasileiro foi de extrema importância para desenvolver formas de resistências indígenas, tanto no passado como na contemporaneidade. Portanto, antes de eu aprofundar a análise sobre os tipos de liderança Tupi-Kagwahiva, gostaria de evidenciar, para efeito de comparação antropológica, outros exemplos de liderança em contextos de situação colonial semelhantes ao caso do Brasil.

Marshall Sahlins (2004), ao problematizar as diferenças culturais na Melanésia e na Polinésia, nos convida a pensar sobre a natureza da liderança. Apareceu na Melanésia um tipo específico de figura de líder, na expressão do autor “um Big Man³⁷, como costuma ser localmente denominado” e que “aparece nos contextos subdesenvolvidos da Melanésia” (Sahlins, 2004, p. 83). Em outro contexto, na Polinésia, apareceu um outro tipo específico, a figura do “líder”, do “chefe”, que se apropriou do avanço político polinésio. Assinala Sahlins que os dois tipos sociais, enquanto esferas sociológicas distintas, são capazes de produzir “diferenças de poder, privilégios, direitos, deveres e obrigações entre os grandes homens melanésios e os chefes polinésios”, colocando-se como líderes em contextos divergentes em que operam.

Ao construir tipos sociológicos, Sahlins (2004, p. 83) revela que o Big Man melanésio assemelha-se inteiramente ao “indivíduo rude e empreendedor que encontramos em nossa própria herança”. Um típico burguês que apresenta um interesse ostensivo pelo bem-estar, caracterizado pela astúcia e o egoísmo.

Seu olhar cria a oportunidade para exibir a sua posição superior a das massas, sendo assim, seus atos públicos é sempre com a intenção de estabelecer competição e hostilidade com os outros, com as massas. Sua superioridade é produto de sua criação pessoal (Sahlins, 2004, p. 83).

Quanto ao chefe polinésio, é mais feudal do que capitalista:

Sua aparência e seu porte são quase régios, é muito provável que ele simplesmente seja um grande homem. Em cada um de seus atos, há uma exibição dos seus requintes de sua formação e, em suas maneiras, há sempre a noblesse oblige do verdadeiro pedigree e do direito incontestável à dominação (Sahlins, 2004, p. 83).

37. Um Grande Chefe, Grande Homem.

A posição do chefe polinésio advém do social, portanto, não é fruto de uma conquista pessoal. Nas palavras de Sahlins (2004, p. 84), “ele pode se dar ao luxo de ser – e é – um chefe até o último fio de cabelo”. Ao situar as características inerentes de cada chefia como personalidade ao grande-homem melanésio e sociabilidade ao chefe polinésio, Sahlins nos informa que as diferenças culturais modificam a expressão de seus poderes pessoais e coletivos.

Em termos comparativos, em determinados contextos melanésios, a noção de Grande homem assume outras conotações, como: “Homem de importância”, “Homem de renome”, “Homem rico e generoso” e “Homem do centro”. Nessas conotações, a conquista do status de autoridade é produto de uma série de atos que elevam a pessoa acima do grupo social e atraem para o grande homem, ou o líder, um círculo leal de homens em relações interpessoais.

Para os Tupi Kagwahiva, algumas conotações aparecem em noções operativas: “Líder reconhecido”, para os Parintintin e “líder de qualidade” e “liderança em formação”, para os Tenharin e Jiahui. O “homem do centro”, expressado por Sahlins, revela particularidades semelhantes com as expressões liderança de qualidade e liderança reconhecida, pois para ambas noções, juntam-se um aglomerado de seguidores, reunidos em torno de um eixo influente. No plano sociopolítico e na política interna e externa, os grupos étnicos tendem a dividir-se em grupos políticos exclusivos, defendendo interesses coletivos do grupo e interesses coletivos da aldeia. Este fato foi descortinado por ocasião das últimas eleições para prefeito e vereadores no ano de 2016, em que os Tupi-Kagwahiva dividiram seus votos em três facções políticas.

A política é orquestrada a partir do tamanho da facção do líder e a extensão do seu prestígio é estabelecida pela competição com outros homens ambiciosos. Dessa forma, o fenômeno da liderança é “uma criação – uma criação de seguidores” (Sahlins 2004, p. 85). Uma criação que forma um grupo, uma facção, pois a formação da facção depende dos tipos de relações estabelecidas, da lealdade e obrigação com seus seguidores. O líder capitaliza e mobiliza seus seguidores para uma distribuição externa de prestígio. Assim, o tamanho da facção é proporcional ao renome do grande líder. A capacidade de diálogo e ambição será o atributo para reunir um grupo de seguidores e, com isso, iniciar uma trajetória social como liderança de qualidade.

No início, o grande homem em ascensão depende necessariamente de um pequeno núcleo de seguidores, sobretudo membros do seu grupo doméstico e seus parentes mais próximos. Essas pessoas que ele pode dominar economicamente: ele capitaliza, em primeiro lugar, as obrigações de parentesco, por meio do aprimoramento da relação de reciprocidade apropriada entre próximos. Numa fase

inicial, muitas vezes, torna-se necessário aumentar o próprio grupo doméstico. O líder em ascensão esforça-se ao máximo por incorporar em sua família vários tipos de extraviados – pessoas sem respaldo familiar próprio como viúvas e órfãos (Sahlins, 2004, p. 86).

Se nos aproximarmos, em termos comparativos, da análise de Sahlins, veremos que alguns aspectos dizem algo sobre a trajetória social de algumas lideranças Tupi-Kagwahiva, principalmente sobre a de I. Tenharin, ao acumular um “fundo de poder” (Malinowski 2018) em sua trajetória social. Por essa via, gostaria de expor alguns fatos vivenciados por I. Tenharin nas últimas eleições de 2016. Pude observá-lo no exercício de suas atividades, enquanto liderança política e líder de um grupo político doméstico.

Em dois momentos distintos acompanhei I. Tenharin. O primeiro foi antes da eleição municipal entre agosto e setembro de 2016, para observar os processos de negociação política que ele estava estabelecendo entre os Tenharin e os Parintintin. Naquele momento os Tenharin e os Jiahui mantinham relações fragmentadas, haja vista as contendas entre I. Tenharin e a liderança N. Jiahui. O segundo momento ocorreu alguns dias depois da eleição. O objetivo era comparar as expectativas de cada líder indígena antes e depois das eleições e os possíveis resultados na confluência entre o poder de mando que cada um iria angariar com a vitória ou derrota de seus candidatos em seus respectivos grupos políticos domésticos. Por hora, é necessário construir uma digressão sobre o modo como cada líder indígena constrói seu grupo político/doméstico.

Como já assinalou Sahlins (2004), qualquer homem ambicioso capaz de reunir um grupo de seguidores pode iniciar uma carreira social. Talvez tal assertiva possa se enquadrar nos desejos de I. Tenharin. No entanto, as práticas políticas desenvolvidas por este líder e o acúmulo de fluxos culturais agregados à sua trajetória social distanciam-no de qualquer noção fixa e imóvel de liderança.

A trajetória de I. Tenharin está engendrada em sua posição dentro da organização social de seu povo. Mas essa posição é rompida pela via do protagonismo, enquanto liderança Tenharin, do clã Taravé. I. Tenharin faz parte de uma geração intermediária, posicionado entre os caciques e a nova geração de lideranças. Sua geração acompanhou as transformações Kagwahiva, notoriamente as ocorridas com a BR-230.

Nas palavras de Léo Tenharin, uma antiga liderança, as experiências dessa geração intermediária estão ancoradas no movimento indígena e na educação recebida no final dos anos 1980. São essas as bases de sustentação formativas.

Nessa trajetória de líder, a gente sempre viajava para Brasília para ver como estava a demarcação, a documentação da nossa terra. Naquela época era difícil pra gente. A gente tinha uma dificuldade pra trazer um professor pra cá. Aquilo me chamava muito a atenção, de eu não poder tá fazendo nada. Ai um dia eu fui para Brasília, eu e umas doze pessoas, meu tio Kwahã, Manuel João, Agostinho, Aurélio, Domingos, Albertino e outros. Quando passamos em Porto Velho eu falei pro tio: “Eu vou pedir pra Funai um documento, para o coordenador, porque tá na hora da gente ter uma professora pra dar aula aqui”. Isso foi em 1981. Na época, o coordenador era o Agostinho e eu falei assim: “Nós precisamos de professor na aldeia. Nós temos filhos. Nossos irmãos estão sem estudo. A gente tem uns 45 alunos lá”. E quando eles foram ver tinha era 55 crianças sem estudo. Veio uma professora. Até hoje lembro dela, que foi a Noeli. Foi uma professora muito boa. Mas ela só lecionava de primeira a quarta série. E já tinha mais de 16 alunos formados de primeira à quarta série. Daí, ficamos esperando, esperando. Isso já era em 1990. Falei pra outro coordenador, o seu Orlando: “Nós temos uns alunos que estão parados. Terminaram a quarta série. Eu quero que a Funai veja um jeito de colocar outra professora. Ou trazer os alunos pra estudar na cidade”. Então veio o Ivanildo, o Otaciano, o Amauri, o Antônio, o Jurandir, o Lindomar. Falei com a professora Noeli de novo, na cidade. Ela me levou ao coordenador do colégio agrícola que, naquele tempo, era esse prefeito aí, o Dedei Lobo, pra botar nossos meninos pra estudarem lá. Lá no agrícola tinha gente de todo lugar, do Acre, Rondônia. O difícil era saber se eles iriam gostar de ficar morando lá. Mas eles gostaram. Uns terminaram o ensino médio e voltaram pra aldeia. Outros como o Amauri, o Jurandir e o Ivanildo foram para Colorado do Oeste, em Rondônia, para terminar o ensino técnico (Informação verbal³⁸).

Conforme apreendemos da fala de L. Tenharin, quatro elementos foram fundamentais para a formação desse novo tipo de liderança indígena: os ensinamentos dos pais, os exemplos das antigas lideranças, o tipo de educação formal recebida e a imersão no mundo não indígena. Tomemos como exemplo a trajetória de I. Tenharin. Esses quatro elementos contribuíram para que ele, mesmo ainda adolescente, pudesse compreender o campo da luta indígena. Morando no estado de Rondônia, I. Tenharin passou a atuar junto à Coordenação das Nações e Povos Indígenas de Rondônia, Noroeste de Mato Grosso e Sul do Amazonas – CUMPIR, atual OPIROMA. Nas trilhas das antigas lideranças, I. Tenharin foi se desenvolvendo física e intelectualmente, acumulando experiências nas assembleias organizadas pelo movimento indígena de Humaitá e Porto Velho. Sua formação como técnico agrícola possibilitou que ele entendesse os avanços da grilagem sobre as terras indígenas, ainda que depois da conclusão do curso ele não tenha vindo a atuar especificamente na área. De fato, I. Tenharin voltou-se para a atuação na educação indígena.

38. Narrativa coletada com L. Tenharin em outubro de 2016.

Depois que concluí o ensino médio e o técnico, voltei para a aldeia e fiquei lá apenas duas semanas. Fui chamado para trabalhar na Secretaria de Educação de Manicoré, no núcleo de Educação Indígena, isso em 2002. Fiquei como supervisor do interior. Como supervisor, andava nas aldeias, nas escolas. Ficava um pouco na cidade, um pouco nas aldeias. Fiquei um ano e seis meses trabalhando naquele núcleo. Nesse tempo acompanhava também as assembleias do movimento indígena. Fiz muitos amigos nesse trabalho e tive muita experiência nele (Informação verbal³⁹).

A trajetória de I. Tenharin é um movimento de abertura para o outro e não de encerramento. Uma abertura para os fluxos, para as rupturas, para as relações, para as posições sociais que ele irá ocupar durante sua trajetória social, enquanto liderança Tenharin Taravé. Em 1996, quando I. Tenharin ainda era jovem, a maioria das lideranças eram provenientes do clã Mutum. Como ressalta Peggion,

(...) um gavião (Taravé) não poderia organizar o ritual Mboatawa e nem poderia ser o Tavejara de uma aldeia. Tanto é que há um estatuto diferenciado entre as aldeias Tenharin quando se trata de discutir questões políticas que remetem a uma distinção tipológica definida pelas metades (Peggion, 2011, p.171).

Em 2003, já existiam seis aldeias. Duas eram recentes: a aldeia Bela-Vista e a aldeia Mafuí. O surgimento de novas aldeias reforçou as divisões faccionais e políticas entre os Tenharin, inclusive a aldeia Bela-Vista que, nas palavras de Peggion (2011), surgiu como uma espécie de sub-aldeia, vivendo em torno de uma outra maior pertencente ao sogro do líder da aldeia.

A aldeia mencionada por Peggion tem como cacique o Duca, filho de um antigo chefe, Nelson Taravé. Duca, por sua vez, é pai de I. Tenharin, que casou-se com a filha de Agostinho, filho do Velho Luís, descendente direto do antigo chefe, Ariuví.

A fragmentação da aldeia Marmelos proporcionou novos locais de habitação, principalmente entre alguns grupos domésticos que passaram a morar próximo de suas roças. A aldeia Bela-Vista, assim como outras, surgiu desse impulso de cisão e também surgiu como resultado dos processos políticos desencadeados pela formação de grupos políticos. Nesse sentido, como a independência política e econômica da aldeia Bela-Vista contribuiu para a ascensão da liderança de I. Tenharin tanto na aldeia Marmelos, quanto na própria Bela-Vista? Algumas respostas podem emergir do envolvimento político de I. Tenharin na cidade de Humaitá.

39. Narrativa coletada com I. Tenharin em agosto de 2016.

Depois de Manicoré voltei para a aldeia Marmelos. Fiquei três anos aqui, trabalhando como professor. Em 2008 o movimento indígena se organizou para trazer uma coordenação regional da Funai para Humaitá. Fizemos muita luta para isso acontecer. Antes era muito ruim para nós. Tínhamos que resolver tudo na coordenação de lá. Ai o Valmir, liderança Parintintin, trabalhava no posto indígena daqui e tinha muita influência no movimento indígena regional. Era o período da eleição para prefeito e vereador. Eu queria assumir a coordenação da CR-Madeira e o Valmir também. Então, numa assembleia Kagwahiva foi decidido que eu sairia como vereador e o Valmir ficaria na coordenação, mas ele também queria sair como vereador (Informação verbal⁴⁰).

Ao construir uma malha relacional entre diversos agentes sociais e agências institucionais em Humaitá, I. Tenharin, ao longo dos anos, acumulou um fundo de poder. O envolvimento com a política indigenista e com os processos políticos locais favoreceu-o, a ponto de ser indicado por antigas lideranças Tenharin. Desse modo, ele se tornou um nome conhecido, considerado apto a assumir um cargo de importância, como a coordenação da CR-Madeira, assim também como sair candidato a vereador, como representante dos interesses indígenas. Ainda que não tenha saído vitorioso naquele pleito, a ascensão de I. Tenharin evidenciou-se quando o prefeito o convidou para supervisionar a coordenação de educação escolar indígena no município de Humaitá.

Malinowski (2018), ao descrever o papel do grande chefe trobriandes, afirmou que o grande homem é aquele que pode criar e usar relações sociais que lhe conferem influência sobre a produção alheia e capacidade de sugar a produção excedente. Bourdieu (2004, p.200), ao problematizar o efeito da delegação e o fetichismo político, propôs que “se é verdade que delegar é encarregar alguém de uma função, de uma missão, transmitindo-lhe o próprio poder que se tem, deve-se perguntar como é possível que o mandatário possa ter poder sobre quem lhe dá poder”.

Nesse caso específico de I. Tenharin, como é possível um Taravé ter poder sobre quem lhe confere poder? Do ponto de vista objetivo, um líder age para promover ações sociais de longo prazo. O fundo de poder angariado ao longo de suas experiências sociais lhe possibilitou a promoção de ações individuais e coletivas envolvendo outros grupos indígenas, como os Pirahã, os Mura, os Parintintin e os Jiahui. Salhins (2004) argumenta que os grandes homens são indispensáveis para o envolvimento de uma organização supralocal. Nos grupos étnicos como os Tenharin, os Parintintin e os Jiahui, normalmente fragmentados em grupos políticos domésticos independentes, as grandes lideranças, tal qual I. Tenharin, ampliam, consideravelmente, suas esferas de

40. Narrativa coletada com I. Tenharin em agosto de 2016.

atuação política, organizando cerimônias, festas, recreações, tais como torneios e campeonatos de futebol; ajudando no que concerne a questões econômicas e atuando nas mais variadas questões de cunho político. A experiência social, individual e coletiva, de I. Tenharin como supervisor na coordenação de educação indígena levou-o a galgar novas posições em cargos públicos e no movimento indígena.

Entre os anos de 2008 a 2010, I. Tenharin construiu um coletivo político para pensar na criação de uma secretaria municipal para assuntos indígenas – SEMUPI. Tal ideia foi apoiada de imediato pelo então prefeito Dedei Lobo. Em contrapartida, os Kagwahiva comprometer-se-iam em apoiar o prefeito no seu projeto de reeleição. Em 2011, I. Tenharin foi mais uma vez indicado pelo movimento indígena Kagwahiva para candidato ao cargo de vereador em Humaitá. No entanto, as alianças estabelecidas individualmente por ele não foram vistas com bons olhos pelos demais líderes indígenas, notoriamente pelos mais antigos.

Quando soubemos dessa história não ficamos gostando. I. Tenharin tinha cedido nossa vaga para vereador para o Valdeir Malta. Esse homem nunca veio aqui na aldeia. Não conhece nosso povo, nossa cultura (Informação verbal⁴¹).

O jogo político engendrado por I. Tenharin, isto é, trocar a eleição certa para o cargo de vereador pela garantia da criação da referida secretaria, na qual o próprio I. Tenharin viria a ser secretário, não foi encarado por todos os indígenas como um bom negócio. I. Tenharin poderia, com isso, perder o seu status de porta-voz do povo Tenharin. Assinala Bourdieu (2004) que, quando uma única pessoa é depositária do poder de uma multidão de pessoas, esta pode estar investida de um poder transcendente a cada um dos mandantes, embora não haja só o risco de que a delegação dissimule a “verdade da relação de representação” (Bourdieu, 2004, p. 200), bem como o paradoxo das situações em que o grupo só pode existir pela delegação de uma pessoa singular.

Ora, no limite da representação, um grupo existe porque é representado por um líder, e é aí que se esconde a raiz dessa ilusão. No raio de ação da esfera da política indígena, o grupo de I. Tenharin o considera o porta-voz e o investe de poderes, mas ele mesmo não é a causa do que produz seu poder. Cotejando com Bourdieu, poderíamos dizer que o raio de ação dos dominantes existe sempre, porém, os dominados só existem quando se mobilizam ou se instrumentalizam de representação.

41. Narrativa coletada com L. Tenharin em outubro de 2016.

Em 2011, Dedei Lobo foi reeleito tendo recebido quase todos os votos dos indígenas da aldeia Marmelos. Em uma cerimônia indígena realizada na Escola Estadual Irmã Carmem, I. Tenharin foi empossado no cargo de secretário municipal para assuntos indígenas. Na cerimônia estavam presentes caciques dos povos Tenharin, Parintintin, Jiahui e Mura. Além destes, o secretário de estado da Secretaria Estadual dos Povos Indígenas do Amazonas - SEIND - e lideranças indígenas do Estado de Rondônia e ainda, o coordenador da CR-Madeira/FUNAI. A cerimônia teve início com cânticos tradicionais Tenharin. Duca, cacique da aldeia Bela-Vista, entoou um canto reservado exclusivamente aos guerreiros ou em ocasiões em que uma liderança torna-se chefe ou cacique da aldeia. As falas tiveram início com o discurso do prefeito Dedei Lobo. Logo após, alguns caciques tiveram a palavra. Posteriormente, I. Tenharin falou em meio a gritos de guerra de seu povo que retumbaram no ginásio. A cerimônia representou uma passagem de liderança em ascensão para uma liderança reconhecida de qualidade. Nos termos da cerimônia, I. Tenharin virtualmente tornou-se, naquele momento, um “chefe” ou um “grande homem”, um “homem do centro” (Sahlins, 2004, p. 86).

No início de 2012, a Secretaria Municipal para Assuntos Indígenas (SEMUPI) passou a funcionar numa sala medindo, aproximadamente, seis metros quadrados, nos fundos da Secretaria Municipal de Educação. Na sala, I. Tenharin dividia o espaço com uma secretária, do povo Parintintin. A despeito da instauração dessa Secretaria como um avanço nas políticas voltadas para a questão indígena, a realidade mostrou que, na prática, a Secretaria não tinha orçamento para programar efetivamente uma política indígena. O secretário para assuntos indígenas passou a responder por uma dupla representação, sendo, ao mesmo tempo, porta-voz do povo Tenharin e representante da agência municipal diante dos povos indígenas do Sul do Amazonas.

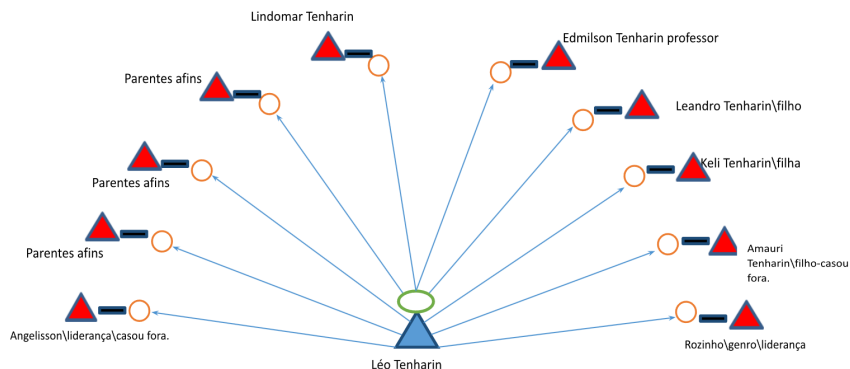
A criação de um grupo político indígena exige tempo, paciência e esforço político. Sua manutenção depende do grau de aceitação dos ideais e dos arranjos políticos que firma o líder com seu grupo. Embora I. Tenharin tenha se fortalecido na Secretaria a partir de 2011, seu papel como líder aglutinador parece ter decaído em 2015. Segundo algumas lideranças jovens, “Nenhuma política indígena foi desenvolvida pela Secretaria. Doar um forno ou motor, isso não é política. É politicagem”. Em meados de 2015 ocorreu em Lábrea, na aldeia Caititu, do povo Apurinã, a assembleia regional de política indígena. A coordenação da OPIAM, durante a assembleia, se manifestou convidando lideranças indígenas para se candidatarem nas eleições de 2016. Entre os povos Tupi-Kagwahiva apenas duas jovens lideranças se lançaram isoladamente: Angelisson Tenharin, da Aldeia Marmelos e Otaciano

Tenharin, da Aldeia Igarapé Preto. Para o secretário municipal, I. Tenharin, ainda não era o momento certo, pois “os Tenharin ainda não estão alinhados politicamente”.

A POLÍTICA PARTIDÁRIA ENTRE OS TUPI-KAGWAHIVA EM 2016

No início de 2016, três grupos políticos se formaram para apoiar seus respectivos candidatos a prefeitos e vereadores em Humaitá. Nos quadros abaixo, passarei a apresentar os grupos e descrever sua composição enquanto grupos políticos domésticos, que também podem ser representados em grupos políticos faccionais indígenas.

Grupo doméstico político 01 – Léo Tenharin Vice Cacique da Aldeia Marmelos e liderança reconhecida. Apoiou Angelisson Tenharin Liderança política – Candidato a vereador.



As motivações que levaram Angelisson Tenharin a lançar-se na política local, propondo-se a representar o povo Tenharin, estão imbricadas em três questões importantes. Em primeiro lugar, o apoio do chefe do grupo doméstico político. Em segundo, o fato de a APIB ter convocado todas as lideranças indígenas e o movimento indígena nacional para indicar vereadores indígenas para eleições municipais no início de 2016. A terceira questão encontra-se presente em sua fala:

A gente precisa arriscar. Eu falo que o futuro de cada um de nós ele é muito incerto, ainda mais no momento agora que eu acabei de falar que é um momento, o conflito basicamente não esfriou ainda e a gente precisa trilhar o nosso novo futuro o nosso novo rumo e quem vai garantir o nosso futuro somos nós mesmos as nossas decisões. O que mais me motivou foi por conta que na época do conflito quando teve o conflito a gente tinha base política

no município que era o prefeito que a gente apoiou e alguns vereadores que a gente apoiou. Praticamente o povo indígena elegeu dois vereadores e na época do conflito foram os primeiros que acusaram a gente. O prefeito acusou a gente, os vereadores que a gente tinha colocado nenhum deles se posicionou a favor da gente. E o que a gente sentiu? Só novamente, o município o atual vice-prefeito que tá saindo para prefeito também foi um dos que motivou. Segundo os boatos foi ele que deu gasolina e isqueiro e fogo de artifício para tacarem nos prédios públicos, nas casa de indígenas que moravam aqui. A minha casa também foi saqueada e tive que sair com escolta policial. Traduzindo, então, o que motivou, eu disse: Poxa a gente tem base política se ninguém nos defendeu quem vai ter que defender nós? Somos nós mesmos. E vejo que nem é questão de apoio que eu vejo, é medo que muitos povos ainda têm. Nem é motivo de apoio político é medo. Só que eu falo que o medo nos restringe a explorar novos horizontes, né?! E eu estou bastante motivado nisso porque eu vejo que as minhas propostas possam ser consistente e o indígena na câmara dos vereadores ele vai poder fazer muita coisa, no entanto que no longo dos anos que meus parentes vêm voltando nada de benefício a gente tem nas nossas aldeias infraestrutura, saúde, educação, ninguém fiscaliza nada para nós o recurso que vem para os povos indígenas hoje é descentralizado para outras comunidades e usam de faixada escolas comunitárias para dizer que todas as aldeias indígenas têm escolas e até onde eu sei, só são consideradas escolas municipal de tiver portaria de criação hoje que temos dentro das aldeias casas comunitárias que são usadas como se fossem do município. Então isso é muito ruim para nós porque mostra que a educação está ok que a saúde está ok e o recurso vem todo ano e esse recurso não chega na aldeia porque é descentralizado por que não tem ninguém para fiscalizar os recursos que vem para os povos indígenas e o recurso que vem não é aplicado e todos os setores pro indígena aqui no município foi como eu falei, ele é feito de forma discriminatória (Informação verbal⁴²).

De acordo com L. Tenharin, as últimas eleições causaram muita decepção entre os indígenas, principalmente entre aqueles que acreditavam que a realidade do indígena, com uma Secretaria em suas mãos, poderia se transformar numa política que valorizasse sua cultura, sua produção de farinha, castanha, açaí. Para esta antiga liderança, Angelisson Japi'i, seria a única alternativa possível para o Povo Tenharin, para os Tupi-Kagwahiva. Em conversas com outras lideranças, tais como João Bosco, os "Tenharin precisam fazer um vereador por aqui", mas segundo ele, "esses meninos, o Ângelo e o Otaciano tinham que ter conversado com a base". Para o cacique da Aldeia Marmelos, João Sena, "como vão sair vereador sem falar na assembleia? Dessa forma não tem apoio". Em uma reunião da Associação do povo Tenharin – APITEM, em 2015, onde estavam presentes quase todos os caciques, Angelisson comunicou a todos que gostaria de se lançar candidato a vereador indígena pelo

42. Narrativa coletada com A. Tenharin em novembro de 2016.

PSB, com o apoio do vereador Sidney Temo, candidato a prefeito de Humaitá. Todos que estavam presentes ouviram o comunicado de Angelisson. No entanto, não houve nenhuma manifestação, nem contra, nem a favor de sua candidatura. Desde aquela reunião, Angelisson já sabia que sem o apoio dos caciques e das lideranças uma vitória seria impossível. Mesmo assim, lançou-se isoladamente candidato, contando apenas com o apoio do grupo doméstico político de Léo Tenharin.

A situação de Otaciano é diferente da de Angelisson em termos de prestígio que este possui dentro de sua aldeia, em razão de ser genro do cacique. Otaciano lançou-se isoladamente como candidato. Não comunicou sua candidatura na aldeia Marmelos, maior colégio eleitoral indígena. Mas, repito, Otaciano é genro do cacique da aldeia Igarapé Preto, uma aldeia que mantém relações independentes com as demais tanto do ponto de vista político, como econômico. Para efeitos de comparação, Otaciano declarou ao Tribunal eleitoral do Amazonas que seu orçamento para campanha era de 60 mil reais, enquanto Angelisson declarou 2 mil reais, doados pelo seu partido.

Ao lançar-se no mundo da política externa local, Otaciano apoiou-se no viés da política da fé cristã. Como membro da igreja Assembleia de Deus, julgou que os membros da igreja, o eleitorado evangélico da aldeia do Igarapé Preto, fossem elegê-lo. As estratégias políticas de Otaciano, porém, não lograram êxito. Otaciano não conseguiu se eleger e, embora Angelisson também não tenha conseguido, na contramão do olhar de desprezo lançado ao movimento indígena, presente no preconceito escancarado pelos regionais de Humaitá, Angelisson ainda recebeu vinte 20 votos no perímetro urbano.

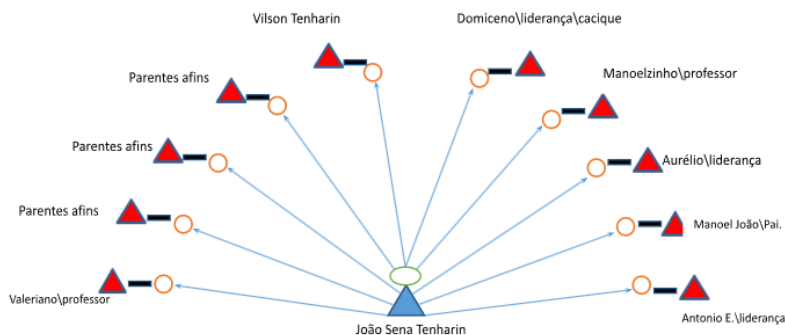
Dias antes da eleição, acompanhei Angelisson em suas caminhadas de campanha. Ele se deslocava entre os bairros a pé. Ao chegar nas casas dizia: “Bom dia, sou Angelisson Tenharin, liderança indígena, estou aqui para falar das minhas propostas de trabalho, sou candidato a vereador em Humaitá pelo PSB”. Então, ele entregava um santinho de campanha, onde se lia seu número e se via as fotos dele e de seus aliados políticos estampadas. Ao ouvirem o nome Tenharin, as pessoas esboçavam uma cara de desconfiança, mas mesmo assim não chegavam a tratar mal o candidato. E assim ele fazia, casa após casa, procedendo a entrega dos santinhos.

O olhar de desconfiança pode ser explicado pela presença de um Tenharin como candidato, quando o famigerado conflito de 2013 ainda estava e está tão recente, sobretudo na memória da população local. Ora, para os regionais os Tenharin são inequivocadamente os culpados por aquelas mortes. A despeito disso e das demais formas de preconceito desferidas contra os indígenas, a campanha de Angelisson rendeu 20 votos no perímetro urbano. E mesmo que ele tenha recebido 80 votos a partir da aldeia, isso não foi suficiente para que saísse vitorioso daquele pleito.



Fonte: Jordeanes Araújo, 2016. Cartaz do vereador Angélisson Tenharin

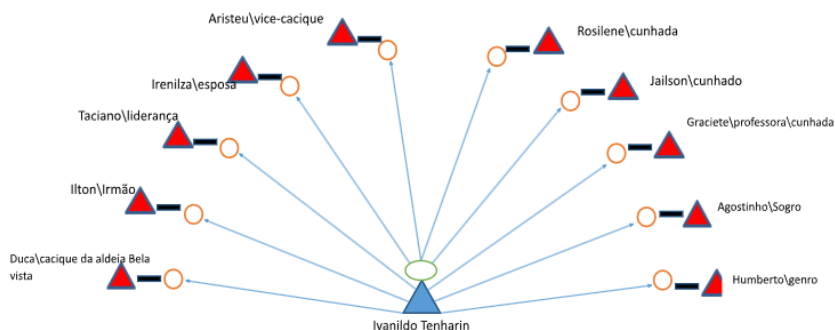
Grupo doméstico político 02 – J. Sena – Cacique da Aldeia Marmelos – apoiou Otaciano Tenharin, candidato a vereador.



O Grupo político de João Sena já se encontrava estruturado pela relação política estabelecida em períodos eleitorais anteriores, principalmente com relações políticas com o ex-prefeito Roberto Rui, que tentava, pela segunda vez, restabelecer-se no poder. Nas últimas eleições, Roberto Rui havia sido derrotado por Dedei Lobo. Agora enfrentava Erivânio Seixas, candidato indicado por Dedei Lobo para as eleições de 2016.

As relações políticas de Roberto Rui com o grupo de João Sena remontam ao tempo em que Alexandre Kwahã ainda era o cacique da aldeia Marmelos. “Naquele tempo”, relata o cacique João Bosco, “não faltava forno de farinha, motor de popa, o Roberto era bom pra gente. Não deixava as coisas faltar. Por isso os antigos aí estão com ele. Se eu ainda votasse em Humaitá, votava nele”. A fala de João Bosco aproxima-se das relações de patronagem, algo muito corriqueiro no período da borracha, no qual os Tupi Kagwahiva foram, a partir de 1930, inseridos (Menende, 1989). A relação patrão e empregado os posicionava numa relação de semiescavidão, na qual os indígenas entregavam a seringa, a castanha em troca de mantimentos. Hoje a relação de patronagem metamorfoseou-se, mas permanece através do voto. Em troca de motores, mantimentos e empregos os indígenas entregam os seus votos para os candidatos não-indígenas. A reflexão de L. Tenharin mostra-se devesas pertinente, quando se pronuncia acerca da política praticada entre o povo Tupi Kagwahiva: “Precisamos eleger um candidato indígena, que lute por nós. Senão vamos continuar sofrendo, pois o interesse individual está maior do que o interesse do grupo e isso vem acontecendo de novo e de novo”.

Grupo doméstico político 03 – Ivanildo Tenharin – liderança política da Aldeia Marmelos e Bela Vista. Apoio ao candidato não Indígena Alexandre Perote, vereador.



Em agosto de 2016 ouvi de Manoel João, uma antiga liderança indígena, que a casa tradicional da aldeia Marmelos do jeito que eu a via ali tinha vindo a ele num sonho. Enquanto eu ouvia suas digressões e fitava a dita casa, percebi que ali se encontravam algumas lideranças e caciques de outras aldeias, o prefeito Dedei Lobo e o vereador Alexandre Perote. A casa tradicional deixava, naquele momento, de ser o espaço de festa para ser o espaço político. Enquanto eu

ainda ouvia as memórias de Manoel João, I. Tenharin aproximou-se de mim e me fez conhecer o prefeito e o vereador. De acordo com I. Tenharin, Alexandre Perote foi o único político não indígena que se colocou ao lado dos indígenas por ocasião do conflito de 2013. Mas é interessante dizer que, sob o ponto de vista de uma outra liderança, Alexandre Perote nunca desenvolveu nenhuma política pública que viesse a atender, significativamente, os povos indígenas do Sul do Amazonas. Duas foram as razões para a presença dos políticos não indígenas na aldeia Marmelos àquele dia: o prefeito Dedei Lobo queria apresentar aos indígenas o seu candidato para a prefeitura, Herivaneio Seixas, para as próximas eleições e também haveria o encerramento do campeonato de futebol do povo Tenharin, onde o prefeito faria a premiação dos vencedores. Ao apresentar o seu candidato, Dedei Lobo prometeu a continuidade da elaboração de políticas públicas específicas para melhoria das condições de vida do Povo Tenharin. Manoelzinho, filho de Manoel João, perguntou se o prefeito falava em nome de Herivaneio ou se Herivaneio tinha condições políticas para realizar tudo que o prefeito estava falando. O cacique João Sena interpelou o prefeito a respeito das razões pelas quais Herivaneio não fora, ele mesmo, falar de suas intenções. I. Tenharin tomou a defesa de Herivaneio, explicando que ele não estava ali por estar em outra comunidade, em um compromisso assumido outrora. Encerrou-se, assim, a parte abertamente política da reunião e teve início a outra, não menos política, a premiação.

Waud Kracke (1987), para compreender as relações políticas entre os Parintintin, analisou as formas de liderança baseando-se na relação do serviço da noiva. Peggion (2011), ao problematizar o dualismo Kagwahiva, apontou para a relação sogro/genro e a política que estabelece entre ambos. Os argumentos de Kracke e Peggion sobre o líder e a chefia se coadunam com o conceito de chefia indígena de Pierre Clastres (2013). Para ambos autores, existem dois tipos de liderança: uma representada pelo guerreiro, e outra pelo provedor, sem aparentar uma estrutura coercitiva de poder em relação ao grupo. Peggion (2011, p.118) assinala que “apenas aparece algum tipo de autoridade na relação de um sogro com o genro (...) o viés de toda autoridade está assentado justamente no protótipo de toda autoridade Kagwahiva: na relação entre sogro e genro que se constitui no serviço da noiva”.

Ora, a argumentação exposta pelos autores nos ajuda a compreender a relação de autoridade entre o sogro e o genro. Mas, como podemos explicar o efeito da subversão na relação sogro/genro, quando o sogro delega funções para o genro? A explicação da chefia Kagwahiva baseada na díade guerreiro/provedor perde força explicativa na medida em que não consegue compreender o efeito da subversão do genro na relação sogro/genro. Ao tornar-se uma

liderança reconhecida pelo acúmulo de signos linguísticos rompe com a estrutura sincrônica sogro/genro e apodera-se do grupo doméstico, passando assim a controlar o grupo através da coerção simbólica e das relações políticas e econômicas do próprio grupo. I. Tenharin seria um bom exemplo para pensarmos sobre estas questões.

Dos onze chefes Tenharin existentes hoje, oito delegam suas funções políticas para as lideranças políticas. Lideranças que não estão necessariamente vinculadas na relação sogro/genro, mas apresentam-se com prestígio político diante dos demais grupos no campo das disputas internas e externas da política indígena. O perfil guerreiro/provedor, tão presente em tempos de outrora, vai aos poucos sendo substituído por uma “liderança de qualidade” dotada de signos linguísticos, um “porta-voz” que compreende as formas da política para atravessar diversas fronteiras étnicas (Barth, 2000) e negociar nas arenas políticas das agências institucionais e internacionais, propondo como exemplo para as novas lideranças, novas estratégias de fazer política indígena na contemporaneidade.

Apesar de ser um grupo de madeireiros e fazendeiros que chegaram a mobilizar tudo isso. É apenas um pequeno grupo, que foram se cansando e sendo derrotados, e assim o pessoal está se sensibilizando tanto aqui como nos outros lugares. Apesar de sermos de culturas diferentes, mas fazemos parte do mesmo município, do mesmo estado, do mesmo país e não precisa ter briga. Que mesmo que existam nossas formas de guerrear, não é mais com espingardas e arcos e flechas, e dentro dos direitos e dos diálogos, dentro da justiça (Informação verbal⁴³).

As antigas formas de guerrear são substituídas pelo diálogo e pela política. A ruptura é a compreensão do direito indígena acionado através das instituições. Em outros termos, se a chefatura é a representação de uma existência individual, a liderança indígena é a saída de uma existência serial para uma existência coletiva. Ou seja, não há nenhuma outra via senão aquela que passa pelo porta-voz. Assim, I. Tenharin está numa relação de metonímia com o grupo (Bourdieu, 2004). É parte do grupo, que pode funcionar enquanto signo no lugar do grupo como um todo.

Neste caso, a delegação é o ato por meio do qual a aldeia, e não apenas os seguidores do grupo, transmite à liderança o poder de ação. É o ato pelo qual um grupo se compõe, munindo-se de um conjunto de arranjos políticos que fortalecem a liderança e o grupo de modo permanente: as associações indígenas, as representações nos conselhos de saúde e de educação e a Secretaria para assuntos indígenas.

43. Narrativa coletada com I. Tenharin em agosto de 2016.

No limite da representação, o porta-voz se constrói por um ato de simbolização. O porta-voz enquanto signo faz a coisa significada e, assim, adquire poder de mobilizar o grupo do qual é representante: “Bom dia a todos. Sou liderança do meu povo, Tenharin, representante dos conselhos de saúde e educação indígena, conselheiro na OPIAM e secretário para assuntos indígenas em Humaitá” (I. Tenharin, 2015, Fala Pública em evento na Universidade Federal do Amazonas). A legitimidade da liderança em questão é consubstanciada na afirmação do caráter de líder corporificado num movimento, numa organização. É o que permite sua existência como agente social.

Como parece evidente, isso, por si só, não explicita satisfatoriamente os meandros pelos quais se constitui uma liderança indígena, no caso específico, a construção da trajetória política de I. Tenharin. É necessária a exploração de um outro viés que concorre para essa elaboração complexa. Torkin (1992) e Bourdieu (1996) sinalizam a necessidade de pensarmos criticamente a noção de biografia e de história de vida, deixando de lado a tentação de percebê-las como histórias individuais. Para Torkin, “historiadores estão errados em argumentar que testemunhos vêm de um indivíduo como um universo singular” (Torkin, 1992, p. 26-27). Edmundo Pereira (2012) e o casal Comaroff (1992), de modo muito semelhante, fazem uma crítica ao exercício atento de elocução e politização de narrativas, apontando-as como uma fantasia moderna sobre a sociedade e o indivíduo, segundo a qual todos estão em controle de seus destinos em um mundo feito por ações de agentes autônomos.

Diante dessas possibilidades é preciso desnudar as situações sociais (Gluckman, 1987) que I. Tenharin vivenciou e os processos sociais e políticos como campos multivocais (Turner, 2005) que emergiram a partir dessa trajetória. Dito de outra maneira, é preciso que atentemos ao fato de que a vivência dessa liderança como supervisor e professor nas escolas indígenas, participação na OPIAM, nos conselhos de saúde indígena e educação indígena, permitiu que ele experienciasse questões específicas da realidade indígena.

No manejo cotidiano das relações e do exercício político, I. Tenharin passou a pautar suas ações em tom contemporizador, buscando consensos nos debates. A escala relacional é expressa em diferentes situações, seja para contornar os conflitos entre indígenas e não indígenas, seja para incorporar essas experiências em sua múltipla formação política. O movimento é a característica fundamental que marca a trajetória de I. Tenharin como líder de um povo. Tal movimento, presente em suas vivências, assim como nas vivências de outras lideranças, parece romper com a posição de Kracke (1978, p.81) na qual “liderança é um processo de interação psíquica (...) a

liderança está na psique de cada indivíduo”. Os exemplos demonstrados até agora sobre o movimento instaurado por I. Tenharin e outras lideranças talvez sinalizem que, na contemporaneidade, a formação da liderança Tupi-Kagwahiva é um processo de interação coletiva presente nas raízes de cada líder e de seus seguidores. É assim que Aurélio, antigo líder Tenharin, e Valmir Parintintin, funcionaram como conselheiros da CUMPIR, em Porto Velho. Para ambos, tal experiência teve uma importância ímpar em suas formações políticas no que concerne à compreensão da luta indígena na implantação dos direitos indígenas na CF de 1988. O fenômeno da liderança Tupi- Kagwahiva é construída coletivamente e socialmente como um processo de interação em que as disposições acumuladas (Bourdieu, 2004) e a congregação de fluxos (Hannerz, 1997) permitem movimentar (Ingold, 2015) às experiências vividas e vivenciadas como um processo eminentemente político.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000.

BERTOLIN, Gabriel Garcêz. *Entre outros: uma análise da transformação ritual entre os Kagwahiva*. Dissertação de Mestrado em Antropologia social. São Carlos: UFSCar, 2014.

BOURDIEU. Pierre. *Coisas ditas*. Petrópolis: Vozes, 2004.

BOURDIEU. Pierre. *Razões Práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas/SP: Papirus, 1996.

CLASTRES, Pierre. *Sociedade contra o Estado*. São Paulo, Cosac Naify. 2013.

COMAROF, Jean e COMARROF, John. *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder, Westview Press, 1992.

COMAROF, Jean e COMARROF, John. *Etnografia e imaginação histórica*. Revista Proa, nº02, vol.01, 2010.

KRACKE, Waud H. *Force and Persuasion: leadership in an Amazonian society*. The University of Chicago Press, 1978.

KRACKE, Waud H. LEVINHO, Carlos. *A dinâmica e a psicodinâmica de uma sociedade em movimento ou sociedade móvel cercada*. Trabalho apresentado na Reunião Brasileira de Antropologia, no GT- Questões da etnologia indígena na América do Sul. Salvador, 1996.

LOWIE, Robert. The tropical forest tribes. In Steward, Julian H.(Org).

Handbook of South American Indians. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology. Vol.03,p.1-56, 1948.

GLUCKMAN, M. Análise de uma situação social na Zuzulândia moderna, in B. Feldman-Bianco (org). *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo; Global, 1987.

INGOLD, Tim. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes, 2015.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana* [online]. 1997, vol.3, n.1, pp.7-39.

NIMUENDAJU, Curt. *As tribos do Alto Madeira*. São Paulo: Edições Loyola, 1982.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Os argonautas do Pacífico Ocidental*. Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. São Paulo: Ubu editora, 2018.

MENENDEZ, Miguel. *Uma Contribuição para o Estudo dos Tupi Centrais*. (Tese de Doutorado). FFLCH-USP, 1989.

PEGGION, Edmundo. *Relações em perpétuo desequilíbrio: A organização dualista dos povos Kagwahiva da Amazônia*. São Paulo: Annablume, 2011.

PEREIRA, Edmundo. *Um povo sábio, um povo aconselhado. Ritual e política entre os Uitoto-Muru*. Brasília: Paralelo 15, 2012.

SAHLINS, Marshall. *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Jorge ZAHAR, 2004.

TORKIN, Elisabeth. *Narrating our past*. The social construction of oral history. Cambridge, Cambridge University Pres, 1992.

TURNER, Victor. *Floresta de símbolos: aspectos do ritual ndembu*. Niterói: EDUFF, 2005.

CASTANHAIS E A RELAÇÃO QUILOMBO-NATUREZA: paradoxos da governança ambiental em territórios vivos.

Juliane Pereira dos Santos (UFOPA/BRASIL)⁴⁴

<https://orcid.org/0009-0009-1125-3592>

RESUMO

Este artigo investiga os paradoxos da governança ambiental em territórios quilombolas no Alto Rio Trombetas, Pará, com foco nas práticas tradicionais de manejo dos castanhais (*Bertholletia excelsa*). A criação da Reserva Biológica do Rio Trombetas (RBRT) e outras políticas conservacionistas têm imposto restrições que comprometem a autonomia quilombola e desconsideram práticas sustentáveis, historicamente desenvolvidas. Com base na teoria do biopoder de Michel Foucault, o estudo analisa como dispositivos estatais de controle desautorizam saberes locais e geram conflitos socioeconômicos. A pesquisa, de caráter qualitativo, combina métodos etnográficos e análise documental para compreender as estratégias de resistência das comunidades quilombolas diante das pressões exercidas por políticas ambientais e atividades econômicas, como a mineração. O artigo propõe alternativas para uma governança ambiental mais equitativa, que reconheça os quilombolas como protagonistas na gestão territorial, promovendo a integração de saberes tradicionais e diretrizes globais de justiça climática e preservação da biodiversidade.

Palavras-chave: quilombolas; governança ambiental; castanha-do-pará; biopoder; justiça climática; racismo ambiental.

44. Quilombola de Cachoeira Porteira, Doutora em antropologia (PPGA/UFPA), Pós-doutorado PDPG-AFIRMATIVAS (Programa de Desenvolvimento da Pós-Graduação (PDPG) Políticas Afirmativas e Diversidade). Projeto Ensino, pesquisa e extensão com foco em direitos culturais, gestão territorial e desenvolvimento em comunidades quilombolas-PPGSND/UFOPA. Integrante do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia.

CASTANHAIS AND THE QUILOMBO-NATUREZA RELATIONSHIP: paradoxos of environmental governance in living territories.

ABSTRACT

This article investigates the paradoxes of environmental governance in quilombola territories in Alto Rio Trombetas, Pará, focusing on the traditional management practices of Brazil nut groves (*Bertholletia excelsa*). The establishment of the Trombetas Biological Reserve (RBRT) and other conservationist policies have imposed restrictions that undermine quilombola autonomy and disregard historically developed sustainable practices. Grounded in Michel Foucault's theory of biopower, the study examines how state control mechanisms delegitimize local knowledge and generate socioeconomic and symbolic conflicts. This qualitative research employs ethnographic methods and documentary analysis to explore the resistance strategies of quilombola communities facing pressures from environmental policies and economic activities such as minings. The article proposes alternatives for a more equitable environmental governance model that acknowledges quilombolas as key stakeholders in territorial management, fostering the integration of traditional knowledge with global frameworks for climate justice and biodiversity conservation.

Keywords: Quilombolas; Environmental Governance; Brazil Nut Groves; Biopower; Climate Justice; Environmental Racism.

INTRODUÇÃO

No Brasil, a interseção entre políticas públicas ambientais e comunidades tradicionais configura um dos temas mais relevantes no campo da antropologia política. O debate ganha centralidade em função das complexas dinâmicas sociais, econômicas e culturais que envolvem a gestão de territórios ocupados por esses povos. Entre os grupos mais afetados estão as comunidades quilombolas, cujas práticas tradicionais de manejo dos recursos naturais frequentemente entram em conflito com as políticas de conservação ambiental. Nesse cenário, a criação de unidades de conservação, como a Reserva Biológica do Rio Trombetas (RBRT), criada em 1979 (Dec. No 84.018, de 21 de setembro de 1979), impõe uma série de restrições que transformam não apenas as formas de acesso aos territórios, mas também as próprias relações sociais, simbólicas e econômicas dessas comunidades.

As comunidades quilombolas do rio Trombetas, especificamente do Alto Trombetas, que hoje compreende três territórios: Alto Trombetas I, Alto Trombetas II e Cachoeira Porteira, situadas no Pará, possuem uma história profundamente conectada ao uso comum dos recursos naturais, incluindo a coleta da castanha-do-pará (*Bertholletia excelsa*). Desde a década de 1970, essas comunidades enfrentam a “pilhagem” de seus territórios por meio de projetos de exploração mineral e a implantação de unidades de conservação, como a Reserva Biológica do Rio Trombetas (REBIO). Essas iniciativas, promovidas sob a égide do progresso e da conservação, ignoram frequentemente as dinâmicas sociais e culturais locais, resultando em restrições ao acesso aos recursos naturais e violações de direitos. Nesse cenário, a castanha é mais do que um recurso econômico. Ela simboliza a relação histórica e cultural dos quilombolas com seu território. Os castanhais, distribuídos ao longo de rios e lagos, não apenas garantem a subsistência, mas também fortalecem os laços sociais e a identidade coletiva. Como aponta a Acevedo; Castro (1998), Farias Junior (2016), a coleta e o manejo desses recursos são intrínsecos ao modo de vida quilombola, refletindo uma economia autônoma pautada no uso comum dos recursos naturais.

As reflexões aqui apresentadas foram realizadas no âmbito da pesquisa de doutorado intitulado “Territorialidades Específicas no Alto Rio Trombetas: Reflexividade sobre os modos de vida quilombola em conflito com grandes projetos”, defendida junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal do Pará, área de concentração em Antropologia Social. A tese, concluída em 2024 sob a orientação do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, buscou explorar as transformações nas práticas de manejo territorial quilombola diante de projetos que priorizam lógicas conservacionistas e extrativistas em detrimento das dinâmicas locais.

Desta feita, o artigo investiga as contradições emergentes da interseção entre políticas públicas ambientais e as práticas tradicionais de comunidades quilombolas. O foco relembra os castanhais do Alto Rio Trombetas, um território historicamente mantido por quilombolas e atualmente afetado por unidades de conservação e políticas restritivas de acesso e manejo. O problema que orienta esta pesquisa emerge do seguinte paradoxo: enquanto as políticas de conservação ambiental buscam frequentemente a preservação da biodiversidade e do território, elas também impõem dispositivos de controle que desautorizam práticas tradicionais sustentáveis, essenciais para a manutenção da biodiversidade. Além disso, as mesmas áreas sob controle estatal são alvo de interesses econômicos, como a mineração, revelando um padrão de racismo ambiental que marginaliza comunidades tradicionais enquanto prioriza grandes

empreendimentos. Desta forma, as restrições impostas às práticas quilombolas contrastam com os acordos ambientais internacionais, que regulamentam o papel central das comunidades tradicionais na preservação dos ecossistemas e no combate às mudanças climáticas.

O objetivo deste artigo é analisar criticamente os efeitos da governança ambiental sobre os territórios quilombolas do Alto Trombetas, com destaque para o manejo dos castanhais, e refletir sobre as estratégias de resistência das comunidades frente a essas imposições. Partindo da perspectiva teórica do biopoder, de Michel Foucault (2008), a análise destaca como o Estado regula não apenas o espaço físico, mas também os corpos e as práticas culturais das comunidades, gerando conflitos que atravessam as esferas econômicas, sociais e simbólicas. O estudo também busca identificar caminhos para uma governança ambiental mais justa, que incorpore os quilombolas como protagonistas na gestão territorial, alinhando as políticas nacionais às diretrizes globais de conservação e justiça climática.

Por meio de uma abordagem qualitativa, que combina métodos etnográficos e análise documental, o artigo busca articular as vozes das comunidades quilombolas com o arcabouço teórico e os debates sobre justiça ambiental e mudanças climáticas. O trabalho oferece uma reflexão sobre como os castanhais, enquanto “territórios vivos”, podem inspirar modelos de conservação que integrem saberes, governança e participação local, promovendo não apenas a preservação da biodiversidade, mas também a justiça social e cultural.

É importante ressaltar que escrevo a partir de um lugar de pertencimento: sou quilombola e vivenciei desde criança diretamente as afetações e os desafios enfrentados pelas comunidades quilombolas em suas interações com as políticas de Estado e os processos de governança ambiental. Assim, quando utilizo o termo “os quilombolas”, não o faço para criar uma distinção entre pesquisadora e grupo, mas para situar que as situações descritas aqui não se restringem apenas ao território ao qual pertenço, mas são experiências que se reproduzem em outras comunidades quilombolas em interações com diferentes atores.

Desta forma, o artigo está estruturado da seguinte forma: a primeira seção, intitulada “Organização Social Quilombola e as Relações no Castanhal”, explora a centralidade dos castanhais na vida das comunidades, enfatizando suas dimensões simbólicas, econômicas e sociais enquanto territórios vivos. Na terceira seção, “Governamentalidade e Controle dos Castanhais”, o foco recai sobre as dinâmicas de controle estatal e os impactos das políticas de conservação sobre a autonomia quilombola, utilizando o conceito foucaultiano de biopoder. A segunda seção, “Efeitos da Exclusão e Contradições na Política

Ambiental”, examina as implicações da exclusão das comunidades no contexto de políticas ambientais contraditórias e racismo ambiental. Por fim, a seção “Caminhos Possíveis para a Justiça Ambiental” propõe alternativas para uma governança diversificada, baseando-se em práticas quilombolas, flexibilização normativa e alinhamento às diretrizes globais.

ORGANIZAÇÃO SOCIAL QUILOMBOLA E AS RELAÇÕES NO CASTANHAL: castanhal como território vivo.

As relações no castanhal, antes da implementação de políticas restritivas e da expansão da mineração, foram definidas por uma organização social própria das comunidades quilombolas. Essa forma organizativa foi estruturada em torno de práticas que articulavam autonomia, solidariedade, parentesco, compadrio e respeito mútuo, refletindo uma cosmovisão pautada na coletividade e no uso comum dos recursos naturais (Almeida, 2008).

O castanhal, para as comunidades quilombolas do Alto Rio Trombetas, constitui mais do que um espaço de trabalho: é um modo de vida que articula dimensões culturais, econômicas e simbólicas, formando uma base de reprodução social e identitária. Antes da intervenção estatal, o acesso e o uso dos castanhais eram organizados de maneira coletiva, com base em normas próprias construídas ao longo do tempo. Cada família tinha sua “ponta de castanha”, delimitada por vínculos de parentesco ou acordos comunitários, garantindo que todos tivessem acesso aos recursos naturais equitativamente.

Os castanhais em Cachoeira Porteira, demonstram uma maneira singular de uso dos recursos naturais, organizados a partir de uma lógica familiar que combinava usos tradicionais com relações de pertencimento territorial. Waldemar dos Santos, quilombola e castanheiro, relata que cada castanhal era vinculado a uma família, que exercia não apenas o papel de gestora do recurso, mas também de guardiã das práticas culturais associadas ao manejo da castanha. Observe a entrevista:

***Juliene Santos:** Senhor Waldemar, o senhor poderia nos contar sobre como as famílias se organizavam nos castanhais aqui em Cachoeira Porteira?*

***Waldemar dos Santos:** Claro! Olha, cada castanha tinha uma família que cuidava, que era responsável. Por exemplo, na Serra do Cachorro, tinha o **Castanhal dos Vieira**, que era da família Vieira. Lá também tinha o **Castanhal do Chapéu**, que era de **Waldemar Viana**. Esses lugares eram como territórios das famílias. Ninguém entrava sem ser convidado ou sem ser da família. No **Pirara**, o castanhal*

*era da família do **Giró** e do Vitório. Eles sempre foram muito respeitados por lá. Tinha também o **Castanhal do Caximbo**, que era da família do **Sinhôzinho Vieira**. E no **Castanhal do 60**, quem mandava era o **Chico Vitório**, que também tinha o castanhal no Pirara.*

Juliene Santos: *E como funcionou o acesso a esses castanhais?*

Waldemar dos Santos: *Olha, pra ir pra esses castanhais, só se fosse um membro da família. Quem não era, tinha que ter permissão. Ninguém ia por conta própria, era uma questão de respeito. Essas famílias cuidavam dos castanhais, era trabalho duro, mas também era uma responsabilidade. Por isso, não se permitia nenhum lá dentro.*

Juliene Santos: *E como era essa convivência entre as famílias e os castanhais?*

Waldemar dos Santos: *Era tudo muito organizado. Cada família conhecia seu espaço. Não tinha confusão, cada um cuidava do seu, mas se respeitava o espaço do outro. A gente aprendeu com os mais velhos como fazer, como colher sem destruir, como preservar pra quem vinha depois. Era assim que funcionava. Cada castanha tinha sua história e era respeitada por todos.*

A organização familiar nas comunidades quilombolas desempenha um papel fundamental na gestão dos castanhais, não apenas regulando o acesso a esses espaços, mas também fortalecendo os laços sociais e garantindo a continuidade dos saberes ancestrais. Os mais velhos ocupam uma posição central nesse processo, atuando como transmissores de conhecimentos sobre os territórios, como melhores técnicas de coleta e práticas sustentáveis. Os castanhais, além de fornecerem materiais, funcionam como locais de memória e identidade coletiva, integrando dimensões culturais, simbólicas e ambientais da vida comunitária.

O conceito de uso comum, entendido como a gestão coletiva e compartilhada de recursos naturais, é uma característica marcante no manejo dos castanhais. As famílias quilombolas estabeleceram territórios baseados em regras tradicionais e valores comunitários, criando um sistema de governança que equilibra acesso e preservação. Esse sistema respeita os ciclos naturais, assegura a preservação do ecossistema e promove a equidade entre os membros da comunidade.

A perspectiva de Karl Polanyi (2000), em *A Grande Transformação*, contribui para compreender essa dinâmica familiar dos castanhais. Ele argumenta que, nas sociedades pré-capitalistas, a economia está profundamente embutida nas relações sociais, culturais e ecológicas. Assim, o manejo dos

castanhais transcende um modelo econômico funcional, configurando-se como um sistema integrado de reciprocidade e solidariedade. Essa abordagem contrasta com lógicas exploratórias externas, voltadas para o lucro imediato, que frequentemente ultrapassam o equilíbrio ambiental e social.

O acesso às castanhas era restrito a membros das famílias ou indivíduos autorizados, o que garantia a proteção dos recursos e evitava práticas predatórias. Sob a ótica da relação quilombo-natureza, o uso comum revela uma interação complexa. Conforme Marshall Sahlins (2004), as práticas econômicas em sociedades não capitalistas são processos culturalmente incorporados. Nos castanhais, essas práticas representam tanto respostas a demandas materiais quanto expressões de identidade coletiva e memória cultural. Eles operam como territórios de pertencimento, reforçando normas de uso comum e valores tradicionais.

Interpreto essa gestão dos castanhais como uma economia moral, na qual o cuidado com a natureza e a preservação para futuras gerações substitui lógicas mercadológicas de exploração intensiva. Ela desafia a noção de que o mercado é a única forma de organização econômica, destacando a diversidade dos sistemas humanos e reafirmando a importância de formas de convivência que apoiam a interdependência entre quilombo e natureza. Nesse modelo, o grupo valoriza a consciência ecológica e o cuidado como pilares fundamentais.

A delimitação territorial e as práticas de uso comuns refletem esses valores, promovendo um equilíbrio entre o acesso coletivo e a preservação ambiental. Esse modelo contrasta com as economias de mercado descritas por Polanyi, que transformam terra, trabalho e capital em mercadorias, muitas vezes resultando em exploração ambiental. Os mais velhos, como guardiões do conhecimento, desempenham papel crucial na transmissão de técnicas de manejo e valores de respeito à natureza e responsabilidade intergeracional. Isso reforça o papel dos castanhais como espaços de memória coletiva e pertencimento.

Ao resistirem às lógicas externas de exploração, essas comunidades reafirmam a relevância de modelos baseados na autonomia comunitária. Os castanhais, portanto, não são apenas recursos naturais, mas também símbolos de resistência e expressão de um modo de vida que valoriza a interconexão entre quilombo e natureza. Essa prática de uso comum assegura a continuidade dos recursos para as futuras gerações e fortalece os laços sociais e a coesão comunitária.

Historicamente, os conflitos internos eram raros e resolvidos por meio do diálogo. Os mais velhos atuavam como mediadores, ocupando posições de liderança pelo respeito conquistado por sua experiência e sabedoria. Esses líderes eram guardiões das tradições e conhecimentos ancestrais, conectando o passado ao presente. A resolução de conflitos sem imposições externas

reforçou a coesão social e consolidou o sentido de pertencimento. Esse modelo de liderança, baseado no respeito e na sabedoria, contrasta com os processos contemporâneos, que priorizam muitas vezes atributos formais ou políticos em detrimento desses valores tradicionais. Essas regras internas refletem uma forma de governança comunitária que se opõe às lógicas externas impostas pelo Estado e pelo mercado. Elas eram flexíveis, adaptando-se às condições ambientais e às necessidades coletivas, mas suficientemente robustas para garantir a preservação ambiental e a justiça no uso dos recursos. A manutenção dessas normas depende de um forte senso de solidariedade e pertencimento, fundamentais para a coesão social quilombola. Essas práticas tradicionais, desenvolvidas ao longo de gerações, refletem a relação profunda entre os quilombolas e o território, na qual o castanhal desempenha um papel central na articulação de sua existência coletiva.

O conceito de “território vívido” descreve uma relação dinâmica e simbólica entre o espaço e os sujeitos que o habitam, enfatizando como os significados sociais, culturais e econômicos são continuamente produzidos por meio das práticas cotidianas. No contexto das comunidades quilombolas do Alto Rio Trombetas, o castanhal se configura como um território vívido, ao ir além de sua dimensão material de abundância de recursos naturais, articulando-se como espaço de identidade, memória e resistência. Essa perspectiva ressalta a centralidade do castanhal para a organização social quilombola e sua luta contínua por autonomia territorial. A ideia de território vívido, inspirada em autores como Lefebvre (1974) e Oliveira Filho (1999), pressupõe que o território seja construído e reconstruído por meio das relações humanas, que lhe atribui significados e valores. Para os quilombolas, o castanhal é mais do que uma área de coleta de castanhas: é um espaço onde os laços sociais se fortalecem, os saberes tradicionais são transmitidos e a relação simbiótica com a natureza é reafirmada.

No castanhal, as práticas cotidianas — como a coleta das castanhas, a pesca e a construção de barracos — não são apenas econômicas, mas também culturais. Elas criam redes de reciprocidade e solidariedade, consolidando a coesão social da comunidade. A presença de grupos familiares nos castanhais durante a safra configura um momento de produção coletiva, onde os papéis sociais e os vínculos afetivos são reforçados. O território vívido da castanha, portanto, emerge como um espaço de produção e reprodução social, fundamental para a continuidade do modo de vida quilombola.

A castanha como território vívido também reflete a territorialidade quilombola, que, segundo Haesbaert (1994), é a apropriação simbólica e material de um espaço, marcada por relações de poder, identidade e resistência.

As normas internacionais que organizam o acesso e o uso dos castanhais — como a delimitação das pontas de castanha e o respeito mútuo entre as famílias — expressam uma lógica territorial própria, que contrasta com as imposições externas do Estado ou do mercado. Essa territorialidade não é estática; ao contrário, ela é continuamente negociada e reafirmada por meio das práticas cotidianas. A transmissão de saberes ecológicos e a adaptação às mudanças ambientais são exemplos de como o castanhal se torna um espaço sonoro, onde o conhecimento local é constantemente renovado. Essa flexibilidade é uma característica central do castanhal como território vívido, permitindo que ele se mantenha relevante frente às transformações econômicas e políticas. A narrativa de Almerindo Tavares, ao narrar a coleta de castanhas e as atividades associadas, demonstra essa autonomia:

Nesse tempo o gênero da gente era Itaúba. Nós ia lá no Erepecú, nós ia caçar de noite, matava capivara, matava paca, aí nós salgava e botava no varal para secar. Aí nós voltava para casa e ia comendo, nós só voltava quando terminava. Aí não tinha essa fiscalização, nós entrava lá fazia parada lá na praia. Na praia do povoado era onde nós parava para pescar, não tinha isso. Negócio de venda de comida começou depois que a mineração chegou. Aí a gente começou a pescar para vender lá no porto. Depois que a mineração chegou ela trouxe todas essas dificuldades, ela trouxe IBAMA, ela trouxe a capitania (Almerindo Tavares, entrevista: 20/12/2018).

No relato de Almerindo, a organização das atividades no castanhal é descrita como autônoma e autossuficiente, com práticas coletivas como a pesca e a caça para consumo direto, sem interferências externas. O castanhal representa um território vivo porque é um espaço que articula práticas culturais, econômicas e simbólicas essenciais à reprodução social dos quilombolas. Ele é governado por normas próprias que refletem uma relação de respeito e interdependência com a natureza. No entanto, uma intervenção externa — seja por meio da mineração ou da fiscalização estatal — desarticulou esse sistema de governança coletiva, impondo normativas lógicas que ameaçam a autonomia, a gestão e a identidade cultural dos quilombolas.

Além disso, a castanha era um espaço de transmissão de saberes. O conhecimento sobre as espécies vegetais, os ciclos de frutificação e as técnicas de coleta e armazenamento foram compartilhados entre gerações, consolidando uma relação de pertencimento. Essa lógica se opõe à fragmentação imposta, posteriormente, pelas políticas de conservação ambiental, implantadas para minimizar os efeitos das práticas predatórias da mineração.

Do ponto de vista sociológico, a organização social no castanhal constitui-se como uma solidariedade orgânica Durkheim (1983), na qual os

indivíduos cooperam para alcançar objetivos comuns, respeitando as diferenças e especificidades de cada grupo. No caso das comunidades quilombolas, essa solidariedade era mediada por normas tradicionais que garantiam o equilíbrio entre autonomia individual e responsabilidade coletiva. Com a criação da Reserva Biológica do Rio Trombetas e a chegada de atividades mineradoras, essa organização autônoma foi profundamente transformada.

A coleta castanha é descrita por Antônia Pereira, quilombo Jamari, como um espaço de encontro e convivência coletiva, onde famílias inteiras se reúnem para a safra da castanha.

Antigamente, no tempo da castanha, eu me lembro que era muito animado a gente ir pra castanha, ia a família toda. A gente via canoadas cheia de gente. Cada um tinha sua ponta de castanha. A gente chegava lá, já tinha o ponto certo. O barraco do outro ano estava lá. Então, os primeiros dias era só para ajeitar o barraco. Cubrir, colocar um assolho. Era tudo de palha e madeira, a gente tirava a palha ou ubim, caraná que era pra ajeitar a cobertura que às vezes já estava chovendo. Depois do barraco ajeitado, a gente começava a ir para o mató. Primeiro, a gente amontoava os ouriços de castanha, fazia aqueles montes. E podia deixar lá que ninguém mexia. Depois de amontar bem, a gente ia quebrar os ouriços. Aí, era o dia inteiro quebrado (pá-pá, pá). A gente tava quebrando a castanha, mas o ouvido estava atento, qualquer sinal de caça, a espingarda estava do lado. Quando a gente matava um porco, salgava, colocava no sol para secar, era três quatro dias, até uma semana de comida segura. Naquela época a gente carregava a castanha no paneiro, feito de cipó. Naquele tempo a gente era liberto para fazer nossas coisas do nosso jeito (Entrevista 01, Antônia Pereira, quilombo Jamari).

O relato ressalta o caráter ritualístico do trabalho no castanhal: desde o preparo dos barracos até o processo de coleta e quebra dos ouriços, cada etapa foi marcada por práticas específicas e um senso de propósito compartilhado. Essa organização social evidencia uma relação coletiva com o território, onde cada grupo tinha seu espaço designado e o respeito pelas fronteiras condicionais reforçava a coesão interna. A construção dos barracos e o trabalho coletivo, como a coleta e quebra dos ouriços, mostra como a castanha funcionava como um espaço de reprodução social, onde as atividades práticas estavam profundamente ligadas às relações humanas.

Observa-se que a relação com a natureza era profundamente simbiótica. O trabalho no castanhal envolveu não apenas a coleta de castanhas, mas também a caça e o uso de materiais locais, como a palha para os barracos e o cipó para os paneiros. Essa interação demonstra um conhecimento ecológico que valorizava os recursos naturais e os utilizava, conscientemente. As narrativas

também destacam como a castanha proporcionava segurança alimentar. A caça de porcos e a prática de salgar carne garantem o sustento durante o período de coleta. Essa dinâmica reflete a capacidade de planejar e adaptar as atividades às necessidades do grupo, eliminando a dependência de insumos externos e a mercantilização.

A seguir, veremos como a introdução de dispositivos de controle, como termos de compromisso, papéis de controle e outras regulamentações, fragmentou a gestão coletiva do castanhal, tornando-a um modelo normativo baseado em lógicas exógenas. Além disso, as restrições impostas pelo órgão ambiental que gerencia a RBRT limitaram o acesso à castanha, desconsiderando as regras comunitárias que historicamente asseguravam a gestão e a justiça social no uso dos recursos.

GOVERNAMENTALIDADE E CONTROLE DOS CASTANHAIS

A constituição das unidades de conservação no Alto Rio Trombetas representa um processo de profunda transformação territorial, que envolve uma sobreposição de interesses estatais, ambientais e corporativos sobre o modo de vida das comunidades quilombolas. Esse processo reflete não apenas uma forma de controle físico e jurídico sobre o território, mas também desencadeia atos de violência física e simbólica que ressoam na memória coletiva das comunidades e nas práticas cotidianas de resistência. Essa lógica de controle estatal, sob o discurso de conservação ambiental, reposicionou os quilombolas de agentes independentes do manejo dos castanhais para sujeitos subordinados às normas impostas pelos órgãos ambientais. Os castanhais mais produtivos, como as do Erepecuru e do Jacaré, que historicamente foram gerenciadas pelas comunidades com base em normas tradicionais de uso comum, passaram a ser classificadas como áreas protegidas, onde o acesso e as atividades são condicionadas por autorizações formais.

O rio Trombetas, especialmente a região do Alto Trombetas, é um espaço de grande relevância para as comunidades quilombolas, cujas práticas culturais e econômicas estão intrinsecamente ligadas à terra e aos recursos naturais. A criação de unidades de conservação, como a Reserva Biológica do Rio Trombetas (RBRT), a Estação Ecológica Grão-Pará e a Floresta Nacional Saracá-Taquera, reconfigura essas dinâmicas ao instituir barreiras jurídicas e institucionais sobre o uso e o acesso ao território. Essa dinâmica configura o que Foucault chama de biopoder, no qual o Estado intervém diretamente na vida das populações, regulando seus movimentos e práticas em nome de objetivos macroestruturais — no caso, a preservação ambiental. Ao transformar

o manejo da castanha em uma atividade regulada por acordos institucionais e restrições normativas, o Estado desautoriza os modos de vida tradicionais, que historicamente garantiram a preservação ecológica e a reprodução social das comunidades.

A presença de bases de fiscalização do ICMBio — como as Bases Erepecú e Jacaré — simboliza a materialização do controle estatal. Essas estruturas funcionam como pontos de interdição e vigilância, regulando o trânsito e as atividades das comunidades locais. O uso de tecnologias avançadas, como drones, durante períodos sensíveis, como a desova de quelônios, reflete uma prática de monitoramento que, embora justificada pela preservação ambiental, é vivida pelos quilombolas como uma forma de vigilância intrusiva que reduz sua autonomia.

Desde que essa reserva chegou aqui, a gente não trabalha mais como antes, agora até pra gente tinar a nossa castanhinha que é o nosso ganha pão, é preciso pedir autorização. A gente não trabalha mais em paz, não pode levar nossa espingarda, não pode levar um cachorro, é tudo como eles querem. Até criança não pode mais levar pro castanhal. Como é que vão aprender a quebrar castanha, os furos que a gente sabe? Eu vou te dizer, é difícil pra gente. Até regatão não deixaram mais passar, agora a gente tem que vender pra esses daqui que são cadastrados, que compram nosso produto barato com dinheiro de gente de fora. Quem ganha? Eles lá de fora (Antônio dos Santos, quilombo Tapagem).

O relato de Antônio dos Santos, quilombola do Trombetas I, evidencia contundentemente os efeitos das políticas estatais de controle sobre as práticas culturais e econômicas das comunidades tradicionais. Este relato serve como uma janela para compreender as tensões geradas pela governamentalidade estatal, tal como definida por Michel Foucault, que regula não apenas os corpos e os recursos, mas também a autonomia coletiva e os saberes ancestrais das comunidades. No caso das unidades de conservação, como a Reserva Biológica do Rio Trombetas (RBRT), essa governamentalidade se materializa em formas de vigilância, regulação e interdição que afetam profundamente as dinâmicas socioterritoriais quilombolas.

O controle estatal sobre os castanhais não se limita ao território físico, mas se estende às relações sociais e econômicas das comunidades. A exigência de autorizações para a coleta, aliada às restrições quanto ao uso de ferramentas como espingardas e cães, representa uma ruptura direta com os saberes tradicionais que fundamentam o manejo desses territórios. Além disso, a separação de levar crianças ao castanhal é emblemática da violência simbólica discutida por Pierre Bourdieu, ao romper o ciclo de transmissão intergeracional dos saberes quilombolas.

A autonomia coletiva, que permite às comunidades decidir sobre o uso e a distribuição dos recursos, cede espaço a uma dependência institucional mediada por acordos formais com órgãos ambientais. Embora esses acordos possam mitigar parcialmente os conflitos, eles desconsideram frequentemente as nuances das práticas locais e os valores culturais associados aos territórios.

Apesar das décadas de controle estatal, as comunidades quilombolas do Trombetas demonstram resistência em manter suas práticas e modos de vida, ainda que sob condições adversas. A dificuldade de continuar as práticas tradicionais reflete não apenas um lamento pela perda da liberdade, mas também uma resistência simbólica ao controle estatal. A exigência do direito de manejar os castanhais sem interferências externas está enraizada em uma lógica de pertencimento territorial e em um histórico de manejo que, paradoxalmente, as políticas ambientais por muito tempo têm desconsiderado. Essa resistência também se manifesta na memória coletiva das comunidades, que preservam narrativas sobre a gestão independente do território e denunciam as injustiças impostas pelas políticas ambientais. Como destaca Scott (2002), essas formas de resistência, embora muitas vezes sutis e não confrontacionais, são essenciais para a reprodução cultural, social e simbólica desses povos.

Manoel Valdyr, quilombola de Cachoeira Porteira, enfatiza que as comunidades vivem “desautorizadas”, um termo que carrega um peso simbólico significativo. Essa desautorização vai além do simples controle sobre o acesso físico ao território; ela reflete uma violência simbólica que deslegitima os sistemas de conhecimento e organização temporal das comunidades quilombolas. Pierre Bourdieu (1989) descreveu a violência simbólica como a imposição de uma visão de mundo dominante que desqualifica as perspectivas locais, fazendo com que as comunidades se sintam alijadas de seu próprio território e práticas culturais.

Desde que comecei a me entender, a nossa entrada para o castanhal era no nosso tempo. Tu fazia tua farinha, te preparava para subir. Isso dependia muito se teria água no igarapé pra gente subir, se já estava caindo a castanha, porque a castanha nem sempre começa a cair numa data certa, varia muito. Se o verão for muito forte, demora mais. Varia muito de ano pra ano. Geralmente a gente entrava primeiro para sondar como estava, se já tinha água, qual a previsão, se tinha muita castanha naquele ano ou não. Agora, tem que ter autorização do ICMBio pra entrar e sair, até data eles colocam, ou seja, nós vivemos o tempo todo desautorizados (Manoel Valdyr, quilombo de Cachoeira Porteira).

Essa “desautorização contínua” também revela uma relação de poder em que o Estado monopoliza a autoridade sobre o uso do território, tratando os quilombolas não como sujeitos de direitos, mas como “permitidos” num

regime de concessões condicionais. A narrativa destaca ainda a importância do saber local, que se baseia na observação dos ciclos naturais para decidir quando acessar o castanhal. Práticas como sondar as condições da água em igarapés ou avaliar a quantidade de castanhas antes de iniciar a coleta são exemplos de um manejo sensível ao contexto ambiental. Essa abordagem contrasta com o modelo estatal, que busca uma uniformidade administrativa desconectada das especificidades locais. Ao ignorar essas práticas, as políticas ambientais não apenas desautorizam os quilombolas, mas também comprometem a eficácia do manejo dos recursos naturais. O tempo fixo imposto pelos órgãos ambientais é ineficiente para garantir uma coleta adequada, por desconsiderar as variações ecológicas que os quilombolas historicamente integravam em suas práticas.

A necessidade de autorizações formais para entrada e saída dos castanhais, burocratiza o acesso ao território e introduz barreiras que dificultam a continuidade das práticas tradicionais. Esse controle estatal, ao substituir a flexibilidade tradicional por regras, não apenas dificulta o manejo adaptativo, mas também reforça a dependência das comunidades em relação às estruturas institucionais externas. Essa dependência é um fator central no processo de desautorização. A imposição de uma temporalidade estatal, que desautoriza o tempo da natureza e os saberes quilombolas, reflete um processo de controle que não apenas limita a autonomia das comunidades, mas também compromete a eficácia das próprias políticas de conservação. A superação desse paradoxo exige um diálogo real com as comunidades, que valorizem suas práticas e reconheçam sua autoridade sobre os territórios que habitam. Somente ao incorporar os conhecimentos locais e respeitar a temporalidade tradicional será possível construir políticas ambientais mais justas e eficazes, capazes de harmonizar a conservação com a continuidade cultural e social dos quilombolas.

Mais de 40 anos após a criação da RBRT, os conflitos entre comunidades quilombolas e órgãos ambientais permanecem intensos, apesar dos esforços para estabelecer acordos formais. Isso reflete a dificuldade de conciliar a lógica normativa do Estado com os sistemas tradicionais de manejo, sendo mais adaptáveis e integrados às dinâmicas ecológicas e culturais do território. A ausência de consenso evidencia a necessidade de reavaliar as políticas ambientais no contexto das comunidades tradicionais. É crucial considerar que as práticas quilombolas de manejo dos recursos naturais não são incompatíveis visando a conservação; ao contrário, elas oferecem um modelo de preservação ambiental baseado no conhecimento local e na relação simbiótica entre as comunidades e o meio ambiente.

O racismo ambiental se manifesta na forma como as políticas de

conservação impostas pelo Estado desconsideram as especificidades culturais, históricas e sociais das comunidades quilombolas, tratando-as como meros objetos de controle e intervenção. No caso dos quilombolas do Alto Trombetas, a imposição de uma temporalidade estatal e de barreiras burocráticas desautoriza não apenas suas práticas culturais, mas também sua autonomia e identidade enquanto sujeitos políticos. Essa deslegitimação é sustentada por uma lógica colonial, onde o Estado centralizado e as instituições ambientais operam com base em realizações universais que ignoram as práticas de manejo construídas pelas comunidades ao longo de gerações. Ao monopolizar o poder de decisão sobre os territórios e impor regras desconectadas da realidade local, o Estado transforma as comunidades em “invasoras” de suas próprias terras, enquanto prioriza interesses econômicos e políticos que favorecem setores externos, como empresas mineradoras, madeireiras.

O paradoxo é evidente: enquanto essas comunidades são restritas em suas práticas tradicionais de manejo (como a coleta de castanha ou a caça), grandes empreendimentos, como a mineração de bauxita na região, recebem permissões para explorar os mesmos territórios, frequentemente com impactos ambientais muito mais severo. Essa discrepância revela o racismo ambiental como uma estrutura de poder que marginaliza comunidades negras e tradicionais, atribuindo-lhes encargos ambientais enquanto expropria seus territórios e saberes.

EFEITOS DA EXCLUSÃO E CONTRADIÇÕES NA POLÍTICA AMBIENTAL

A exclusão das comunidades quilombolas dos processos decisivos sobre a gestão de seus territórios gera efeitos que vão além das questões locais. Essa exclusão prejudica a capacidade do Brasil de cumprir compromissos globais relacionados à preservação ambiental e às mudanças climáticas, por marginalizar aqueles que historicamente desempenham um papel crucial na preservação de florestas e ecossistemas. Essa postura contrária às obrigações assumidas pelo Brasil como signatário da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que permite regular os direitos dos povos indígenas e comunidades tradicionais referentes à Consulta Prévia, Livre e Informada, bem como a participação nos processos que afetam seus territórios. Além disso, em 2025, o Brasil sediará a 30ª Conferência das Partes da Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre Mudança do Clima (COP 30), em Belém do Pará, o que colocará o país em uma posição central no debate global sobre justiça climática e conservação ambiental, exigindo uma coerência maior entre as políticas internacionais e as diretrizes

internacionais. A governança ambiental global, como nos debates promovidos pela UNFCCC e pelo Acordo de Paris, tem reconhecido cada vez mais o papel das leis tradicionais na conservação dos ecossistemas e no combate às mudanças climáticas. A governança ambiental global, como nos debates promovidos pela Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre Mudança do Clima (UNFCCC) e o Acordo de Paris, tem reconhecido cada vez mais o papel das leis tradicionais na conservação dos ecossistemas e no combate às mudanças climáticas.

Estudos recentes, inclusive do Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (IPCC), destacam que áreas sob gestão de povos indígenas e comunidades tradicionais apresentam frequentemente níveis mais elevados de preservação ambiental do que áreas protegidas formalmente pelo Estado. Isso ocorre porque essas comunidades possuem conhecimentos ecológicos locais que integram práticas de manejo próprios, adaptação aos ciclos naturais e respeito pelos limites do ecossistema.

No entanto, no Brasil, as políticas ambientais como a criação da Reserva Biológica do Rio Trombetas (RBRT) ignoram esses saberes e, ao invés de fortalecer as comunidades tradicionais como parceiras na conservação, as tratam como potenciais ameaças à biodiversidade. Essa postura está em desacordo com as recomendações internacionais, que promovem a inclusão dessas comunidades como protagonistas nas soluções para os desafios climáticos.

CAMINHOS POSSÍVEIS PARA A JUSTIÇA AMBIENTAL

O conceito de justiça ambiental, conforme trabalhado por Hering Acserald (2009), é fundamental para entender a interseção entre as questões sociais e ambientais, especialmente em contextos onde as populações urbanas são desproporcionalmente afetadas pelos impactos da gestão ambiental. A justiça ambiental é descrita como uma extensão do movimento moderno pelos direitos civis, articulando a ideia de que a saúde e o bem-estar das comunidades estão intrinsecamente ligados ao seu ambiente e às condições de trabalho e moradia.

A perspectiva de Hering Acserald (2009) enfatiza que as comunidades não devem ser sacrificadas em nome do progresso ou de interesses econômicos. As práticas que localizam unidades poluidoras ou degradantes em regiões economicamente desfavorecidas revelam uma dinâmica de injustiça ambiental, na qual o peso da manipulação é deslocado para populações que possuem menor resistência institucional ou política, reforçando desigualdades históricas.

Sob o princípio norteador da justiça ambiental, todas as comunidades devem ser protegidas igualmente no que diz respeito à proteção do meio ambiente, garantindo acesso equitativo aos recursos naturais, proteção contra

danos ambientais e participação nos processos decisórios que impactam suas vidas. Nesse contexto, a luta pela justiça ambiental transcende o âmbito ecológico, articulando-se como uma reivindicação por equidade, reconhecimento e direitos humanos.

No caso brasileiro, a superação das disparidades ambientais exige uma reestruturação das políticas públicas, alinhando-se às diretrizes internacionais e promovendo o reconhecimento da autonomia e dos saberes das populações tradicionais. Isso implica na criação de instrumentos que garantam a participação ativa das comunidades na formulação de políticas e na gestão de seus territórios, além de medidas concretas para enfrentar o racismo ambiental e as desigualdades estruturais. Estratégias de cogestão territorial, flexibilização das normas impostas de forma unilateral e valorização dos conhecimentos tradicionais são apontados aqui como caminhos para uma governança ambiental que integra justiça ambiental, observe:

a) Incorporar os quilombolas como parceiros centrais na gestão das áreas protegidas é mais do que uma necessidade prática; é um reconhecimento ético e político de seus direitos como sujeitos históricos e culturais dos territórios que habitam. Esta parceria implica não apenas em garantir a sua participação plena nos processos decisivos, mas também em transformar a maneira como as políticas ambientais são concebidas e aplicadas *in loco*. Para que essa integração seja eficaz, é necessário partir do princípio de que as práticas tradicionais dos quilombolas, longe de serem obstáculos à conservação, são formas sofisticadas de manejo que integram conhecimento ecológico e laços comunitários. Eles devem ser reconhecidos não como complementares, mas como centrais às estratégias de conservação ambiental.

Essa abordagem exige uma reformulação da governança ambiental, que passe pela atual lógica hierárquica e centralizadora para um modelo de cogestão, em que os quilombolas tenham poder de decisão real sobre o uso e a proteção dos territórios. Isso não significa apenas incluir representantes das comunidades em conselhos consultivos, mas também compartilhar efetivamente o poder e os recursos para a implementação de políticas ambientais. Em vez de tratar as unidades de conservação como espaços de exclusão, elas poderiam ser redesenhadas como territórios de convivência, onde os saberes locais sejam colocados em diálogo com os conhecimentos científicos, criando soluções integradas para os desafios da conservação e da sustentabilidade.

Além disso, é crucial valorizar as práticas quilombolas em sua dimensão cultural e simbólica, entendendo-as como práticas vivas, que não apenas garantem a sobrevivência material das comunidades, mas também são expressões de identidade e pertencimento. O manejo dos castanhais, por exemplo, não é apenas

uma atividade econômica, mas também um ato de memória, de transmissão de saberes intergeracionais e de reafirmação de laços comunitários. Integrar essas práticas às políticas de conservação significa considerar que a preservação ambiental não pode ser dissociada da preservação cultural e social. Isso implica uma mudança de paradigma, na qual a conservação deixa de ser um fim em si, sendo vista como parte de um projeto mais amplo de justiça socioambiental.

Incorporar os quilombolas como parceiros também desafia o Estado a rever seu papel na relação com as comunidades tradicionais. Em vez de um agente controlador e impositivo, o Estado deve assumir uma posição de facilitador, que garanta os meios institucionais e legais para os quilombolas poderem exercer sua autonomia territorial e cultural. Essa mudança é essencial para romper com a história de racismo ambiental que permeia as políticas públicas no Brasil, onde as populações negras e tradicionais foram sistematicamente marginalizadas dos processos decisórios. Ao considerar os quilombolas como parceiros centrais, abre-se a possibilidade de criar políticas que não sejam apenas mais inclusivas, mas também mais eficazes, uma vez que se apoiem em saberes locais testados ao longo de gerações.

Por fim, essa integração também oferece uma resposta inovadora aos desafios globais das mudanças climáticas. Os quilombolas e outras comunidades tradicionais, ao manejar territórios como os castanhais, protegem a conservação da biodiversidade, o sequestro de carbono e a regulação dos ciclos hídricos, todos os elementos fundamentais no combate às mudanças climáticas. Ao considerar e integrar essas contribuições às estratégias de conservação, o Brasil pode se posicionar como um líder global na construção de um modelo de governança ambiental que valorize a diversidade cultural e a justiça social como pilares da sustentabilidade. Essa visão não apenas fortalece os direitos das comunidades quilombolas, mas também aponta para um futuro onde a conservação ambiental esteja alinhada a um projeto de equidade e solidariedade global.

b) Flexibilizar as regras de acesso aos territórios para permitir que as comunidades quilombolas retomem suas práticas tradicionais de manejo não é apenas uma questão de adaptação administrativa, mas uma oportunidade para transformar a relação entre Estado, políticas ambientais e ambientais tradicionais. Essa flexibilização deve ir além dos ajustes pontuais nas normas e autorizações; deve ser parte de uma abordagem mais ampla que reconheça a legitimidade das práticas locais como fundamentais para a sustentabilidade ambiental e a justiça socioeconômica.

As práticas tradicionais de manejo, como a coleta de castanhas, a caça para subsistência e a agricultura de roçado, estão profundamente enraizadas nas temporalidades e dinâmicas ecológicas locais. Essas práticas são moldadas por

fatores como a sazonalidade, as condições climáticas e os ciclos naturais, que determinam não apenas quando, mas como os recursos são utilizados. Ao impor regras e regras fixas para o uso dos territórios, o Estado ignora essas dinâmicas e desconsidera a sabedoria ecológica acumulada pelas comunidades ao longo de gerações. Flexibilizar as regras significa considerar que as temporalidades quilombolas não são arbitrárias, mas sim parte de uma lógica de manejo adaptativo que está alinhada com a conservação ambiental. Além disso, essa flexibilização deve incluir mecanismos que permitam às comunidades quilombolas participar ativamente da formulação e implementação das regras de acesso. Um modelo de co-gestão, em que as comunidades partilhem o poder de decisão com os órgãos ambientais, poderá garantir que as normas sejam adaptadas às realidades locais, em vez de normas impostas unilateralmente. Essa participação eficaz também ajuda a construir a confiança entre o Estado e as comunidades, a combater os conflitos e a promover uma governança mais inclusiva e democrática.

Respeitar as práticas tradicionais também implica considerar as dimensões culturais e sociais do manejo do território. Para as comunidades quilombolas, a castanha, por exemplo, não é apenas uma fonte de recursos, mas um espaço de memória, identidade e transmissão de saberes. Flexibilizar as regras de acesso é, portanto, uma forma de garantir que essas dimensões simbólicas não sejam perdidas, permitindo que as gerações mais jovens continuem aprendendo e praticando os saberes ancestrais. Essa abordagem também contribui para a preservação cultural, ao mesmo tempo em que fortalece o vínculo das comunidades com o território. Por outro lado, flexibilizar as regras não significa abdicar da conservação ambiental, mas sim integrar os saberes locais às estratégias de preservação. As práticas tradicionais de manejo, quando respeitadas e fortalecidas, podem contribuir para a manutenção da biodiversidade e para a sustentabilidade dos ecossistemas. Estudos mostram que territórios sob gestão de comunidades tradicionais apresentam frequentemente melhores indicadores de conservação de áreas protegidas geridas exclusivamente pelo Estado. Nesse sentido, a flexibilização das regras deve ser vista como uma estratégia de conservação mais eficaz e colaborativa, que valoriza o papel das comunidades como guardiãs do meio ambiente.

Por fim, flexibilizar as regras também é uma resposta ao racismo ambiental estrutural que historicamente marginalizou comunidades tradicionais nos processos de tomada de decisão sobre seus próprios territórios. Ao adaptar as normas às realidades locais, o Estado pode começar a corrigir as desigualdades históricas que subordinaram os saberes e práticas dessas situações às lógicas de poder centralizadas. Isso contribui para um patrimônio histórico e para a construção de políticas ambientais mais justas, que respeitem tanto os direitos

territoriais quanto a autonomia cultural das comunidades quilombolas.

c) A articulação entre políticas nacionais e diretrizes globais também é uma forma de enfrentar o racismo ambiental que permeia as relações entre o Estado e as comunidades tradicionais. As diretrizes globais regulamentam que a justiça ambiental — a distribuição equitativa das contribuições e benefícios ambientais — é uma dimensão essencial das estratégias de combate às mudanças climáticas. Ao incorporar os quilombolas como protagonistas, o Brasil tem a oportunidade de corrigir desigualdades históricas, garantindo que essas comunidades sejam beneficiadas por políticas ambientais e não apenas sobrecarregadas por elas. Por exemplo, mecanismos como o REDD+ (Redução de Emissões por Desmatamento e Degradação Florestal) podem ser adaptados para incluir diretamente os quilombolas como beneficiários, recompensando suas práticas sustentáveis e incentivando a continuidade de seus modos de vida. Isso não apenas fortalece as comunidades locais, mas também demonstra ao mundo que o Brasil está comprometido em implementar políticas climáticas que sejam inclusivas e justas.

A cooperação com as diretrizes globais também permite que os conhecimentos locais dos quilombolas sejam apresentados em diálogo com inovações científicas e tecnológicas no campo ambiental. Essa sinergia é essencial para enfrentar os desafios complexos das mudanças climáticas, que exigem abordagens integradas e multidimensionais. Enquanto os conhecimentos locais oferecem uma compreensão detalhada e prática das dinâmicas ecológicas, a ciência global pode fornecer ferramentas para monitoramento, análise e ampliação dessas práticas em escala. Por exemplo, a combinação do conhecimento quilombola sobre os ciclos naturais dos castanhais com tecnologias de mapeamento por satélite pode melhorar a gestão territorial e criar sistemas de alerta precoce para mudanças ambientais. Essa integração fortalece tanto as políticas locais quanto às estratégias globais, promovendo soluções que sejam técnicas e culturalmente sensíveis.

Contudo, a articulação entre políticas nacionais e diretrizes globais não está isenta de desafios. Muitas vezes, a implementação de políticas internacionais no Brasil é marcada pela desconexão entre os compromissos reforçados no cenário global e na realidade local. Superar essa barreira exige um esforço coordenado para garantir que as comunidades quilombolas sejam consultadas e incluídas nos processos decisivos desde o início, evitando que suas demandas sejam marginalizadas em favor de interesses políticos ou econômicos externos.

No entanto, essa articulação também oferece oportunidades únicas. Ao incorporar as práticas quilombolas em suas estratégias de conservação e mudanças climáticas, o Brasil pode acessar recursos internacionais destinados à conservação, como financiamentos climáticos e fundos de biodiversidade.

Esses recursos podem ser direcionados para fortalecer as comunidades locais, criando infraestruturas que apoiem suas práticas e promovam sua autonomia.

Articular-se às políticas nacionais às diretrizes globais, incorporando as comunidades quilombolas como protagonistas, é um passo essencial para construir um futuro onde a preservação ambiental e a justiça social andem de mãos dadas. Essa abordagem regular de que a luta contra as mudanças climáticas não pode ser dissociada da luta contra as desigualdades históricas e os saberes locais são tão importantes quanto às soluções tecnológicas na busca por um planeta onde seja possível viver, criar e fazer. Ao integrar os quilombolas em sua estratégia ambiental, o Brasil não apenas fortalece seus compromissos globais, mas também dá um exemplo ao mundo de como a conservação pode ser uma ferramenta para a inclusão e a equidade. Este é o caminho para um modelo de governança ambiental que respeite as diversidades culturais, promova a justiça ambiental e contribua eficazmente para a mitigação das mudanças climáticas, mostrando que as soluções para os desafios globais são exclusivamente com a valorização das comunidades locais.

d) Adotar políticas de justiça ambiental que reconheçam e enfrentem as desigualdades estruturais que marginalizam as comunidades quilombolas é uma proposição necessária para transformar o modelo atual de governança ambiental em um instrumento de equidade e inclusão. Isso exige um rompimento com as práticas que historicamente excluíram essas comunidades das decisões sobre seus territórios e relegaram seus saberes para um plano secundário. O pleno reconhecimento dos direitos quilombolas, aliado à valorização de suas práticas sustentáveis, deve estar no centro de um novo paradigma de conservação.

A justiça ambiental, nesse contexto, implica em garantir que os quilombolas tenham acesso equitativo aos recursos naturais e aos benefícios econômicos, sociais e culturais da conservação. Isso significa, por exemplo, criar mecanismos para as comunidades serem diretamente beneficiadas por iniciativas como créditos de carbono, pagamentos por serviços ambientais e financiamentos climáticos. Além disso, é fundamental garantir que os recursos provenientes da conservação sejam aplicados para fortalecer a autonomia das comunidades, investindo em infraestrutura, educação, saúde e acesso a tecnologias que apoiem seus modos de vida.

A equidade no acesso aos recursos e na distribuição dos benefícios da conservação também requer a revisão das políticas de controle e regulação impostas pelo Estado. Flexibilizar as normas de acesso, respeitando as dinâmicas locais e as temporalidades das comunidades, é um passo essencial para corrigir as injustiças que hoje limitam suas práticas e desautorizam seus saberes. Ao mesmo tempo, a cogestão dos territórios deve ser promovida como um modelo de governança que

compartilhe poder e responsabilidade entre o Estado e as comunidades, garantindo que as decisões sejam tomadas de forma participativa e inclusiva.

Promover a justiça ambiental não é apenas uma questão de reparar desigualdades históricas; é também uma estratégia para construir soluções ambientais mais eficazes e sustentáveis. As comunidades quilombolas, com seus conhecimentos ecológicos e suas práticas adaptativas, são aliadas naturais na luta contra as mudanças climáticas e na preservação dos ecossistemas. Reconhecer isso não é apenas um ato de justiça, mas uma oportunidade para alinhar a conservação ambiental aos princípios de equidade e inclusão.

Ao adotar políticas de justiça ambiental que enfrentem as desigualdades estruturais e promovam a equidade, o Brasil tem a chance de liderar pelo exemplo, mostrando ao mundo que é possível construir um modelo de governança ambiental que respeite as diversidades culturais, promova a justiça social e enfrente os desafios globais das mudanças climáticas com soluções verdadeiramente inclusivas e transformadoras. Esse caminho não apenas fortalece as comunidades quilombolas, mas também aponta para um futuro onde a preservação ambiental e a justiça caminhem juntas, beneficiando toda a sociedade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACEVEDO MARIN, R. E.; CASTRO, E. R. D. *Negros de Trombetas: guardiães de matas e rios.* – 2. ed. _ Belém: Cejup/UFPA-NAEA, 1998.
- ACSELRAD, Henri; BEZERRA, Gustavo das Neves. *O que é justiça ambiental* . Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2009. 156 p. ISBN 8576171597.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas.* 2. ed. Manaus: PGSCAUFAM, 2008.
- BOURDIEU, P. *O poder simbólico.* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- BOURDIEU, P. *Miséria do mundo.* 17. ed.- Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- DURKHEIM, Émile. *As Regras do Método Sociológico.* Trad. de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Abril Cultural, 2a. edição, série “Os Pensadores”. Seleção de textos de José Arthur Gianotti. 1983.
- LEFEBVRE, H. 1986(1974). *La Production de l’Espace.* Paris : Anthropos.
- HAESBAERT, R. 1994. O mito da desterritorialização e as “regiões-rede”. *Anais do V Congresso Brasileiro de Geografia.* Curitiba: AGB, pp. 206-214.

FARIAS JÚNIOR, E. de A. *Megaprojetos inconcludentes e territórios conquistados: diferentes processos sociais de territorialização da comunidade quilombola de Cachoeira Porteira, Oriximiná, Pará/*. – Manaus, 2016.

FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*. São Paulo, SP: Martins Fontes. 2008.

OLIVEIRA, J. P. de. *Uma etnologia dos ‘índios misturados’: situação colonial, territorialização e fluxos culturais*. In: (ORG.), J. P. D. O. *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural do Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Editora Contra Capa Livraria, 1999.

POLANYI, KarlA. *A grande transformação: as origens de nossa época; tradução de Fanny Wrabel*. - 2. ed.- Rio de Janeiro: Compus, 2000.

SCOTT, J. C. *Formas cotidianas da resistência camponesa*. Tradução Marilda A. de Menezes e Lemuel Guerra. *Raíces*. Vol. 21, Nº 01, jan.-jun./2002.

SAHLINS, Marshall. *Stone Age Economics* (1972). Tradução: Vera Ribeiro. Fonte: *Cultura na prática*, Editora UFRJ, 2004, p. 105-151.

“UMA MULHER TEM QUE SAIR À LUTA”: representação feminina na literatura moçambicana e as vozes de mulheres do norte e do sul de Moçambique⁴⁵

Valéria Correia Lourenço (UFC/BRASIL)⁴⁶

<https://orcid.org/0000-0003-3475-7119>

Prof. Dr. Francisco Noa (POLITÉCNICA/MOÇAMBIQUE)⁴⁷

<https://orcid.org/0000-0002-9468-599X>

RESUMO

O presente ensaio reflete sobre como a mulher tem sido representada em textos literários moçambicanos. Partindo da análise dos romances *Meledina (ou a história duma prostituta)*, de Aldino Muianga, *Niketche: uma história de poligamia* e *O alegre canto da perdiz*, de Paulina Chiziane, *Neighbours*, de Lília Momplé, e dos livros de contos, *A noiva de Kebera*, de Aldino Muianga, *Ninguém matou Suhura*, de Lília Momplé, *Hamina e outros contos*, de José Craverinha, procuraremos destacar de que modos as personagens femininas foram representadas por estes (as) escritores (as). Além disso, lançaremos mão de entrevistas realizadas com seis mulheres moçambicanas, do norte e do sul do país. São elas: Yara Bonate, de 24 anos, vendedora, viúva, mãe dois filhos e moradora de Maputo; Sofia Abdallah, de 32 anos, produtora cultural, solteira, mãe de uma filha, artista, moradora de Maputo; Felizarda Said, 18 anos, dona de casa, solteira, mãe de uma filha, moradora de Nacala Velha; Rosa Francisco, 19 anos, dona de casa, casada, mãe de um filho, moradora de Nacala Velha; Zena Alberto, 32 anos, trabalhadora rural, solteira, mãe de 3 filhos, moradora de Nampula; e Yara Costa, 43 anos, cineasta e artista, casada, mãe

45. Este ensaio é resultado da pesquisa que realizei em Moçambique entre abril e julho de 2024, sob supervisão do Prof. Francisco Noa e com financiamento da CAPES, através do Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior. No Brasil, a pesquisa de doutorado está sendo realizada no Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Ceará com orientação do Prof. Dr.: Atilio Bergamini Junior (UFC) e da Prof. Dra. Camila do Valle (UFRRJ).

46. Doutoranda em Literatura Comparada pela UFC, bolsista do PDSE.

47. Coorientador do Doutorado-sanduíche no exterior.

de uma filha, e moradora da Ilha de Moçambique. Nas conversas com essas mulheres, procuramos compreender pontos que se assemelham ou se afastam ao tratarmos de suas vidas, lutas, anseios e sonhos.

Palavras-chave: mulheres; narrativas; literatura moçambicana; representação.

“A WOMAN HAS TO GO OUT AND FIGHT”: female representation in mozambican literature and the voices of women from the north and south of Mozambique

INTRODUÇÃO

Andar por Moçambique, de norte a sul, é ter a certeza de que a todo momento iremos nos deparar com diversos tipos de mulheres. Sejam as mamas⁴⁸, no centro da cidade, com suas capulanas⁴⁹ estendidas ao chão ou com uma bacia sobre a cabeça, vendendo suas frutas, verduras, pães e amendoim, sejam as mais jovens, nas áreas rurais, carregando fardos imensos de lenha sobre a cabeça, ou agachadas cuidando das machambas⁵⁰ com algum filho nas costas. Há também as mulheres maquiadas, de salto alto, dirigindo seus carros a caminho do trabalho. Encontramos ainda poetas, jovens, raparigas (adolescentes menores de 18 anos), meninas entre a infância e a adolescência, que encontraram na literatura uma forma de resistência frente às opressões cotidianas. A mulher moçambicana, como toda mulher, é múltipla e, por isso, é impossível essencializá-la através de uma única perspectiva. Além de que Moçambique é um país pleno de diversidades culturais, étnicas, raciais e linguísticas.

Compreendendo a literatura como um dos espaços em que essas mulheres têm sido representadas, este trabalho pretende, partindo de romances e contos de autores (as) moçambicanos (as), analisar de que modo essas mulheres aparecem nessas histórias. Sejam elas negras, mestiças, brancas ou de origem asiática, multiplicando em múltiplas profissões e atividades, camponesas, operárias, vendedeiras, funcionárias públicas, professoras, médicas, enfermeiras, empresárias, juristas, artistas, empregadas por conta própria ou de outrem, ativistas sociais, mulheres casadas, solteiras, viúvas, separadas, prostitutas, mulheres que perdem seus filhos, que perderam a vida, que sofrem violência

48. Mulheres mais velhas ou casadas.

49. Tecido colorido que as mulheres moçambicanas trazem amarrado na cintura, mas também é usado para fins diversos como, por exemplo, carregar o filho às costas.

50. Palavra changana, uma das línguas faladas no sul de Moçambique, que significa plantação, terreno cultivado.

baseada em gênero, que se redescobrem, que criam coragem diante da vida, que não deixam de sonhar. E, ampliando nosso campo de análise, ouviremos as mulheres moçambicanas dizendo elas mesmas, o que é ser mulher, contando suas histórias, logo, sendo elas também autoras.

Como metodologia de nossa pesquisa, optamos por selecionar contos e romances, textos da prosa moçambicana, com o intuito de compreendermos o desenvolvimento das personagens femininas ali representadas. Nos romances *Neighbours*, de Lília Momplé, *Niketche: uma história de poligamia*, *O alegre canto da perdiz*, ambos de Paulina Chiziane, e *Meledina: a história duma prostituta*, de Aldino Muianga, todas as personagens principais são femininas, e outras mulheres desfilam nas narrativas. Nos livros de contos: *A noiva de Kebera*, de Aldino Muianga, *Ninguém matou Subura*, de Lília Momplé, *Hamina e outros contos*, de José Craverinha apareciam histórias sobre diversos temas, com crianças, homens e mulheres sendo as personagens centrais. Entretanto, escolhemos os contos em que as histórias de mulheres eram narradas.

Sobre as mulheres entrevistadas, não havia qualquer delimitação de grupo específico para além da maioridade. Ou seja, mulheres com mais de 18 anos. Nesta caminhada de pesquisa, pude conversar, primeiro, com mulheres do sul de Moçambique, da cidade de Maputo, como Yara Bonate, uma jovem de 24 anos, viúva, mãe de duas crianças, vendedora de castanhas, piripiri, feijão e farinha no Mercado Municipal de Maputo e Sofia Abdallah, de 32 anos, mãe solo, produtora cultural e artista, moradora de Maputo. Do norte do país, da província de Nampula, mais precisamente, temos: Yara Costa, de 43 anos, casada, mãe, cineasta e artista que vive na Ilha de Moçambique, Felizarda Said, de 18 anos, dona de casa, mãe solo, que vive em Nacala Velha; Zena Alberto, de 32 anos, trabalhadora rural, mãe solo de 3 filhos, que vive na cidade de Nampula e Rosa Francisco, de 19 anos, casada, dona de casa, mãe de uma bebê, moradora de Nacala Velha.

A entrevista semi-estruturada seguia um roteiro pré-definido com palavras-chave como: infância, trabalho, maternidade e sonhos. Começava solicitando a cada uma que me falasse de sua infância, depois outras perguntas iam surgindo. No entanto, nem todas as entrevistas seguiram este padrão de questões, pois em alguns momentos, não tínhamos um espaço tranquilo para conversar ou as mulheres estavam com um pouco de pressa e timidez. Neste caso, a estratégia era solicitar que elas contassem um pouco de sua história. Pronto. Em poucos minutos, elas conseguiam falar de quem eram, onde viviam, suas rotinas e seus projetos de futuro. Todas as mulheres permitiram que a entrevista fosse gravada e concordaram que este material fosse utilizado

com seus nomes verdadeiros. Após a gravação da conversa, todos os áudios foram transcritos e pude selecionar trechos que mais dialogavam com o tema do ensaio.

As entrevistas ocorreram de formas diferenciadas. Conversei com Yara Bonate e Sofia Abdallah na casa que eu estava residindo em Maputo. Felizarda e Rosa me concederam uma entrevista ao final de uma roda de conversa que realizei sobre vida, literatura e sonhos, na cidade de Nacala Velha. Yara Costa me recebeu na sala de sua casa; e Zena me contou sua história sentada debaixo de uma árvore, rodeada de outras 13 mulheres e meninas, que choraram juntas com ela durante seu relato.

Sobre a organização deste ensaio, ele está dividido em três partes. Inicialmente, na seção “A literatura (re)modelando vidas”, abordaremos o tema da representação na literatura, em um diálogo que se inicia com Platão e Aristóteles, mas que ainda permanece como tema pulsante na atualidade. Também nos deteremos na especificidade da literatura moçambicana que, tal como toda a arte africana, em geral, estabelece um diálogo estruturante e dinâmico com o meio de onde ela emerge. Em seguida, um panorama sobre o debate de gênero na sociedade, que antecipa a reflexão sobre a mulher na literatura moçambicana, aparece no item “A mulata, a prostituta, a mãe, a rapariga: as mulheres na literatura moçambicana”. A seguir, uma breve apresentação dos (as) escritores e escritoras selecionados será o tema da terceira seção “As trajetórias de José Craveirinha, Lília Momplé, Aldino Muianga e Paulina Chiziane”. Na última seção, “Karingana ua karingana”, entrecruzaremos as narrativas dos contos e romances com as histórias das mulheres moçambicanas do norte e do sul do país, suas vivências e o cotidiano do ser mulher moçambicana. Dividimos a subseção por temáticas e elencamos alguns assuntos que mais apareceram em nossas entrevistas em diálogo com a literatura: “O Jone como (im)possibilidade de futuro”, “Sonhar a realidade”, “A subversão da tradição”, “A fome como tema”, “A cor da pele ou a etnia como marcador de (in)diferença”, “A complexidade humana nas relações”, “Reconstruindo sonhos”.

A LITERATURA (RE)MODELANDO VIDAS

A representação sempre foi tema de debate no âmbito da literatura. A (im)possibilidade de representar uma história é a base daquilo que temos chamado de literatura. No entanto, se hoje concebemos essa ideia de forma quase homogênea, na Antiguidade Clássica, havia discordância quanto a isso. Enquanto para Platão a imitação era enganação e, por isso, se diferenciava da filosofia, que buscava a verdade, para Aristóteles, o ato de imitar, a *mimesis*, fazia parte da natureza humana.

Platão afirmava que “a imitação está longe da verdade e, se modela todos os objetos, é porque respeita apenas a uma pequena parte de cada um, a qual, por seu lado, não passa de uma sombra” (Platão, 2001, p. 430). Neste sentido, o filósofo colocava o poeta, ou o escritor literário, como aquele incapaz de dizer a verdade. Por outro lado, temos em Aristóteles (2001) que: “o imitar é congênito no homem (e nisso difere dos outros viventes, pois, de todos, é ele o mais imitador e, por imitação, apreende as primeiras noções), e os homens se comprazem no imitado”. Aqui, compreendemos que todos os seres humanos são capazes de imitar e o fazem de forma natural e os que têm acesso a esse resultado da imitação também sentem-se contemplados com o que veem.

Importante destacar que a representação literária é embasada pela ficção. De acordo com Zélia de Almeida Cardoso, no artigo “A representação da realidade na obra literária”:

Para compreendermos, pois, o significado básico de ficção, temos que partir em busca das origens da palavra. Ficção provém de *fictio*, substantivo latino derivado de *ingere*, vocábulo que tem o significado básico de formar, representar, esculpir, criar, produzir, compor. A ação expressa por *ingere* é a do modelador ou escultor, que cria uma imagem ou um objeto de barro, madeira, pedra ou algum material análogo; é também a do poeta que, com palavras, compõe o poema, num labor artesanal de composição artística. Só por extensão, *ingere* assumiu as conotações de representar, encobrir, dissimular, fingir, mentir (Cardoso, 1985, p. 162-163).

Neste sentido, o escritor ou a escritora de ficção tanto inventam e imaginam novas histórias, como também modelam a realidade que têm a seu redor. Entretanto, por vezes, muitas são as histórias reais que ainda não foram sequer representadas. É justamente esse entrelaçar do que é real do que é imaginário ou modelado que, por vezes, intriga o (a) leitor (a) de literatura. E sobre isso, não há regras a serem seguidas, como afirma Antonio Candido:

Esta liberdade, mesmo dentro da orientação documentária, é o quinhão da fantasia, que às vezes precisa modificar a ordem do mundo justamente para torná-la mais expressiva; de tal maneira que o sentimento da verdade se constitui no leitor graças a esta traição metódica. Tal paradoxo está no cerne do trabalho literário e garante a sua eficácia como representação do mundo. Achar, pois, que basta aferir a obra com a realidade exterior para entendê-la é correr o risco de uma perigosa simplificação causal (Candido, 2006, p. 22).

Ou seja, mesmo que a literatura nos apresente algo muito parecido com nossa realidade, não é essa a preocupação principal de um texto literário que, afinal, tem na sua incapacidade de representar as coisas como

elas realmente são uma de suas limitações. Entretanto, o (a) escritor (a) de literatura, inserido em um ou vários contextos e que, muitas vezes, usa o que tem diante dos olhos como matéria literária, tenta essa representação. Por conseguinte, “o que faz com que a representação se torne acessível, compatível, inteligível, *verosímil*, é que ela se institui, como antes fizemos referência, em função dos códigos (linguísticos, culturais, filosóficos, éticos, estéticos, etc.) do mundo real, isto é, do nosso mundo” (Noa, 2002, p. 94, grifo do autor). Esta afirmativa de Francisco Noa nos interessa neste ensaio para compreendermos de que modo os (as) escritores (as) moçambicanos (as) percebem e representam as mulheres em seus contos e romances, de que forma as próprias mulheres moçambicanas se representam e se há conexões nessas histórias narradas e entrelaçadas. Afinal,

a literatura, ao mobilizar múltiplos e diversificados saberes (antropológico, histórico, geográfico, técnico-científico, sociológico, político, linguístico, etc.) assume-se, ao mesmo tempo, como aporia e provocação da integridade desses mesmos saberes quer por os inserir num universo aberto, polifônico e plurissignificativo, quer por fazer da fragmentação - uma condição da literatura moderna - o modelo operatório definidor da própria escrita (Noa, 2013, p. 109).

Assim, não cabe colocarmos a literatura como obrigada a representar toda realidade, em sua totalidade, de histórias do contexto em que esses autores e autoras estão sub[i]mersos. Neste sentido, podemos encontrar na literatura as representações de mulheres moçambicanas do dia a dia, mas também representação de mulheres com histórias inimagináveis.

A MULATA, A PROSTITUTA, A MÃE, A RAPARIGA: AS MULHERES NA LITERATURA MOÇAMBICANA

O conceito de mulher está assentado em um debate amplo que tem tido cada vez mais espaço em nossa sociedade, o debate sobre gênero. De acordo com o Fundo das Nações Unidas para a Infância - Unicef (2017), “gênero é uma construção social que distingue diferenças nos atributos de homens e mulheres, meninas e meninos, e consequentemente refere-se aos papéis e responsabilidades de homens e mulheres⁵¹”. No entanto, é importante observarmos que esses lugares socialmente construídos para o homem e para a mulher podem mudar de acordo com as culturas em que estamos inseridos

51. No original: “A social and cultural construct, which distinguishes differences in the attributes of men and women, girls and boys, and accordingly refers to the roles and responsibilities of men and women” (UNICEF, 2017).

(as). Deste modo, não há homogeneidade quando nos referimos às mulheres em geral, ou às mulheres africanas e moçambicanas, em particular. Para a filósofa nigeriana Oyèrónke Oyèwúmi:

quaisquer estudos sérios sobre o lugar do “gênero” em realidades africanas devem necessariamente levantar questões sobre conceitos vigentes e abordagens teóricas. Este é um resultado do fato de que a arquitetura e mobiliário de pesquisa de gênero têm sido em grande parte destilada desde a Europa e experiências americanas (Oyèwúmi 2004, p. 2).

Oyèwúmi reflete acerca das dinâmicas de gênero pela perspectiva de uma mulher nigeriana e aprofunda seu olhar sobre a realidade em que está inserida, alertando para os perigos das generalizações a partir de Europa e Estados Unidos, espaços que têm pautado o debate sobre mulheres ao redor do mundo.

A reflexão sobre o uso ou não da categoria gênero atravessa as pesquisas de Isabel Casimiro e Ximena Andrade, em especial sobre a realidade moçambicana. No artigo “A identidade do feminismo crítico em Moçambique: situando a nossa experiência como mulheres, acadêmicas e ativistas”, elas afirmam:

No decorrer da construção deste novo conhecimento, muitas feministas há que não concordam com a sua utilização, outras o empregam com bastante cuidado e/ou numa perspectiva de esclarecimento político e, ainda há outras que continuam com as suas interrogações em busca de conceitos mais operacionais na explicação das desigualdades entre mulheres e homem (Casimiro, Andrade, 2007, p. 2).

Neste sentido, a literatura como artefato cultural pode trazer contribuições para a discussão de gênero ao estilizar noções pré-concebidas sobre as mulheres moçambicanas e representá-las em suas diferenças. Mulheres de ontem e de hoje, mulheres do norte e do sul, do campo e da cidade, mães ou raparigas. Destacamos que tal representação não deve ser tarefa somente das escritoras mulheres. Ao contrário, também os escritores homens podem contribuir com a desconstrução de histórias estereotipadas sobre esses corpos femininos e, assim, mostrar a multiplicidade do ser mulher.

Para Francisco Noa (2017, p. 93), a mulher africana, é historicamente oprimida por um duplo patriarcalismo: “o tradicional, exercido pelos próprios africanos, e o colonial, consequência da presença hegemônica europeia”. Entretanto, compreendemos que, mesmo nas condições de subalternização, novas formas de viver são desenhadas por essas mulheres, comprovando assim a resistência e a reinvenção de cada uma delas.

Nos textos literários selecionados, acompanhamos a violência a que a rapariga Suhura foi submetida, às condições de vida de mulheres que precisaram se prostituir para sobreviver como Meledina, a luta de Mamana Sambeca para cuidar de Sonto, seu filho, a dor da perda de um marido, como aconteceu com Mamana Fanisse. Entretanto, não há uma única perspectiva quando nos referimos a essas personagens. Há sofrimento, sim, mas há revoluções e complexidade humana. Encontramos ainda a maldade de algumas mulheres contra as outras em *Meledina ou a história duma prostituta*; mulheres brancas que não concordavam com o que estava estabelecido na sociedade moçambicana acerca do tratamento entre negros e brancos em Maputo sob jugo colonial, como é o caso de Manuela, no conto *Ninguém matou Suhura*; mulheres que vendem suas filhas em troca do pagamento de uma dívida na luta pela sobrevivência, como acontece em *O alegre canto da perdiz*.

Em alguns textos e nas entrevistas aparecem mulheres que são as responsáveis por suas famílias. De acordo com o texto de Bergh-Collier, *Para a igualdade de género em Moçambique* (2007), um dos fatores da chefia da casa pela mulher moçambicana

é o trabalho migratório masculino; daí que a percentagem de agregados familiares chefiados por mulheres seja maior em Gaza (24.9%), Inhambane (23.2%) e Maputo (19.6%) do que a média nacional (16.5%)³. O estatuto social das mulheres é deste modo em parte definido pela integração de Moçambique na economia regional. Na ausência dos homens, as mulheres têm a responsabilidade pela produção para o agregado. A migração da mão-de-obra masculina para centros urbanos e países vizinhos conta quer com o doméstico quer com o trabalho de subsistência das mulheres, enfatizando os deveres domésticos das mulheres, ao mesmo tempo que lhes deixa pouca margem para ocuparem espaços significativos na arena política ou na vida pública (Bergh-Collier 2007, p. 11).

Para além dos homens que migram para outros lugares do país ou para países vizinhos, em especial, a África do Sul, há os homens que morrem em conflitos armados, afinal, Cabo Delgado, no norte do país, é uma área que está em guerra desde 2017; homens que abandonam seus lares e formam outras famílias. Todos esses são fatores que contribuem para que essa mulher assuma a responsabilidade de sua casa, ao mesmo tempo em que a afasta dos estudos e da vida política.

Por isso, em diálogo com Luís Bernardo Honwana no prefácio do livro de Lília Momplé *Ninguém matou Suhura*, afirmamos: “a literatura é um espaço de liberdade” (1988, p. II). Deste modo, uma multiplicidade de mulheres aparecem nestes textos selecionados.

AS TRAJETÓRIAS DE JOSÉ CRAVEIRINHA, LÍLIA MOMPLÉ, ALDINO MUIANGA E PAULINA CHIZIANE

Nosso mergulho na literatura de Moçambique terá como foco de análise os textos de José Craveirinha, Lília Momplé, Paulina Chiziane e Aldino Muianga. Compreendemos que, apesar de a seleção contar com textos de autores muito diferentes entre si, seja no estilo de escrita, seja em períodos literários, as figuras femininas que ali aparecem nos interessam, tendo em conta os objetivos de nosso trabalho. Os corpos femininos contados nas histórias de Craveirinha, Momplé, Chiziane e Muianga representam mulheres de gerações de ontem e de hoje, que fogem de estereótipos e de perspectivas essencializantes.

Iniciaremos nossas apresentações por José Craveirinha. Considerado o pai da literatura moçambicana, “o velho Cravo” ficou muito conhecido pela sua vertente poética, mas também deixou escritos textos em prosa. O livro aqui selecionado, *Hamina e outros contos*, foi publicado em 1997, reeditado postumamente (2022) e contém textos que Craveirinha publicou em jornais.

Nascido em 1922, no bairro da Mafalala, antiga Lourenço Marques, atual Maputo, José Craveirinha começa a sua carreira escrevendo nos jornais, em especial, n’*O Brado Africano*. Em 1964, publica seu primeiro livro *Xigubo* e fica preso deste ano até 1969. Em seguida, traz ao público *Karingana ua karingana* (1974), *Cela I* (1980), *Maria* (1988), *Babalaze das hienas* (1997), *Hamina e outros contos* (1998). Publicados postumamente temos *Poemas da prisão* (2004) e *Poemas eróticos*, edição póstuma por Fátima Mendonça. Craveirinha foi o primeiro autor africano a receber o Prêmio Camões e, tanto nos textos poéticos quanto na prosa, a figura da mulher tem um lugar de destaque em sua obra.

Outra escritora moçambicana a quem recorreremos é Lília Momplé. Nascida em 1935, na Ilha de Moçambique, norte do país, Lília foi professora, escritora e viveu entre Portugal, Inglaterra e Brasil. Autora de livros de contos e romances, publicou *Ninguém matou Suhura* (contos, 1988), *Neighbours* (romance, 1995) e *Os olhos da cobra verde* (contos, 1997). Também recebeu o Prêmio Caine para escritores de África (2001) com o conto “O baile de Celina”, o Prêmio da Novelística João Dias, no Concurso Literário do Centenário de Maputo com o conto “Caniço” e o Prêmio José Craveirinha de Literatura, em 2011.

Nos textos de Momplé desfilam muitas personagens femininas que têm como pano de fundo debates mais amplos como o contexto colonial em Moçambique, principalmente na antiga capital do país, Lourenço Marques, as opressões a que eram submetidos os moradores do país sob o jugo português, a condição da mulata. É ainda lendo os contos e romance de Lília que acessamos parte da história de uma relação intensa entre África do Sul e Moçambique, por exemplo, quando vimos o *apartheid* da África do Sul e as minas do Jone (Joanesburgo) presentes em seus textos. No entanto, tais temas não estão congelados no passado de Moçambique, ao contrário, a xenofobia dos sul africanos contra os moçambicanos ainda persiste⁵² e, apesar disso, Joanesburgo continua sendo um caminho mais próximo de mudança de vida. Mais uma vez, de acordo com Honwana, as histórias contadas por Lília continuam atuais e mostram-nos um “percurso autobiográfico” (1988, p. II).

Pouco conhecido no Brasil, o que nos lança luz sobre nosso mercado editorial, mas com uma vasta produção literária, Aldino Muianga é o próximo escritor selecionado. Muianga é um médico, nascido na Munhuana (bairro suburbano de Maputo, então Lourenço Marques), em 1950, que começa a sua carreira de escritor publicando em jornais desde a sua adolescência. Ganhador do Prêmio José Craveirinha em 2009 com o romance *Contravenção: uma história de amor em tempo de guerra*, também publicou *Xitala-Mati* (contos, 1987), *Magustana* (novela, 1992), *A noiva de Kebera* (contos, 1999), *A Rosa Xintimana* (romance, 2001), *O domador de burros* (conto, 2003), *Meledina ou a história duma prostituta* (romance, 2004), *A metamorfose* (contos, 2005), *Contos rústicos* (contos, 2007), *Contravenção* (romance, 2008). *O domador de burros e outros contos* (publicado no Brasil em 2015), *A noiva de Kebera* (contos, publicado no Brasil em 2016), *Asas quebradas* (2017). Os livros de Aldino aqui destacados *A noiva de Kebera* e *O domador de burros* trazem histórias em que aparecem impasses com a tradição.

A última escritora que fará parte de nosso ensaio é Paulina Chiziane. Com uma carreira literária consolidada, incluindo o recebimento do Prêmio Camões, Paulina é muito conhecida por afirmar ser uma contadora de histórias e não uma romancista. Esta mamana de 69 anos, nascida em Manjacaze, província de Gaza, publicou seu primeiro romance ainda em 1990, *Balada de amor ao vento*. Em seguida, trouxe ao público, *Ventos do apocalipse* (1993), *O sétimo juramento* (2000), *Niketche: uma história de poligamia* (2002), *O alegre canto da perdiz* (2008), *As andorinhas* (2009), *Eu, mulher: por uma nova visão do mundo* (ensaio, 2013), *Ngoma Yethu: o curandeiro e o Novo*

52. Cf.: Disponível em: <https://opais.co.mz/mocambicanos-avos-de-ataques-xenofobos-na-africa-do-sul/>. Acesso em: 10 jul. 2024.

testamento (2015), *O canto dos escravizados* (2017). Recebeu o Prêmio José Craveirinha pelo livro *Niketche* e traz sempre a figura feminina como central em seus textos.

KARINGANA UA KARINGANA

A expressão *karingana ua karingana*, em língua ronga, um dos idiomas falados no sul de Moçambique, significa “era uma vez” e sempre me remete aos mais velhos em roda a contar uma história. *Karingana ua karingana* é também o título de um dos livros mais famosos de José Craveirinha. Apesar de não falar ronga, utilizo esta expressão que mais se aproxima do que vivi em Moçambique durante minha pesquisa, seja através da leitura, seja na conversa com essas mulheres que cruzaram meu caminho. Para Francisco Noa (2020):

a narrativa é, no essencial, a arte de contar uma história e grande parte da sedução de um conto ou de um romance reside fundamentalmente na forma como essa arte é exercida. Aliás, nos universos africanos, onde a força da oralidade ainda prevalece, mesmo que de forma residual ou transfigurada, não é qualquer um que pode contar histórias à comunidade, mas aquele que é iniciado, que é detentor de talento, que domina superiormente as técnicas da narração e que pode, assim, prender o auditório (Noa, 2020, p. 149).

Poderia dizer que cada conto e romance lido me transportava para uma roda de histórias em volta de uma fogueira, e que estar com essas mulheres na casa delas, na minha, em grupo, acompanhada de tantas outras mulheres, também me remetia ao mesmo espaço. Era como se essas mulheres tivessem a necessidade de contar essas histórias, muitas guardadas e nunca antes compartilhadas. Talvez todas tivessem a mesma sensação que eu, de estarmos sentadas à volta da fogueira re-partindo o que vivemos até aqui. Em algumas delas, era perceptível o conforto que elas sentiam ao terem alguém para escutá-las.

Em seu livro *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*, Judith Butler (2023) inicia o debate trazendo reflexões acerca da impossibilidade de narrarmos a nós mesmos (as) sem estarmos arraigados (as) em estruturas maiores que nós:

o sujeito sempre faz um relato de si mesmo para o outro, seja inventado, seja existente, e o outro estabelece a cena de interpelação como uma relação ética mais primária do que o esforço reflexivo que o sujeito faz para relatar a si mesmo. Além disso, os termos usados para darmos um relato de nós mesmos, para nos fazer inteligíveis para nós e para os outros, não são criados por nós: eles têm um caráter social e estabelecem normas sociais, um domínio de falta de liberdade e de substitubilidade em que nossas histórias “singulares” são contadas (Butler, 2023, p. 26).

Ou seja, de modo radical, até as palavras usadas para relatar a si mesmo estão preenchidas de sentidos fora do nosso domínio. São normas, conceitos e até mesmo línguas pré-estabelecidas. Neste sentido, me recorde da entrevista com Zena, Rosa e Felizarda que, apesar de falarem o macua (emakhwa), uma das línguas do Norte do país, especialmente, de Nampula, como língua primeira, tiveram que conversar comigo em roda através de uma tradutora e, na hora da entrevista, preferiram usar a língua portuguesa que elas já estão aprendendo a utilizar. Rosa e Felizarda usam com mais facilidade. Entretanto, a própria Butler coloca esse eu num lugar de não passividade ao afirmar que:

O ato de relatar a si mesmo, portanto adquire uma forma narrativa, que não apenas depende da capacidade de transmitir uma série de eventos em sequência com transições plausíveis, mas também recorre à voz e à autoridade narrativas, direcionadas a um público com o objetivo de persuadir (Butler, 2023, p. 18-19).

O narrador ou a narradora precisa fazer com que seu interlocutor (a) acredite em sua história. A história que só ele ou ela sabe e vivenciou. Tal fenômeno não se dá de forma conscientemente. A partir daqui, entrelaço, como numa encruzilhada, essas narrativas literárias e as narrativas que me foram contadas por Yara Bonate, Abdallah, Felizarda, Rosa, Zena e Yara Costa.

O Jone como (im)possibilidade de futuro

Em meu segundo dia na cidade de Maputo, em abril de 2024, fui andar pelas ruas da capital moçambicana para lembrar alguns lugares pelos quais havia passado há 4 anos atrás, quando estive lá pela primeira vez, mas também para conhecer espaços novos. Foi assim que entrei no Mercado Municipal, localizado na Baixa da cidade. Parei em frente a uma banca repleta de castanhas naturais e castanhas torradas, feijão e piripiri em conserva. Uma moça jovem veio me atender com um largo sorriso, vestida em um avental, uma camisa verde de botões, e com um lenço colorido sobre os cabelos. Ela me perguntou de onde eu era, e me disse que eu parecia ser muito jovem. Agradei o elogio, me apresentei, e falei que ela deveria ter idade para ser minha filha. “Então, você agora pode ser minha mãe”, Yara me respondeu. Pedi seu telefone e prometi que ligaria para conhecer um pouco mais de sua história. Dias depois, liguei para Yara e ela me convidou para ir até sua casa conhecer sua família. Era um domingo, dia 07 de abril, dia da mulher moçambicana. Dali em diante, fomos construindo uma proximidade que me permitiu convidá-la para fazer parte de minha pesquisa.

A entrevista com Yara Bonate aconteceu dia 13 de abril, no quarto em que eu estava morando na Avenida Emília Daússe, em Maputo. Naquele dia, soube que ela é a mais velha de quatro filhos (um menino de 20 anos, um de 16 e uma menina de 9 anos), e que a mãe vive sozinha com eles desde que o pai de Yara foi assassinado na porta de casa quando chegava da igreja no bairro Aeroporto. Deixarei que ela se apresente:

O meu nome é Yara Bonate. Tenho... tenho 24 anos de idade. Mãe de dois filhos. Residente no bairro do Triunfo. O meu primeiro filho tem seis anos, o segundo tem três. Vou fazer aniversário agora, dia 28 de maio. Sou viúva. Fiquei viúva em 10 de setembro de 2023. Morava com meu esposo em Joanesburgo. Mas eu gosto mais daqui porque cá eu sou livre. Posso andar livremente. Enquanto que lá, não, por conta da violência. Mas lá eu não, eu não trabalhava. Aqui, eu sou vendedora no mercado. Vendo castanhas, caju. Vendo amendoim torrado. Vendo feijão. Vendo a farinha. Farinha para fazer papa. Vendo piripiri. E com o pouco que eu ganho, eu consigo sustentar meus filhos (Yara Bonate, 2024).

O marido de Yara Bonate morreu em Joanesburgo, África do Sul, um dos países que faz fronteira com Moçambique⁵³. A morte do companheiro não ocorreu nas minas do Jone, como era a realidade da maioria dos homens que saíam de Moçambique para África do Sul anos atrás e como aparece no texto de Craveirinha. Ele era vendedor na cidade e teve um mal súbito, falecendo de forma natural. A partir dali, Yara precisou voltar a Maputo com os dois filhos pequenos, e recomeçou sua vida vendendo farinha, piripiri, castanha e feijão numa banca do Mercado Municipal da cidade.

No conto “Mamana Fanisse”, parte do livro *Hamina e outros contos*, a personagem principal, Mamana Fanisse, que faz machamba e vende mandioca e milho no mercado do Xipamanine, espera ansiosa com o filho a volta do marido da terra do Jone. No entanto, uma carta muda toda sua esperança. Sem saber ler, Fanisse leva o envelope até o senhor Silva, branco (mulungo), colono português do bairro que lê a triste notícia:

Nessa manhã no bazar, procuram-na com uma carta. Estranhou. Era para ela aquela carta com as letras muito bonitas no meio de uma barra preta? Levantou-se, ajeitou o pequeno Sonto na anca e foi levar a carta ao *mulungo* Silva para que lesse para ela. [...] Depois Fanisse ouviu a voz fria do *mulungo* dizer: Morre um homem chamado Matolo, lá na mina... Mamana Fanisse

53. Apesar de Moçambique fazer fronteira com outros países de língua oficial inglesa como Malawi, Zâmbia, Zimbábue, Essuatini, Tanzânia e África do Sul, reconhecidamente o mais desenvolvido da região, é este último país que ainda se apresenta como o lugar mais próximo para onde os moçambicanos vão em busca de oportunidades de compras, de trabalho. Até culturalmente, há uma grande influência da cultura e da música sul africana jovem nas ruas e festas que acontecem em Moçambique.

ouviu tudo e era como se lhe furassem os ouvido com um pau em brasa. Estendeu a mão rude, de palmas calejadas pelo cabo do chicomo, e pegou na carta. Fitou com olhos arregalados aquelas coisinhas pequeninas no papel, que podiam matar um homem forte como o pai de Sonto (Craveirinha, 2022, p. 54-55).

A tristeza de Mamana Fanisse ao saber da morte do marido a quem tanto esperava é tão grande que ela parece não acreditar no que o velho Silva contou tão friamente.

No artigo “Territórios da memória: os textos em prosa de José Craveirinha”, a pesquisadora Ana Margarida Fonseca seleciona os livros *Hamina e Outros contos* (1997) e *Contacto e outras crônicas* (1999) para lembrar a vertente prosaica de Craveirinha, em geral, muito estudado por seus textos poéticos. Para a autora:

Ainda que Craveirinha redija os contos de *Hamina e Outros contos* pressionado pela necessidade de preencher lacunas, é interessante observar uma assinalável unidade temática entre os catorze textos do volume. Na maioria dos casos, o enfoque principal centra-se na denúncia de situações de exploração e opressão colonial - o destino trágico de homens, mulheres e crianças em situação de doença morte ou orfandade, vítimas de um sistemas iníquo que os condena à exclusão e pobreza (Fonseca, 2024, p. 138).

Os dois contos selecionados deste livro tratam exatamente deste movimento de exclusão e opressão a que estão submetidas mulheres e crianças. Sem perspectiva de vida e de trabalho, sem o marido, Mamana Fanisse se vê obrigada a vender o corpo para ter sustento para si e para o filho. Yara não trabalhava no Jone, era dona de casa, dependia da renda do marido e, por isso, quando volta a Moçambique, as tias se reúnem e conseguem montar uma banca no Mercado para que ela venda seus produtos e tenha uma renda. Interessante observar que foi necessário uma rede de apoio formada por mulheres da família para acolhê-la neste retorno em que ela precisou recomeçar sua vida. O mesmo não aconteceu com Mamana Fanisse que, sozinha, precisou se prostituir para conseguir sobreviver depois da morte do companheiro.

Desse modo, no caso de Yara, percebemos um movimento de mulheres fortalecendo umas às outras e possibilitando o que, para muitos, seria inimaginável ao pensar a mulher africana como submissa e subjugada. Ainda em Oyewumi: “Quando realidades africanas são interpretadas com base nessas alegações ocidentais, o que encontramos são distorções, mistificações linguísticas e muitas vezes uma total falta de compreensão, devido à incomensurabilidade das categorias e instituições sociais (falta fechar aspas) (Oyewumi, 2004, p. 8).

Ou seja, o desconhecimento acerca das realidades locais traz constantemente a mulher do continente como fraca e incapaz de tomar a dianteira de sua história, seja sozinha ou em grupo.

Subvertendo a tradição

No conto “A noiva de Kebera”, presente no livro homônimo, a personagem principal, Ma-Miriam, viúva de Nha-Kebera, se vê em dúvida entre obedecer o que diz o espírito do marido, agora morto, ou fazer a vontade da mais velha, Tia Taba-Mayeba que quer afastá-la desse mesmo espírito.

Que podemos nós fazer contra a vontade dos mortos, se são eles que orientam a nossa vida e definem nossos destinos? Contrariar esses desejos significa chamar sobre nós sua cólera e as suas vinganças. Desrespeitar aquelas ordens é pedir a infelicidade para todo o nosso povo; às épocas de seca e fome seguir-se-iam epidemias que trariam o luto a todas as famílias do povo sangwa (Muianga, 2016, p. 28).

Há, neste caso, um embate entre o desejo pessoal de Má-Miriam e a obediência à tradição. O mesmo ocorre com Yara Bonate, viúva, que agora mora com os sogros até que sejam cumpridos todos os rituais pós-falecimento do marido. Segundo a tradição da família do marido, que realizou o lobolo⁵⁴, o casamento tradicional, ela precisava permanecer ali na casa deles por este período até que possa recomeçar sua vida em outro espaço e com outra pessoa:

Valéria: *E hoje você mora com quem?*

Yara: *Com os meus sogros.*

Valéria: *Por que você mora com seus sogros?*

Yara Bonate: *Eu, como acabo de perder o meu marido, cá, na nossa tradição, cá em África, tem um tempo determinado em que a mulher tem que permanecer lá para evitar boatos, mentiras das esposas.*

Valéria: *Mas já já, então você não precisa mais morar com eles? Você gosta de morar com eles também?*

Yara: *Não. Até que alguns meses eu irei sair. Eu tenho que voltar para a minha casa. Ou se não volto para a minha casa, eu terei que procurar algumas coisas no mercado. Sim, sim. Para eu poder ficar com os meus filhos.*

Valéria: *Para a sua casa, você diz a casa de sua mãe?*

Yara: *Sim* (Yara Bonate, 2024).

54. O lobolo é um casamento tradicional muito comum no sul de Moçambique, em que a família da noiva recebe presentes (o dote) da família do noivo. Cf.: FERNANDES, Rhuann. *Casamento tradicional Bantu: o lobolo no sul de Moçambique*. 2 ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro : Multifoco, 2022.

Apesar da confissão de que não gosta de estar vivendo sob o mesmo teto da família do marido, Yara, assim como Ma-Miriam ouve a voz dos mais velhos e respeita a tradição.

Ao falar de tradição, me remeto ao pré-estabelecido culturalmente em algumas famílias. Por exemplo, se em casa de Narguiss, uma das personagens do romance *Neighbours*, é comum as mulheres procurarem os maridos para casar até determinada idade, sua filha caçula Muntaz vem para romper com esse paradigma de relacionamento. A jovem dedica-se aos estudos de medicina e não pensa em se casar, o que acaba por deixar a mãe tensa no início, mas depois aceita a opinião da filha:

Não que à filha mais nova faltem pretendentes, assim ela os aceitasse. Mas para desolação da mãe, a rapariga nem quer ouvir falar de casamento, dedicando-se aos estudos de uma maneira que toda a família considera muito pouco feminina. [...] Hoje, Narguiss está quase conformada com a insólita dedicação da jovem aos estudos, em detrimento do que, na sua opinião, deve ser a principal preocupação de uma mulher, isto é “agarrar marido” (Momplé, 2012, p. 15-16).

Entretanto, é esta mesma mãe que quer tanto que as filhas se casem que está passando a noite em claro à espera do marido que agora tem um caso com outra mulher. Narguiss, de origem indiana, espera por Abdul enquanto faz os preparativos da festa do Ide. Ou seja, mesmo sabendo que o casamento muitas vezes a faz tão infeliz, é o que ela deseja para as filhas.

A fome como tema

O romance *Neighbours* retrata acontecimentos que ocorreram em uma única noite na cidade de Maputo. O título em inglês nos remete aos vizinhos de casa, já que trata da história de três famílias durante toda uma noite e parte da manhã, mas também à África do Sul⁵⁵, país que faz fronteira com Moçambique e que estava lutando contra o *apartheid*.

As histórias das famílias de Narguiss, Leia e Mena são narradas desde as 19 horas de um dia qualquer até as 08 horas da manhã do dia seguinte. Nesse curto período, Lília nos leva a conhecer histórias profundas de fome, violência física baseada em gênero, tentativa de abuso sexual em troca de algum favor, entre outros temas, que tem como contexto o *apartheid* da África do Sul, mas também a guerra civil de Moçambique.

55. Para um estudo aprofundado sobre o romance *Neighbours*, conferir: SOUZA, Ubiratã. *Entre palavras e armas: literatura e guerra civil em Moçambique*. São Bernardo do Campo, SP: EdUFABC, 2017.

Um dos trechos que selecionamos relata a fome ou a escassez de alimentos a que a personagem Leia e o marido Januário estavam submetidos:

Com efeito, a farinha de milho e o repolho e, por vezes, o carapau congelado, têm sido, durante os três últimos anos, os únicos produtos acessíveis no mercado de Maputo. Quanto ao resto, ou não existe ou é vendido na candonga e na Interfranca⁵⁶ a cooperantes e uns tantos moçambicanos privilegiados ou ladrões. O trabalhador comum tem de contentar-se, diariamente, com a infalível *upswa* e repolho que, na gíria popular, se tornou conhecido pelo agradecido nome “se não fosses tu” (Momplé, 2012, p. 45, grifo meu).

O casal, pais de uma bebê, ainda conseguia ter acesso a algum tipo de alimento, mesmo que fosse a *upswa* e o repolho todos os dias. Essa mesma memória da fome, mas também da guerra, aparece na fala de Yara Costa quando eu a pergunto sobre sua infância.

É engraçado que a memória da minha infância vai mudando à medida que eu vou crescendo. Mas o que eu sei é oficial e documentado, e um pouco pelas memórias da família porque eu não tenho muitas, muitas memórias de infância, é engraçado isso. Mas eu nasci em Maputo, em 1981. Segundo os meus pais, foi um ano bem complicado. Você vê que estava em plena guerra, guerra civil. E... Ou seja, a independência foi em 75. E já tinha começado o período revolucionário. E 81 foi um ano bastante complicado, porque Moçambique assumiu essa... projeto de nação marxista-leninista, revolucionário, com apoio não só da China, mas também da antiga União Soviética. Então, eu não tenho essa memória, mas os meus pais falam que não. Tipo, dormiam às vezes sem comer. Mas isso não era uma realidade, era realidade, eu acho... Eu não sei se do país, mas da cidade. Porque eu imagino quem estava fora da cidade, podia plantar e comer. Ali, não. Então, era muita escassez, muita precariedade. Eu vejo algumas fotos, todo mundo era muito, muito magro. E não havia abundância de coisas. Havia abundância de pessoas, de ideias, mas não de coisas. E era assim. Eu lembro do papo... Ah, conseguiram uma galinha. E chamam os vizinhos todos para dividir uma galinha. E, assim, comendo a mesma comida todos os dias, porque era o que havia. Mas eu não lembro dessa falta de coisas como uma memória, assim, necessariamente. O que eu lembro é de sentir muito medo. Por causa da guerra. Isso eu lembro. Porque eu ouvi as histórias, a gente ouvia. Não tinha televisão na época, depois a televisão vem mais tarde. Ouviam muito rádio. E eu lembro, isso eu lembro. Eu lembro das notícias. Eu lembro de muita gente... (Yara Costa, 2024).

56. Interfranca era uma loja, em moeda convertível, sobretudo o dólar, que servia os trabalhadores internacionalistas que viviam e trabalhavam em Moçambique, para preencher a saída dos colonos portugueses, entretanto regressados a Portugal, logo depois da Independência, em 25 de Junho de 1975.

Entrevistei Yara Costa na sala de sua casa, na Ilha de Moçambique, norte do país. Nossa conversa durou cerca de uma hora e tratamos de temas diversos como sua infância, sua passagem pelo Brasil, sua formação em cinema, seu trabalho como artista e seus sonhos de futuro. Ao ser perguntada acerca de sua infância, Yara afirmou não se lembrar de muitas coisas, mas a marca da fome e da guerra parecem ter espaço em sua memória ainda hoje, passados quase 40 anos.

QUANDO A ETNIA OU A COR DA PELE SÃO MARCADORES DE (IN)DIFERENÇA

Moçambique é um país de maioria negra que tem a língua portuguesa como língua oficial. No entanto, está dividido em mais de entre diversas línguas e grupos étnicos. Existem no país, além de núcleos populacionais de origem europeia e asiática, sobretudo indiana, cerca de vinte grupos étnicos e linguísticos, de matriz bantu. A pesquisadora brasileira Paola Prandini, em sua tese de doutoramento *Conexão Atlântida: branquitude e educomunicação em discursos de docentes de Joanesburgo, de Maputo e de São Paulo*, afirma que há quem limite as línguas moçambicanas em 20 e há quem fale em 40.

De acordo com Kabengele Munanga, professor congolês radicado no Brasil, “etnia é um conjunto de indivíduos que, histórica ou mitologicamente, têm um ancestral comum; têm uma língua em comum, uma mesma religião, uma mesma cultura e moram geograficamente no mesmo território” (Munanga, 2003, p. 12). Acerca do território em comum, compreendemos que, mesmo fora de seu lugar de origem, as pessoas mantêm seu pertencimento étnico. Maconde, Changana, Sena, Nyungwe, Nyanja, Macua, Shona, Tsonga, Chope, Bitonga, Chuabo, Ronga, são algumas dessas etnias.

No romance de Paulina Chiziane, *Niketche: uma história de poligamia*, desfilam nas páginas a representação de mulheres e homens do norte e do sul de Moçambique e os respectivos estereótipos que estão acoplados a esses corpos pelo senso comum. Abaixo, destacamos dois trechos:

Homem do sul quando vê mulher do norte perde a cabeça. Porque ela é linda, mutiana orera. Porque sabe amar, sabe sorrir e sabe agradar. Mulher do norte quando vê homem do sul perde a cabeça porque tem muita garra e tem dinheiro. O homem do norte também se encanta com a mulher do sul, porque é servil. A mulher do sul encanta-se com o homem do norte, porque é mais suave, mais sensível, não agride. A mulher do sul é económica, não gasta nada, compra um vestido novo por ano. A nortenha gasta muito com rendas, com panos, com ouro, com cremes, porque tem que estar sempre bela. E a história da eterna inveja. O norte admirando o sul, o sul admirando o norte. Lógico. A voz popular diz que a mulher do vizinho é sempre melhor que a minha (Chiziane, 2004, p. 37).

A representação de mulheres do norte e do sul de Moçambique aparece em destaque durante todo o romance *Niketché*, afinal tratam-se de cinco mulheres (Rami (mulher do sul, primeira esposa de Tony), Julieta (mulher do sul), Luísa (mulher do norte), Mauá (mulher do norte), Sally (mulher do norte)) de diferentes partes do país disputando o amor de um só homem, Tony. Entretanto, as histórias de mulheres reais do norte e do sul, apesar de parecerem diversas em aspectos culturais, se conectam quando trazemos suas formas de sobreviver aos enfrentamentos cotidianos, como é o caso da gravidez precoce.

Em passagem por Nacala a Velha, em Nampula, norte de Moçambique, realizei uma roda de conversa com 20 mulheres da etnia macua em que falamos sobre o poder de contar histórias. Ao final da atividade, conversei individualmente com Felizarda e Rosa sobre suas vidas no norte:

Meu nome é Felizarda Saidi, eu tenho 19 anos de idade, aliás, tenho 18 anos de idade, moro no distrito de Nacala Velha, na comunidade das Salinas. Eu, agora moro com a minha mãe. Eu já estive em uma relação, em uma união prematura, eu posso contar a minha história? [aceno que sim com a cabeça] Eu passei pela união prematura, eu tenho 18 anos de idade, tive a minha primeira filha com 17 anos de idade, eu engravidei, eu estava numa relação, eu pensei na época como era uma rapariga, pensei que estava num amor, num relacionamento de amor, de sentimentos, eu estava cega pelo pai da minha filha, eu amava demais, ao ponto dos sentimentos que eu tenho por mim mesma, eu amava ele demais, então, graças a essa relação, essa relação tóxica assim posso chamar, eu tive uma gravidez e, aí, quando eu engravidei ele insistiu que eu abortasse, mas minha mãe estava contra, minha mãe disse que eu tinha que deixar a minha criança nascer, porque ela não tinha culpa de nada, mesmo com os anos que eu tinha, minha mãe disse que se Deus quiser vai dar tudo certo, dali eu tive a minha primeira filha, que até neste ano vai fazer dois anos, ela é uma menina muito brincalhona, agora eu aprendi muito, e já melhorarei, já estou a planear, já pus o implante, e daqui a frente eu espero que minha comunidade também melhore, e graças a minha história, eu conto minha história para todas as mães, todas as amigas, que eu tive uma relação muito dolorosa, assim posso chamar, porque numa relação onde você ama e outra pessoa não, é só você quem sai machucada, ele tinha 20 anos na época, eu tinha só 17 anos de idade, então dali nos envolvemos, e eu amava demais, mesmo que ele dissesse não, eu me sentia que eu tinha que brigar, porque meus sentimentos falavam mais alto, mas agora eu já observo mais, eu já conheço o que se chama realmente de sentimento, porque eu já estudei, eu já tive amizades, graças à escola já aprendi mais, e agora eu percebo que estava numa união prematura (Felizarda, 2024).

Os desafios de Felizarda não aparecem somente para jovens mulheres do norte. A gravidez ainda na juventude, assim como o abandono do companheiro são fatos que estão espalhados por todo país e por várias partes do mundo.

Vivemos isso cotidianamente no Brasil, país em que a maioria dos lares é chefiado por mulheres, em especial, mulheres negras.

O imaginário sobre as mulheres do norte e do sul aparece também em *Neighbours*: “E enquanto vai enchendo a máquina de moer com pequenos nacos de carne vermelha e macia, Narguiss não se cansa de repetir como são perigosas as mulheres da Ilha de Moçambique e como gostam de roubar os maridos das outras” (Momplé, 2012, p. 13). Enquanto espera a chegada de Abdul, o marido, Narguiss desfere palavras contra as mulheres do norte, em especial, Zena, a macua com quem o marido agora se relaciona. “Através de pessoas que vêm da Ilha, Muntaz sabe como o pai enche de mimos a bonita Zena” (Momplé, 2012, p. 14).

O caso extraconjugal de Abdul não era segredo nem para a própria filha. E é uma mulher macua, do norte, de Nampula, também chamada Zena, que partilhará conosco adiante um pouco de sua vida. Por ora, reproduzo um trecho da entrevista com Rosa, de 19 anos, macua, também moradora de Nacala a Velha:

Chamo-me Rosa Francisco, tenho 19 anos. Me casei com 18 anos. Já terminei de estudar, mas terminei no passado. Logo que eu terminei, me casei.

Valéria: *E você tem filhos?*

Rosa: *Tenho, esse que eu tenho é o primeiro. Tem um aninho. Mas antes de eu casar, eu engravidei com um desacerto.*

Valéria: *E você queria esse casamento? Você gostava da pessoa? Como foi isso?* Rosa: *Eu gostava da pessoa, mas minha família não gostava da pessoa, porque a pessoa tem 33, e esse ano eu tinha 17. Agora, minha família não gostava da pessoa porque era grande demais, e eu era menor de idade.*

Valéria: *Tá, e você hoje, você trabalha? O que você faz no seu dia a dia? Fala um pouquinho da sua rotina, desde que você acorda até a hora que você dorme, o que você faz?*

Rosa: *Eu acordo às 5, faço meus trabalhos de casa, valer fora, lavar prato, valer dentro, lavo roupas da minha filha, porque não é todo dia que eu faço, do tempo que eu lavo, só escolho um dia para lavar. Lavo roupas da minha filha, por exemplo, hoje eu acordei, valer fora, valer dentro, lavar prato, começar a lavar roupas da minha filha. Se tiver algo para preparar, começo a fazer meu almoço, faço isso, aquelas horas das 14 para 16, vou em casa da minha amiga, vou assistir um pouco de novela, volto às 16h30, se meu marido interessar em qualquer coisa, começo a preparar para jantar (Rosa, 2024).*

Rosa é uma jovem dona de casa que me fala um pouco de sua rotina, de seus sonhos. Quis perguntar-lhe mais sobre sua vida, mas fizemos a entrevista atrás da casa de uma senhora, que ficou deitada no chão ouvindo a conversa.

Senti que, mesmo possivelmente a vizinha não compreendendo a língua portuguesa, Rosa não estava tão confortável naquele espaço, que era o único que tínhamos para conversar. Foi neste mesmo ambiente que anteriormente entrevistei Felizarda.

Para além do debate sobre estereótipos de pessoas do norte e do sul do país, há ainda a categoria mulato (a), cruzamento entre negra (o) e branco (a). Enquanto para os homens está no lugar do perigo, pode-se também pensar no (a) mulato (a) como aquele (a) que tem um pouco mais de privilégios por ter a pele clara. No Brasil, em geral, a categoria mulato (a) está carregada de preconceitos, pois refere-se a uma mistura de dois animais (jumento (a) e o cavalo/égua). Neste sentido, usamos mais a categoria “pardo” ou “parda”.

Sobre a condição do ser mulata em Moçambique, este é um tema que aparece no conto “O baile de Celina”. A adolescente, uma estudante do Liceu, iria participar do famoso baile que homenageia os melhores alunos do ano. Mas por ser mulata, Celina acaba sendo impedida de ir e usar o vestido que a mãe estava fazendo com tanto carinho para ela:

No 7º ano, Celina e um jovem indiano são os únicos alunos de cor, e em todo o liceu não existe um só aluno negro. Durante os primeiros anos, em tal ambiente, Celina só desejava passar despercebida. Mas, mesmo assim, era-lhe frequente ler na expressão da maioria dos colegas e professores estas interrogações: - Mas o que faz aqui esta mulata? Não sabe que não é este o seu lugar? (Momplé, 1988, p. 42).

Ser uma das melhores estudantes do Liceu não apagava a cor de pele de Celina. Mas a mãe a incentivava a ser dedicada: “Estuda, filha! Só a instrução pode apagar a nossa cor. Quanto mais estudares, mais depressa serás gente!” (Momplé, 1988, p. 42). No entanto, dias antes do baile, Celina descobre que isso era uma mentira. Não importa o quão boa estudante ela fosse, continuaria sendo mulata.

O tema da mestiçagem era pauta inclusive em artigo de jornal. Durante a década de 1950, período em que Moçambique ainda estava sob domínio português, o *Diário de Moçambique*, de 06 de julho de 1952, traz um artigo de duas páginas intitulado “Concubinagem e mestiçagem” em que o autor, identificado apenas com as iniciais C. C., afirma:

Uma das maiores chagas sociais que dia a dia vai causando vítimas sem conta e que reveste carácter de verdadeiro crime, é a facilidade com que homens solteiros e até casados contraem abomináveis uniões com mulheres pretas ou mistas. A ausência de mulher branca em Moçambique tem contribuído muito para a frequência da concubinagem dos brancos com mulheres de cor. [...] Ser concubina de um branco é, para algumas um

ideal de vida. Atraem o homem... são mulheres... podem ter uma certa beleza física, mesmo que lhes falte compostura e desenvolvimento intelectual e moral, embora não possuam educação e nem sequer a mínima aparência de civilização (Diário de Moçambique, 06/07/1952, p. 4).

O texto que, inicialmente, criminaliza a crescente relação entre homens brancos e mulheres negras, traz uma preocupação mais ampla, o aumento de pessoas mestiças, filhos e filhas dessas relações. A mulher preta e mista, apesar de colocada como aquela desprovida de educação e de civilidade, é a que tem o “poder” de atrair esse homem branco. Quando um artigo em um jornal de grande circulação na época traz o caráter de crime para essas relações, compreendemos de que modo os portugueses ou brancos nascidos em Moçambique viam tais uniões e o lugar que estava reservado às mulatas e aos mulatos nessa sociedade.

E o ser mulata em outros países além de Moçambique? Yara Costa viveu essa experiência em dois momentos que ela traz destacado em nossa conversa: primeiro, ainda rapariga, quando vai realizar o ensino secundário na África do Sul:

Valéria: *Então você se formou no Brasil.*

Yara Costa: *Sim, eu me formei lá.*

Valéria: *E o que você lembra do Brasil... de impacto racial? Foi tranquilo?*

Yara Costa: *Não, não foi. Era diferente da África do Sul. E eu lembro que no início eu pensava assim, eu acho que eu prefiro a África do Sul porque eles falam na minha cara. Porque na África do Sul eu comecei a ter, por exemplo, obviamente, eu fiquei do lado dos negros, até porque os brancos me expulsaram na primeira, como é que fala? Para fazer trabalho em grupo, o professor que me colocou, falou assim: vai fazer com eles. Ai, eles começaram a falar em afrikaans⁵⁷. Isso que eu não entendia... e, ai, eu comecei a ter muitos problemas com os colegas brancos. Com os negros, eu também tive porque eles falavam assim, coisa de criança, na sua terra não tem escola. Volta lá para Moçambique, vai lá para Moçambique. O dia inteiro, todo dia. E, ai, tinha atividades extracurriculares, tinha tudo. O sistema inglês é muito forte no esporte. Você tem que fazer. Tinha basquete, tinha futebol, natação, nado sincronizado, tinha piscina lá. Ai, eu me inscrevi e falei: quero fazer nado sincronizado e natação, porque eu já fiz natação. Ai, a professora falou assim: não, você vai fazer basquete porque as suas amigas estão lá. Falei: não, mas eu quero fazer nado, eu nunca fiz e eu quero fazer. Ai, eu insisti porque eu queria, eu queria e eu falei... não, eu quero essa aqui. Só as brancas faziam. [...] Levou algum tempo para eu perceber que... cara, eu sou a única não-branca aqui. Realmente todas as minhas*

57. Afrikaans: Uma das onze línguas oficiais da África do Sul, também falada na Namíbia. Na África do Sul, o afrikaans mantém uma relação forte com o *apartheid*, afinal, era utilizado pelos africaners (ou boêres), colonizadores de origem holandesa, francesa e alemã que se estabeleceram no país no século 17.

amigas estão no basquete, não estão na natação, e ela [uma colega de turma] não quer que eu entre porque eu não sou como ela. E esse professor de inglês, no final de todas as semanas, na sexta-feira, depois de terminar a aula, ele fazia um jogo que ele escrevia no quadro uma coisa legal de ser branco uma coisa ruim de ser negro e ele jogava no time dos brancos.

Valéria: *Ele era branco?*

Yara Costa: *Ele era branco.* (Yara Costa, 2024)

Anos mais tarde, adulta, vivendo no Brasil, onde realizou sua graduação, primeiro em Minas Gerais e, depois, no Rio de Janeiro, Yara se depara com um tipo de racismo diferente daquele que ela havia presenciado na África do Sul, o racismo nas entrelinhas, que não se dá de forma tão frontal, são nos pequenos eventos do dia a dia.

No Brasil... eu não senti diretamente... mas eu sentia... e eu falava assim... cara, mas na África do Sul eles te falam, a gente faz até o jogo de dizer, aqui não, eu não sei se é melhor ou pior, mas em algumas situações me preocupou mais porque eu não sabia interpretar, não sabia como lidar, mas machucava. No Brasil foram várias situações. Eu achava estranhíssimo. Um cara falando dessa diversidade, principalmente na PUC em Minas, não tinha negros, não tinha, e os únicos eram africanos, não eram brasileiros. Ai, mudei para a UFF, também muito poucos, não tinha quase nada, mas era diferente, as pessoas eram um pouquinho mais abertas lá, mais politizadas também... Mas a questão racial não era uma questão muito falada... Ai, quando eu entrei para o Canal Futura. Era meio complicado lá porque não tinha... não tinha... não tinha... tinha uma menina que tinha vindo, Adriana Couto, que é de São Paulo, tem um programa lá no canal Metrópole e não tinha mais ninguém. Não tinha mais ninguém. E eles falavam assim para mim: você conhece algum repórter negro? Eu falei: eu não sou nem brasileira, vocês estão me perguntando para mim se eu conheço. O que está acontecendo? E, aí, tinha essa coisa de circular alguns espaços, sei lá, eu tinha uns amigos, moçambicanos que, engraçado, dois amigos moçambicanos, um branco e um preto, eram melhores amigos e eles estudavam na UFRJ, e na UFRJ tinha muita gente da Zona Sul. Nesse dia, esse nosso amigo branco, que era meu amigo da minha prima falou assim: vai ter uma festa aí, de um cara lá da minha faculdade, da arquitetura, vamos lá. Vamos lá. Que era um condomínio em São Conrado, sei lá, e o amigo dele, o melhor amigo dele, não foi nesse dia. Ai, fui eu e minha prima e estávamos lá e se entendia que eram garotos com muito dinheiro e tal, veio ter comigo. E falou assim, tinha um negócio de senhas, você entregava uma senha lá, e você pegava a bebida, mas era uma casa particular, e, aí, ele veio e me entregou três senhas e falou assim: pega lá! E eu achei que ele estava me dando a senha. Eu falei assim, ele está me oferecendo cerveja e tal. Ai, ele voltou e falou assim: cara, você ainda não foi pegar? E eu... mas você não está aqui servindo? Ai, eu... a ficha caiu. Eu falei: não, não estou, eu sou amiga do Miguel, que era colega dele. Eu não estou aqui servindo. Ah, foi mal, foi mal, desculpa, achei que você era a menina do... não tinha nada

de errado em eu ser... mas o jeito que ele falou, sabe, aí, eu me senti super mal. Eu falei com o Miguel, eu quero ir para casa, eu não estou legal. Aí, a gente foi. Nós estávamos em bando. A gente foi, fui eu, minha prima, foi ele, foi esse outro amigo. E a gente ficou conversando sobre isso. Aí, ele falou assim: ah, mas isso não é racismo. Eu falei: não, Miguel, é, é e o jeito que eu estou, eu não estou me sentindo bem, eu não gostei, foi de uma forma que, que não foi legal. E, aí, eu comecei a, nós começamos a conversar mais sobre essas coisas, a ser um pouco mais conscientes e eu comecei, já em BH [Belo Horizonte] por... sei lá, não sei contato de quem, eu comecei a frequentar as reuniões do Movimento Negro. E aí eu comecei a conhecer pessoas. Aí, abriu para mim um, uau, um mundo, uma escola que eu não tive em casa (Yara Costa, 2024).

Apesar de consumirem muitas informações sobre o Brasil, o que faz com que muitos moçambicanos queiram conhecer o país, a maioria não sabe que o Brasil está calcado no racismo que estruturou⁵⁸ nossa sociedade desde o século XVI quando os primeiros africanos aqui chegaram. Neste sentido, o relato de Yara Costa nos auxilia nesta percepção do quanto a cor de pele ainda é algo que molda as relações no Brasil, mas os estrangeiros, por vezes, só conseguem ter a real dimensão deste problema ao andar pelo país.

No imaginário moçambicano, a tão citada democracia racial persiste no Brasil e todos vivemos sem tensões cotidianas devido à cor de nossa pele. Gilberto Freyre, sociólogo brasileiro a que nos referimos sempre que debatemos a democracia racial, visitou Moçambique durante o mês de janeiro de 1952 a convite do Ministro do Ultramar, comandante Sarmento Rodrigues.

Interessante observar que o mesmo Gilberto Freyre que vem a Moçambique constatar as “benesses” da colonização portuguesa no Índico, e que eleva a democracia racial a um patamar de civilização é convidado para estar em um país que criminaliza a mestiçagem, como vimos no artigo citado anteriormente, publicado no mesmo jornal. O *Diário de Moçambique* de 23 de janeiro de 1952, a matéria intitulada “Gilberto Freyre na Ilha de Moçambique” traz um breve panorama da visita:

O ilustre visitante levantou-se em seguida e num improviso onde avultaram belas imagens literárias, disse estar profundamente grato pelas palavras generosas do senhor Governador e pela

58. Em 2019, o termo racismo estrutural passou a fazer parte de todos os debates relacionados ao racismo devido à publicação do livro de Sílvia Almeida, *Racismo estrutural*. Atualmente, Almeida é Ministra dos Direitos Humanos do Brasil. “Nesta obra há uma forte presença da leitura de Bonilla-Silva através das críticas de Sílvia Almeida aos constructos idealistas do racismo individual/institucional em contraponto à dimensão “estrutural” em chave “materialista”, o que é em larga medida um diálogo direto com as reflexões de Bonilla-Silva (entre outras referências) como o próprio Sílvia admite no prefácio do livro *Racismo sem racistas* (2020) - único livro/texto de Bonilla-Silva traduzido para o português até a tradução deste artigo (Assunção, 2023, p. 257-260).

compreensão que mostrou possuir dos laços que unem Portugal e Brasil. Mais adiante, acrescenta que a obra de Portugal em colonização é louvada por todos os outros povos e justamente considerada por sociólogos e antropologistas. Que Portugal não era um monumento histórico; era uma energia que se desdobrava em novos portugueses, continuando-se na América pelo Brasil, Portugal americano; em Angola e Moçambique, Portugal em África (Diário de Moçambique, 23/01/1952, p. 4).

Durante seus dias no país, Freyre passou pela Beira, pela Ilha de Moçambique, por Lourenço Marques e por Quelimane. O jornal *Diário de Moçambique* noticiou cuidadosamente toda viagem de Freyre pelo país demonstrando orgulho e admiração pela visita mesmo antes de o sociólogo chegar aqui.

A COMPLEXIDADE HUMANA NAS HISTÓRIAS SELECIONADAS: “UMA MULHER TEM QUE SAIR À LUTA”

No artigo “A condição feminina em José Craveirinha, Aldino Muianga e Clemente Bata: entre a marginalidade e a centralidade”, Noa inicia expondo um debate entre dois posicionamentos teóricos acerca da mulher africana na literatura. No primeiro, as mulheres são vistas como subalternizadas e oprimidas em suas histórias, e, na outra posição, Godwin Uwah (*apud* Noa), ao citar os autores francófonos, defende que escritores têm representado as mulheres com suas nuances e como seres capazes de fazer suas escolhas. No entanto, Noa avança:

Muito mais do que a exibição do confronto entre dois posicionamentos antagônicos em relação à representação da mulher na literatura feita por africanos, entendemos que o que estas percepções deixam entrever é a complexidade e a problemática não só das relações de gênero na África, mas também das múltiplas e diversificadas construções que regem a vida dessas sociedades, no seu todo (Noa, 2017, p. 92).

Neste sentido, há uma complexidade que deve ser observada quando estamos pesquisando acerca da representação feminina na literatura e na fala das mulheres para não cairmos no risco de essencializá-las como submissas ou vítimas do contexto em que estão inseridas. Há mulheres crueis umas com as outras, mulheres que precisam entregar a filha em troca de uma dívida, mulheres que se ajudam, outras que rompem barreiras e criam suas próprias histórias.

No romance *Meledina ou a história duma prostituta* temos a história de uma rapariga que foge de sua província e vem tentar a vida em Lourenço Marques. Quando chega à cidade grande, dorme na rua, até que encontra

alguém para ajudá-la sem interesses, senhor Silasse, que é casado, mas que vive só. No entanto, quando sua mulher vai ter com ele, não suporta ver que há uma jovem morando na casa, Meledina, e a expulsa:

Meledina fica paralisada de estupefação. Os olhos não crêem no que vêem e na boca secam-lhe palavras de protesto. Escuta o diálogo crispada. Como pode a senhora Silasse ajuizar da sua pessoa e declarar-lhe, ali mesmo, à sua frente, que não passava de uma vulgar leviana, mais uma dessas desavergonhadas de rua, envolvida com seu marido? (Muianga, 2010, p. 30).

A incredulidade de Meledina se dá tanto pelo fato de ser acusada de ser uma mulher vulgar, coisa que ela não era, mas também podemos pensar nestas palavras e nesta atitude tão cruel vindo de outra mulher. O ciúme, neste caso, terá despoletado na mulher de Silasse, antagonismos que estarão muito além de uma disputa afetiva. São também as mulheres que agora gritam com outra mulher no romance *O alegre canto da perdiz*, de Paulina Chiziane:

Uma desconhecida - grita uma delas como uma possessa. Porque é que ela veio e se alojou exatamente do lado dos homens? Ela é leve, ela nada como um peixe. Será humana? Sereia? Ninfa? Fantasma? A senhora que vê tudo, diga-nos que desgraça vem a ser esta: haverá chuva? Seca? Doenças no rebanho? Conflitos piores que a guerra? (Chiziane, 2008, p. 14).

Delfina precisa entregar a filha, Maria das Dores, para Simba depois de não ter como pagar suas dívidas ao feiticeiro pelos trabalhos que ele realizou a pedido dela. A rapariga Maria das Dores então vira moeda de troca.

As mães são poderosas, escrevem com a própria mão, a letras negras ou letras de ouro, nas páginas do destino Transformam os filhos em herois ou cobardes, em santas ou madalenas. Podem parir ou abortar. Elas detêm o destino dos filhos na palma da mão. É por isso que os filhos lhes chamam deusas. Ou feiticeiras (Chiziane, 2008, p. 309).

Mas há complexidades relacionadas a atitudes consideradas boas, como é o caso de Tia Salmina, dona da casa onde Meledina quer começar sua vida como prostituta. Apesar de precisar de dinheiro para sobreviver, Tia Salmina deixa que Meledina fique em sua casa como empregada, limpando e cuidando de tudo, mas não a convida para trabalhar recebendo os homens como as outras jovens. No entanto, a própria Meledina é que vai ter com a tia se oferecendo para tal função e a tia não aconselha a jovem a iniciar esta vida. Ao contrário, como uma mãe para Meledina, a acolhe e lhe dá conselhos:

Não quero que um dia te arrependas e venha dizer que a ideia foi minha. Isso não quero. E não te esqueças duma coisa: a partir

do momento em que te decidas a entrar nesta nova maneira de viver todo o teu futuro fica comprometido de vez. Daí não terás mais saída. Por isso aconselho-te que penses bem no assunto, leva o tempo que quiseres até decidires. E ao tomares essa decisão, ficas a saber que estás a marcar todo resto da tua vida. Como mulher a tua dignidade ficará comprometida e deixarás de ser uma mulher igual às outras. A sociedade precisa de nós, embora tente ignorar-nos e até perseguir (Muianga, 2010, p.39-40).

O conselho de Tia Salmína parece algo inesperado vindo da dona do local que acolhe raparigas e mulheres para se prostituírem.

Na conversa com Yara Costa, ao perguntar-lhe se ela é feminista e se traz isso em seus filmes como “Entre eu e Deus” e na sua nova instalação “Nakhodha e a sereia”, que visitei durante minha passagem pela Ilha de Moçambique, ela diz:

Tem essa perspectiva das mulheres e eu não me dou conta. Eu falei isso noutra dia em uma entrevista, se eu sou feminista, eu não me dou conta. É que eu sou, eu acho que ser mulher... tipo, eu sou uma artista mulher e isso aí não é, não tem como dissociar isso. Não é uma coisa, sei lá, é como falar tem o braço, eu não me dou conta que eu sou um ser humano com dois braços, eu só tenho dois braços, entendeu? Então, é muito natural. Não é uma coisa consciente... Ah, eu vou selecionar a história de mulher. Naturalmente, me interessa mais isso O olhar e a lente pela qual eu interpreto e olho é uma lente obviamente feminina, claro, isso sem dúvida (Yara Costa, 2024).

Este diálogo foi importante para que eu observasse que, apesar de não se filiar a nenhuma teoria, o olhar de Yara Costa é atravessado pelo seu lugar de mulher moçambicana no mundo. Neste sentido, mais uma vez, recorro à Oyewumi ao refletir sobre o quantos conceitos ocidentais como “feminismo”, “gênero”, “família” impactam as vivências de mulheres de todo o mundo como se fôssemos iguais.

Retomando a literatura, de acordo com Noa: “No contexto africano, em particular, são muitas as ativistas que consideram essas mesmas representações eivadas de preconceito e de incompreensão por parte dos homens sobre a verdadeira natureza e o papel da mulher na família, na sociedade e ao longo da história” (Noa, 2017, p. 90). Entretanto, nos romances e contos analisados até aqui, as mulheres são donas de suas histórias e mesmo que, por algum momento, sofram agressão, opressão, burlam regras estabelecidas e sonham outros futuros para si e para os seus.

Quando pergunto à Yara Bonate, o que é ser uma mulher moçambicana, ela afirma:

Na geração em que estamos agora, nós as mulheres não... Como posso dizer? Nós já não somos aquelas aquelas antigas que são dependentes de homens. Hoje em dia nós trabalhamos. O que o

homem faz, nós também conseguimos fazer. Enquanto há anos atrás, não. Uma mulher tinha que ficar em casa. Cuidar da casa, dos filhos, dessas coisinhas. Enquanto que agora não. Uma mulher tem que sair à luta. Uma mulher tem que batalhar para poder sustentar os filhos. Porque eu me sinto bem, na vontade, sem ter que incomodar a ninguém quando eu preciso de algo (Yara Bonate, 2024).

A jovem, de 24 anos, viúva, mãe de dois meninos pequenos ainda, mostra que o lugar da mulher moçambicana é o da luta para sustentar os filhos. De ir atrás do alimento cotidianamente.

Outra mulher ousada que cruza nossas leituras é Micas-Ndjombo, filha de Meledina, personagem do romance de Aldino Muianga. Micas não queria ir para o convento como deseja a mãe, queria ser livre, mas também formar uma família e, assim, quem sabe, honrar o nome que recebeu da tia.

Ela respondia que se sentia talhada para outro destino, que estaria na vanguarda do exército de Deus em actividades e obras de caridade. Amava a sua liberdade. Seria, talvez, um fenómeno estranho, mas queria tentar projectar em si a ambição inconfessada da mãe de constituir um lar, com todos os alicerces e requisitos. E se assim fosse, materializar-se-ia o vaticínio de Georgeta. Constituiria a primeira e única excepção na família, ser dona de um lar, mãe de muitos filhos, instruída e respeitada. É isso, ao fim e ao cabo, o que significa o nome que a tia lhe atribuiu (Muianga, 2012, 113).

Os nomes são construções sociais arraigadas de significados nas diferentes culturas, mas especialmente em Moçambique, país em que os nomes não são escolhidos de forma aleatória.

Quando conheci Abdallah, através de um amigo, ele a apresentou como Sofia. Mas no dia de nossa entrevista, percebi que ela se referia a si mesma como Abdallah e decidi perguntar como ela gostaria de ser chamada. Sem titubear, ela afirmou Abdallah: Só falo Sofia para pessoas estrangeiras ou que conheço brevemente, mas meu nome é Abdallah. Sofia Abdallah trabalhava numa Associação que combate a Violência Baseada em Género e atua contra a União Prematura de raparigas. Realizei esta entrevista em abril de 2024, na casa que estava vivendo em Maputo.

Como uma profissional do cinema e com uma experiência de trabalho no campo das artes, ousou dizer que foi Abdallah quem conduziu a sua entrevista, tamanha foi sua desenvoltura. Ao ser perguntada sobre seu nome, ela afirma:

Então, quando criança, quando criança, existia em casa a Neyma. Na escola, era a Sofia. A Neyma era uma menina muito fechada. Mas desde 2017 até hoje, ninguém mais me chama de Sofia, é só Abdallah. É uma coisa que se tu diz Sofia, tu percebes a minha

mudança de postura masculina. E, nisso, eu corto o cabelo, venho já, busco aquela questão da mulher africana do “Woman King”, que é o filme da Viola Davis, eu busco aquela identidade. Abdallah significa serva de Allah (Abdallah, 2024).

Ou seja, no momento em que há a mudança de postura de Abdallah diante da vida, ela decide mudar o nome para marcar este momento. E, assim, de Sofia, ela se transforma em Abdallah.

AS MÚLTIPLAS VIOLÊNCIAS, INCLUINDO A VIOLÊNCIA BASEADA NO GÊNERO

O tema da violência permeia todas as pessoas e sociedades do mundo. Mas sabemos que há uma espécie de violência que atinge muito mais as crianças, mulheres e raparigas. Estamos falando da Violência Baseada em Gênero (VBG). De acordo com a Unicef (2017):

Um termo genérico para qualquer ato prejudicial perpetrado contra a vontade de uma pessoa e que se baseia em diferenças socialmente atribuídas (de gênero) entre mulheres e homens. A natureza e a extensão de tipos específicos de VBG [violência baseada em gênero] variam entre culturas, países e regiões. Os exemplos incluem violência sexual, incluindo exploração/abuso sexual e prostituição forçada, violência doméstica, tráfico, casamento forçado/precoce, práticas tradicionais prejudiciais como a mutilação genital feminina, crimes de honra e herança de viúvas⁵⁹ (UNICEF, 2017, tradução livre).

Apesar de o termo gênero ser utilizado para nos referirmos a homens e mulheres, sabemos que a maior parte das vítimas de VBG são mulheres. De acordo com relatório de Conceição Osório produzido pela WLSA (Women and Law in Southern Africa Research and Education Trust), uma organização não governamental regional (ONG) que pesquisa a situação dos direitos das mulheres em Botswana, Lesoto, Malawi, Moçambique, Swazilândia, Zâmbia e Zimbábwe:

A violência contra as mulheres assume grandes proporções em alguns países em que a desigualdade econômica e social se agudiza. É o caso da realidade sul-africana, sobre a qual o Soul City Institute for Health and Development Communication informa que, em 1998, metade das mulheres que buscavam

59. Texto original: “Gender-based violence (GBV): “An umbrella term for any harmful act that is perpetrated against a person’s will and that is based on socially ascribed (gender) differences between females and males. The nature and extent of specific types of GBV vary across cultures, countries and regions. Examples include sexual violence, including sexual exploitation/abuse and forced prostitution, domestic violence, trafficking, forced/early marriage, harmful traditional practices such as female genital mutilation, honour killings and widow inheritance” (Glossary of Terms and Concepts, UNICEF Regional Office for South Asia November, 2017).

atendimento num centro de saúde, no Cabo ocidental, sofria ou tinha sofrido de violência pelos seus parceiros, sendo que 84% tiveram danos físicos ou mentais e que, em cada 17 segundos, uma mulher é violada (Osório, 2016, p. 60).

Nestes países com graves níveis de desigualdade, há uma junção entre a falta de acesso a bens e direitos básicos e mais sujeição de corpos femininos a todo tipo de violência.

Os textos selecionados representam o tema da VBG de diversas formas: seja na agressão física, no abandono, nos maus tratos cotidianos. Vejamos o exemplo de Mena e Dupont, seu marido.

Quando tenta perguntar ao marido o que vêm fazer aqueles sujeitos que o deixam sempre tão agitado, ele responde-lhe com o infalível “cala a boca, tem alguma coisa com isso?”. Na verdade, é lhe quase impossível manter um diálogo com Dupont. Às vezes, chega a duvidar de que ele a considere um ser humano que pensa e sente como qualquer pessoa, ou se a tem em casa como uma máquina para realizar os serviços domésticos e da qual pode também dispor para fazer amor à sua maneira sôfrega e apressada (Momplé, 2012, p. 29).

Este trecho contribui para ampliarmos o conceito de VBG entendendo que tal tipo de violência também se dá pelo medo imposto pelo agressor, os traumas a que a vítima é submetida cotidianamente e que perturbam sua saúde mental. No caso de Mena, ela não conseguia nem manter um diálogo com o companheiro.

Em *Niketche*, Tony age como se a violência fosse algo tão normal que o assusta o fato de as outras mulheres não aceitarem tal tratamento.

Nunca maltratei a Lu, bati nela algumas vezes, apenas para manifestar o meu carinho. Também te bati algumas vezes, mas tu estás aí, não me abandonaste para lugar nenhum. A minha mãe sempre foi espancada pelo meu pai, mas nunca abandonou o lar. As mulheres antigas são melhores que as de hoje, que se espantam com um simples açoite (Chiziane, 2004, p. 292).

A fala de Tony traz várias camadas a serem analisadas. Primeiro, ele age como se bater e maltratar fossem duas ações diferentes; segundo, ele se assusta com o fato de que as mulheres mais jovens não aceitam os espancamentos assim como a mulher mais velha aceitava e, por fim, nos remete a uma atitude geracional ao citar que o pai batia na mãe. Ou seja, Tony cresceu assistindo a mãe apanhar e considerou aquilo “normal”.

Abdallah tinha 18 anos quando conheceu o pai de sua filha, 4 anos mais velho, e engravidou. Mas as traições, e as violências fizeram com que ela fugisse de casa com a ajuda da mãe e nunca mais voltasse. Lá se vão 12 anos.

Quando eu digo para ele: eu quero ir embora, primeiro eram sessões de choro depois, eram sessões de agressões verbais depois, era o cárcere. Então, foi a partir daí a primeira tentativa: eu vou embora, a segunda tentativa, até que a terceira tentativa, nem aviso. Ele vai para o banho, eu pego o telefone ligo para minha mãe e digo que se ela não vier me buscar agora eu vou morrer. E eu sabia que a minha mãe, como é apegada a mim, ia vir. Ela veio com roupa de dormir. Ela sempre tinha deixado claro que nunca foi lá muito com a cara dele. Então, ela chega na minha casa, então, ela fala assim, mas ela está muito magrinha enquanto está grávida, eu vou levar ela para casa, passar um tempo não sei o que. Ele disse assim. Ok, leva só uma roupa para mudar. Meus documentos, tudo, ficou lá. Eu só levei a roupa num plastiquinho que ele depois veio lá do banho ver. [...] Na casa de minha mãe, minha mãe percebeu. Nem perguntou nada. Ela disse para eu tomar banho, não fez nenhuma pergunta, e ela como vivia em uma casa tipo um quarto e sala, eu ficava no sofá. E eu fiquei em um estado quase que desligada do mundo. Minha mãe me chamava uns minutos e ela me tocava com a mão: Eu não te chamei? O que está acontecendo contigo? Eu disse: não sei. Eu já não estava a mesma, e eu lembro que aquela fase da varanda, eu tinha voltado para aquela fase, totalmente desligada do mundo real (Abdallah, 2024).

Abdallah fica traumatizada por um longo tempo, até após o parto da filha. As sequelas do cárcere privado e das agressões verbais, apesar de nunca ter apanhado do companheiro, segundo ela, marcaram sua vida de forma intensa. Além disso, nos chama atenção que a mãe de Abdallah é quem vai salvá-la do relacionamento abusivo, mas não há qualquer denúncia às autoridades e órgãos responsáveis por tratar da VBG. Ainda em Osório, encontramos:

Normalmente, como acontece em Moçambique, não só as vítimas têm uma grande objecção em romper com o silêncio que lhes é socialmente imposto (e muitas vezes só o fazem depois de anos de sistemático e contínuo sofrimento), como os que lhes prestam atendimento actuam com o objectivo de reconstruir a “harmonia” familiar, desvalorizando as queixas (Osório, 2016, p. 48).

Podemos pensar no silêncio destas mulheres como mais uma forma de violência a que elas são submetidas, seja por vergonha, seja para se protegerem.

Outra forma das mais violentas a que nós mulheres somos submetidas é o estupro. Quando ainda era rapariga e vivia na África do Sul, Yara Costa sofreu uma tentativa de estupro. Ela tinha entre 15 e 16 anos de idade:

Uma das vezes, eu estava indo para a escola, e eu fui atacada por um homem e eu estava de uniforme escolar porque lá na África do Sul todas as pessoas usam uniforme. E como era um colégio religioso, era muito rigoroso, todo dia eu tinha que ajoelhar e eles

mediam a minha saia para ver se a saia tocava... era assim nesse nível, tinha que bater embaixo do joelho e, caso não fosse, tinha punição. Então, era bem, uma saia até aqui, um blazer. E, aí, um dia eu estava saindo da escola para ir pegar o ônibus, fui para casa e veio um cara na minha direção. Um homem e eu vi que ele estava alterado ou ele tinha bebido ou ele tinha tomado alguma coisa, mas foi do dia e eu vi outras pessoas... aquilo era um terreno baldio que as pessoas usavam de corta-mato porque era mais rápido para chegar e aquilo fazia assim e subia e a estrada passava aqui. Então, quando você estava embaixo, não dava para ver a estrada. E eu vi ao longe como ele vinha, mas eu olhei para trás, olhei para a frente, e outras pessoas estavam fazendo e eu pensei assim... não, tudo bem porque tem outras pessoas. E, aí, quando eu fui chegando, ele vinha na minha direção, eu fui chegando...

Valéria: *Você foi cortar o mato ou foi na estrada?*

Yara Costa: *Eu fui cortar o mato. E, aí, ele veio para cima de mim. E, aí, foi, sei lá, a gente lutou, me digladiando para tirar ele de cima de mim. Eu gritando, gritando... E as pessoas passaram e não fizeram nada. Nada. E ele tentava me segurar, eu achei que ele não estava armado, mas ele tinha uma faca. Foi muito complicado, ele tirou porque, no início, eu achei que ele queria saltar, mas depois a minha mochila estava de um lado e ele não foi para a mochila e eu entendi que não era a mochila e eu fiquei desesperada. Eu lutei com toda a minha força, ele conseguiu tirar o blazer, eu acho que ele rasgou a camisa, mas eu consegui correr. Cheguei na estrada e eu pedi ajuda, tinha o segurança lá, e a gente até voltou lá, e ele já tinha ido. Enfim, e, aí, eu comecei a sentir muito medo.*

Valéria: *E você tinha quantos anos?*

Yara Costa: *Quando isso aconteceu eu tinha... 15, 16... (Yara Costa, 2024)*

Foi muito doloroso ouvir o relato de Yara. Mesmo em seu espaço seguro, sua casa, é difícil saber o que dizer para uma mulher que quase teve seu corpo violado ainda tão jovem. Algo me chama atenção na entrevista de Yara. Ela inicia falando o tamanho da saia que fazia parte de seu uniforme escolar, era uma saia longa abaixo do joelho e ela vestia blazer, uma tipo de casaco formal de mangas longas. Ou seja, não importa a roupa que estejamos vestindo, o corpo feminino sempre pode ser visto como um possível e passível de ser violado.

No conto “História de Sonto: o menino dos jacarés de pau”, Mamana Sambeca é catadora de amêijoas⁶⁰, e a mãe da criança, mas como não tem um companheiro ou alguém que a ajude no dia a dia, precisa levar o filho para o mar enquanto retira dali seus mariscos para vender e sobre-viver. Mas um dia, uma tragédia acontece:

Mamana Sambeca agarra o filho, braços levantados acima da cabeça.

60. Uma espécie de marisco.

A maré sobe, sobe, sobe.
Sonto chora e mexe os pés e as mãozinhas no ar salgado.
Um mulungo veio nadando e levou Sonto. Branco bom ainda voltou mas o mar era agora um mistério. Mistério com a mãe de Sonto lá dentro da água para não voltar mais, não apanhar mais amêijoa na praia (Craveirinha, 2022, p. 33-34).

Mamana Sambeca consegue salvar o filho, mas perde a vida. Aparece aqui a violência a que a mãe de Sonto foi submetida: a pobreza, que a obrigava a ir para o mar com o filho ainda pequeno, deixando-o sozinho. Neste caso, não se trata de uma violência cometida por um indivíduo, mas por uma sociedade que produz desigualdade e que acaba por afetar a vida das mulheres. E, ao final do conto, a persistência de um ciclo de desigualdade se repete quando temos notícias do pequeno Sonto: “Na ponte cais, Sonto vende jacarés de pau. Tem que vender para comprar pão. Tem seis anos de fome e sem escola, sem sapato, sem casa. Nem de caniço e zinco. Este velho de seis anos é Sonto. Juro é Sonto mesmo” (Craveirinha, 2022, p. 35). Agora órfão, sem mãe, o pequeno perpetua o ciclo de miséria. Sobre este aspecto, Nazir Can afirma:

mais próxima da tradução do que da tradição, a oralidade é, para Craveirinha, um elemento propenso à mediação e, também, por isso, está na origem das transformações mais inesperadas. Craveirinha soube, de resto, antecipar um conjunto de pautas que marcam o debate cultural contemporâneo em vários âmbitos [...] (Can, 2022, p.102-103).

A desigualdade social e a pobreza continuam sendo temas de debates ainda hoje, principalmente quando nos referimos aos países dos continentes africano e americano, em especial o eixo sul-sul, América Latina e África. E sendo o poeta, o escritor, como aquele que antecipa ou reflete sobre o que vê, Craveirinha retomava tais temas em seus textos.

RECONSTRUINDO SONHOS: É POR “QUEM VEIO ANTES DE MIM, E QUEM VEM DEPOIS”

Na leitura dos contos e romances e nos diálogos com as mulheres, em alguns momentos, o desejo de futuro e dias melhores para suas filhas ou para si mesmas aparece. O estudo, em alguns casos, é visto como uma possibilidade de mudar os ciclos de escassez e de violência a que muitas mulheres estão submetidas. No caso de Yara Costa e Sofia Abdallah, o acesso à educação formal fez toda diferença na vida e na carreira delas. Enquanto o estudo como sonho e possibilidade de mudança também permeia o imaginário de Rosa, Felizarda, Zena e Yara Bonate, que querem estudar para mudar suas vidas. Meledina, por exemplo, apesar de ser prostituta, vislumbra um futuro melhor para sua filha através da escola. Ao cogitar enviar Micas-Ndjombo para morar com sua mãe, ela pensa:

Mas o que tinha a anciã a oferecer à neta? E, para bem dizer, melhor educação só aqui na cidade. E este era um ponto vital. Ela própria não estudara por aí além. O abandono precoce da escola, depois do escândalo com o baniano Ibrahim, privou-a dos benefícios que a instrução oferece. À sua filha outro destino aguardava (Muianga, 2012, p. 111).

Meledina teve algum dia o sonho de estudar, mas se viu obrigada a abandonar sua família para viver em Lourenço Marques e, a partir dali, precisou abandonar sua juventude de rapariga e trabalhar como uma adulta vendendo seu corpo.

Felizarda, que agora trabalha com o tema de combate à União Prematura de jovens raparigas, sorriu quando eu lhe questionei sobre seus sonhos e afirmou:

Ah, eu tenho muitos sonhos e eu estou no território de realizar todos, agora eu sou uma mentora da associação ASCHA⁶¹, do projeto adolescentes e jovens contra a violência baseada no gênero de união prematura. Meu sonho é de ser uma professora de inglês, agora eu estou me aproximando de uns amigos que sabem muito bem falar inglês, até que recebo umas aulas de um amigo que está em Zambézia, ele sabe muito bem, até está se formando na área de inglês. Ele tem me dado aulas de inglês todas as vezes que ele pode e eu estou aprendendo muito inglês e eu tenho certeza de que um dia eu vou ser uma professora de inglês. E eu espero realizar o meu sonho porque ele está aqui.

Que bom (Felizarda, 2024).

Os estudos aparecem como sonho para Felizarda e também para Rosa. Quando perguntei a esta última sobre seus sonhos, ela diz: “Eu tenho o sonho de ser professora, mas como a minha família é um pouco pobre, não tenho condições até agora”. Interessante perceber como a educação formal ainda é um lugar de difícil acesso para essas jovens mulheres moçambicanas, principalmente do norte do país.

Num país como Moçambique, em que o índice de analfabetismo é de 40%, e entre as mulheres tais dados sobem para quase 50%⁶², podemos associar esse percentual aos corpos femininos que ainda são invisibilizados, impedidos

61. ASCHA é a sigla da Associação Sócio-Cultural Sonho Azul, que trabalha com mulheres e raparigas em situação de Violência Baseada em Gênero e submetidas à União Prematura. A ASCHA atua de norte a sul do país.

62. Quase 40% da população moçambicana, dos 30 milhões de habitantes, é analfabeta, avançou nesta segunda-feira o Presidente de Moçambique, referindo que a maioria são mulheres. “Nota-se que atualmente a taxa de analfabetismo entre as mulheres é de 49,4% e 27,2% nos homens, é preciso refletirmos porque é que isso está a acontecer”, disse Filipe Nyusi, durante a abertura da conferência nacional de educação. Disponível em: <https://observador.pt/2023/07/24/quase-40-da-populacao-mocambicana-e-analfabeta/>. Acesso em: 07 jul. 2024.

de ir para a escola e romper com as histórias de opressão. Neste caso, estamos falando de mais uma das formas de Violência Baseada em Gênero quando os meninos/homens têm mais acesso aos estudos do que as raparigas/mulheres.

Contudo, se o acesso a recursos pode alterar a pobreza feminina e fazer com que se amplifiquem as vozes das que não têm voz, é importante reflectir como essa transformação das mulheres em sujeitos sociais, influencia/abala (ou não) a permanência da desigualdade na esfera privada. Isto significa que, para perceber a estrutura de poder, é insuficiente articular gênero com classe, sem ter em conta, por um lado, a transversalidade classista da discriminação e, por outro lado, as relações de poder produzidas em primeira mão na família (Osório, 2016, p. 44).

Ou seja, não importa que as mulheres tenham acesso aos estudos, pesquisa e trabalho se não houver uma mudança na forma como essas famílias estão organizadas para acolher suas demandas.

Ainda sobre sonhos e futuro, Yara Costa me responde da seguinte forma à pergunta: “Para o futuro... o que a Yara sonha mesmo, como ser humano para o futuro?”

Ultimamente eu sonho em coisas bem pesadas. Cara, eu tenho um defeito, eu sonho muito a realidade e eu estou no momento de pensar. Não é tanto um sonho, é uma constatação. Eu estou contribuindo do meu ínfimo lugar para algum tipo de transformação. E muito provavelmente nem eu nem a Kianda [filha de Yara, de 6 anos] vamos ver o resultado disso. Tudo bem. Porque eu sinto que aqueles que vieram atrás de mim também não viram. Também lutaram por algo que eles não viram concretizar. E isso a gente tem que ser... olhar talvez a história e a passagem Não sou eu. É quem veio antes de mim e quem vem depois. Eu estou aqui agora e eu tenho que dar minha contribuição, botar as minhas sementinhas agora. As árvores quem vai ver, sei lá, netos, bisnetos. Porque as coisas vão piorar muito antes de elas melhorarem, eu acho. Então, o que eu sonho é conseguir ter força e saúde e discernimento para continuar botando essas sementes, mesmo quando parece que não vale a pena e que acabou tudo. Eu acho que é por aí (Yara Costa, 2024, grifo meu).

Ao citar quem veio antes dela e quem virá no futuro, Yara Costa, que tem descendência indiana por parte do pai, nos fala de ancestralidade, mas também cita esperança ao compreender que, mesmo que tudo pareça difícil, ela espera ter força para continuar a fazer seus trabalhos, suas provocações.

É sobre ser ponte para que outras mulheres realizem sonhos que Abdallah fala. Assim como Yara Costa, são sonhos coletivos:

Eu quero viver e que eu também quero viver, quero viajar pelo mundo, conhecer outras pessoas, não consigo me imaginar limitada só a Moçambique, sinceramente falando ainda acho que Moçambique é pequeno para mim, para o que eu quero alcançar.

Eu acredito que eu posso muito mais, por exemplo, a mulher nem tem acesso a escola. Eu gostaria de estar em imensos lugares e trabalhar estar em lugares onde a mulher que não tem acesso à escola, não tem acesso à luz, não tem acesso à água, ir lá, ver as coisas de perto, chorar junto com elas sentir a dor delas, ter que bater as portas certas, elas estão com fome, elas precisam de roupa, elas precisam de comida. Isso sim, para mim é uma coisa construir alguma coisa. Não quero ser aqui uma madre Teresa de Calcutá não, mas eu quero ir até onde está realmente que é preciso. Cresci em uma capital bonita, mas eu sei que o mundo não se resume a isso. Eu conheci a fome de perto por algum tempo, mas eu sei que existem pessoas que só conhecem a fome. Quero levar um pouco de esperança, um pouco de luz a essas pessoas, não vou conseguir recuperar todas, não vou ter aqui uma visão ilusória da minha vida, mas em cada parte de África, se eu consegui buscar uma, como exemplo, uma flor do deserto, que venha para aqui para a metrópole, busque os recursos, leve para lá e essa leve mais dez, que busque. Vamos criar um sistema, um ciclo que vai levar as meninas a despertar. Ai, sim, eu vou sentir que fiz alguma coisa hoje. Se em algum momento da vida me atralhei pelas normas sociais e achei que ser mulher era ter um homem do lado, hoje eu digo definitivamente não ser mulher é eu conseguir saber saber dizer que pô, a Val era uma menina pequena, tímida que quase não falava igual a mim, mas que hoje está ali com a matéria de dar leis, julga sentença agressores e liberta mulheres isso para mim vai ser um refrigério (Abdallah, 2024).

Abdallah cita ciclos de violência, mas também de esperanças. Sonha um mundo melhor para todas as raparigas e mulheres. Quem sabe o caminho dela e de Rosa se conectem no futuro? Mena, personagem de *Neighbours*, se vê livre de Dupont e começa a esboçar sonhos: “Sente apenas que, pela primeira vez, tem a sua vida nas mãos, vida que lhe pertence inteiramente porque, mesmo que Dupont esteja vivo, já não é possível continuarem juntos (Momplé, 2012, p. 154). A liberdade chega para ela.

CONCLUSÃO

Os contos e romances moçambicanos lidos representam mulheres moçambicanas múltiplas. São mães, raparigas, estudantes, mulatas, prostitutas; mulheres do período colonial, do pós-independência; mulheres do norte e do sul de Moçambique. Mas todas são histórias de mulheres que extrapolam o duo tempo-espaço, pois são histórias que poderiam estar sendo contadas agora e que poderiam ter como cenário, diversos lugares de Moçambique, e também do Brasil, para citar meu país. O mesmo acontece com as narrativas de mulheres moçambicanas. Histórias de dor, luta, violência, mas sobretudo de superação que nos conecta a história de tantas outras mulheres pelo mundo.

O gênero tem sido um marcador nas histórias que têm sido contadas, seja na literatura ou no dia a dia. O ser mulher vai marcar nossa forma de olhar o mundo ao mesmo tempo em que marca o modo como o mundo nos vê. Neste sentido, ainda há um longo caminho a percorrer quando falamos do combate à violência baseada em gênero. Há mulheres que ainda sonham em voltar aos estudos, que querem ser enfermeiras, querem viajar o mundo, dar um futuro melhor para os filhos, um futuro melhor para outras raparigas e mulheres, e algumas sonham plantar uma semente de mudança no mundo. Todas elas sonham com dias melhores.

Reunir narrativas tão diversas como a de Meledina, que se torna prostituta para ter uma vida melhor; Micas-filha de Meledina, que tem a oportunidade de estudar e se casar; Delfina, que vende a filha Maria das Dores; Maria das Dores, entregue a um homem pela própria mãe, sofre com a perda dos filhos a ponto de enlouquecer; Narguiss, que aguarda o home que ama enquanto ele está nos braços de outra; Muntaz, filha de Narguiss, que só pensa nos estudos; Mamana Fanisse que perde o homem que ama e precisa se prostituir; Mamana Sambeca que perde a vida, mas salva o filho, Sonto; Manuela que, apesar de branca, não vê diferença entre negros e brancos; Yara Bonate, que ficou viúva e cria os filhos sozinha vendendo alimentos na cidade; Sofia Abdallah, cria a filha sozinha e trabalha numa associação que acolhe outras mulheres; Felizarda, tão jovem, mãe, que está feliz; Zena, que perdeu um dos filhos, mas entre lágrimas, consegue contar sua história; e Yara Costa, cineasta, que usa sua voz para contar tantas histórias bonitas, e que ainda sonha semear futuros.

O entrecruzar destas histórias literárias com as histórias das mulheres mostra o quanto a literatura moçambicana se inspira no chão de Moçambique para modelar vidas. No entanto, há histórias que ainda merecem ser contadas como, por exemplo, destas mulheres moçambicanas que se deslocam para outras partes do mundo. Como são suas vidas nestes outros territórios? E a mulher que já alcançou os estudos e dirige filmes que a permitem viajar por todo o mundo? E a história da mulher moçambicana que tem uma associação que luta contra a união prematura e contra a violência baseada em gênero? E a história de uma rapariga que sai do norte do país e viaja o mundo estudando e volta para cá para incentivar outras mulheres a sonhar? Ainda há muitas histórias a serem descobertas e elas estão aqui neste exato momento, estão espalhadas por todo o país esperando para serem contadas. Quem sabe, assim, a liberdade que chegou para Mena, chegou para todas nós ao nos virmos representadas em tantas e tantas narrativas que atravessam o norte, o sul, o ontem, o hoje, o amanhã, os oceanos, o pra sempre.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução, prefácio, introdução, comentário e apêndices de Eudoro de Sousa. 7 ed. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2003.
- ASSUNÇÃO, Marcello Felisberto Morais de Assunção. Apresentação. In: OLIVEIRA, Fernanda; PERUSSATO, Melina. Tradução de Eduardo Bonilla-Silva. Rethinking racism: toward a structural interpretation. *Revista de teoria da história* 26 1-2023. p. 256-283.
- BERGH-COLLIER, Edda Van. *Para a igualdade de gênero em Moçambique*. Tradução de Ernsesto Chamo. Edita Communication, 2007.
- BUTLER, Judith. *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*. Tradução de: Rogério Bettoni. São Paulo: Autêntica, 2023.
- CAN, Nazir Ahmed. “Não sei se é uma medalha”: Craveirinha e os horizontes do chão. In: TOPA, Francisco (Org.: *Na madrugada dos meus olhos pardos: José Craveirinha sem anos/amos (1922-2022)*). Cátedra Agostinho Neto Porto, 2024. p. 93-112.
- CANDIDO, Antonio. *Literatura e sociedade*. 9 ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre o azul, 2006.
- CARDOSO, Zélia de Almeida. A representação da realidade na obra literária. In: *Língua e literatura*, 14, 1985. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2594-5963.lilit.1985.113970>. Acesso em 10 jul. 2024. p. 161-167.
- CASIMIRO, Isabel; ANDRADE, Ximena. A identidade do feminismo crítico em Moçambique: situando a nossa experiência como mulheres, acadêmicas e ativistas. Maputo: CEA/UEM, 2007. Acesso em 10 jul. 2024.
- CRAVEIRINHA, José. *Hamina e outros contos*. Maputo: Escola Portuguesa de Moçambique, 2022.
- CHIZIANE, Paulina. *O alegre canto da perdiz*. Alfragide: Caminho, 2008.
- CHIZIANE, Paulina. *Niketche: uma história de poligamia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- Diário de Moçambique*, Concubinação e mestiçagem, 06 jul. 1952. p. 4.
- Diário de Moçambique*, Gilberto Freyre na Ilha de Moçambique, 23 jan. 1952. p. 4.
- FERNANDES, Rhuann. *Casamento tradicional Bantu: o lobolo no sul de Moçambique*. 2 ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Multifoco, 2022.

FONSECA, Ana Margarida. Territórios da memória: os textos em prosa de José Craveirinha. In: TOPA, Francisco (Org.). *Na madrugada dos meus olhos pardos: José Craveirinha sem anos/amos (1922-2022)*. Cátedra Agostinho Neto Porto, 2024 (p. 133-146).

MOMPLÉ, Lília. *Ninguém matou Suhura*. Maputo: Associação dos Escritores Moçambicanos, 1988.

MOMPLÉ, Lília. *Neighbours*. Portugal: Porto editora, 2012.

MUIANGA, Aldino. *Meledina* (ou a história duma prostituta). 3 ed. Maputo: Ndjira, 2010.

MUIANGA, Aldino. *A noiva de Kebera*. São Paulo: Kapulana, 2016.

NOA, Francisco. *A escrita infinita: ensaios sobre literatura moçambicana*. Maputo: Ndjira, 2013. Coleção Horizonte da palavra.

NOA, Francisco. A condição feminina em José Craveirinha, Aldino Muianga e Clemente Bata: entre a marginalidade e a centralidade. In: _____. *Uns e outros na literatura moçambicana*. São Paulo: Kapulana, 2017. p. 89-102.

NOA, Francisco. O poder do discurso e a arte da narração na ficção moçambicana. In: _____. *Além do túnel: ensaios e travessias*. Maputo: Kapticua, livros e multimédia Lda., 2020. p. 145-157.

NOA, Francisco. *Império, mito e miopia: Moçambique como invenção literária*. Lisboa: Editorial Caminho, 2002.

OSÓRIO, Conceição. *Relatório de pesquisa entre a denúncia e o silêncio*. Análise da aplicação da Lei contra a Violência Doméstica (2009-2015). Colaboração de Teresa Cruz e Silva. Maputo: WLSA MOÇAMBIQUE, 2016. Disponível em: <https://www.wlsa.org.mz/entre-a-denuncia-e-o-silencio/>. Acesso em: 20 jul. 2024.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Tradução para uso didático de:

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. CODESRIA Gender Series. Volume 1, Dakar,

CODESRIA, 2004, p. 1-8 por Juliana Araújo Lopes.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, 9 ed.

Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2001.

PRANDINI, Paola Diniz. *Conexão Atlântida: branquitude, decolonialidade e educomunicação em discursos de docentes de Joanesburgo, de Maputo e de São Paulo*. Tese de doutorado defendida na Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2022.

SOUZA, Ubiratã. *Entre palavras e armas: literatura e guerra civil em Moçambique* [online]. São Bernardo do Campo, SP: Editora UFABC, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.7476/9788568576922>. Acesso em 13 jul. 2024.

UNICEF. *Glossary of Terms and Concepts*, UNICEF Regional Office for South Asia November, 2017. Disponível em: <https://www.unicef.org/rosa/media/1761/file/Genderglossarytermsandconcepts.pdf>. Acesso em 10 jul. 2024.

R. V. GLADSTONE E OS LIMITES DA RECONCILIAÇÃO: uma análise da fragilidade dos direitos indígenas canadenses sob a aplicação da seção 35

Beatriz Alzira Gaioso Barros (YORK UNIVERSITY/CANADÁ)⁶³

<https://orcid.org/0009-0006-8197-1539>

RESUMO

Este artigo analisa a interpretação da Suprema Corte Canadense sobre os direitos indígenas sob a Seção 35 da Constituição no caso *R. v. Gladstone*. A decisão representou um afastamento significativo das proteções rigorosas estabelecidas em *R. v. Sparrow*, priorizando objetivos políticos governamentais em detrimento das salvaguardas constitucionais. Ao analisar a abordagem da Corte, o estudo destaca seu tom paternalista, a negligência aos deveres fiduciários e a aplicação limitada dos princípios interpretativos indígenas. Esses fatores enfraqueceram as proteções constitucionais pretendidas pela Seção 35 e estabeleceram precedentes preocupantes para casos futuros. O artigo defende a reafirmação de padrões judiciais robustos para alinhar a Seção 35 ao espírito de reconciliação e à autonomia das comunidades indígenas.

Palavras-chave: autonomia; deveres fiduciários; direito constitucional; direitos indígenas; paternalismo; princípios interpretativos indígenas; reconciliação; Seção 35, *R. v. Gladstone*; Suprema Corte do Canadá.

R. V. GLADSTONE AND THE LIMITS OF RECONCILIATION: an analysis of the fragility of canadian indigenous rights under the application of section 35.

ABSTRACT

This article examines the Canadian Supreme Court's interpretation of Indigenous rights under Section 35 of the Constitution in *R. v. Gladstone*. The decision marked a significant departure from the rigorous protections established in *R. v. Sparrow*, favoring governmental policy objectives over

63. Advogada. Mestranda em Canadian Common Law pela Osgoode Hall Law School, York University, em Toronto, no Canadá. Bacharel em Direito pela Universidade Federal do Maranhão.

constitutional safeguards. By analyzing the Court's approach, the study highlights its paternalistic tone, the neglect of fiduciary duties, and the limited application of Indigenous interpretative principles. These factors collectively weakened the constitutional protections intended by Section 35 and established troubling precedents for future cases. The article calls for a reaffirmation of robust judicial standards to ensure that Section 35 aligns with the spirit of reconciliation and the autonomy of Indigenous communities.

Keywords: autonomy; fiduciary duties; constitutional law; indigenous rights; paternalism; indigenous interpretative principles; reconciliation; Section 35, *R. v. Gladstone*; Supreme Court of Canada.

INTRODUÇÃO

A questão constitucional central em *R. v. Gladstone*⁶⁴ gira em torno da aplicabilidade dos **Regulamentos da Pesca de Arenque do Pacífico** frente aos direitos garantidos pela **Seção 35 da Constituição Canadense**⁶⁵, impactando especificamente os direitos de pesca comercial da Nação Heiltsuk. Este caso ilustra as complexidades do reconhecimento e da aplicação dos direitos indígenas no Canadá, destacando os desafios em equilibrar interesses governamentais com as proteções constitucionais.

A **Seção 35**, introduzida em 1982, foi concebida para **reconhecer e afirmar os direitos indígenas existentes**, incluindo direitos aborígenes e de tratados. Este marco constitucional visava estabelecer a coexistência entre o direito indígena e o canadense, garantindo proteção contra violações arbitrárias. Contudo, como destacado por autores como Bellfy (2001), a definição e implementação desses direitos continuam sendo moldadas pelos tribunais, frequentemente em detrimento das comunidades indígenas, como demonstrado nos contínuos conflitos relacionados aos direitos de pesca reconhecidos, mas não efetivamente implementados.⁶⁶

A decisão histórica em *R. v. Sparrow (1990)*⁶⁷ estabeleceu um precedente fundamental ao criar um arcabouço para identificar e justificar

64. *R. v. Gladstone*: [1996] 2 S.C.R. 723.

65. A Seção 35 estabelece que “Os direitos existentes — aborígenes e de tratados — dos povos indígenas do Canadá são reconhecidos e afirmados.” Ver Constituição do Canadá, Lei Constitucional de 1982, art. 35.

66. BELLFY, Phil. “Introduction: Aboriginal Peoples: The Changing Face of Canada.” *Wicazo Sa Review* 16, no. 1 (2001): 77–92. O autor destaca como os direitos reconhecidos pela Seção 35 continuam na prática sendo contestados.

67. *R. v. Sparrow*, [1990] 1 S.C.R. 1075.

violações aos direitos indígenas sob a **Seção 35**. Nesse caso, a Suprema Corte do Canadá afirmou que limitações a esses direitos só poderiam ser justificadas por **objetivos legislativos convincentes e substanciais**, como conservação. No entanto, como discutido por Francis (2023)⁶⁸, a aplicação inconsistente desses padrões em decisões subseqüentes, incluindo *Gladstone*, expõe um padrão preocupante de redução das proteções indígenas em nome de objetivos políticos mais amplos.

Em *R. v. Gladstone*, a Corte não apenas se distanciou dos critérios rigorosos definidos em *Sparrow*, mas também expandiu as justificativas aceitáveis para violações aos direitos indígenas, incluindo metas governamentais gerais, como a distribuição equitativa de recursos. Essa abordagem marca um afastamento do objetivo da Seção 35, levantando questões sobre a eficácia da jurisprudência em garantir os direitos indígenas de maneira substancial.

Neste comentário de caso, começarei analisando o afastamento da Corte em relação a *Sparrow*, mostrando como a decisão permite uma justificativa mais ampla para violações aos direitos indígenas. Em seguida, criticarei a ênfase da Corte nos méritos das políticas em detrimento da análise processual, argumentando que isso enfraquece o arcabouço protetivo da Seção 35. Por fim, abordarei a falha da Corte em aplicar integralmente os princípios interpretativos indígenas, ilustrando como essa omissão reduz a eficácia pretendida das proteções da Seção 35.

Para estruturar a discussão, a análise foi dividida em quatro seções temáticas. Embora fosse possível consolidar esses pontos em discussões mais amplas, a separação permite destacar aspectos específicos da decisão da Suprema Corte em *R. v. Gladstone* que possuem implicações distintas. Essas seções exploram, de forma aprofundada, como o raciocínio judicial enfraqueceu progressivamente o objetivo da Seção 35 de proteger os direitos indígenas no Canadá.

Cada seção busca demonstrar como a abordagem da Corte reflete uma visão centralizada nos interesses governamentais, negligenciando os compromissos históricos e constitucionais com a autonomia e a equidade para as comunidades indígenas. Ao desmembrar esses pontos, evidencia-se um padrão recorrente: a desvalorização das perspectivas indígenas e a priorização de políticas amplas em detrimento de proteções concretas e contextuais.

Essas análises convergem para uma crítica maior, que sugere que

68. Conforme discutido em Francis, R. 'Canada's Response to Mi'kmaq Aboriginal and Treaty Fishing Rights: Reconciliation or Legal Colonial Oppression?' *Ocean Yearbook* 37 (2023): 87–116.

Gladstone estabeleceu precedentes preocupantes ao reinterpretar os direitos indígenas como subordinados às metas estatais, minando a força da Seção 35 como um mecanismo de reconciliação e proteção inalienável.

CONTEXTO HISTÓRICO E DESALINHAMENTOS NA CORTE

A decisão da Corte Suprema do Canadá em *R. v. Sparrow* (1990) estabeleceu um marco fundamental para a interpretação dos direitos indígenas garantidos pela Seção 35 da Constituição Canadense. O caso tratava do direito de pesca de um membro da Nação Musqueam⁶⁹, que foi acusado de violar regulamentos locais. A Corte reconheceu que, embora o governo pudesse limitar os direitos indígenas para fins como a conservação, tais limitações deveriam atender a um objetivo legislativo convincente e substancial e ser justificadas com base em provas claras e concretas. Essa estrutura foi projetada para garantir que os direitos indígenas fossem tratados como proteções constitucionais de status elevado, sujeitas apenas a restrições excepcionais.⁷⁰

Em contraste, *R. v. Gladstone* (1996) envolveu dois membros da Nação Heiltsuk⁷¹, Donald e William Gladstone, acusados de vender ovas de arenque em algas sem licença. Eles argumentaram que a prática era protegida pela Seção 35, devido à sua longa tradição cultural e econômica. Embora a Corte tenha reconhecido os direitos comerciais indígenas como protegidos pela Seção 35, ela também introduziu justificativas mais amplas para limitações governamentais, incluindo objetivos políticos gerais, como distribuição equitativa de recursos.⁷² Essa abordagem ampliou significativamente as circunstâncias em que o governo poderia limitar os direitos indígenas, marcando uma ruptura com os padrões estabelecidos em *Sparrow*.

A decisão em *Gladstone* evidencia uma mudança da ênfase no rigor processual e na proteção dos direitos indígenas para uma abordagem que favorece flexibilidade política. Diferentemente de *Sparrow*, onde a Corte

69. A Nação Musqueam é um grupo das Primeiras Nações que habita a região do atual Vancouver, na Colúmbia Britânica, com uma história e cultura profundamente conectadas à terra e aos recursos marinhos da região.

70. *R. v. Sparrow*, [1990] 1 S.C.R. 1075.

71. A Nação Heiltsuk, localizada na costa central da Colúmbia Britânica, é igualmente conhecida por sua rica tradição cultural e por seus direitos de pesca e práticas sustentáveis, que desempenham um papel central em sua identidade e subsistência.

72. *R. v. Gladstone*, [1996] 2 S.C.R. 723.

ênfatisou a necessidade de uma justificativa robusta, *Gladstone* permitiu que o governo defendesse suas limitações com base em metas políticas amplas, sem a exigência do mesmo nível de evidência convincente.

Como destacado por Bellfy (2001)⁷³, essa mudança representa um enfraquecimento dos mecanismos de proteção para os direitos indígenas, deslocando o peso da prova para as comunidades indígenas. Além disso, Francis (2023)⁷⁴ observa que o precedente estabelecido em *Gladstone* contribuiu para uma narrativa judicial de subordinação dos direitos indígenas aos interesses do Estado, particularmente em questões de conservação e alocação de recursos.

Gladstone também falhou em adotar os princípios interpretativos indígenas ênfatisados em *Sparrow*, que exigem que qualquer dúvida sobre as intenções legislativas seja resolvida em favor das comunidades indígenas. Isso sublinha a dificuldade persistente em alinhar os direitos constitucionais indígenas com uma aplicação judicial que realmente respeite seus contextos culturais e históricos.

FOCO NOS MÉRITOS DAS POLÍTICAS EM DETRIMENTO DA VALIDADE PROCESSUAL

A decisão da Corte em *Gladstone*⁷⁵ reflete um deslocamento preocupante da análise rigorosa da validade processual para a aceitação de objetivos políticos amplos como justificativa para limitar direitos indígenas. Ao fazer isso, a Corte enfraqueceu as salvaguardas estabelecidas em *Sparrow*⁷⁶, que demandavam um padrão elevado de justificativa com base em provas concretas e específicas para qualquer limitação aos direitos protegidos pela Seção 35 da Constituição Canadense.

Em *Sparrow*, o princípio central era a proteção robusta dos direitos indígenas, exigindo que qualquer limitação atendesse a um objetivo legislativo convincente, como a conservação de recursos, respaldado por evidências claras. No entanto, em *Gladstone*, a Corte abandonou esse padrão rigoroso, permitindo que metas genéricas justificassem as limitações, sem exigir provas substanciais para respaldar tais alegações. Isso representa uma mudança no peso atribuído às proteções constitucionais indígenas.

73. Bellfy, Phil. "Introduction: Aboriginal Peoples: The Changing Face of Canada." *Wicazo Sa Review* 16, no. 1 (2001): 77–92.

74. Francis, R. "Canada's Response to Mi'kmaq Aboriginal and Treaty Fishing Rights: Reconciliation or Legal Colonial Oppression?" *Ocean Yearbook* 37 (2023): 87–116.

75. *R. v. Gladstone*. [1996] 2 S.C.R. 723.

76. *R. v. Sparrow*. [1990] 1 S.C.R. 1075.

Essa abordagem também levanta preocupações sobre a aplicação dos princípios interpretativos indígenas, que exigem que as dúvidas sobre justificativas governamentais sejam resolvidas em favor das comunidades indígenas. No parágrafo 155 de *Gladstone*, a Corte reconhece esse princípio, mas falha em aplicá-lo adequadamente, aceitando metas políticas amplas.⁷⁷ Isso desconsidera a obrigação de proteger os direitos indígenas contra objetivos governamentais amplos, especialmente quando esses carecem de fundamentação sólida.

A aceitação de declarações gerais de políticas sem evidências concretas representa não apenas um enfraquecimento processual, mas também uma inversão do ônus da acomodação⁷⁸. Ao colocar o peso dessa responsabilidade nas comunidades indígenas, a Corte perpetua uma dinâmica de desigualdade estrutural. Como observado no parágrafo 38 de *Gladstone*⁷⁹, medidas regulatórias alternativas estavam disponíveis para alcançar os mesmos objetivos sem infringir os direitos indígenas. Apesar disso, a Corte optou por manter o regulamento existente, priorizando a flexibilidade política em detrimento das proteções constitucionais.

Essa mudança na abordagem judicial tem implicações mais amplas para as comunidades indígenas e as políticas públicas no Canadá. Ao estabelecer um precedente que permite violações mais amplas aos direitos indígenas com fiscalização mínima, *Gladstone* sinaliza um desvio do compromisso de reconciliação que deveria nortear as relações entre o Estado e as comunidades indígenas. O uso de objetivos políticos gerais como justificativa para limitar direitos fundamentais ameaça minar a confiança no sistema judicial e comprometer os avanços em direção à autonomia indígena e à equidade no acesso a recursos naturais.⁸⁰

77. FRANCIS, R. 'Canada's Response to Mi'kmaq Aboriginal and Treaty Fishing Rights: Reconciliation or Legal Colonial Oppression?' *Ocean Yearbook* 37 (2023): 87–116.

78. A inversão do ônus da acomodação refere-se à mudança da responsabilidade pelo ajuste de políticas ou práticas do governo para as comunidades indígenas. Em vez de o governo tomar medidas proativas para garantir que seus regulamentos respeitem os direitos indígenas, como exige seu dever fiduciário, as comunidades são forçadas a lutar para preservar seus direitos e provar que as políticas são inadequadas ou injustas. Esse deslocamento de responsabilidade contraria o princípio de reconciliação subjacente à Seção 35 e perpetua dinâmicas de desigualdade estrutural.

79. R. v. Gladstone. [1996] 2 S.C.R. 723.

80. BELLFY, Phil. 'Introduction: Aboriginal Peoples: The Changing Face of Canada.' *Wicazo Sa Review* 16, no. 1 (2001): 77–92.

LIMITAÇÃO DE DIREITOS INDÍGENAS DE FORMA PATERNALISTA

O conceito de paternalismo refere-se a uma autoridade que toma decisões em nome de outros, frequentemente justificando essas intervenções como estando no “melhor interesse” das partes impactadas. Contudo, essa abordagem muitas vezes restringe a autonomia e a autodeterminação daqueles que são alvos dessas decisões. Em contextos jurídicos e políticos, o paternalismo sugere uma dinâmica de poder em que uma parte - geralmente o Estado ou instituições dominantes - presume saber o que é melhor para outra, ignorando os direitos, as perspectivas e as necessidades reais desta última.⁸¹

No caso *Gladstone*, o raciocínio da Suprema Corte reflete uma perspectiva paternalista que trata os direitos indígenas como negociáveis e subordinados a objetivos governamentais amplos. Nos parágrafos 34 a 36 da decisão, a Corte defende que limitar os direitos indígenas é aceitável para alinhar-se com objetivos da Coroa, justificando essas violações como “necessárias para alcançar objetivos governamentais válidos”⁸². Essa postura ignora o dever fiduciário⁸³ estabelecido em *Sparrow*, onde a Corte havia afirmado que o governo deveria exercer seu poder sobre os direitos indígenas “com moderação” e de uma maneira que respeitasse os interesses das comunidades. *Gladstone*, por outro lado, interpreta os direitos indígenas como proteções secundárias, sujeitas a prioridades políticas.

O caráter paternalista dessa decisão torna-se ainda mais evidente no parágrafo 73, onde a Corte argumenta que “*a reconciliação da ocupação prévia da América do Norte pelos povos aborígenes com a afirmação da soberania da Coroa... não pode ser alcançada tratando os direitos aborígenes como absolutos.*” Ao apresentar os direitos indígenas como condicionais, e não como proteções constitucionais inalienáveis, a decisão enfraquece a força da Seção 35⁸⁴. Essa abordagem perpetua uma dinâmica unilateral, na qual as prioridades do Estado, consistentemente, prevalecem sobre as perspectivas e necessidades das comunidades indígenas.

81. Para discussões sobre paternalismo, ver Mill (*On Liberty*, 1859) e Dworkin (*‘Paternalism’*, 1972).

82. R. v. Gladstone. [1996] 2 S.C.R. 723.

83. R. v. Sparrow. [1990] 1 S.C.R. 1075. *O dever fiduciário refere-se à obrigação do governo de agir no melhor interesse das comunidades indígenas ao lidar com seus direitos, garantindo que decisões não prejudiquem injustamente esses interesses.*

84. MACKLEM, Patrick. ‘The Constitutional Identity of Indigenous Peoples in Canada: Status Groups or Federal Actors?’ In *Indigenous Difference and the Constitution of Canada* (2001).

Além de contrariar os princípios de justiça, essa visão paternalista tem implicações práticas para as comunidades indígenas. Políticas e decisões baseadas nessa lógica reforçam desigualdades estruturais, privando as comunidades de acesso equitativo aos recursos naturais e da capacidade de gerenciar seus próprios territórios e práticas culturais.⁸⁵ Ao tratar os direitos indígenas como privilégios contingentes, a decisão da Corte em *Gladstone* desvia-se dos compromissos constitucionais e éticos do Canadá com a reconciliação e o respeito à autonomia indígena.

NEGLIGÊNCIA DOS PRINCÍPIOS INTERPRETATIVOS INDÍGENAS

A opinião concorrente⁸⁶ em *Gladstone* destaca a importância dos princípios interpretativos indígenas, particularmente no parágrafo 155, onde a Corte reconhece que leis que impactam os direitos indígenas devem ser interpretadas de maneira a respeitar as perspectivas e contextos culturais indígenas.

Esses princípios interpretativos servem como um guia essencial em casos envolvendo direitos indígenas, obrigando o judiciário a abordar legislações que afetam comunidades indígenas com uma mentalidade generosa e propositiva. Estabelecidos em *Sparrow*, esses princípios exigem uma leitura que vá além do texto técnico da lei para incorporar os valores históricos, culturais e sociais das comunidades indígenas. Conforme enfatizado por autores como Macklem (2001)⁸⁷, essa abordagem visa corrigir o legado do colonialismo, garantindo que as tradições, modos de vida e costumes indígenas sejam respeitados e protegidos.

Os princípios interpretativos indígenas são fundamentais porque desafiam o arcabouço eurocêntrico, frequentemente, dominante no sistema jurídico canadense. Em vez de impor interpretações centradas na Coroa, eles exigem que os tribunais reconheçam o impacto do colonialismo e a necessidade contínua de proteger os modos de vida indígenas contra políticas que possam, mesmo que involuntariamente, enfraquecê-los. Isso inclui abordar as legislações sob um prisma sensível às tradições e valores indígenas, permitindo que as comunidades sejam participantes ativas na definição de seus direitos e proteções.⁸⁸

85. BELLFY, Phil. 'Introduction: Aboriginal Peoples: The Changing Face of Canada.' *Wicazo Sa Review* 16, no. 1 (2001): 77–92

86. Uma opinião concorrente é uma declaração escrita por um ou mais juizes que concordam com o resultado final de uma decisão judicial, mas que apresentam argumentos diferentes ou complementares aos da maioria.

87. MACKLEM, Patrick. 'The Constitutional Identity of Indigenous Peoples in Canada: Status Groups or Federal Actors?' In *Indigenous Difference and the Constitution of Canada* (2001).

88. BELLFY, Phil. 'Introduction: Aboriginal Peoples: The Changing Face of Canada.' *Wicazo*

Na prática, os tribunais são chamados a honrar a intenção por trás da Seção 35 como um mecanismo de reconciliação e reconhecimento da autonomia indígena. No entanto, em *Gladstone*, a análise da Corte falhou em incorporar significativamente esses princípios, resultando em uma visão restritiva e centrada na Coroa sobre os direitos indígenas. Ao focar em objetivos políticos amplos, como a conservação de recursos, a Corte negou as perspectivas indígenas e reduziu o alcance das proteções da Seção 35. A interpretação restritiva dos direitos de pesca comercial do grupo Heiltsuk alinha-se mais estreitamente aos interesses da Coroa do que ao contexto cultural indígena.

Essa aplicação seletiva não apenas reduz a capacidade protetiva da Seção 35, mas também sinaliza uma relutância em adotar uma abordagem verdadeiramente centrada nos indígenas. Como resultado, *Gladstone* estabelece um precedente preocupante, que pode restringir o reconhecimento e o desenvolvimento futuros dos direitos indígenas no direito canadense, confinando-os a um arcabouço que não respeita totalmente suas dimensões culturais e históricas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A interpretação da Suprema Corte do Canadá em *R. v. Gladstone* representa um afastamento significativo da proteção rigorosa inicialmente prevista para os direitos indígenas sob a Seção 35 da Constituição. Ao priorizar os méritos das políticas governamentais em detrimento das garantias constitucionais, a Corte enfraqueceu a estrutura protetiva da Seção 35, marcando uma ruptura preocupante com os padrões estabelecidos em *R. v. Sparrow*. Essa mudança reflete uma abordagem que subordina os direitos indígenas às metas políticas da Coroa, minando sua força constitucional e contribuindo para a perpetuação de desigualdades estruturais.

Esta situação analisada demonstra como a decisão em *Gladstone* incorpora um tom paternalista, colocando as prioridades governamentais acima das obrigações fiduciárias devidas às comunidades indígenas. A negligência do rigor processual e a aplicação seletiva dos princípios interpretativos indígenas reforçam ainda mais essa postura, evidenciando uma relutância judicial em integrar plenamente as perspectivas e os contextos culturais indígenas na análise constitucional. Esse precedente, ao privilegiar interesses estatais sobre direitos inalienáveis, levanta sérias preocupações sobre a capacidade da Seção 35 de garantir a autonomia e a equidade para as comunidades indígenas.

Sa Review 16, no. 1 (2001): 77–92.

Embora a decisão final tenha enviado o caso de volta para julgamento, os padrões definidos em sua análise continuam a influenciar negativamente o futuro dos direitos aborígenes no Canadá. É fundamental que decisões futuras reafirmem os princípios de *Sparrow*, restabelecendo o padrão rigoroso de proteção que a Seção 35 foi concebida para oferecer. Para isso, é imperativo que o judiciário reafirme o papel único da Seção 35 como uma salvaguarda constitucional contra violações injustas.

Além disso, a integração plena dos princípios interpretativos indígenas deve ser uma prioridade para o judiciário. Somente ao adotar uma abordagem que respeite ativamente as perspectivas e os contextos culturais indígenas será possível alinhar a Seção 35 ao espírito de reconciliação e autonomia que a Constituição busca promover. Essa mudança não apenas fortaleceria o arcabouço jurídico do Canadá, mas também reafirmaria os direitos indígenas como proteções inerentes, indispensáveis e fundamentais para a construção de um país mais justo e inclusivo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BELLY, Phil. “Introduction: Aboriginal Peoples: The Changing Face of Canada.” *Wicazo Sa Review* 16, no. 1 (2001): 77–92.

CONSTITUTION ACT, 1982. Part I: Canadian Charter of Rights and Freedoms. Enacted as Schedule B to the *Canada Act 1982* (UK), 1982, c. 11. Section 35.

FRANCIS, R. “Canada’s Response to Mi’kmaq Aboriginal and Treaty Fishing Rights: Reconciliation or Legal Colonial Oppression?” *Ocean Yearbook* 37 (2023): 87–116.

MACKLEM, Patrick. *Indigenous Difference and the Constitution of Canada*. University of Toronto Press, 2001.

R. v. Sparrow. [1990] 1 S.C.R. 1075.

R. v. Gladstone. [1996] 2 S.C.R. 723.

DOSSIÊ

INTERDISCIPLINARIDADE DOS SABERES: O CONHECIMENTO CIRCULAR COMO ESTRATÉGIA DE UMA CIÊNCIA ANTICOLONIAL?

PROJETO COLETIVO, PROJETO PEDAGÓGICO, EM DIFERENTES SITUAÇÕES DE MOBILIZAÇÃO ÉTNICA.

Alfredo Wagner Berno de Almeida (UEA-UEMA/BRASIL)⁸⁹

<https://orcid.org/0000-0002-4039-9111>

Há um propósito pedagógico neste dossiê ora apresentado, porquanto ele concerne a resultados das práticas de produção intelectual e científica de membros do corpo discente a partir de dois cursos que ministrei no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGHIC) no decorrer do segundo semestre de dois anos consecutivos: 2022 e 2023. Os autores realizaram todo um trabalho teórico de converter gêneros textuais designados como “exercícios de curso”, produzidos após as aulas e seminários, em artigos publicáveis em periódicos científicos. A sugestão de publicá-los compondo inicialmente um livro partiu de iniciativas dos próprios autores. Com base em conversas que mantivemos sobre a dispersão das questões abordadas surgiu a possibilidade de que fossem publicados num periódico de divulgação científica, de uma instituição de mestrado da região amazônica. A escolha recaiu sobre a revista **Guarimã**, cujo conselho editorial externou interesse na publicação num formato de dossiê.

Está-se diante, portanto, de uma variedade de temas e problemas abordados, que compreendem tanto mobilizações étnicas quilombolas, problematizações do conceito de moda, memórias familiares como um componente de trajetórias sociais e o papel da fotografia em unidade de parentesco, quanto relações entre masculinidade e ciência e as dinâmicas do território do corpo.

Hoje bem mais do que antes os portões de universidades, como a Universidade do Estado do Amazonas, mostram-se abertos para um vasto e complexo repertório de debates, comumente chamados de “extra-muros”,

89. Antropólogo. Professor do PPGICH-UEA e do PPGCSPA-UEMA. Pesquisador CNPq.

descortinando uma intrincada interlocução entre pesquisadores acadêmicos e membros de associações comunitárias, integrantes de movimentos sociais, militantes associativos, dirigentes sindicais, jornalistas, estilistas, atores, músicos e profissionais de dança. O poder estaria disperso na vida social e não se concentra necessariamente num único ponto da instituição que procede unilateralmente à dominação política. Os espaços sociais de transformação seriam múltiplos e não se enquadram numa única e em apenas uma classificação e as tentativas de contestação apresentam-se tão diversas, quanto os agentes sociais que as movimentam. São politizados fatores de existência coletiva até então considerados como exteriores ao campo das ações políticas. Os próprios significados de conflito social apresentam-se modificados e desafiam os recursos etnográficos para bem conseguirem descreve-los.

Nestes processos transformadores constata-se sempre riscos de uma dissociação entre teoria e prática, uma vez que o trabalho com os conceitos evidencia obstáculos difíceis de serem transpostos. Um deles diz respeito à análise reflexiva cada vez mais subordinada a resultados imediatos, outro concerne aos efeitos de inovações teóricas que abalam certezas duradouras. Esses artigos foram elaborados, nesta ordem, tangenciando novos objetos de análise, tributários aqueles de mídias sociais e da chamada “crise ecológica”. Em decorrência foram criteriosamente dispostos a uma renovação do aparato conceitual sobre o qual usualmente se sustentam as análises críticas. Tal renovação permite ressaltar que a emergência de múltiplos movimentos com respectivas identidades coletivas (indígenas, quilombolas, quebradeiras de coco babaçu, feministas) não quer dizer que ocorrem processos identitários que levam ao desaparecimento das desigualdades econômicas. Os dispositivos de reconhecimento não seriam necessariamente econômicos nem tão pouco morais. Apontam principalmente para uma noção de reconhecimento como categoria política. O desafio estendido a estas modalidades de apreensão dos objetos e seu reconhecimento tem como primado o pressuposto o argumento de que somente colocando-a na ordem do dia da pauta de debates é que poderemos descrever analiticamente todas as implicações desta mencionada renovação.

É PRECISO CAMINHAR PARA FAZER O CAMINHO

Arcângelo da Silva Ferreira (UEA/BRASIL)⁹⁰

<https://orcid.org/0000-0002-0061-0410>

Entardecer de sábado. Setembro de 2024, cidade de Parintins-AM.

Chega às mãos das pessoas leitoras uma coletânea organizada por jovens pesquisadoras e pesquisadores, composta de sete capítulos, fruto e produto das reflexões realizadas a partir das demandas do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, da Universidade do Estado do Amazonas, mais especificamente relativas às Disciplina: Seminário de métodos e técnicas de pesquisa em Ciências Humanas & Epistemologia de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas, ocorridas no primeiro e no segundo semestre de 2023, ministradas pelo Professor Alfredo Wagner.

O título da coletânea chama a atenção: *Interdisciplinaridade dos saberes: o conhecimento circular como estratégia de uma ciência anticolonial*. Propõem-se aqui a relação dialógica entre saberes. Diversos são os objetos de interesse das pesquisas, inscritas neste livro: o corpo, a moda, o benzimento, a fotografia, a identidade cultural e étnica, os marginalizados, a peculiaridade da produção do conhecimento científico. Tecendo esta conversa intertextual, na perspectiva de suscitar indagações às pessoas que se porão a ler estas páginas, está implícita uma provocação epistemológica: um giro à contrapelo dos padrões da ordem científica vigente. Tipo aquele das rodas de candomblé, no sentido anti-horário.

É mesmo preciso caminhar para fazer o caminho.

A escolha feita por esses jovens, assim, é insurreta. A estratégia da produção de um *conhecimento circular* tem, por sinal, relação com uma matriz originária nos povos tradicionais *Bantu*.⁹¹ Estes que se educam através

90. Doutor em História Social da Amazônia pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia (PPHIST) da Universidade Federal do Pará (UFPA). Prof. Dr. na Faculdade de História no Centro de Estudos Superiores de Parintins (CESP) da Universidade do Estado do Amazonas (UEA).

91. A palavra *Bantu* abarca Angola (País da costa ocidental da África) e Congo (País localizado na região centro-oeste da África). Matriz africana, trazida no contexto da escravidão

das “bibliotecas naturais”. Por meio deste caminhar, as pesquisadoras e os pesquisadores desta coletânea propõem, pelo menos, questionamentos à lógica do pensamento ocidental, portanto, colonial. Reinventar, assim, o cotidiano da produção de saberes, por meio de objetivos, nem que sejam os mais imediatos, elaborados nas vivências e experiências desde jovens acadêmicos, desde uma Universidade localizada na Amazônia. Também noviça, se comparada às Universidades brasileiras e sul-americanas, por exemplo. A despeito do título da coletânea, podemos afirmar, que foi com este propósito que os capítulos foram elaborados. Senão vejamos, adiante.

No primeiro capítulo, *“A imaginação pedagógica como prática interdisciplinar e reflexiva em sala de aula”*, Viviane Palandi, procura elaborar uma reflexão sobre a dinâmica pedagógica CORPO: FRONTEIRA EM TRANSFORMAÇÕES realizada em sala de aula na Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, durante a explanação do livro *Interdisciplinaridade: Patologia do Saber*, de Hilton Japiassu, Tal experiência nasceu a partir do reconhecimento do sentimento de vulnerabilidade como um disparador, ora inibidora ora inventiva, e uma vez trazida para a sala desdobramentos criativos se apresentaram como pontes para exercer a prática da interdisciplinaridade. Está, talvez suscite uma epistemologia “antipedagógica”, na base, uma inversão da lógica do pensamento cientificamente produzido pelo ocidente.

Gabriel Hidalgo, autor do capítulo *“A dialética da moda: Reflexões a partir de uma cena de o Diabo veste Prada”* explora a moda como uma forma de expressão cultural e de poder. Ele parte da famosa cena em que Miranda Priestly explica como as escolhas de moda afetam até os que acreditam não serem influenciados por ela. A análise demonstra que a moda é tanto uma arte quanto uma ciência, influenciada por processos históricos, econômicos e sociais. A moda é apresentada como um fenômeno dialético, onde ela reflete mudanças culturais e, ao mesmo tempo, molda comportamentos, destacando a relação entre alta costura e moda pronta para vestir. A moda, então, se torna

moderna, a religiosidade Bantu, corresponde a uma das nações mais representativas do candomblé afrobrasileiro. Na contemporaneidade, existe uma vertente epistemológica e, por extensão, educativa denominada Pedagogia da circularidade, a qual se ancora na cosmovisão fundamentada na referida matriz étnica, cultural e religiosa. A concepção de aprendizagem dos povos tradicionais Bantu está diretamente relacionado com o aprender/conhecer através da relação dialógica com os elementos da natureza, fauna, flora, fogo, terra, água e ar, isto é, com as “bibliotecas naturais”. Nessa perspectiva os corpos estão em constante contato com a natureza. O advento da escravidão moderna afetou a tradição Bantu, sofreu rupturas, pois o sistema escravocrata interferiu, violentamente nesse processo de conhecimento e prática educativa. Para uma leitura mais acurada conferir: FERREIRA, Tássio. “PEDAGOGIA DA CIRCULARIDADE: fundamentos de ensino inspirados no *Unzó ia Kisimbi ria Maza Nzambi*” In.: v. 21 n. 62 (2020): Raça e cultura | Revista Teias | uerj.br

um reflexo das dinâmicas sociais e culturais, expressando identidades, ao mesmo tempo que se adapta às demandas da modernidade e às pressões do mercado.

“*Benzer é uma benção: A prática de benzimento a partir da narrativa de um benzedor*”, das autoras Edicleuza Costa Ribeiro e Maria Magela Mafra de Andrade Ranciaro procura compreender certos aspectos da prática do benzimento através da análise das vivências de um benzedor do município de Barreirinha-Amazonas. Verifica-se as peculiaridades do benzimento como um conhecimento tradicionalmente construído. O caráter religioso da *panema*: a relação do homem em contato com a natureza, cuja desobediência aos preceitos e cuidados necessários quanto à utilização de recursos naturais, ocasionaria o estado da panema ou a malinesa.

Com o capítulo, “*O álbum de fotografia na preservação da memória familiar*”, articulado por Carla Raiane de Souza Rangel, observa-se a utilização do conceito de fotografia, partindo de uma abordagem etnográfica, explorando o álbum fotográfico como um elemento importante para a preservação da memória familiar. Para isso, a autora parte do relato de uma agente social, dona Terezinha. Esta que utiliza a fotografia e o álbum como uma forma de preservação das suas memórias. Percebe-se, portanto, a fotografia como fonte fecunda, profícua à produção de um conhecimento à contrapelo da perspectiva colonial, principalmente, elucidam-se, por um lado, fontes pouco acessadas pelo saber oficial. Ao lado disso, as condições de possibilidade para o acesso às memórias e histórias, muitas das vezes subsumidas pela produção do conhecimento marcado pelo pensamento colonizador.

Olga Maciel Ferreira, ao elaborar o capítulo: “*A Ausência: Desafios de uma construção identitária*” afirma que as palavras que traduzem sua pesquisa, a partir de diálogos, memórias e confissões, depoimentos de sua tia-avó e avó, trata-se de uma tentativa de (re)encontro com a ancestralidade da autora, simultaneamente em que a autora posiciona-se entre elas, as observa-as, enquanto almeja perceber-se nelas, o que não acontece plenamente, já que, conforme a autora, tia-avó, avó e autora são diferentes, em classe, sexualidade, noções de raça, percepções. Olga Maciel Ferreira, conclui, portanto, que a presença de duas mulheres negras que não se enxergam como tal, que apagaram suas identidades em prol de um acolhimento que nunca veio, transformou-se por muitos anos em ausência da *consciência-de-si*, como já enunciado por Frantz Fanon (2020[1952]), gerando empecilhos e apagamentos na construção identitária da geração que se seguiu. Ao ir ao encontro da questão racial a autora deparou-se também com o apagamento de uma espiritualidade ancestral latente, questão que também foi problematizada. Conforme a autora, este

estudo, nasceu, não só, da incessante procura por *pertencimento*, mas também do anseio de valorização das “raízes” negras em uma família marcada pela negação destas. Vê-se, assim, no percurso desta pesquisa, um giro anti-horário, como aqueles das rodas de candomblé, na busca de matrizes africanas, por meio de lembranças fluidas, memórias coletivamente construídas, de mulheres ancestrais negras, matriarcas de uma família manauense, as quais a autora, neta de ambas, problematiza.

Finalizando a coletânea o público leitor pode acessar o capítulo “*Com Ciência dos homens: Por uma reflexividade da masculinidade nas práticas políticas do fazer acadêmico*”, cuja autoria é de Rafael Cesar da Costa Corrêa. Aqui discute-se a relação entre a ciência, o método científico e a masculinidade, propondo uma reflexão crítica sobre a produção do conhecimento acadêmico. O autor argumenta que o método científico, apesar de ser um mecanismo importante para garantir a confiabilidade do discurso científico, é historicamente condicionado por fatores socioculturais que favorecem uma perspectiva eurocêntrica. Ao longo do texto, Corrêa menciona a obra “Hayy ibn Yaqzân” de Ibn Tufayl, destacando que já no século XII existiam investigações sistemáticas que desafiam a ideia de que a ciência moderna é uma exclusividade ocidental. O autor também aborda a violência simbólica presente na academia, que se manifesta na forma de dominação e exclusão de vozes diversas, especialmente de corpos não-brancos e femininos. A partir da obra de Pierre Bourdieu, o texto enfatiza a necessidade de reconhecer as subjetividades que permeiam a produção científica e a importância de uma abordagem reflexiva sobre a masculinidade no contexto acadêmico. Corrêa propõe que a prática acadêmica deve ir além da superficialidade e adotar uma postura crítica que considere a historicidade e as relações de poder que moldam o conhecimento. O autor conclui que a transformação da academia passa pela desconstrução dos privilégios e pela vigilância reflexiva sobre a própria prática docente, enfatizando a importância de se questionar continuamente as dinâmicas de poder que permeiam o ambiente acadêmico.

Eis, então, o resultado de um caminho inicial, realizado por jovens pesquisadoras e pesquisadores. O qual, a propósito, é composto de sete veredas. Não sem sentido, este tem uma relação simbólica com o Orixá Oxóssi, no contexto do Candomblé. Ligação que simboliza a constante busca pelo conhecimento, pela sabedoria. É, portanto, girando no sentido contrário, como uma roda de Candomblé, na perspectiva de refletir sobre o *conhecimento circular como estratégia de uma ciência anticolonial* que a coletânea apresenta-se às pessoas leitoras.

Em suma, aqui, a alteridade impulsiona a análise científica. A outricidade vem à baila, procurando oferecer condições de possibilidades para que temáticas, vozes, subjetividades subsumidas elucidem-se, no bojo de relações de poder quase sempre desiguais, nos contextos das Universidades brasileiras e, por extensão, das Universidades da Amazônia.

Parabéns pela iniciativa das pessoas, articulistas dos capítulos, das pessoas que propuseram-se a organizar esta bela coletânea: Carla Rangel; Edicleuza Ribeiro; Olga Maciel Ferreira e Rafael Cesar.

O ÁLBUM DE FOTOGRAFIA NA PRESERVAÇÃO DA MEMÓRIA FAMILIAR

Carla Raiane de Souza Rangel (UEA/BRASIL)⁹²

<https://orcid.org/0000-0002-9671-2269>

Ernesto Renan Melo de Freitas Pinto (UFAM/BRASIL)⁹³

<https://orcid.org/0009-0000-3608-9551>

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo discutir o conceito de memória familiar, utilizando os álbuns de fotografia como instrumento de análise. Para isso, utilizo a história de vida de Dona Terezinha, uma senhora que usa a fotografia como uma maneira de contar a sua história familiar. Os álbuns de Dona Terezinha não são convencionais, ela utiliza as fotografias como uma exposição pela casa. As fotos ficam expostas, para que todos possam ver, como uma espécie de museu aberto. A fotografia foi evoluindo na técnica e nos objetivos, ao longo do texto destaco essa transição. Utilizo Pollak (1992) e Halbwachs (1990) para discutir o conceito de memória, para conceituar a evolução das técnicas fotográficas utilizo Benjamin (1987), Sontag (2004). Para discutir a importância da fotografia dentro de um aspecto sociológico, apresentando a importância delas na vivência familiar, utilizo Bourdieu (1960, 1983).

Palavras-chave: álbum; fotografia; memória.

92. Graduada em filosofia pela Universidade Federal do Amazonas. Mestranda pelo Programa Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade do Estado do Amazonas. Professora de Filosofia da Secretaria de Educação do Estado do Amazonas. E-mail: crdsr23@uea.edu.br

93. Pós-Doutor pela Universidade de São Paulo. Doutor em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Atualmente é professor do programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, da Universidade do Estado do Amazonas. E-mail: erfpinto@gmail.com

THE PHOTOGRAPHY ALBUM IN THE PRESERVATION OF FAMILY MEMORY

ABSTRACT

This article aims to discuss the concept of family memory, using photo albums as an analytical tool. To do so, I use the life story of Dona Terezinha, a lady who uses photography as a way to tell her family history. Dona Terezinha's albums aren't conventional; She uses the photographs as an exhibition around the house. The photos are displayed for everyone to see, like a kind of open museum. Photography has evolved in technique and objectives; throughout the text I highlight this transition. I use Pollak (1990) and Halbwachs (1992) to discuss the concept of memory; to conceptualize the evolution of photographic techniques, I use Benjamin (1987) and Sontag (2004). To discuss the importance of photography within a sociological aspect, presenting its importance in family life, I use Bourdieu (1960, 1983).

Keywords: album; photography; memory.

INTRODUÇÃO

Quando eu era criança, frequentava a casa da minha avó todos os finais de semana. Minha avó costumava guardar vários álbuns com fotografias dos familiares e dos amigos. Quando eu deitava no chão para olhar as fotos presentes nos álbuns, tinha curiosidade em saber as narrativas presentes por trás de cada uma das fotos, quem eram as pessoas que eu não conhecia. Geralmente eram fotos tiradas em momento de união familiar: fotos de aniversários de alguns dos primos, batizados, casamentos, qualquer situação que proporcionasse um agrupamento familiar. Aliás, encontrei fotos individuais, aquelas usadas para documentações. Era uma maneira de guardar a lembrança de cada uma dessas pessoas.

Essas fotografias, eram guardadas em álbuns, geralmente ficavam dentro de uma gaveta, na sala. Era um lugar acessível, caso uma visita demorasse bastante tempo, as fotografias estavam ali, num lugar de fácil acesso para serem apresentadas. No entanto, elas não ficavam expostas na sala, para todos que entrassem na casa. Algumas fotos eleitas eram as que ficavam em destaque: foto dos filhos, aniversário de quinze anos das minhas tias, algumas fotos dos netos. Enfim, as fotos que eram consideradas mais importantes e significativas. Importantes por conta da técnica utilizada: não eram as fotos amadoras que ficavam expostas, mas as fotos que haviam uma técnica. A técnica, nesse sentido, era a figura do fotógrafo no registro dessas memórias.

O objetivo deste artigo é discutir o conceito de memória e fotografia, apresentando uma etnografia das memórias presentes nas fotografias da Dona Terezinha, o sujeito empírico presente dentro deste trabalho. A ideia central do texto é apresentar como a fotografia pode servir como um objeto de preservação da memória familiar, presente dentro dos álbuns fotográficos. Para isso, utilizo o conceito de memória, na perspectiva de Pollak e Halbwachs. E a fotografia na perspectiva de Walter Benjamin, Susan Sontag e Bourdieu.

O PAPEL DA MEMÓRIA

A memória também é constituída por pessoas e lugares. Pode ser uma lembrança pessoal, mas pode não estar apoiada no tempo cronológico. Para Pollak (1992) existem três critérios para constituição da memória: acontecimentos, personagens e lugares. Que podem ser dados de maneira direta ou indireta, depende da relação estabelecida pela pessoa. Algumas memórias podem ser empiricamente fundadas, mas também podem ser parte de uma projeção do indivíduo.

Pollak distingue dois tipos de elementos constitutivos da memória individual ou coletiva. O primeiro são aqueles vividos pessoalmente. Onde o sujeito tem contato direto com o acontecimento, formando uma memória vivida. O segundo são os acontecimentos vividos por tabela. Ele chama de acontecimento vivido por tabela aquelas situações nas quais a pessoa nem sempre participou diretamente, mas o grupo de pertencimento sim. Por ter ouvido tantas vezes sobre o acontecimento, se torna difícil dizer se participou ou não.

Além disso, Pollak faz uma distinção entre relatos públicos e relatos privados. Os relatos públicos são memória familiar oculta. Enquanto que os relatos privados são a memória familiar predominante. Nesse sentido, os relatos públicos apresentarão as datas que são importantes para a vida pública, sem se preocupar com a vida familiar. Já os relatos privados serão construídos nas datas da vida familiar, que são mais íntimos. Como resultado disso, a memória é seletiva. *“Nem tudo fica gravado. Nem tudo fica registrado”* (Pollak, 1992, p.4). A memória é um fenômeno construído.

Quando falo em construção, em nível individual, quero dizer que os modos de construção podem tanto ser conscientes como inconscientes. O que a memória individual grava, recalca, exclui, relembra, é evidentemente o resultado de um verdadeiro trabalho de organização (Pollak, 1992, p.4-5).

A memória tem uma ligação com a identidade e o sentimento de pertencimento. Ela é um elemento constituinte do sentimento de identidade e de pertencimento cultural à comunidade que aquela pessoa faz parte. A

memória é uma imagem de si e uma imagem do outro. Ela funciona como um elemento que constroi e reconstoi a identidade de um grupo social. É através da memória que a identidade social de um grupo estará sendo preservada, além de transmitida dentro daquele espaço de pertencimento.

Em *A memória coletiva*, Halbwachs (1990) afirma que o primeiro testemunho ao qual podemos recorrer sempre será o nosso. É como se na nossa mente houvesse um confronto de vários depoimentos: entre memórias e percepções antigas que se confrontam com percepções recentes. Essas percepções e memórias do passado, são significativas para reconstruir uma lembrança.

Nossa memória individual não está apoiada somente em percepções próprias, mas também nas experiências compartilhadas dentro de uma coletividade. Para Halbwachs, as memórias coletivas tem uma precisão maior, porque não se trata de um depoimento, mas de vários que podem confirmar uma experiência que foi vivida coletivamente.

Mas nossas lembranças permanecem coletivas e são lembradas por outros, mesmo quando se trata de acontecimentos dos quais nós apenas participamos e objetos que nós vimos. É porque, em realidade, nunca estamos só. Não é necessário que outros homens estejam lá, que se distingam materialmente de nós: porque temos sempre conosco e em nós uma quantidade de pessoas que não se confundem (Halbwachs, 1990, p.26).

Nesse ponto de vista, não construímos memórias sozinhos, mas coletivamente. Nossas memórias estão associadas a pessoas que estiveram em determinado momento conosco construindo uma lembrança que poderá ser acessada, posteriormente, através de relatos ou a reconstituição através de pessoas ou objetos. O sentido da memória, nessa perspectiva, se dá por ser uma construção coletiva.

A FOTOGRAFIA E OS ÁLBUNS DE FAMÍLIA

A fotografia, como produto cultural, passa por uma transformação social desde o seu surgimento até os dias de hoje. Walter Benjamin, em *Pequena História da Fotografia* (1987), discorre como a fotografia foi mal recepcionada no século XIX. O jornal chauvinista *Leipziger Anzeiger*, difundiu a ideia de que a fotografia era uma invenção diabólica, porque fotografar, seria fixar a imagem de Deus. E Deus não poderia ser fixado por um mecanismo humano. Somente Deus poderia tentar reproduzir os traços divinos e humanos das suas criaturas. Não necessariamente um artifício mecânico. Benjamin afirma que essa discussão levou uns cem anos, não resultando em nada, por conta do seu

próprio conteúdo. Mas ele toca no ponto de que a fotografia foi vista como uma técnica, quando o jornal destaca esse artifício mecânico. A pintura era a arte utilizada para retratar as pessoas de uma família. A fotografia surge como algo a ser descoberto. Depois de algumas gerações, as pinturas eram deixadas de lado, sendo lembradas somente pelo gênio artístico que fez a obra. Enquanto a fotografia era a representação da memória de quem esteve ali, que de fato é real.

Susan Sontag (2004), em *Sobre a Fotografia*, pontua que desde que o inventário foi criado, em 1839, tudo foi fotografado. A fotografia tem essa função de registrar aquilo que merece a nossa atenção, para uma observação mais atenta, com a finalidade de um registro fotográfico. A câmera seria o braço ideal da nossa consciência. No sentido de que ao fotografar, estaríamos nos apropriando daquilo que está sendo fotografado, estabelecendo uma relação entre o eu e o objeto. Ainda nessa perspectiva, Sontag afirma que a foto serve como um testemunho de algo que aconteceu no passado. E, caso seja necessário, esse documento pode servir como prova contundente daquilo que está sendo dito.

A fotografia adquire um papel social somente após a industrialização. Até 1840, quando as câmeras eram produzidas na Inglaterra e na França, somente os inventores e aficionados poderiam operá-la. Nesse período, ainda não existiam fotógrafos profissionais e sequer os amadores. As máquinas surgem como uma facilidade de capturar e registrar momentos, assumindo um papel facilitador em relação à própria pintura, que também fazia o registro de temas. A fotografia familiar, para Sontag (2004), não era praticada como uma arte. Mas como um rito social, uma forma de preservação dos momentos familiares. Com a fotografia, cada família cria uma narrativa imagética de si mesma. Simbolicamente, ela “se desenvolve para celebrar e reafirmar simbolicamente, a continuidade ameaçada e a decrescente amplitude da vida familiar” (Sontag, 2004, p.19).

Em *Gostos de Classes e Estilos de Vidas*, Bourdieu (1983) analisa como os gostos são construídos. Para isso, ele vai recorrer ao conceito de *habitus*, para definir como os agentes sociais constroem seu gosto dentro do espaço social, formando seu estilo de vida. O *habitus* é o elemento gerador das práticas sociais. Ele é o responsável pela diferenciação cultural do agente dentro da posição social que ele assume em sociedade. A forma como o sujeito é lido dentro de uma sociedade, faz com ele assumam a visão que o outro tem dele. Nesse sentido, ele assume a mentalidade da visão que é criada ou vista de si. A posição econômico-social, que um agente ocupa dentro do espaço social, vai refletir nas formas como ele escolhe seus gostos. A classe que está abaixo sempre desejou ter aquilo que está na classe mais elevada. Enquanto que a classe mais elevada achará banal aquilo que já tem. Conferindo, nesse sentido, o luxo e a necessidade.

A fotografia para as classes mais altas é vista como uma obra de arte, que deve ser analisada na finalidade da contemplação. Enquanto que para a classe mais baixa, a fotografia é vista como uma necessidade. A necessidade de guardar um registro fotográfico de um momento familiar, por exemplo. Mas não há esse elemento de valoração artístico que as classes mais elevadas atribuem. Bourdieu e Marie-Claire Bourdieu em *O camponês e a fotografia* (1960), fazem um estudo do papel social da fotografia no Béarn. Bourdieu acompanha o pensamento de Sontag de que a fotografia surge como acompanhamento para as grandes cerimônias familiares e coletivas. A fotografia estaria associada às cerimônias, para eternizar os momentos que o coletivo passa junto.

No casamento, a fotografia tem como função eternizar a imagem da santificação da união dos dois grupos, que se tornam uma unidade. Para Bourdieu, as fotografias de casamento só se impuseram entre os camponeses, porque ela encontra meios de fixar sua existência. Os gastos e desperdícios fazem parte da festa, ninguém pode reclamar dos excessos, pois não é bem visto. Naquele contexto, os fotógrafos apareciam oferecendo os seus serviços. Ele registrava os momentos e andava com as fotografias oferecendo ao grupo. Comprar a foto grupal, era um tributo prestado aos donos da festa. Não comprar era um insulto à quem havia convidado. Poderia haver um fotógrafo amador, mas ele não poderia substituir o fotógrafo profissional.

Logo em seguida, surgem as fotos da primeira comunhão, que era uma oportunidade das mães registrarem as fotos dos seus filhos. Naquela sociedade camponesa, a criança era o centro das atenções. A mulher e a criança ganhavam destaque dentro da sociedade, devido a divisão do trabalho, pautada no gênero. Cabia à mulher o papel de manter as relações sociais, atualizando a família que estava longe sobre o crescimento dos filhos. A fotografia desempenha esse papel. Do mesmo modo que a criança era apresentada aos parentes no seu nascimento, enviar fotografias da criança servia como uma forma de apresentá-la ao grupo.

A fotografia deve representar uma leitura sociológica sobre as relações sociais. As fotos familiares representaram a relação afetiva estabelecida entre os graus de parentesco. Para os camponeses do Béarn, as fotos de paisagem, por exemplo, não eram interessantes para captura. Mas aquelas que estabelecem alguma relação entre os familiares, presentes nos ritos sociais.

Pensando sobre isso, conheci uma senhora que não usa os álbuns, mas tem todas as fotos de maneira acessível por toda sua casa. Ela frequenta a igreja dos meus pais, minha mãe sempre comentou o fato dela ter muitas fotos espalhadas em casa. Dona Terezinha, de setenta e sete anos, nasceu no município de Alvarães, interior do Amazonas. Ela não falou sobre os pais, mas disse que teve doze irmãos e onze filhos. Dos filhos, só estão vivos oito. Ela perdeu recentemente

uma filha para covid. Foi casada, mas se divorciou. Mas desse marido ela não fala, toca pouco no nome. Tem uma foto dele apenas. Teve um namorado, bem mais jovem. Esse rapaz tem várias fotos suas espalhadas ao longo da casa.

Ela não gosta de usar álbuns de fotografias fechados, porque ela gosta de ter acesso fácil para suas lembranças do passado, estampado em todas as paredes da casa. Dona Terezinha lembra que quando se separou, passou muito tempo “no mundo” (expressão que os evangélicos utilizam para falar que estavam fora da igreja). Nesse período, ela cantou, dançou e aproveitou muita coisa, tem fotos desses momentos. Mas ela acabou retornando, se batizou e hoje frequenta a igreja evangélica quadrangular. Em um dos seus retratos, ela mostra a foto do batismo. Dona Terezinha utiliza o celular para o registro fotográfico. Ela leva para um rapaz revelar e depois estampa nas suas paredes. Mas existem fotos mais antigas, que eram tiradas em câmera analógica. Ela diz que as fotos são suas lembranças, que ela gosta de olhar para lembrar do passado, para matar a saudade dos filhos que perdeu, dos netos que ganhou, dos filhos que estão longe.

As fotos que serão expostas abaixo, fazem parte da etnografia deste trabalho. No primeiro momento, ele serviu como obtenção de nota para a disciplina de Seminário de métodos e técnicas de pesquisa em Ciências Humanas, ministrada pelo professor Dr. Alfredo Wagner. Todas as fotos foram tiradas por mim, em 2023, durante uma visita na casa da dona Terezinha. Todas as fotos tiveram a permissão, da mesma, para serem expostas nesse trabalho.

Os álbuns de fotografia de Dona Terezinha:

Figura 1: Estante da sala da Dona Terezinha



Fonte: Carla Rangel. Manaus, 2023

Essa é a estante da sala da dona Terezinha, ela tem uma tv, mas o que mais chama atenção na estante são as fotografias dos familiares. Nessa estante tem foto da filha que ela perdeu para covid21, foto do irmão que mora em Tefé, foto da neta que ela ganhou recentemente, foto com uma das suas irmãs.

Figura 2: Dona Terezinha, em sua sala, posicionada entre suas fotografias no mural de papelão



Fonte: Carla Rangel. Manaus, 2023

Dona Terezinha gosta muito de tirar fotos para eternizar os momentos e depois apreciar a fotografia, perguntei se poderia tirar uma foto dela, em sua sala, próximo as suas fotos. Ela utiliza o papelão para colar as fotografias, como um mural e deixar estampada na sala visível a qualquer pessoa que vá visitá-la. Ela me mostrou a foto do irmão dela, que mora em Alvarães e tem noventa e um anos de idade. Ele já está esquecendo ela, afirmou. Em setembro ela vai viajar, para visitá-lo.

Abaixo algumas fotografias espalhadas ao longo da casa de Dona Terezinha. A pintura no corredor foi produzida pelo irmão que mora em Tefé. No corredor é possível ver imagens da casa que ela fica quando vai para Alvarães, a foto do batismo quando ela resolveu voltar para igreja, foto com o pastor da antiga igreja que frequentava,

Na última página de fotos, é a cozinha da casa. Lá fica a foto que ela tirou no dia que fez seus setenta e sete anos, a foto que ela está apontando. O álbum não convencional, feito em um papelão, mostra a vontade da preservação das memórias e o não esquecimento dos laços familiares.

Figura 03: O corredor da casa, com uma pintura presenteada pelo irmão



Fonte: Carla Rangel. Manaus, 2023

Figura 4 e 5: No corredor que liga a sala e a cozinha, algumas fotografias estão expostas, como se fosse um museu vivo. Dona Terezinha utiliza o papelão como recurso de álbum. É possível visualizar algumas fotografias como reuniões familiares, fotografia de netos enviada pelos filhos, fotos 3x4, de aniversário de 15 anos etc. Dentro do corredor haviam fotos individuais, mas que não estão sendo apresentados aqui



Fonte: Carla Rangel. Manaus, 2023

Figura 6 e 7: Dona Terezinha apresentando as fotografias expostas na sua cozinha.



Fonte: Carla Rangel. Manaus, 2023

CONCLUSÃO

A memória desempenha um papel importante na construção de identidade e no sentido de pertencimento à cultura. Ela é um elemento importante na preservação de lembranças tanto individuais, quanto coletivas. Existem diversos meios de preservação da memória, que podem variar de documentos a registros. Com o surgimento da técnica fotográfica, a máquina fotográfica se torna uma aliada importante nos registros e preservação das memórias familiares. A fotografia torna-se um meio de registrar os rituais de passagem que são considerados como importantes para cada família: como os batizados, primeira comunhão, casamentos, aniversários, entre outros. Com a industrialização, a fotografia alcança as classes sociais, estabelecendo uma relação importante nos rituais familiares.

Os álbuns de fotografia são uma espécie de documento, onde ficam registrados os acontecimentos familiares. Dona Terezinha, como agente social desse trabalho, preserva suas memórias familiares no recurso fotográfico, mas não utiliza o álbum de maneira convencional: sua forma de preservar a memória é deixando as fotografias expostas pela casa. As fotografias ou estão emolduradas em quadro ou coladas no papelão, porque ela prefere olhar as imagens para lembrar. A lembrança, nesse sentido, como uma forma de contar as suas narrativas e preservar com saudosismo suas memórias familiares.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENJAMIN, Walter. *Mágia e Técnica, Arte e Política: Ensaio sobre Literatura e História da Cultura*. Tradução: Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

BOURDIEU, Pierre. *Gosto de Classes e Estilos de Vida*. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/1807511/mod_resource/content/1/Bourdieu_.pdf> Acesso em: 30/07/2023.

BOURDIEU, Marie-Claire e Pierre. *O camponês e a fotografia*. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/rsocp/a/DLXCTWwm4RB4Zsb4LCkdPbw/abstract/?lang=pt>> Acesso em 30/07/2023.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Tradução: Laurent Léon Schaffter. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1990.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Revista estudos históricos*, v. 5, n. 10, p. 200-215, 1992.

SONTAG, Susan. *Sobre Fotografia*. Tradução Rubens Figueiredo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

"BENZER É UMA BENÇÃO": a prática de benzimento a partir da narrativa de um benzedor

Edicleuza Costa Ribeiro (UEA/BRASIL)⁹⁴

<https://orcid.org/0009-0000-0605-2176>

Maria Magela Mafra de Andrade Ranciaro (UFAM/BRASIL)⁹⁵

<https://orcid.org/0009-0006-0969-9403>

RESUMO

Este trabalho apresenta uma pesquisa sobre a prática do benzimento, baseada nas vivências de um benzedor de Barreirinha, Amazonas. A pesquisa combina estudo bibliográfico com observação direta e entrevistas, visando entender o processo de cura através do benzimento. As discussões são organizadas em dois tópicos principais: 1) A arte de benzer: uma produção dos conhecimentos tradicionais, que aborda a prática do benzimento e a preparação do benzedor para os desafios da profissão; e 2) A "panema": evocação à feitiçaria ou punição?, que examina a relação do homem com a natureza e como a desobediência aos cuidados com os recursos naturais que pode resultar no estado de panema ou malinesa. O trabalho destaca como essas práticas são parte integrante do conhecimento tradicional nas comunidades amazônicas.

Palavras-chave: Amazônia; benzedor; panema; religião.

"BENZER IS A BLESSING": the practice of blessing from the narrative of a benzer

ABSTRACT

This work presents a study on the practice of blessing, based on the experiences of a healer from Barreirinha, Amazonas. The research combines bibliographic study with direct observation and interviews, aiming to understand the

94. Possui Licenciatura em História pela Universidade do Estado do Amazonas-UEA. Mestranda do Programa de Pós-Graduação interdisciplinar em Ciências Humanas -PPGICH/UEA. Linha de pesquisa: Conflitos e identidades étnicas, processos de territorialização, museus vivos (Centro de Ciências e saberes). Bolsista pela Fundação de Amparo e Pesquisa do Estado do Amazonas. Ecr.mic23@uea.edu.br

95. Doutora em Antropologia. Professora aposentada da UFAM e pesquisadora junto ao Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia-PNCSA.

healing process through benzimento. The discussions are organized into two main topics: 1) The art of blessing: a production of traditional knowledge, which addresses the practice of blessing and the preparation of the healer for the challenges of the profession; and 2) “Panema”: an evocation of witchcraft or punishment?, which examines the relationship between man and nature and how disobedience to the care of natural resources can result in the state of panema or malinesa. The work highlights how these practices are an integral part of traditional knowledge in Amazonian communities.

Keywords: Amazon; Healer; Panema; Religion.

INTRODUÇÃO

A escolha do tema que trata da prática de benzimento a partir da narrativa de um benzedor, possibilita um breve estudo sobre crenças e religiões no cenário amazônico. Desenvolvida no município de Barreirinha-Amazonas, situada às margens do Paraná do Ramos a 375 km de Manaus, a pesquisa identificou ações que direcionam a prática de benzimento, sendo esta realizada comumente por intermédio de benzedores.

Na atualidade, levando em conta as sofisticadas técnicas da medicina convencional e a propósito da temática ora apresentada, a questão que baliza o presente estudo é: Como se dá o benzimento e como se desenvolve a prática de benzedor na contemporaneidade? Sendo esta pergunta o ponto balizador da presente pesquisa, Bourdieu (1989 p. 18) é enfático em afirmar que todo conhecimento é resposta a uma pergunta, ou seja, “se não há perguntas, não pode haver conhecimento científico”. Desta feita, do ponto de vista da problemática em questão, obter respostas exige atenção ao objeto e, principalmente, ao objetivo desta pesquisa que pretende analisar e interpretar a forma pela qual se dá o ato de benzer e como se configura esta prática do benzedor no cotidiano.

A metodologia empregada neste estudo amparou-se em um breve estudo acerca dos conceitos formulados no livro *Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*, de autoria do pesquisador Eduardo Galvão (1976), visto que há um criterioso delineamento quanto aos estudos que perpassam a formação étnico-cultural da Amazônia. Neste, o autor dá ênfase à religiosidade com predominância para no catolicismo, bem como analisa os aspectos simbólicos face à imersão em outras práticas que vão para além dos ritos convencionais. Em virtude da pluralidade cultural desta região, é possível perceber nas análises de Galvão (1976) a existência de outras crenças que caracterizam a religiosidade dos amazônidas. Sobre as práticas e ofício de benzer, outras fontes também possibilitaram a compreensão de termos comuns

utilizados na comunicação de benzedores/as. São elas: o livro de Elda Oliveira publicado em 1985 e que traz como título *O que é Benzeção*; e a obra de Deilson Trindade (2013), intitulada *As Benzedeiras de Parintins: práticas, rezas e simpatias*.

Por se tratar de uma cultura que envolve expressões da realidade amazônica, utilizaram-se trechos da toada de boi-bumbá sob o título “Pajé dos Pajés” dos compositores Emerson Maia e Marcos do Boi. A toada aborda aspectos sobre as crenças dos “donos” da natureza, incluindo as simbologias lendárias, como aqueles *bichos* considerados *mães-dos-rios e matas*, fato este que possibilitou o diálogo com as fontes aqui elencadas. Para tratar de situações da realidade local acerca da prática e ofício de benzimento, lançamos mão das narrativas de um agente social, o benzedor Alailson Azevedo que, contatado, se disponibilizou a receber-me em seu centro espírita.

Após essa interlocução, foi possível realizar coletas de dados através da observação direta e sistemática proveniente do trabalho de campo. A partir do diálogo com o nosso interlocutor, este permitiu que fosse realizada a entrevista, cujo passeio nos domínios da história oral, desencadeou a imersão no conteúdo interpretativo dos saberes interdisciplinares conduzidos por esta pesquisa. Os resultados das entrevistas estão delineados neste texto, com o adendo de que se preferiu manter a fidelidade das informações prestadas pelo agente social, preservando-se a originalidade das narrativas no sentido mais estrito da oralidade.

No contexto das discussões e análise dos dados da pesquisa, o trabalho articula assuntos relativos aos objetivos a serem alcançados através das discussões constantes de duas sessões subsequentemente analisadas. Na primeira seção aborda-se o tema “A Arte de Benzer”, assunto a respeito do qual o benzedor Alailson Azevedo, resgata memórias, esclarecendo como se dá o início do ritual de cura a certos males que acometem seus consulentes, para os quais aplicam-se os conhecimentos tradicionais, dando ênfase às crenças religiosas fundadas na tradição oral, bem como explicitam-se os processos de preparação do rito adotado pelo benzedor; uma prática que é transferida de geração em geração. A segunda seção aborda o tema “A panema”, cujo assunto aborda a ritualística da cura no que diz respeito às crenças que marcam o cotidiano de pescadores e caçadores acometidos por forças que incidem negativamente nas práticas cotidianas, sejam elas vindas das águas, no momento da pesca, ou da mata quando se propõem à caça de animais. De acordo com essa abordagem, é possível identificar os tipos de *panemas* desencadeados por feitiçarias ou outras bruxarias relacionadas a ação do homem sobre a natureza ou quando se trata das práticas de desrespeito

aos recursos oferecidos pela natureza. Por fim, nas Considerações Finais, apresenta-se a síntese dessas percepções adquiridas empiricamente por via da pesquisa científica.

A ARTE DE BENZER: UMA PRODUÇÃO DOS CONHECIMENTOS TRADICIONAIS

Eu senti a começar benzer, já depois de certa idade. É que surgiu essa origem para benzer. E hoje, eu benzo!

Benzedor Alailson⁹⁶

Repassadas de geração em geração, as práticas de vivência cotidiana dos povos da Amazônia informam sobre a produção de conhecimentos tradicionais, dentre os quais está a tradição da prática de benzer, realizadas por diferentes grupos étnicos. Do ponto de vista do conhecimento científico, compete interpretar tais conhecimentos a partir da investigação empiricamente analisada para, assim, compreendermos como se desencadeia esse processo numa dada realidade. Com vistas a compreendermos como se dá a construção desse conhecimento tradicional, nos propusemos investigá-lo a partir da narrativa de um benzedor residente na cidade de Barreirinha no Baixo Amazonas.

O pesquisador Galvão em *Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas* (1976), realiza estudos sobre a religião na Amazônia, apresenta aspectos que configuram a crença dos habitantes de um determinado povoado. Aportamos nessas análises visando compreender alguns pontos delineados nas narrativas do agente social Alailson. Trata-se da investigação por meio da qual se propõe, contemporaneamente, estabelecer certos entendimentos acerca de vivências que marcam o cotidiano de comunidades em permanente processo de construção das inúmeras formas de conhecimentos tradicionais por elas acumulados ao longo de um tempo.

Galvão, em seus estudos, para além de afirmar enfaticamente sobre a forte presença do cristianismo na Amazônia, o autor inclui em suas análises outras crenças que configuram as vivências religiosas dos caboclos. Dentre estas, está tanto a crença nos santos católicos quanto em práticas de curandeirismo, xamanismo, cujas influências advindas de seres sobrenaturais e da existência de práticas que possibilitam a cura do mal causado por esses seres. Cabe ressaltar que a possível origem dessas crenças, ocorre em virtude da pluralidade de culturas que incidem, historicamente, na formação social da Amazônia. Nesse sentido, Galvão (1976, p. 66) enfatiza que:

96. Entrevista de Alailson Azevedo realizada em sua residência no dia 26 de julho de 2023 às 11h00.

[...] algumas crenças derivam de tradições europeias conservadas e transmitidas pelos colonos dos primórdios, do povoamento ou mesmo por imigrantes recentes, outras por escravos africanos e, finalmente, muitas se atribuem ao ancestral ameríndio.

Trata-se, portanto, da variedade de crenças tradicionalmente transmitidas por via da memória coletiva, via de regra, materializada através de práticas como aquelas utilizadas por benzedores/as, aqui interpretadas ao longo do desenvolvimento deste trabalho. Para melhor compreensão dos processos advindos das práticas de cura, recorreu-se aos estudos de Oliveira (1985), sobretudo quando a autora identifica e define os traços que compõem a configuração da imagem de benzedoras/es: “Ela/e é um/uma cientista popular que possui uma maneira muito peculiar de curar: combina os místicos da religião e outros truques da magia aos conhecimentos da medicina popular”⁹⁷. Oliveira (1985) enfatiza os méritos dessa prática, assegurando que benzedoras/es são autônomos, ou seja, não prescindem de outros profissionais, lembrando a autora, que, após anos de prática, esse ato tornou-se um ofício.

Para se ter a devida impressão acerca dos processos de cura desencadeados como verdadeiro ofício prestado na relação com os consulentes, torna-se conveniente descrever a forma pela qual esse contato se dá nas relações de convivência com essa realidade, tanto do ponto de vista pessoal, quanto no contexto das relações desencadeadas em determinadas comunidades.

A propósito de experiências por mim vivenciadas, a prática de benzer⁹⁸ está presente na convivência com minha família desde a infância. A propósito, minha⁹⁹ bisavó era benzedora e parteira em uma comunidade do município de Barreirinha-AM, num período em que não havia a disponibilidade de atendimento médico acessível àquela localidade. Assim, os ritos de cura se davam na casa de minha bisavó quando dos atendimentos a vários consulentes, cuja demanda advinda tanto de famílias com crianças acometidas por quebranto¹⁰⁰, quanto de adultos com mau-olhado ou de pessoas com *desmintiduras*¹⁰¹. Esse

97. Consultar: Oliveira, 1985, p. 27.

98. Hollanda pontua que benzer significa: “fazer o sinal da cruz sobre pessoa ou coisa, recitando certas formulas litúrgicas, pra consagrá-la ao culto divino ou chamar sobre ela o favor do céu; abençoar.” A benzeção é um ato de súplica. Hollanda in Oliveira (1985, p. 9).

99. Descrição vivenciadas por Edicleuza Ribeiro.

100. Trindade (2013, p. 79), no livro *As Benzedoras de Parintins*, apresenta quebranto como um tipo de mau-olhado.

101. IDEM, acredita-se que a desmintidura seja um osso geralmente afastado da costa ou do pescoço da criança ou do adulto, que é afastado do lugar durante um esforço físico, um

atendimento se estendia também às mulheres grávidas, com acompanhamento durante a gestação até o nascimento de seus filhos, momento em que minha bisavó realizava o acompanhamento do parto, fato que justifica o mencionado termo *parteira*. Para realizar essa atividade e, de acordo com seus ensinamentos, nossa bisavó enfatizava se tratar de um dom adquirido *com e a partir* do nascimento. Trata-se, portanto, de um ato inerente ao indivíduo *escolhido* e que por desígnio *traz* consigo o dom da mediunidade.

É comum entre familiares a afirmação de que a prática de benzer é passada de geração em geração. O que configura a condição inesgotável desse ofício face à linhagem de benzedoras e parteiras nas famílias. Ao longo de minha infância, era comum ver crianças sendo direcionadas a um benzedor ou benzedora para tratar de quebranto, mau-olhado, entre outras enfermidades; uma prática comum, principalmente em locais onde inexistiam atendimentos de saúde ou a presença de médicos. Entre os conhecidos benzedores/as que cuidam de moradores dessas localidades, ocorrem situações que reforçam o nível de confiança nas curas espirituais, cujo poder dessa crença vai se fixando nas memórias dos agentes sociais, que, mesmo tendo acesso à medicina científica, ainda recorrem à tradição das práticas de benzimento.

Para compreender como se manifesta a prática de benzedor, realizou-se visita a um benzedor para acompanhar o desenvolvimento da atividade. Pela manhã do dia 08 de junho adentrei o terreiro denominado “Centro Espírita Mãe Iemanjá”, localizado em Barreirinha, local onde acontecem as sessões de atendimentos. Ali, o senhor Alailson, benzedor muito respeitado naquela localidade, passa a narrar seus primeiros contatos com a prática de benzer cujo ofício se deu quando, ainda criança, passou a observar seus avós:

Foi através de ver minha avó; hoje, o meu pai, desde cedo benziam, meu pai ainda apoio me dando a benção. Acho que essa raiz também surgiu um pouco em mim. Hoje eu trago essa chama, uma benção, né? Através de benzer as pessoas, benzer crianças. Isso se tornou uma coisa muito bonita.

É possível perceber na narrativa de seu Alailson, que a transmissão de saberes tradicionais ocorre através da tradição oral vivenciada no cotidiano. Ele reconhece como uma benção¹⁰² que carrega desde suas raízes e explica afirmando que isto se dá como uma prática muito bonita. Conta o benzedor

ombro ou mau-jeito e precisa ser consertado. (2013 p.178).

102. Oliveira 1985 elenca que a benção é um vínculo que possibilita a seu executor estabelecer relações de solidariedade e de aliança com os santos, de um lado, com os homens, de outro, e entre ambos simultaneamente. [...] a benção, objeto de múltiplo e específico do ato de benzer, pode ainda possuir um elemento um efeito de exorcização do mal que repara a tragédia, a dor, a aflição e o sofrimento.

afirmando que começou atuar ainda na juventude, todavia, adverte que passou por um longo período até começar a atividade, afirmando que iniciou a benzer apenas quando sentiu que era o momento certo.

Essa atitude implicou passar por uma espécie de aprendizado para aprender a lidar com as práticas de cura. Quanto a isso, Galvão (1976, p. 89) é enfático ao afirmar que “os benzedores precisam passar por um período de treinamento, realizado por um outro benzedor com mais experiência. Alguns benzedores, começam atuar muito cedo, outros não, precisam aprender a lidar com a realidade”.

Por sua vez, Alailson afirma:

Eu sentia que deveria começar a benzer já depois de certa idade. É que surgiu essa origem para benzer. E hoje eu benzo! Benzo criança, benzo adultos: com ervas, com terço, até com alho. Benzimento serve para quebrante, para mal-olhado, benzimento para afastar certas dores de cabeça, que se chama força do sol; pela quentura do sol escaldante (Alailson, 2023).

Galvão (1976, p. 89) explica que “benzedores/as no povoado de Ita, apropriavam-se de rezas, ervas e terços para realizar a prática, dependendo do mal ao qual os consulentes apresentavam”. Durante a entrevista, Alailson também descreve os tipos de patologias espirituais que as pessoas em busca de socorro procuram. Enfatiza, ainda, que realiza a prática de curandeirismo e benzimento, dependendo do mal que os consulentes apresentam, cujas situações os levam a procurá-lo. Além de mencionar como pode realizar o benzimento e as ervas que utiliza:

A gente benze. Se a gente benzer, se é para benzer um quebrante, se benze com uma palma de arruda, se benze com... Hoje a gente não vê mais quase, mas se chama vassourinha, que é uma coisa antiga, mas ainda existe. É uma planta. Ela serve também para várias coisas. Também com uma folha de peão roxo ou até o alho mesmo. Às vezes você vai benzer também uma pessoa quando está com uma dor de cabeça, da quentura do sol, que a gente fala, também a gente pode tirar com uma folha de limão, molha um pouco, tira a cachaça, põe na cabeça, depois benze com as orações (Benzedor Alailson - Entrevista realizada em 2023).

Há, no entanto, outras formas de adoecimento, conforme aqui identificadas pelo benzedor:

Tem, o Benzimento sobre o mau-olhado, o mau-olhado, que a gente chama, né? De bichos, com o mau-olhado, e também de pessoas mesmo. Daí também se tira com a benção, tira com arruda... o benzimento com arruda. Benzimento com arruda, benzimento com uma folha ou um galho de mucuracá ou até mesmo com umas simples coisas que às vezes as pessoas não

valorizam. O que se chama uma folha de... Urubucaá, é uma folha pequena, que também faz tirar o mal olhando. (Alailson 2023)

Como se vê na narrativa de nosso interlocutor, há um outro tipo de benzimento: o “mau-olhado”, aferido por pessoas ou provocado pelo encantamento de bichos. Os bichos apontados na fala do benzedor, são seres que habitam a natureza e assumem a função de donos de: rios, matas, ou mães de lugares da natureza; são aqueles *seres* que geralmente *tomam*, ou seja, apossam-se da sombra de pessoas ou “*malinam*” de indivíduos que não respeitam suas casas, entendendo-se como espaço dessa vivência a própria natureza¹⁰³. Nesse sentido, segundo Alailson, há possibilidades quanto a cuidar dos dois casos em que ambos seguem os ritos de cura com características específicas de ervas e orações.

A prática de benzer abriga mistérios os quais, salvaguardados pelos benzedores/as, não podem ser revelados. Por resguardar o princípio da inviolabilidade de certos credos ou crenças, apresentei acima algumas narrativas a mim autorizadas pelos guias espirituais do benzedor. Aliás, naquele momento, ao dar início à pesquisa de campo, percebi que inicialmente a qualquer resposta, nosso interlocutor pediu autorização dos seus guias, com o adendo de que apenas falaria no limite do que os mesmos lhes haviam permitido.

Amparada na técnica da observação direta e sistemática, visitei o local de atendimento do benzedor cujas ações se destinam aos ritos de cura aos seus consulentes. Ao dar início à narrativa acerca de suas ações, o benzedor por um momento fecha os olhos, movimentando a cabeça para a esquerda e para a direita. Ao iniciar sua fala expressa profundo afeto, externalizando o quanto se sente feliz em auxiliar as pessoas que o procuram, e quão feliz se sente ao auxiliar, principalmente crianças, dizendo que o ato de benzer exige essa conexão. Sobre uma linda mesa feita do tronco de árvore, estão as imagens de pretos-velhos, entidades que os acompanha ao longo deste ofício, sobretudo quando se trata de benzer crianças, pois, segundo afirma o nosso interlocutor: “Quando vou benzer uma criança, o vovô está sempre comigo.”

Na sessão acima, foi possível perceber como os conhecimentos tradicionais referentes à crenças pautadas na prática de benzimento ainda estão presentes na contemporaneidade. Ou seja, as narrativas atestam que mesmo com o avanço e aperfeiçoamento das mais sofisticadas e extraordinárias técnicas no ramo da medicina convencional, as práticas advindas do conhecimento tradicional, continuam exercendo o protagonismo das crenças populares materializadas por via do ato de benzimento.

103.Consultar: Galvão, 1976, p. 77.

Assim entendido, no subitem a seguir, apresento de forma breve, o simbolismo cultural que perpassa o imaginário sobre a *panema* e como esta crença afeta a vida de pessoas que são acometidas, tanto pelos *encantamentos* humanos quanto pelos *encantados* do reino animal.

A PANEMA: EVOCAÇÃO À FEITIÇARIA OU PUNIÇÃO?

Espírito de gente, espírito de bicho
Espírito da mata, espírito dos rios.

Enéas Dias/Marcos do Boi

Início este tópico utilizando como epígrafe esse trecho da toada de boi-bumbá intitulada “Pajé dos Pajés”, de autoria dos compositores Enéas Dias e Marcos do Boi. Trata-se de um enredo que faz alusão à presença de seres sobrenaturais, donos-de-rios, lagos e matas que assumem a responsabilidade de proteger a natureza diante da ação do homem. Aspectos que aparecem nos escritos tanto do pesquisador Eduardo Galvão como nas narrativas do Benzedor Alailson que versam sobre a tessitura interpretativa do presente trabalho.

Ao realizar essa pesquisa, estava fora do alcance a abordagem sobre esta outra forma de crença, denominada de *Panema*. Porém, ao chegar na casa do *seo* Alailson no horário do café da manhã, percebi que havia algumas ervas e uma garrafa de cachaça sobre a mesa. Com o olhar acolhedor, sorrindo disse: “Esse material é para fazer o tratamento de um panema”. Intrigada com aquela declaração, lembrei-me do célebre livro de Galvão, intitulada “Santos e Visagens” em que o autor faz referência à *Panema*, descrevendo como ocorre essa prática ao tempo em que infere sobre quais os reais motivos que ocasionam esse simbolismo cultural.

Compete, no entanto, compreender sob o ponto de vista de Alailson, quais os mistérios ou significado atribuído ao fenômeno “a panema”, aqui identificado, segundo o benzedor, como uma espécie de punição às pessoas que desobedecem ou desrespeitam a natureza, momento em que, ao defendê-la, os bichos, donos da *casa*, malinam para ensinar aos humanos regras de obediência à mata que lhes serve de abrigo. Mesmo ao ouvir atentamente tais ensinamentos, fiquei em silêncio e pensei: “não queria falar sobre isso!”

Todavia, na casa de seu Alailson fui recepcionada com essa inusitada situação que chama atenção e nos faz refletir sobre uma questão que nos salta à mente: Se se trata de um fenômeno que permeia a prática de benzedores e curadores, por que não discuti-lo, caso ele autorizasse? Assim, rendendo-me ao espírito questionador, nos parágrafos abaixo serão apresentados alguns aspectos que caracterizam a *panema*.

Para Galvão (1976, p. 81) “o conceito de panema passou ao linguajar popular amazônico com o significado de “má sorte “,”desgraça “,”infelicidade “. No imaginário de agentes sociais, auto identificados sob a denominação de pescadores, caçadores, pajés e benzedores, o termo *panema*, apresenta-se carregado de conotações negativas ao assumir características peculiares às práticas de feitiçaria ou de impurezas.

As impurezas são repassadas, por exemplo, por mulheres menstruadas que ao tocarem nos instrumentos de pesca e caça ou pelo consumo da caça por mulheres gestantes, tais atos incorreriam na *panemice*, ou seja, na falta de sorte, punição ou fracasso de caçadores/pescadores quanto alcançarem fartas pescarias ou prodigiosas caça aos animais. Galvão (1976) ainda pontua que a panemice ocorre também em virtude do homem não respeitar a natureza e não seguir os preceitos orientados pelos donos dos rios, matas, cujas forças espirituais ou animais habitam esses lugares.

Diante das situações até aqui identificadas, me ocorreu adicionar questões a serem feitas ao seu Alailson a propósito do tratamento ou de outras situações que incidem na panemice. Em face das “punições” que recaem sobre os pescadores e/ou caçadores, perguntei se o benzedor poderia explicar como e quais seriam outras causas que resultariam na “má sorte” ou “desgraça” acometida contra esses trabalhadores? Ele ressaltou que existem alguns tipos de *panemices* e que elas podem ser ocasionadas, de algumas maneiras, através da feitiçaria, causada por conta da inveja de colegas de atividade; por pessoas maldosas, que desejam o mal de certa pessoa, nesses casos pescadores ou caçadores. Segundo Alailson, ocorre o seguinte:

Se atira uma caça, e foge. Se vai pro lago, naquele tempo, usava o arpão pra pesca do pirarucu saca do arpão. Isso daí são os panemas, que são coisas feitas. É através de... Às vezes as pessoas pegam a embiara que fala que é o resto dos peixes, né? Ou suponho, o rabo do pirarucu, o encontro. Isso daí eles pegam, metem no cupim. Tem aquelas pessoas que enterram, tem aquelas pessoas que jogam em sanitário velho, e a pessoa fica dessa maneira, se torna panema, não consegue matar nada. Vamos dizer assim, o peixe sente aquela pessoa. Aquilo se sai da frente, não consegue chegar no momento.

No trecho da entrevista acima, seu Alailson assevera que a *panema* é causada por via da feitiçaria. Galvão (1967), descreve que em Itá:

[...] existem técnicas de prevenção que precisam ser seguidas para se evitar a panema. Porém, no caso de ser acometido pode realizar o tratamento através de alguns simples banhos de determinadas ervas, outras defumação, com alho e pimenta (Galvão, 1967, p. 81)

Refletindo sobre o imaginário daquele período, é possível identificar a similaridade nos dias atuais, a exemplo da narrativa de seu Alailson ao descrever como realizar os cuidados ao identificar a panema, objetivando dissipar a feitiçaria.

Isso daí é a hora que a pessoa procura alguém para fazer os banhos. Isso daí, batir a panemice. Entendeu? Que é feito com ervas. Erva mesmo. Ou erva, ou casca de pau tem vários tipos de banho. Entendeu? Então, o que é feito com pimenta, catauari, cachaça. A pessoa se lava, lava os braços, lava a arpoeira¹⁰⁴, lava astia¹⁰⁵, tudo lava. Lava a canoa, se é o caçador, toma o banho, lava a espingarda, lava as coisas necessárias que você leva (Alailson, o benzedor – Entrevista realizada em 2023).

O Benzedor menciona, ainda, a existência de outro tipo de *panemice*, alertando que essa seria mais complexa de tratar. Trata-se da relação homem/natureza. Segundo o nosso informante, devido à falta de respeito e ganância do homem, a natureza, ao se defender, evoca seus donos e guardiões, verdadeiros responsáveis que habitam locais como: rios, lagos, igarapés, matas e terras. Eles assumem o compromisso de cuidar para evitar a degradação da natureza. Galvão, por sua vez, assegura que uma maneira dos habitantes desses locais cuidarem da natureza é utilizando a *malinesa*. Esta resulta do fato que os bichos visagentos e que são aptos ao domínio ou controle de setores do ambiente natural, tal como a mata ou os rios e que servem de vigília contra o descontrole do homem (Galvão, 1976, p. 80).

Para tal, cria-se a crença nas mães-de-bicho, ou mães-de-rios, do igarapé, do porto, do fulcro, como enfatiza Galvão (1976, p. 80). A propósito dessa afirmação, diz benzedor Alailson:

Às vezes a pessoa está acostumada só a ir naquele lago. Às vezes ali tem um dono, que a gente fala, um caboclo, um encantado, que isso daí está naquele lugar, toma conta. E aquela pessoa vai ali todo dia. Chega um momento que eles ficam chateados. Então, eles conseguem tirar, eles conseguem olhar para aquela pessoa e fica aquela panemice. Isso para tirar é mais difícil, é mais complicado. Porque aí se chama... As pessoas falam, né, olhar de bicho, que dizem os antigos, né? Se chama olhar de bicho. Que não é o bicho, não, é apenas o dono que está dando uma... Não, é um exemplo! Só mostrando que ali tem alguém que toma conta daquele lugar. E aí às vezes as pessoas não têm respeito com isso. E eles acabam fazendo isso daí. Isso daí só vai se tirar... Aí já vai outro processo. Aí tem que procurar uma pessoa que entenda.

104. Instrumento utilizado por pescadores, na pesca artesanal.

105. Haste, pau utilizado para encaixar a arpoeira, instrumento utilizado por pescadores na pesca artesanal

Pra benzer, coisas de banho adequado pra poder aquilo sair. Senão, todo tempo a pessoa fica naquela situação. Então esse daí é o panema que fala, né? Os panemas.

Referente à questão acima, perguntei a seu Alailson, o que causaria o aborrecimento dos encantados que acarretaria a *malinesa* dos homens que chegam a esses locais. É possível perceber que essa questão se relaciona ao fato da ganância do homem, em querer se retirar da natureza além do que precisa. Mesmo tendo o essencial, parece que faz parte do mundo humano deprender lugar sem respeito ao sagrado. Nesse sentido, Alailson é enfático nas suas explicações:

É porque tem aquela pessoa que a gente sabe, quando é para a pessoa sobreviver, matar fome, né? Vamos dizer assim. Tem aquela pessoa que já está tipo um vício. Tem comida na sua casa, tem tudo, mas, às vezes, não quer sair do lago. Então isso, ou não quer sair da mata. Então isso acontece. Então, a gente faz isso com as pessoas. Porque, por exemplo, se dá um tempo, né? A gente está cansado de lhe ver aqui fazendo uma coisa que não é uma coisa que você está fazendo, que você tem na sua casa. Então, isso leva a gente a fazer esse tipo de coisa, né? Só dá uma brincada, imagina o que a Tá ali fala. Não é tão pesado não.

Numa observação mais atenta, é possível estabelecer um parâmetro entre as ponderações de seu Alailson e as críticas formuladas por Galvão (1976, p. 80) quando afiança que:

Nada acontece ao indivíduo que mata um ou outro animal, ou que de qualquer maneira se utiliza dos recursos naturais à sua disposição, mas quando chega ao abuso... Pode desencadear a malinesa, de maneira a direcionar os homens a realizar os preceitos e cuidados diante da realidade amazônica.

Exercitamos ao longo deste ensaio o diálogo entre os estudos de Galvão e os ritos advindos dos processos de cura desencadeados a partir dos processos de construção daqueles conhecimentos tradicionais praticados numa comunidade amazônica. Isto, certamente, permitiu aprofundar reflexões sobre as memórias e crenças amazônicas, fato que contribuiu para o entendimento dos aspectos abordados através das narrativas de *seo* Alailson, cujos conhecimentos permanecem de forma latente ou explicitamente presentes na contemporaneidade.

Exemplo disso são as práticas de benzimento através das quais reatualiza-se tanto o lugar da memória quanto a preservação dos ritos de cura, ambos materializados na atuação do benzedor doravante análises ancoradas nos subitens aqui interpretados e que evocam assuntos sobre *A arte de benzer: uma produção do conhecimento tradicional*; e *A panema: evocação à feitiçaria ou punição?*

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao retornar ao objetivo desta pesquisa, foi possível compreender situações que envolvem as crenças religiosas, configurando-as como elementos essenciais para a compreensão acerca de práticas vivenciadas no cotidiano de um benzedor. Para efeito de conclusão, afirmamos que o objetivo de apresentar um repertório interpretativo acerca do ato de benzer, para além do desafio, mostra que tais discussões acerca da prática do benzedor, alcançaram possibilidade de compreensão desse simbolismo, contemporaneamente tão latente e em curso no cenário amazônico.

O tema “Benzer é uma benção: a prática de benzimento a partir da narrativa de um a benzedor”, descortinou, não somente a prática desse agente social, como possibilitou perceber a gratidão que envolve o sentir dessa prática de humanização ao assumir esses conhecimentos tradicionais como verdadeiro compromisso de *ofício*. Outro aspecto que convém pontuar, trata-se da relação que os benzedores possuem em face do compromisso perante a natureza e a forma como objetivam salvaguardá-la.

São situações frente às quais abre-se a possibilidade da intervenção das práticas e crenças de curadores, inferindo-se nos aspectos das pluralidades culturais, características da religiosidade amazônica. Em vista disso, constatamos que essas práticas fazem parte da construção de conhecimentos tradicionais, contemporaneamente vivos no cotidiano de vivência dos povos da Amazônia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOURDIEU, Pierre. Introdução a uma sociologia reflexiva in: Poder Simbólico. RJ/ Lisboa. DIFEL/ Bertrand. 1989 pp. 17-58.

DIAS, Eneas; BOI, Marcos. *Pajé dos Pajés*. Disponível em <https://www.letras.mus.br/garantido/paje-dos-pajes/> Acesso em: 09 de julho 2023 às 17h00.

GALVÃO, Eduardo. *Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa*, Itá, Baixo Amazonas. 2. Ed. São Paulo, 1976.

OLIVEIRA, Elda Rizzo de. *O que é Benzeção*. 1ª Ed, 1985.

TRINDADE, Deilson do Carmo. *As Benzedeiras de Parintins: práticas, rezas e simpatias*. Manaus: Edua, 2013.

A DIALÉTICA DA MODA: REFLEXÕES A PARTIR DE UMA CENA DE O DIABO VESTE PRADA

Gabriel Hidalgo de Melo (UEA/Brasil)¹⁰⁶

<https://orcid.org/0000-0003-2724-3937>

RESUMO

O texto a seguir analisa uma cena do filme *O Diabo Veste Prada* para explorar a moda como um fenômeno cultural, histórico e econômico. A reflexão abrange a influência da elite da moda na formação de tendências que afetam escolhas individuais, mesmo inconscientemente. Ao relacionar a moda ao conceito de civilização de Norbert Elias, discute-se sua evolução desde o século XVIII, sua conexão com a modernidade e sua dialética entre exclusividade (*Haute Couture*) e democratização (*Prêt-à-porter*). A moda é vista como uma expressão de identidade, status social e mudanças culturais, destacando sua complexidade como arte, ciência e reflexo da civilização contemporânea.

Palavras-chave: Moda; dialética; civilização; alta-costura; modernidade.

THE DIALECTICS OF FASHION: REFLECTIONS BASED ON A SCENE FROM THE DEVIL WEARS PRADA

ABSTRACT

The following text analyzes a scene from the film *The Devil Wears Prada* to explore fashion as a cultural, historical, and economic phenomenon. The reflection examines the influence of the fashion elite in shaping trends that affect individual choices, even unconsciously. By relating fashion to Norbert Elias's concept of civilization, the discussion addresses its evolution since the

106. Gabriel Hidalgo de Melo- Possui graduação em Turismo pela Escola Superior de Artes e Turismo da Universidade do Estado do Amazonas (2017) e especialização em Psicanálise Clínica pelo Instituto Brasileiro de Psicanálise Clínica (IBPC). Atualmente, graduando em Psicologia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e aluno regular do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, nível mestrado acadêmico, no qual é orientado pela Prof Dra. Tatiana de Lima Pedrosa Santos com o projeto intitulado "Entre o Arcabouço e o Silenciamento: memória, patrimônio e turismo no Cemitério Municipal de São João". ghdm.mic23@uea.edu.br

18th century, its connection to modernity, and its dialectic between exclusivity (Haute Couture) and democratization (Prêt-à-porter). Fashion is portrayed as an expression of identity, social status, and cultural change, highlighting its complexity as art, science, and a reflection of contemporary civilization.

Keywords: Fashion; dialectics; civilization; haute couture; modernity.

INTRODUÇÃO

A cena do filme *O Diabo Veste Prada* (2006) em que Miranda Priestly responde ao riso de Andrea Sachs quanto à cor da roupa que ela está avaliando evidencia o fato de como a moda é uma forma de expressão cultural e de como ela reflete a identidade e os valores de um grupo ou sociedade. Nessa cena, Miranda explica a Andrea como a cor do suéter que ela está usando foi escolhida por pessoas influentes na indústria da moda, que determinam as tendências e os gostos de milhões de consumidores. Ela mostra a Andrea como ela é ignorante e ingênua ao ponderar que a moda é algo irrelevante e superficial, e como ela é influenciada por ela sem perceber.

Figura 1: O suéter cerúleo é objeto central de uma das cenas mais antológicas de *O Diabo Veste Prada*



Fonte: Pinterest, 2023.

A cena em questão ainda ilustra como a moda é um campo de disputa de poder e de significados, que envolve tanto os produtores quanto os consumidores. Miranda Priestly é uma representante da elite da moda, que tem o controle sobre o que é considerado belo, elegante e desejável. Ela é uma

mulher que ocupa uma posição de autoridade em um mercado competitivo e masculinizado, e que precisa constantemente afirmar sua competência e sua legitimidade. Ela usa a moda como uma forma de distinção e de imposição de sua vontade, e espera que seus subordinados sigam suas regras e seus padrões.

Por outro lado, Andrea Sachs é uma recém-formada e aspirante a jornalista, que não tem nenhum interesse ou conhecimento pela indústria da moda, mas aceita o cargo de assistente de Miranda por uma oportunidade de crescimento profissional. Ela é uma mulher que se vê em um ambiente hostil e desconhecido, e que precisa se adaptar às exigências e às expectativas de sua chefe extremamente exigente. Ela usa a moda como uma forma de resistência e de afirmação de sua personalidade, e tenta manter sua integridade e seus valores o tanto que pode.

Figura 2: Miranda olha Andréa dos pés à cabeça em famosa cena do suéter cerúleo



Fonte: Pinterest, 2023.

Ao rir-se das cores que Miranda está selecionando em certo momento, esta – atenta aos detalhes como é – repara no riso sardônico de sua nova assistente e lhe retruca com o seguinte monólogo:

Ah, certo, entendo. Você acha que nada aqui tem a ver com você. Você vai até o seu armário e escolhe, digamos, este suéter horrórico, por exemplo, porque está tentando dizer ao mundo que se leva muito a sério para se importar com o que você vai vestir, mas o que você não sabe é que a cor desse suéter não é um simples azul, não é turquesa, não é lápis lazúli, ele é azul celeste. E você ignora o fato de que em 2002 Oscar de la Renta fez uma coleção de vestidos azuis celestes, acho que foi Yves Saint Laurent que fez jaquetas militares azuis celeste. E então o celeste apareceu depois em coleções de 80 outros estilistas e, então, passou para as lojas de departamento e depois daí foi parar em lojas populares, onde você sem dúvida comprou este numa liquidação. No entanto, este azul representa milhões de dólares em incontáveis trabalhos e é meio cômico como você pensa que fez uma escolha que a exime da indústria da moda quando na verdade está usando um suéter escolhido para você pelas pessoas dessa sala de um monte de... coisa. (Miranda Priestly em *O Diabo Veste Prada*, 2006).

O monólogo acima sugere que a moda não é algo superficial ou aleatório, mas o resultado de um processo criativo, histórico e econômico que envolve diversos profissionais, desde os estilistas até os vendedores. Ela mostra que a cor do suéter de Andrea não foi uma escolha pessoal dela, foi uma consequência de uma tendência que se iniciou nas passarelas de alta-costura e se difundiu pelas lojas de massa, influenciando o gosto e o consumo das pessoas. Ela também ironiza a atitude de Andrea de se achar superior ou indiferente à indústria da moda, quando na verdade ela está inserida nela e depende dela para se vestir.

Pela cena retratada, fica claro perceber que a moda é uma forma de expressão, de comunicação e de identidade, que pode ser usada tanto para se diferenciar quanto para se integrar a um grupo. Ela também é um negócio lucrativo, movimentando milhões de dólares e gerando inúmeros empregos. Portanto, é tanto uma arte quanto uma ciência, que requer conhecimento, pesquisa e criatividade, bem como um fenômeno dinâmico e dialético: ela se adapta e se transforma de acordo com as mudanças sociais, políticas e econômicas de cada contexto histórico.

Moldada a partir de épocas e períodos, ela mesma molda comportamentos, fato que podemos entender ao analisar alguns exemplos históricos. Por exemplo, no século XVIII, a moda era marcada pelo luxo, pela ostentação e pela extravagância, e refletia o poder e a riqueza da aristocracia europeia. Ela era também uma forma de distinção social e de controle sobre o corpo, impondo padrões de beleza e de etiqueta que restringiam a liberdade e

a naturalidade dos indivíduos. Assim, era um instrumento de dominação e de exclusão, que reforçava as hierarquias e as desigualdades da sociedade.

Já no século XIX, a moda foi completamente influenciada pela Revolução Industrial, esta que trouxe novas tecnologias, novos materiais e novos mercados à baila. A moda, portanto, tornou-se mais acessível, mais diversificada e mais democrática, o que permitia que as classes médias e populares pudessem expressar seus gostos e suas aspirações. Nesse sentido, foi também uma forma de emancipação e de contestação, especialmente para as mulheres, que logo começaram a reivindicar seus direitos e sua autonomia, fazendo da moda um instrumento de inovação e de inclusão, que estimulou as mudanças e as transformações da sociedade a seguirem.

No século XX, a moda foi marcada pela globalização, pela massificação e pela diversificação, refletindo a complexidade e a pluralidade do mundo contemporâneo. A moda se tornou mais rápida, mais efêmera e muito mais volátil, a fim de acompanhar as tendências e as demandas do mercado. Ela também se tornou mais criativa, mais experimental e teve a liberdade de ser mais subversiva ao explorar novas formas de expressão e de comunicação. Nesse cenário, ela torna-se um instrumento de adaptação e de diferenciação, que possibilita a coexistência e a convivência de múltiplas culturas e identidades.

Norbert Elias, em sua obra *O Processo Civilizador*, relaciona a moda com a noção de civilização. Para Elias, civilização é o processo de longa duração pelo qual as sociedades humanas se tornam mais complexas, mais interdependentes e mais reguladas por normas e instituições. Civilização é também o processo pelo qual os indivíduos se tornam mais controlados, mais refinados e mais conscientes de si mesmos e dos outros.

Elias demonstra esse processo através da análise da transformação dos costumes e do comportamento humano na Europa Ocidental, desde a Idade Média até os tempos modernos. Ele mostra como as formas de violência, de sexualidade, de alimentação, de higiene, de vestuário e de etiqueta foram se modificando ao longo dos séculos, em função das mudanças nas estruturas sociais e nas relações de poder.

Em certo momento, ele escreve o seguinte:

Houve modas, mas também uma tendência muito clara para o conservantismo, a despeito das flutuações nelas. A alta classe secular, por exemplo, adotava um luxo extraordinário à mesa. Não era uma pobreza de utensílios que mantinha o padrão, mas, simplesmente, o fato de que nada mais fosse necessário. Comer dessa maneira era considerado natural. Era conveniente para essas pessoas. Mas elas gostavam também de ostentar riqueza e categoria pela opulência dos utensílios e da decoração da mesa. Nas mesas dos ricos do século XIII, as colheres eram de ouro, cristal, coral, ou ofita. Ocasionalmente, vemos que

durante a Quaresma eram usadas facas com cabo de ébano e, na Páscoa, de marfim, e incrustadas no Pentecoste. As colheres de sopa são redondas e bem planas, de modo que a pessoa, quando as usava, era obrigada a abrir bem a boca. Do século XIV em diante, elas passaram a ser feitas em forma oval. [...] 5. Frequentemente se diz “O quanto nós progredimos além desse padrão!”, embora, em geral, não fique bem claro quem é o “nós” com quem a pessoa se identifica nessas ocasiões, como se merecesse parte do crédito. Mas o juízo oposto é também possível: “O que realmente mudou? Uns poucos costumes, nada mais.” E alguns observadores parecem inclinados a julgar esses costumes mais ou menos da mesma maneira por que hoje julgaríamos crianças: “Se um homem de bom senso tivesse dito a essas pessoas que seus costumes eram desagradáveis e anti-higiênicos, se tivessem sido ensinadas a comer com facas e garfos, essas maneiras rudes teriam rapidamente desaparecido.” Mas não se podem isolar as maneiras à mesa. Elas são um segmento – e bem característico – da totalidade de formas socialmente instaladas de conduta. Seu padrão corresponde a uma estrutura social bem definida. O que resta a ver é que estrutura é esta. O comportamento das pessoas na Idade Média não era menos rigidamente determinado pelo seu total de vida, por toda estrutura da existência, como nosso próprio comportamento e código social são para nós determinantes (Elias, 1994, p. 80-81).

Nesta citação, a alta classe secular é mencionada como adotando um luxo extraordinário à mesa. O autor argumenta que não era a falta de utensílios que mantinha esse padrão, mas a ideia de que nada mais era necessário. Essa forma de comer era considerada natural e conveniente para essas pessoas. Ele observa mudanças nos utensílios ao longo do tempo, como a transição das colheres de sopa de formato redondo e plano no século XIII para o formato oval no século XIV, e critica a ideia de progresso ao questionar quem realmente se beneficia e se identifica com esse suposto avanço. Ele sugere que, na realidade, poucos costumes mudaram e alguns observadores podem considerar que apenas alguns costumes superficiais foram alterados. O comportamento das pessoas na Idade Média era rigidamente determinado pela estrutura total de suas vidas, assim como nosso comportamento e códigos sociais são determinantes para nós hoje.

Ao longo de seu livro, ele utiliza o termo “cultura” para se referir a padrões de comportamento, valores, crenças e práticas que são transmitidos de geração em geração. Isso inclui aspectos mais amplos da vida social, como costumes, linguagem, normas sociais e formas de expressão artística. A cultura, portanto, para Elias, está mais associada à dimensão simbólica da vida social. Envolve o aprendizado e a internalização de padrões comportamentais por meio de processos educacionais e sociais.

Por outro lado, o termo “civilização” é utilizado por Elias para descrever um processo mais amplo de desenvolvimento social e humano ao longo do tempo. Ele se refere à complexidade crescente das interações sociais, à diferenciação de funções e à formação de estruturas mais elaboradas na sociedade. Elias conecta o processo civilizador à formação de um Estado mais centralizado, ao desenvolvimento de instituições mais complexas e à regulação social mais formalizada.

Através do próprio termo “Intelligentsia”, citado por Elias em seu texto, que se refere à camada intelectual da sociedade caracterizada por sua capacidade de reflexão crítica e influência no desenvolvimento cultural e social, no contexto da citação do filme, faz-se possível estabelecer uma conexão entre a atitude da personagem Miranda Priestly e a ideia desse conceito em Elias, especialmente no que diz respeito à influência da indústria da moda.

A análise de Miranda sobre o suéter de Andrea ilustra como a Intelligentsia, nesse caso, a elite da moda, exerce influência sobre as escolhas individuais, moldando o gosto e ditando as tendências. A cor específica do suéter é apresentada como parte de uma narrativa maior na qual designers famosos, como Oscar de la Renta e Yves Saint Laurent, desempenham um papel central. Essa narrativa destaca a complexidade da moda como um fenômeno cultural, onde as escolhas individuais são, muitas vezes, influenciadas por forças sociais mais amplas.

Ao enfatizar que a cor do suéter representa milhões de dólares em trabalho e percorreu um longo caminho desde as passarelas até as lojas populares, Miranda Priestly destaca como as escolhas de moda estão conectadas a esses processos culturais e econômicos mais amplos. Isso pode ser entendido como uma representação da Intelligentsia da moda, uma camada intelectual que molda as tendências e influencia as escolhas de moda, mesmo para aqueles que podem não estar diretamente envolvidos nesse processo.

Logo, o desenvolvimento da moda pode ser visto como parte integrante do processo civilizador descrito por Elias. À medida que as sociedades evoluem, há uma crescente complexidade nas interações sociais e nas estruturas sociais. A moda, como uma expressão de identidade e status, torna-se mais elaborada e diferenciada em sociedades mais civilizadas.

A moda, nesse sentido, é um dos aspectos da civilização, uma vez que ela reflete e ao mesmo tempo contribui para a mudança dos costumes e do comportamento humano. Como uma forma de expressão cultural, permite ao indivíduo comunicar sua identidade, seu estilo e sua cultura, e também o permite se distinguir socialmente, diferenciar-se, hierarquizar-se em relação aos outros.

A moda muitas vezes desempenha um papel na diferenciação social. Ao longo do tempo, sociedades mais complexas desenvolvem estratificações e hierarquias sociais, e a moda pode ser uma maneira de sinalizar pertencimento a determinados grupos ou classes sociais.

No contexto do processo civilizador, Elias (1994) fala sobre a internalização das normas sociais. A moda aí pode ser vista como uma forma de conformidade a essas normas. As pessoas muitas vezes se vestem de acordo com as expectativas sociais e as tendências da moda em vigor, refletindo a internalização das normas culturais.

Assim, como um fenômeno dialético, um indicador da dinâmica cultural e civilizacional, a moda envolve tanto a integração quanto a diferenciação, tanto a conformidade quanto a inovação e tanto a tradição quanto a ruptura. Revela, portanto, as tensões, as contradições e as transformações da sociedade e da cultura, expressa a civilização ao mesmo tempo que a questiona.

Em dado momento de seu texto, ele cita uma norma social tirada de um texto de Richard Weste chamado *The Booke of Demeanor and the Allowance and Dissallowance of Certaine Misdemeanors in Companie*, a saber:

Não permitas que teus membros íntimos
sejam expostos à vista:
é muito vergonhoso e execrando,
detestável e rude.
Não segures a urina ou os gases
que incomodam teu corpo;
desde que o faças em segredo,
não te perturbes por isso. (Weste apud Elias, 1994, p. 137)

Esta citação se dá no contexto de um capítulo que trata de normas e comportamentos relacionados à exposição do corpo e funções fisiológicas. Essa norma provavelmente era parte integrante da etiqueta social da época, delineando o que era considerado aceitável e inaceitável em termos de exposição corporal e comportamento fisiológico. É crucial, deste modo, considerar o contexto histórico e social em que essas normas eram aplicadas. As atitudes em relação ao corpo e suas funções variam significativamente ao longo do tempo e em diferentes sociedades, e o texto em questão apenas reflete as normas específicas da época em que foi escrito.

A norma sugere a existência de um processo pelo qual as sociedades desenvolvem normas mais refinadas de comportamento e modos de viver. O controle das funções corporais e a ênfase na privacidade podem ser vistos como aspectos desse processo, que reflete uma crescente preocupação com a “civildade” e a moderação nos comportamentos cotidianos.

A moda, portanto, deve ser analisada considerando a interação entre as mudanças nas práticas sociais, as normas de comportamento e a expressão individual. A ênfase na privacidade corporal e nas regras de etiqueta certamente influencia a maneira como as pessoas se vestem. A dialética entre indivíduo e sociedade se manifesta na moda quando as pessoas buscam expressar sua individualidade dentro das normas aceitáveis. A necessidade de conformidade com as normas sociais pode colidir com a expressão individual por meio das escolhas de moda. As mudanças nas normas podem estar refletidas na moda, à medida que as vestimentas e os estilos se adaptam às novas sensibilidades e expectativas sociais.

A relação entre moda e o controle das funções corporais, mencionada na citação, pode ser explorada na maneira como as roupas são projetadas para ocultar ou destacar certas partes do corpo. A moda pode tanto refletir quanto influenciar as normas em torno da exposição corporal.

O próprio título sugestivo do texto de Richard Weste, algo traduzido para o português como “O Livro de Comportamento e a Permissão e Rejeição de Certas Contravenções em Companhia”, revela muito sobre a ênfase cultural e social na regulação do comportamento em uma época específica. Este tipo de livro aponta para uma sociedade que considera vital a adesão a normas estritas e específicas, indicando uma preocupação acentuada com a conduta adequada em diferentes situações sociais.

Há uma compilação sistemática de diretrizes e regras de comportamento destinadas a orientar as interações sociais. A existência de tal compêndio realça a importância dada à manutenção de padrões sociais aceitos e à promoção de uma imagem coletiva de civilidade e ordem.

Numa época em que um “Livro de Comportamento” era considerado necessário, podemos inferir que a sociedade tinha uma visão rígida sobre como as pessoas deveriam se comportar em companhia, e que qualquer desvio dessas normas era encarado com séria desaprovação. A presença de um guia normativo como esse indica uma preocupação central com a maneira como as pessoas se apresentavam em público, o que sugere uma sociedade altamente estruturada e preocupada com a manutenção da ordem social.

Ao comparar essa ênfase na normatização do comportamento com épocas mais contemporâneas, observamos uma mudança significativa nas atitudes sociais. Nas sociedades modernas, há uma tendência crescente para a valorização da individualidade e a aceitação de uma variedade mais ampla de comportamentos. As normas sociais têm se tornado mais flexíveis, e a tolerância para com diferenças individuais tem aumentado.

Hoje em dia, os códigos de comportamento não são tão rigidamente

definidos, e há uma aceitação maior de diversidade em termos de costumes, etiqueta e interações sociais. A sociedade contemporânea muitas vezes enfatiza a liberdade individual e a autonomia, o que pode contrastar fortemente com a época em que um “Livro de Comportamento” era considerado necessário.

Malcom Barnard, em seu trabalho *Fashion Theory*, nos diz que

A moda não possui relação com a história, o que significa dizer que ela não tem história. À primeira vista, esse argumento aparenta ser obviamente inválido: modas são situadas em sequência, e elas vêm antes e depois umas das outras; portanto, a moda tem uma história. Contudo, se a história é mais que uma simples sequência de acontecimentos sem sentido, então a relação entre moda e história não é mais tão óbvia e a teoria de que a moda possui uma história não é mais tão “garantida” como era. Colocando de outra forma, se a moda não é mais que algo seguido por outra coisa diferente, se é meramente uma sequência de coisas diferentes, e se a história é uma narrativa significativa de eventos, então não há necessidade de haver uma relação entre moda e história e pode-se mesmo dizer que a moda não possui uma história (Barnard, 2007, p. 65-66).

Barnard sugere que, embora a moda possa ser observada como uma sequência de estilos que se sucedem ao longo do tempo, isso não implica automaticamente que ela tenha uma “história” no sentido de uma narrativa significativa. Ele está questionando se a moda, por si só, contribui para uma compreensão mais profunda e contextualizada dos eventos culturais ao longo do tempo, ou se é apenas uma sucessão de tendências sem uma conexão mais profunda.

Quanto ao significado da moda, a ênfase parece estar na ideia de que, para que algo tenha uma história, é necessário ter um significado mais profundo ou uma narrativa que o conecte a eventos, movimentos culturais ou mudanças sociais. Barnard parece sugerir que, enquanto a moda pode ter uma cronologia linear, essa sequência pode não necessariamente contribuir para uma história significativa, a menos que haja um contexto cultural mais amplo e uma narrativa que ligue esses momentos.

A citação também destaca a possibilidade de que a moda seja apenas uma sucessão de coisas diferentes, sem uma conexão intrínseca entre elas. Isso implica que cada tendência de moda pode surgir e desaparecer independentemente, sem um impacto duradouro ou conexão com eventos mais amplos na sociedade. Barnard também parece estar desafiando a noção tradicional de “história”, e como ela se aplica à moda. Ele sugere que, se a história implica uma narrativa significativa e a moda é apenas uma sequência de estilos, então a moda pode não se enquadrar na definição clássica de história. Isso nos convida à reflexão sobre como abordamos a compreensão histórica da moda.

A Belle Époque, período de cultura cosmopolita, por exemplo, se estendeu aproximadamente de 1871 a 1914, sendo uma era de grande otimismo e prosperidade, sobretudo na Europa, marcada por avanços sociais, econômicos e culturais. Durante esse período, os comportamentos relacionados à moda desempenharam um papel significativo na expressão individual e coletiva ao refletir as transformações sociais da época.

A Belle Époque testemunhou mudanças significativas nos estilos de vestimenta, rompendo com as rígidas convenções da era vitoriana. As roupas tornaram-se mais leves, fluidas e elegantes, destacando a feminilidade e a graça. As mulheres abandonaram os espartilhos apertados em favor de corpetes mais confortáveis, enquanto os vestidos começaram a apresentar silhuetas mais soltas, muitas vezes decoradas com rendas, babados e detalhes florais. O uso de cores vibrantes e tecidos luxuosos também era comum, refletindo o otimismo e a opulência da época.

O surgimento de casas de moda renomadas, como a Maison Worth em Paris, contribuiu para a disseminação das tendências e para a consolidação da alta costura como uma forma de arte. A burguesia emergente aproveitou a oportunidade para exibir sua riqueza por meio de roupas elegantes e acessórios requintados. Além da moda, a Belle Époque teve um impacto profundo na arquitetura. A estética da época manifestou-se através de edifícios ornamentados, com fachadas decorativas, detalhes elaborados e linhas sinuosas. O estilo Art Nouveau, caracterizado por formas orgânicas, curvas sinuosas e motivos inspirados na natureza, floresceu nesse período. Grandes boulevards, como os construídos por Georges-Eugène Haussmann em Paris, refletiam a modernização e a expansão das cidades.

Os comportamentos sociais também foram influenciados pela Belle Époque. A sociedade experimentou uma abertura cultural e uma aceitação crescente de ideias progressistas. As classes sociais misturavam-se em eventos sociais, como cabarés e salões, onde artistas, intelectuais e a elite se reuniam para celebrar a cultura e a criatividade.

Nota-se, contudo, que, apesar dos avanços culturais e sociais, a Belle Époque também foi marcada por desigualdades e contradições. A prosperidade estava concentrada em certas classes sociais, enquanto outros segmentos enfrentavam condições adversas.

A modernidade em Manaus não só substituiu a madeira pelo ferro, o barro pela alvenaria, a palha pela telha, o igarapé pela avenida, a carroça pelos bondes elétricos, a iluminação a gás pela luz elétrica, mas também transforma a paisagem natural, destrói antigos costumes e tradições, civiliza índios transformando-os em trabalhadores urbanos, dinamiza o

comércio, expande a navegação, desenvolve a imigração. É a modernidade que chega ao porto de lenha, com sua visão transformadora, arrasando com o atrasado e feio, e construindo o moderno e belo. (Dias, 2007, p. 29)

A modernidade, ao chegar a Manaus, não se limita apenas à modernização material, como a substituição de madeira por ferro ou a introdução de bondes elétricos. Ela se estende para além do aspecto físico, atingindo também os costumes, tradições e relações sociais. Ao mencionar a destruição de antigos costumes e tradições, a autora destaca a dialética entre a mudança e a resistência às transformações impostas pela modernidade.

Figura 3: Vestuário da Belle Époque



Fonte: Demondé, 2023.

A visão transformadora da modernidade, conforme expressa na citação, é apresentada como um processo que arrasa com o que é considerado “atrasado e feio” e constrói o “moderno e belo”. Esse contraste estético revela uma percepção dualista da modernização, onde o antigo é depreciado em favor do novo. Essa dinâmica dialética pode ser interpretada como um conflito entre a tradição e a inovação, entre o que é considerado obsoleto e o que é visto como progresso.

Ao mencionar a civilização dos indígenas transformados em trabalhadores urbanos, a citação aponta para uma transformação também cultural. A chegada da modernidade implica ainda na reconfiguração das identidades e práticas sociais. Essa mudança suscita questionamentos sobre os impactos sociais da

modernização, o que inclui a perda de identidade cultural e as consequências para as comunidades locais.

A relação entre moda e costumes pode ser percebida na forma como a modernidade impõe novos padrões estéticos e comportamentais. A busca pelo “moderno e belo” influencia a arquitetura e a paisagem urbana, e ainda a forma como as pessoas se portam frente à sociedade – o que vestem e como se apresentam.

A cena em que Andrea Sachs abandona sua simplicidade e conforto em favor das exigências da moda ditadas pela editora-chefe Miranda Priestly e sua revista *Runway* é emblemática para examinar como a modernidade, entendida aqui como a influência da indústria da moda, pode impactar as tradições e reconfigurar identidades e práticas sociais.

Inicialmente, Andrea é apresentada como uma jovem jornalista recém-chegada a Nova York, com uma abordagem mais descomplicada em relação à moda. No entanto, ao aceitar o emprego na *Runway*, uma revista de moda de renome, ela é confrontada com as expectativas de vestimenta e estética que acompanham esse universo. A mudança em seu guarda-roupa reflete uma assimilação à cultura da moda da alta sociedade, sugerindo como a modernidade, nesse contexto, impõe padrões estéticos específicos.

O abandono da simplicidade em sua vestimenta representa uma adaptação aos códigos da moda. Essa transformação não se dá de forma superficial; ela simboliza a internalização de valores e normas associados à elite. O ato de trocar roupas simples por peças de alta costura é uma representação visível de como essa modernidade, por meio da indústria da moda, pode influenciar diretamente a identidade individual e a forma como as pessoas se apresentam socialmente.

A cena também ilustra como a modernidade na moda pode ser tanto libertadora quanto coercitiva. Por um lado, a oportunidade de trabalhar em uma revista de moda prestigiosa é vista de certa forma como uma ascensão social para Andrea, proporcionando-lhe acesso a um mundo de glamour e influência. No entanto, essa ascensão também vem acompanhada da exigência de conformidade com certos padrões, o que sugere que a modernidade, ao mesmo tempo, em que oferece oportunidades de expressão individual impõe normas restritivas.

Figura 4: A mudança de visual de Andréa



Fonte: Pinterest, 2023.

Além disso, a transformação de Andrea destaca a dinâmica complexa entre a busca por sucesso profissional e as mudanças na identidade pessoal. Ao adotar um estilo de moda mais alinhado com as expectativas da Runway, Andrea não apenas abraça uma estética diferente, ela também mergulha em um estilo de vida e valores que são estranhos ao seu eu inicial.

A dialética da moda, caracterizada pela constante interação e contraposição de ideias e estilos, tem sido o catalisador para a emergência das categorias representadas por esses estilos peregrinados pela protagonista. Dois desses conceitos notáveis são o *Haute couture* e o *Prêt-à-porter*, ambos intrinsecamente ligados à complexa interação entre as tendências culturais, artísticas e econômicas.

O *Haute couture*, expressão francesa que significa “alta costura”, representa o ápice da exclusividade na moda. Originado no século XIX, esse conceito destaca a maestria artesanal, a qualidade excepcional dos materiais e a atenção meticulosa aos detalhes. A dialética da moda desempenhou um papel crucial na ascensão do *Haute couture* ao introduzir a ideia de que a

moda não deveria ser apenas funcional, mas também uma forma de expressão artística. Essa fusão entre arte e moda permitiu que designers transcendessem as fronteiras do convencional, criando peças únicas e personalizadas.

Paralelamente, o Prêt-à-porter, que significa “pronto para vestir” em francês, é uma resposta à necessidade de democratização da moda. A dialética aqui se manifesta na busca por uma moda mais acessível e prática, sem perder sua identidade estética.

O site *Steal the Look* define esse conceito como

[...] A moda produzida em série, com uma grade de tamanhos ampla, preços mais baixos do que a alta costura e uma imensa variedade de modelos. É no prêt-à-porter que a maioria das tendências são lançadas, são as roupas que vemos tanto no street style, como nas vitrines das grandes marcas (*Steal the Look*, 2022).

Este conceito surgiu no século XX, quando a produção em massa e as mudanças sociais demandavam uma abordagem mais pragmática da moda. Segundo o mesmo site supracitado, algumas marcas aderiram a um conceito de sistema chamado *see now, buy now* – algo traduzido como “veja e compre agora”. Significa que aquela coleção que está sendo apresentada já estará disponível para consumo assim que o desfile terminar.

Figura 5: O Prêt-à-porter como democratização da moda



Fonte: Steal the Look, 2022.

Esse conceito reflete diretamente as características da era contemporânea em que vivemos, marcada pela instantaneidade, tecnologia e mudanças rápidas. Esse modelo desafia a tradição da indústria da moda, que historicamente operava com uma antecedência considerável entre a apresentação das coleções nas passarelas e sua disponibilidade para compra nas lojas.

Essa filosofia está alinhada com as redes sociais, transmissões ao vivo e a acessibilidade imediata de conteúdo que moldam as expectativas do consumidor. A ideia é justamente proporcionar aos consumidores a oportunidade de adquirir peças diretamente após sua exibição nas passarelas, aproveitando o impulso e o entusiasmo gerados pelos eventos de moda.

Essa abordagem representa uma resposta à demanda crescente por gratificação instantânea e à necessidade de adaptação às mudanças rápidas nos padrões de consumo. Ao permitir que os consumidores comprem as peças imediatamente após vê-las, as marcas buscam capitalizar a empolgação gerada pelos desfiles de moda, proporcionando uma experiência mais imersiva e conectada.

Além disso, o “*see now, buy now*” também está alinhado com a crescente influência da cultura do *street style*, onde as tendências são frequentemente ditadas pelos indivíduos comuns nas ruas, em oposição às passarelas tradicionais. Esse conceito reflete a importância da autenticidade e da voz do consumidor na definição das tendências de moda.

Outro exemplo são os desfiles de moda para as temporadas de Outono/Inverno e Primavera/Verão, estes que representam momentos cruciais nesta indústria, onde designers, marcas e estilistas apresentam suas criações mais recentes para o mundo. Esses eventos não apenas ditam as tendências futuras, eles também refletem a complexa organização da moda e suas adaptações sazonais.

Figura 6: Calendário internacional



Fonte: Filcka, 2015.

Os desfiles de Outono/Inverno geralmente destacam peças mais estruturadas e tecidos mais pesados, adequados para enfrentar o clima mais frio. As paletas de cores tendem a ser mais escuras e sóbrias, e refletem a natureza acolhedora dessas estações. Os designers muitas vezes incorporam camadas, casacos volumosos e acessórios mais robustos para criar looks que seguem as tendências e também atendem às necessidades práticas dos consumidores durante os meses mais frios.

Por sua vez, os desfiles de Primavera/Verão exploram uma estética mais leve e arejada, incorporando tecidos mais leves, cores vibrantes e cortes que favorecem a ventilação. Essa temporada permite aos designers explorarem uma gama mais ampla de estilos, desde roupas de praia até vestimentas casuais e formais, centrando-se na diversidade de atividades e eventos que ocorrem durante os meses mais quentes. Dentro desse conceito de Primavera/Verão, dá-se o conceito Resort que o site *Steal the Look* define da seguinte maneira:

A semana de moda Resort, também conhecida como *cruise collection*, é focada no verão e nas férias, apresentando peças mais frescas e itens de *beachwear*. Não são todas as marcas que apresentam coleções Resort e o calendário é muito mais flexível do que outras **semanas de moda** (Steal the Look, 2022).

A organização desses desfiles segue um cronograma restrito, geralmente começando nas capitais da moda, como Nova York, Milão, Paris e Londres. Cada cidade tem sua própria identidade e influência na moda, com designers adaptando suas criações de acordo com as preferências culturais e climáticas específicas de cada região. O processo de organização envolve a seleção cuidadosa de modelos, locais e a criação de uma atmosfera que complemente a visão do designer.

Assim, a dialética da moda permitiu a transição de uma indústria centrada na exclusividade para uma mais orientada para a produção em série, mantendo, no entanto, a qualidade e o estilo.

Por fim, conclui-se a partir das informações trazidas e avaliadas por este texto que a dialética é um fenômeno dinâmico que impulsiona a evolução constante da indústria da moda, por vezes servindo como elemento e instrumento elementares de criação e disseminação, inspirando a criação de conceitos opostos, mas complementares, como os tais Haute couture e Prêt-à-porter. Essa interação contínua entre a singularidade artística e a funcionalidade acessível define a diversidade e a riqueza do que entendemos como moda contemporânea.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARNARD, Malcom. *Fashion theory: a reader*. London: Routledge, 2007.

DIAS, Edinea Mascarenhas. *A ilusão do Fausto*. Manaus 1890-1920/2ª Ed. Manaus: Valer, 2007.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: uma história dos costumes*. Tradução de Ruy Jungmann. Revisão e apresentação de Renato Janine Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. 2 v.

O DIABO VESTE PRADA (2006). Direção: David Frankel. Roteiro: Aline Brosh McKenna. Elenco: Meryl Streep, Anne Hathaway. [20th Century Fox, 30 de junho de 2006].

REFERÊNCIAS EM SITES

DEMODÉ. O vestuário na Belle Époque. Disponível em: <<https://demodeweb.wordpress.com/2016/06/03/o-vestuario-na-belle-epoque/>>. Acesso em 07 de fevereiro de 2025.

FLICKA. Chega de dúvidas: Como funcionam as estações do mundo da moda?

Disponível em: <<https://marivicente.wordpress.com/2015/03/01/chega-de-duvidas-como-funcionam-as-estacoes-do-mundo-da-moda/>>. Acesso em 07 de fevereiro de 2025.

PINTEREST. Imagem de um cena de O Diabo Veste Prada. 2023. Disponível em: <<https://br.pinterest.com/pin/13510867605015062/>>. Acesso em 07 de fevereiro de 2025.

STEALTHELOOK. Qual é a diferença entre as semanas de moda: alta costura, prêt-à-porter, resort?. Disponível em: <<https://stealthelook.com.br/qual-e-a-diferenca-entre-as-semanas-de-moda-alta-costura-pret-a-porter-resort/>>. Acesso em: 06 de julho de 2023.

A AUSÊNCIA: DESAFIOS DE UMA CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA

Olga Maciel Ferreira (UEA/BRASIL)¹⁰⁷

<https://orcid.org/0009-0004-0351-6587>

RESUMO

As palavras presentes neste trabalho, a partir de diálogos, memórias e confissões, depoimentos de minha tia-avó e minha avó, é uma tentativa de (re)encontro com minhas ancestrais, simultaneamente em que me posiciono entre elas, as observo, enquanto almejo me perceber nelas, o que não acontece plenamente, já que somos diferentes, em classe, sexualidade, noções de raça, percepções. A presença de duas mulheres racializadas que não se enxergam como tal, que apagaram suas identidades em prol de um acolhimento que nunca veio, transformou-se por muitos anos em ausência da *consciência-de-si*, como já enunciado por Frantz Fanon (2020[1952]), gerando empecilhos e apagamentos na construção identitária da geração que se seguiu. Ao ir ao encontro da questão racial me deparei também com o apagamento de uma espiritualidade ancestral latente, questão que também foi problematizada. Esse trabalho nasceu, não só, da incessante procura por pertencimento, mas também do anseio de valorização das “raízes” racializadas em uma família marcada pela negação destas.

Palavras-chave: identidade; ancestralidade; espiritualidade; apagamento.

THE ABSENCE: CHALLENGES OF AN IDENTITY CONSTRUCTION

ABSTRACT

This work seeks, through memories and dialogues with my grandmother and great-aunt, a (re)connection with my ancestors. Observing them and positioning myself among them revealed striking differences in class, sexuality,

107. Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Amazonas. Mestranda pelo Programa Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH) da Universidade do Estado do Amazonas, linha de pesquisa: “Crítica, interpretação e história das formas de arte”. Bolsista pela FAPEAM - Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas. omf.mic23@uea.edu.br. <https://orcid.org/0009-0004-0351-6587>

and race, highlighting the absence of racial awareness in two racialized women who erased their identities seeking acceptance. Inspired by Frantz Fanon (2020 [1952]), I problematized both racial and ancestral spirituality erasure, reflecting a longing for belonging and the appreciation of my family's racialized roots.

Keywords: identity; ancestry; spirituality; erasure.

INTRODUÇÃO

Grande parte do escopo do trabalho a seguir, foi escrito no primeiro semestre de 2023, como trabalho final da proponente curricular 'Seminário de métodos e técnicas de pesquisa em ciências humanas', ministrada pelo professor Alfredo Wagner Berno de Almeida. Tal discussão é reflexo de uma busca identitária, por "raízes", como proclamo inúmeras vezes ao longo do texto. Comecei a problemática, tanto de maneira interna, quanto dentro da pesquisa, pelos aspectos que tangem o apagamento histórico-social da questão racial (negra) dentro do Estado do Amazonas¹⁰⁸, sendo este, o que de fato, inicialmente, impulsionou a realização desta investigação, realizando uma abordagem muito mais *afetivo-existencial*, do que arduamente teórica. A breve conversa que tive com a minha tia-avó foi um reflexo disso. Hoje, principalmente, por conta da doença de Alzheimer, é possível notar suas falas e atitudes, fixadas no passado.

No entanto, o que ao longo da busca por potenciais explicações do por quê a formação étnico-racial da minha família materna ter-se dado marcadamente pautada na *ausência*, na impossibilidade de *ser* e existir integralmente, ou, como já exclamava Fanon (2020 [1952]), de exercer uma *consciência-para-si*, fui ao encontro de outra questão, que de forma colateral, está intrinsecamente ligada à primeira: o apagamento de uma espiritualidade latente, fundamentada, primeiramente, na força dos *caboclos*.

Assim, o que inicialmente seria uma busca por uma questão identitária, apoiada na raça e/ou etnia, foi delineando-se até chegar em uma questão identitária em conexão com uma espiritualidade ancestral, a qual em um primeiro instante, nunca foi definida ou até mesmo nomeada pela minha avó, já que a sua trajetória não chegou até esse momento específico, ela nunca teve a oportunidade de nomear o que viveu, como viveu, e julgo que até mesmo, de entender o papel que teve dentro da sua própria vida.

As palavras a seguir são tentativas de pôr em evidência a dor que por

108. Tal questão nos últimos anos vem sendo fortemente debatida e impulsionada, principalmente a partir de um processo de retomada histórica proposto pelas elaborações teóricas da Profa.Dra. Patricia Maria Alves de Melo (UFAM), (cf. Melo, 2011).

muito tempo foi negada de ser sentida e compreendida. Um retrato de uma história que nada tem de individual, que se encontra em coletivo muito maior do que o previsto. Um momento ímpar na minha própria trajetória, pois ao me deparar com as limitações oriundas do racismo e do preconceito na vida de minha tia e minha avó, pude começar a me ressignificar. Essa é uma história de *(re)encontro* de si, a partir do outro.

REFLEXÕES DE INÍCIO, MEIO E INÍCIO

Eu cresci rodeada de mulheres, fui criada, na medida do possível, por elas. Enquanto meus pais passavam o dia trabalhando, elas ajudavam a mim e a minha irmã a existir: fazer comida; observar; cuidar; e todo o básico sem o qual não há subsistência. Cresci rodeada de mulheres, mas, foram e são, duas destas que estiveram presentes no meu dia a dia, a cada minuto. Minha avó (que aqui irei chamar de ‘D’) e minha tia-avó (a quem me referirei como ‘Z’), minha família por parte de mãe.

Z, solteira, sem filhos, foi quem cuidou e criou, de fato, minha mãe. Ao passo que D, com um passado conturbado, alimentado de álcool, relacionamentos caóticos, problemas financeiros e conflitos espirituais, teve duas filhas, mas só criou uma.

A família Maciel (minha família por parte de mãe) nasceu e cresceu no interior chamado “Paraná da Eva”, em Itacoatiara. Minha bisavó, também chamada Olga, teve 14 filhos, 3 morreram, ou no parto, ou dias depois, sobrando 11 ao todo, sendo eles: 6 homens e 4 mulheres. A família vivia de uma espécie de agricultura familiar, cultivavam (produziam) para seu consumo, mas também vendiam para outras pessoas que ali residiam. Contudo, entre os anos 1950, foram atingidos por um intenso processo de cheias/inundações, perderam tudo e tiveram que repensar estratégias de vida, se mudaram para a capital, Manaus. Nos primeiros anos moraram em um bairro chamado “Educandos”, depois os irmãos de D e Z, filhos de Olga, casaram e formaram suas respectivas famílias em outros lugares. Tia Z e sua mãe mudaram-se para o Japiim, no terreno que hoje vivo, com meus pais, minha irmã, minha avó e minha tia.

Importante ressaltar que com esse processo de mudança, meus bisavós acabaram se separando. Meu bisavô Raimundo arranhou outra família, não sei ao certo se ele continuou ajudando seus filhos. Isto dito, a responsabilidade familiar começou a ser distribuída muito cedo para os primogênitos, sendo Z uma das primeiras nascidas.

Quando vieram para Manaus, Z tinha acabado de completar 18 anos. Com o ensino fundamental incompleto, muito boa com números e com uma capacidade única de se articular verbalmente, ela passou a trabalhar no

comércio, especificamente, em lojas de tecido pelo Centro da cidade. Foi uma pessoa proativa, reiteradamente lembrava dos seus trabalhos com saudade, gostava do convívio com outras pessoas. Hoje, aos 85, com alzheimer, ela continua a falar com carinho do trabalho, e em certos momentos acredita que está na loja e precisa preparar coisas para vender. Inclusive, em vários períodos de crise e não crise¹⁰⁹, ela diz que quer voltar para “casa” (mesmo estando na casa que mora há mais de 60 anos). Acredito que esteja se referindo ao Paraná da Eva, o qual, cotidianamente, enquanto eu crescia, era retratado por ela com carinho e imensa saudade.

Do outro lado, ‘D’, veio para Manaus aos 7 anos, superprotegida pelos irmãos mais velhos (os homens), não podia fazer muita coisa e quando fazia era vigiada por eles. Recentemente, em um dia comum, ela me contou que se casou pela primeira vez aos 18 anos com um primo (relativamente distante), porque queria ter sua “liberdade”, pensando que só assim seus irmãos a deixariam em paz. O casamento durou pouco, em um ano já estavam separados. Diferentemente de Z, minha avó estudou, com dificuldade conseguiu concluir o ensino médio, e posteriormente realizou um curso profissionalizante de técnico de enfermagem.

D foi, na maior parte do tempo, o oposto de Z, no quesito de arcar com os deveres. Por ansiar constantemente pela tal “liberdade”, por alguns anos continuou achando que ela viria a partir de algum homem¹¹⁰, o que não aconteceu, a liberdade nunca veio, encontrou, no entanto, incertezas, frustrações e o abandono em diferentes momentos. Ambas sempre brigavam, por qualquer coisa colocavam-se em lados opostos, flamengo ou vasco, garantido ou caprichoso, *isso* ou *aquilo*.

Eu cresci com a minha tia e a minha avó, mas tinha algo notável que se fazia *ausente* em todas as escolhas, na forma de lidar com o outro, na forma delas se construírem enquanto *pessoa*. Se fazia ausente muitas vezes de forma não consciente, o que fez com que essa *ausência* por muito tempo parecesse “certeza”, algo concreto.

Não por acaso, contornei o tema que me proponho a trabalhar, porque, por muito tempo, foi construído na minha cabeça assim. Os outros aspectos pareciam muitas vezes vir primeiro. Minha família materna é majoritariamente

109. Foi um processo conturbado desde o diagnóstico da doença até o encaixe certo da medicação. Em ‘crise’ refiro às instabilidades/confusões mentais que ela passou, e ‘não crises’ são os momentos em que ela se encontra mais calma.

110. Essa questão é delicada e não cabe a mim moralizar as escolhas da minha avó. Além disso, minha tia também ansiava por um “homem”, por um casamento. Porém, os motivos do querer e as escolhas de como lidar com isso foram distintos.

negra/preta¹¹¹, (existem “misturas”: etnias indígenas, um português que constantemente é lembrado, uma matriarca de Barbados, nordestinos, etc), minha tia, minha avó e minha mãe são mulheres pretas, porém, apenas minha mãe se auto reconhece/autodeclara, sendo ela, a mais “clara” das três. Eu cresci rodeada de mulheres, mas nem todas são negras e as que são, ou não se reconhecem¹¹² ou demoraram um pouco para conseguir lidar com isto.

Em relação a mim, carrego algumas incertezas em volta da minha *aparência*, incertezas que são expressas cotidianamente pelos ‘outros’, mas que além disso, carrego-as, na minha existência e *humanidade*. Em certos lugares eu sou “branca” (nunca suficientemente branca), em outros sou negra, e *dentro de mim* esses dois pólos também se fazem presentes, por ora, me vejo de uma forma, por outra, dessa forma já não faz mais sentido em sua completude, me sinto como um *pêndulo* em movimento, que constantemente vai e volta, sem fixar-se.

Em um caminho de dor, angústia e frustração, prego minha existência ao “social”¹¹³ e mais extremamente ao olhar do ‘outro’, mas o ‘outro’ não é um, são muitos ‘outros’, em posições diferentes, em espaços de poder distintos, e eu sou só *uma*, a qual, a partir desses diferentes olhares, me duplico. Me deixo atingir, eu sou muitas vezes o que me dizem que eu sou. Não me considero branca e nunca me considerarei como tal, todavia, não consigo me reconhecer plenamente como negra, porque baseio minha *autopercepção* na visão ambígua¹¹⁴, alheia a *mim*.

Este trabalho não é só uma busca às minhas “raízes”, mas se propõe entender por que parte fundamental dessas “raízes” se escondeu no meu cotidiano, entender que tipo de violência é essa que atuou e atua sobre minha tia, minha avó e minha mãe, e por extensão, sobre *mim*¹¹⁵. Arrisco dizer que será um trabalho inconcluso, infinitamente carente de algo.

111. Optei por utilizar no decorrer do texto, os dois termos: negro(a) e preto(a).

112. Há uma problemática que vai perdurar todo o texto, mas que, simultaneamente, percebo que faz parte do processo de encarar como se constroem identidades. A *autoidentificação* é parte fundante de reconhecer-se e portanto, afirmar-se enquanto alguém com identidades. Inúmeras vezes caí no erro de tentar definir minha tia e minha avó a partir de mim, e não delas, e vice-versa, tentar me definir a partir delas.

113. Nesse caso: ao externo; alheio.

114. Hoje (outubro de 2024), percebo que a dita “ambiguidade” de percepções, refere-se muito mais à pluralidade de identidades.

115. Optar por falar sobre isso faz parte de um processo novo. Principalmente, como resposta ao contato com alguns colegas de turma, e às discussões em sala de aula durante a matéria de *Seminário de métodos de pesquisa em ciências humanas*.

Meu intuito não é ser protagonista de algo, mas perceber as relações que me rodeiam e que de certa maneira auxiliaram na minha formação enquanto ser social, questões que merecem ser percebidas, sentidas e *faladas*. Olhar em direção a si, buscando a compreensão dessa espécie de *angústia ancestral*, pode ser algo elucidativo, simultaneamente, possuindo como pressuposto, que eu sou uma de muitos e muitas que se sentem assim, já que, a *racialização* é algo complexo, onde, no Brasil e especificamente no Amazonas, certos debates começaram a surgir recentemente.

Então para uma pessoa *racializada* ter *consciência-de-si*, como enuncia Fanon (2020 [1952]), não é algo simples e/ou rápido, mas, uma jornada de muita dor, e para que esta jornada aconteça, primeiro é necessário uma *autopercção*, a qual, tende a passar por inúmeros processos de violência até ser de fato encarada e respeitada por aquele que sente.

[...] Sinto em mim uma alma tão vasta quanto o mundo, uma alma realmente profunda como o mais profundo dos rios, meu peito tem um poder de expansão infinito. Sou dádiva, mas me aconselharam a humildade do inválido... Ontem, ao abrir os olhos para o mundo, vi o céu se retroceder de uma ponta a outra. Quis me levantar, mas o *silêncio eviscerado* fluía de volta para mim, com as *asas paralisadas*. Irresponsável, cavalcando o espaço entre o Nada e o Infinito, comecei a chorar. (Fanon, 2020 [1952], p.154, grifos meus)

O trabalho foi realizado a partir de entrevistas com a minha tia-avó e minha avó, com o intuito de compreender a *ausência* da questão racial na formação delas, e por último, na minha.

Entrevista com Z:¹¹⁶

Eu: A senhora se considera negra?¹¹⁷

Z: Como é?

Eu: A senhora se considera negra?

Z: Não.

Eu: A senhora se considera o quê?

Z: Eu me considero uma *moça bonita*.

Eu: Mas negro não é bonito não?

Z: Tem o negro bonito sim... Agora eu pergunto, quem disse para ti que lá os negros trabalham? Eles trabalham?

Eu: Trabalham.

Z: É igual. É igual os morenos, né?

Eu: A senhora se considera *morena*?

116. Realizada dia 08 de julho de 2023.

117. Infelizmente, existe, não só aqui, mas no decorrer dos diálogos com meus familiares, situações de 'violência simbólica', seja dentre as perguntas, afirmações e indagações. Em muitos momentos impus minhas percepções. Considero, não apenas falha de pesquisadora iniciante, mas, principalmente, por ter uma relação íntima com minha fonte/objeto de análise, e dispor de uma posição social diferente.

- Z:** Eu sou *morena*.
- Eu:** Mas o que é *morena* para senhora?
[...]
- Eu:** A sua mãe era negra?
- Z:** Minha mãe era *morena*.
- Eu:** *Morena?*
- Z:** *Morena*, é.
- Eu:** E suas irmãs? Todas morenas?
- Z:** Você conhece a 'D', né?
- Eu:** Conheço. Ela é *morena* para senhora?
- Z:** Ela não é *morena*? Ela é mais clara do que eu.
- Eu:** E a 'E'¹¹⁸?
- Z:** A 'E' na frente da gente ela já é *branquinha*. Agora eu sou *morena*.
- Eu:** E a 'D' também?
- Z:** A 'D' também. **Tu vai perguntar: aqui tem uma 'Z' que é branca? Claro que não tem, né.**
- Eu:** Não tem 'Z' branca, né?
- Z:** Claro que não. 'Z' só tem a 'Z', que é essa. A 'Z' bonita.
[...]
- Eu:** Para senhora eu sou o quê?
- Z:** Você é minha sobrinha.
- Eu:** Mas de cor.
- Z:** De cor? De cor na minha frente você é *branca*. Eu sou morena. E eu gosto da cor morena.
- Eu:** Sim, mas da negra não?
- Z:** Não, eu não tenho raiva da negra não.
- Eu:** Mas a senhora não se considera?
- Z:** Se eu considero a negra? Não. E quem é negra na nossa família?
- Eu:** A Xandu¹¹⁹, a Xandu não era?
- Z:** A mãe-Xandu era. Mas ela, quando ela faleceu, vocês eram crianças.
- Eu:** Ainda não tinha nascido. E os seus tios eram morenos?
- Z:** Os meus tio, é. O *tio tata* é moreno, sabe?
- Eu:** O que lhe passou o dom da benzedura era *moreno*?
- Z:** Ah sim, foi. Você não esqueceu, né. Foi mesmo.
[...]
- Eu:** A senhora acha que eu pareço com a mamãe?
- Z:** A tua mãe? Não.
- Eu:** Não, por quê?
- Z:** Por causa da cor? Você é *morena-clara*. Na frente da Zaíra¹²⁰, a Zaíra é morena da minha cor, por quê? Chamavam para ti '*branca*' e para ela '*preta*'?
- Eu:** Às vezes.
- Z:** É, tem gente que não sabe transferir. Não sabe transferir não a cor. *Leva com beira*.
- Eu:** Como assim?

118. Com a sigla 'E' refiro-me à minha mãe.

119. Alexandrina, mais conhecida como Xandu pela família, era a mãe de Olga, então, bisavó de Z e D.

120. Zaíra era uma irmã dela. Em alguns momentos minha tia confunde minha mãe com as suas irmãs, esse foi um caso em que isso aconteceu.

Z: Digamos, eu chego lá na loja e vou procurando comprar, não vou procurar quem é bonito, quem é feio, quem tem dinheiro. Eu peço logo o que eu quero comprar, aí me atendam, aí eu saio com meus embrulho e vou embora para casa [...]

Entrevista com D¹²¹:

[...]

D: A Z rezava para criança e adulto, para *quebranto* e *vento caído*¹²² em criança.

Eu: Vento caído é o que?

D: É quando a criança também começa a chorar, chorar, e a moleira da criança fica lá dentro, né [...] fica lá dentro a moleira da criança, então chamam assim “vento caído”.

Eu: Mas, o da tia Z foi passado, né? Por um tio de vocês.

D: Da Z quem ensinou ela a rezar, a *costurar*¹²³ foi o tio Arthur, irmão mais novo da mamãe. O tio Arthur tinha esses dons assim, de costura. Eu sei que ele que ensinou ela e ela aprendeu direitinho, e ela ajudava.

Eu: Ele era católico?

D: Era *quebranto*, *vento caído*, essas coisas. Essas coisas que a criança adoecia [...]

Eu: O tio Arthur era católico ou não tinha religião?

D: O tio Arthur era, ele nasceu com um dom que foi descoberto com 12 anos de idade. O tio Arthur era *espírita*. Espírita de os espíritos incorporarem nele. Só que como o ‘papai Arthur’ não gostava, não acreditava...

Eu: ‘Papai Arthur’ o seu avô?

D: É. Não acreditava. E cada vez que o tio Arthur tinha, que ele sentia que ia acontecer uma coisa com ele, ele sumia, ela ia embora para o meio do cacau, para qualquer canto... que era para ele não ficar em casa, ele era um menino ainda quando começou.

Eu: Mas aí ele não teve nenhum apoio?

D: Teve depois dos irmãos, mas... E mesmo, aconteceu uns fatos interessantes, e a mamãe disse que mesmo assim o ‘papai Arthur’ ainda não acreditava, queria bater nele. Ele, o espírito incorporava nele e fazia ele andar em cima do fogo, dentro, em cima das brasas. Na época de fogueira né, que era mês de junho, o pessoal fazia fogueira lá.

[...] Aí a mamãe contava né, que ele andava pelas fogueiras, e *não demorava um pedaço*¹²⁴, parece que o espírito lá incorporava nele, aí que quando procuravam pelo tio Arthur chamavam ele e não encontravam ele, mas quando achavam diziam, “*ei corre aqui, o Arthur tá pulando em cima da fogueira, em cima da fogueira*”, aí a

121. Realizada dia 09 de julho de 2023.

122. *Quebranto* e *vento caído* são concepções e expressões muito usadas, principalmente, no interior do Amazonas, referindo-se à enfermidades em crianças, no caso de *quebranto*, é oriundo de “olhares” mal intencionados de adultos.

123. *Costurar* aqui refere-se à costurar torções, por meio de rezas.

124. Expressão popular que quer dizer: “não demorava”.

mamãe disse que eles corriam para lá e ele tava dançando em cima da fogueira no fogo mesmo, ele passava, não sei, alguns minutos lá pulando, aí eu sei que mesmo vendo, ele não acreditava, ele queria dar uma surra nele.

Eu: O 'Arthur pai' era brasileiro?

D: O vovô era português da *gema*¹²⁵. Era português legítimo.

Eu: E ele era casado com a Xandu?

D: Foi. Eu acho que ele não aceitava essas coisas né, não acreditava. Aí a mamãe dizia que iam procurar examinar ele e estavam direitinho, não tinha queimado nada.

Eu: E ele lembrava depois o que aconteceu?

D: A princípio, não. Não lembrava de nada. Ele era conduzido mesmo. Aí eu sei que a mamãe dizia que sempre que acontecia essas coisas estranhas com ele. Ele¹²⁶ levava ele para qualquer canto, fazia alguma coisa, às vezes batia nele, dava umas peias nele né. Mas ele não parava, não parava. E eu só sei te dizer que assim ele continuou, seguiu a doutrina dele até [...] não sei quantos anos o tio Arthur tinha, eles foram se afastando dele, mas ele fazia muito assim depois era rezar em criança né.

Eu: Ele teve filhos?

D: Ele nunca casou. Acho que pelo fato exatamente dos *espíritos*.

Eu: A doutrina dele era espírita mesmo? Ele foi por esse caminho? Ou era uma mistura?

D: Não. Eu acho assim que foram duas coisas, tanto a doutrina espírita quanto o catolicismo, porque o tio Arthur ele gostava de igreja, ele frequentava missa, novena...

Eu: Mas ele teve, assim, algum auxílio de alguém que trabalha com isso?

D: De alguém do espiritismo?

Eu: Sim.

D: Não, nunca teve. Nunca teve ajuda de nenhum, pelo contrário, ele que procurou ajudar, e algumas pessoas que ele sabia que tavam... como se diz, tinha coisa para cumprir dali para frente, tinha dom de receber espírito ele procurava ajudar, ele sabia, ele sentia.

Eu: A tia Z foi assim, será?

D: Com a Z ele descobriu foi que uma freira seguia ela, ela era perseguida por uma freira, por isso que ela passava muitas horas rezando [...] acho que o espírito da freira se encostou nela e fez ela rezar sem parar [...] ela passava quase duas horas rezando [...] ela tinha aquele horário dela de rezar, meio dia e seis horas, né.

[...]

Eu: E o dom? Esse dom foi só para ele?

D: Não, porque por incrível que pareça... Eu acho que o Tio Arthur me procurou mais por causa disso. Porque o tio Arthur na realidade queria que eu continuasse fazendo alguma coisa, mas aí eu disse para ele que não, que eu não queria não. Eu era muito nova, eu tinha vergonha, eu não queria.

125. Expressão popular que quer dizer: legítimo, verdadeiro, autêntico.

126. O 'Arthur pai'

Eu: Vergonha de quê?

D: De ter, o espírito, o espiritismo...

Eu: Mas quando começou?

D: Eu tinha 18 anos de idade.

Eu: Mas como foi?

D: O que aconteceu foi o seguinte, nós morávamos na Beira-mar de Educandos. Aliás, 18 anos não, eu tinha 15 anos, quando eu completei 15 anos. Eu tinha uns sonhos esquisitos sabe, eu sonhava que eu tava nadando, nadando, nadando e eu não parava de nadar. Aí eu sempre contava para mamãe. Aí quando foi um dia eu caí doente, eu não lembro assim como foi que eu adoeci, eu não sei se eu sofri um desmaio, eu só sei que eu adoeci, aí eu passei quase 30 dias acamada, é, até, eu passei tão mal, eu não falava, não abria os olhos e eu sei que naquele tempo a gente não tinha cama, né? Tudo era rede, algumas pessoas iam lá rezar na minha cabeça e tudo, e uma senhora que morava lá mesmo na Beira-mar de Educandos ela disse para mamãe que enquanto eu não encontrasse uma pessoa para resolver o problema da minha cabeça, ela não vai melhorar, porque ela tem uma espiritualidade em cima dela, ela possui uma mediunidade, e não é ruim, ela disse, tem muitos espíritos bons aqui perto dela. Mas aí a mamãe já teve aquele problema com o tio Arthur, aquele negócio todo né, aí eu acho que ela já ficou *cabreira*¹²⁷, e alguns dos meus irmãos não iam aceitar, e eu também ficava preocupada com isso.

Eu: Mas, por quê? Quais irmãos?

D: Os mais velhos, né.

Eu: Os homens?

D: É, os homens.

D: Aí, eu sei que eu passei quase 30 dias de cama, de cama né, na rede. Aí, eu sei que era uma senhora por nome Conceição, aí depois os meninos descobriram um senhor que morava lá para o lado do Morro da liberdade... Eu só me lembro que parece que era um tal de 'Seu Chiquinho', através da dona Conceição descobriram esse senhor, então, ela só podia fazer alguma coisa por mim se fosse chamar esse senhor porque ele ia ajudar ela, ela disse que ela sozinha, ela não ia ter força de lidar comigo, porque tinha uns bons e tinha uns muito fortes que ela não ia saber como afastar, podia ter caso de revolta aí, ela falou [...]

Eu: Tinha quantos?

D: Eu não lembro bem, mas ela disse que tinha alguns lá comigo, então essa era a razão de eu não levantar e também não abria os olhos.

Eu: Quem lhe contou isso tudo?

D: A mamãe. Porque ela teve que sentar e conversar comigo depois que eu sentei e melhorei, ela disse o que eu ia ter que fazer, que eu ia ter que cumprir. Eu chorava, me desesperiei. Eu disse para ela que eu não queria, não queria. Tentei um suicídio e eu acho que eu só não consegui mesmo porque era muito nova e não sabia mesmo como a gente fazia outras coisas para desaparecer de vez né. Eu não queria de jeito

127. Expressão popular que significa: ficar apreensivo(a).

nenhum.

Eu: Meu Deus. Como foi? Com remédios?

D: É, tinha lá uns remédios da mamãe, não sei como foi, mas eu procurei tomar os remédios [...] Eu dizia para ela que eu não queria não, eu dizia, *“como é que vou fazer? Eu vou para escola, vou estudar, as pessoas vão ficar sabendo. Não quero isso não, mãe”*, *“tinha que ser em mim?”*, falei para ela, *“tinha que ser comigo?”* Aí ela: *“e como é que a gente vai afastar?”*. Eu só sei que aí conseguiriam chamar esse tal de ‘Seu Chiquinho’, lembro bem dele que era um senhor alto, pretão *mermo*, bem forte.

Eu: Ele era de?

D: Ele era um espírita, ele era um senhor que trabalhava com... ele recebia, ele era da *macum*... era da, como é? da umbanda. Ele recebia os espíritos. Aí, eu só sei que quando a dona Conceição chegou lá com ele, quando ele me viu ele *“vixé”*, ele disse para mamãe, *“comadre, me dê...”* não sei o que que ele pediu, *“o negócio aqui tá forte viu. Não tem só um não, a gente vai ter que lutar muito. Eu vou tentar afastar o mais pesado daqui, os de linbas boas, das linhas brancas, eu não vou conseguir afastar não”* *“o que tiver na linha escura aqui...”* que ele não chamava magia negra né, *“o que tiver na linha escura aqui eu vou ter que afastar agora”*. Aí, eu sei que ele fez umas orações e tudo e falava, falava. Até que ele conseguiu me tirar da rede. Aí, ele pediu para mim ficar em pé né, eu tava não sei quantos dias sem comer, sem tomar nada, eu tava muito fraca, mas eu não caí né, eu fiquei em pé e tudo [...] ele passou uns banhos aí para eu tomar, por 7 dias [...] aí eu só sei te dizer que o ‘Seu Chiquinho’ conseguiu me ajudar. Eu levantei, saí do fundo da rede, mas também passei muito tempo sem aula né, tava acamada [...] aí ele me ajudou, disse para mamãe que eu tinha fazer umas orações, fazer outros banhos, e que se eu precisava ele ia voltar lá, mas ele achava que dali para frente eu ia procurar tomar minhas coordenadas sozinha. Depois que ele saiu eu disse para mamãe *“eu não quero isso não. Mãe, eu sou muito nova e eu não gosto dessas coisas não, não quero não”*, aí ela disse: *“mas você não pode, você não vai poder recusar”*.

D: Aí passou uma temporada, acho que eu tinha saído para aula, quando eu cheguei lá no quarto a mamãe tinha preparado a mesinha, uma toalha branca e um copo de água bem centro, acho que ela tinha sido orientada para fazer isso daí na minha ausência. Aí que quando eu cheguei e entrei, aí eu deparei com aquilo ali, eu tomei um susto, parece que a minha cabeça cresceu, cresceu, cresceu, aí quando eu fui olhando, olhei de novo, eu firmei assim para mesa, para o copo, eu vi um índio, dentro do copo, mas um índio perfeito mesmo, com aquele negócio na cabeça e tudo, aí eu olhei para o outro lado, voltei a minha vista de novo, olhei para o outro lado de novo, ele estava lá. Aí o que que eu fiz eu peguei o copo e joguei lá na parede, aí a mamãe entrou né, ela ouviu o barulho do copo, *“que que tu fizeste?”* *“mãe, eu quebrei aí um copo, não coloquei mais outro copo aí não. Não coloque outro copo aí não, mãe. Tem um índio aqui dentro do quarto. O índio tava dentro do copo”*, aí ela *“como é que tu sabe que era um índio?”*, aí eu digo *“era um índio, mãe. Era um índio, mãe. Eu sei que era um índio. Tinha*

alguma coisa na cabeça e tinha um colarção no pescoço”, aí ela disse: “mas você não vai empatar não, vou colocar outro copo de novo com água”, aí eu sei que a mamãe colocou outro copo aí eu digo “tá bom, cobre o copo, não vou mais olhar para o copo”.

Eu: Era só a senhora que conseguia ver?

D: Não, mas teve uma vez que a mamãe viu. Aí, eu sei que tanto que quando ela viu, ela me chamou e disse: *“olha não quebre mais outro copo e nem faça nada porque ele vai lhe ajudar. Ele é índio, mas ele é um índio bom”*, aí eu: *“mas como a senhora sabe? Mas tinha que acontecer essas coisas comigo?”* [...] aí eu sei que quando foi um dia né, aí eu tava sozinha no quarto, aí que quando eu não consegui mais... parece assim que tinha dormido, rapidinho, aí parece que depois quando eu me espantei de novo, aí eu tava assim, tonta, tonta, aí eu *“mãe, o que aconteceu comigo. Mãe, o que aconteceu comigo?”*, ela disse *“não se preocupe, eu estava conversando com seu pai”*, eu disse *“mas o papai não tá aqui há muito tempo”*, ela *“eu estava conversando com seu pai de cabeça. ele se identificou e disse era seu pai de cabeça”*

Eu: Por meio da senhora? A senhora incorporou ele?

D: Sim, aí eu disse *“mas como, mãe?”* Eu procurava saber, mas nessas alturas já tava chorando. Aí ela disse *“não se preocupe se você nasceu com esse dom você vai ter que cumprir, você vai ter que cumprir”*, aí eu disse, *“mas todo mundo vai saber? Eu vou ter a fama feia, uma fama ruim...”*

Eu: A senhora tava com medo que acontecesse o mesmo que aconteceu com o tio Arthur?

D: Pois é, e outra coisa, essas pessoas levavam o nome de *macumbeiros* né, essas coisas todas. Aí, eu não queria, sabe? Essa expressão para cima de mim. [...] Aí, eu sei que ela tentou me convencer de uma forma, e quando foi um dia aí [...] aí eu só sei te dizer *que sem quê nem pra quê*, minha cabeça rodou, rodou e eu desmaiei, mas na realidade eu não tinha desmaiado, ele que *apoderou* de novo da minha cabeça. [...] aí ele disse que, não sei o que ele queria que fizessem, mas disse que durante uns 20 dias ele ia me preparar, e que daqui uns 6 meses mais ou menos, ou eram uns 3 meses, *“eu vou fazer a coroação dela”*.

Eu: A coroação seria para ele ficar fixo como pai de cabeça?

D: É. Aí, ele disse *“eu vou fazer a coroação dela, e a coroação dela, ninguém se espante. Tô avisando vocês, não é para vocês se espantarem. Ela vai ser coroada não espiritualmente, vai ser...”* não me lembro a palavra, *“do jeito que ela está, eu vou levar ela, até o meu recinto”* até não sei aonde. Aí, quando foi uma bela noite... As casas na Beira-mar de Educandos, era uma perto da outra, acho que era 1 metro só de distância de uma para outra [...] aí no meio quando o rio enchia, ficava cheio, a água ia para debaixo da casa, saía as vezes lá atrás no quintal, aí eles faziam uma ponte para poder lavar roupa, pegar água, tudinho né. Aí, eu sei que quando foi, eu tava muito bem obrigada, sem menos esperar. Aí, a mamãe disse que ele chegou, eu perdia totalmente, não sabia de nada. Aconteceu tipo um desmaio, mas eu não caí, eu sentei na cadeira, não falei com ninguém, eu só retirei a vela que tava na mesa e aí eu saí com aquela vela [...]

Eu: A senhora estava com quantos anos?

D: Não me lembro bem, acho que 18 anos [...] Aí, a mamãe disse que eu saí com a vela na mão [...] eu ia na direção da pontezinha [...] quando cheguei lá no finalzinho da ponte, eu peguei a vela, deixei em cima da ponte [...] quando viu eu “*tchum*”, eu caí não foi nem de cabeça, foi em pé, ela disse que foi tipo um “*schum*”, ela disse que eu sumi ali na água, eu sumi na água [...] ela disse que a única coisa que apareceu na água quando eu caí foram aquelas borbulhas, ela disse que eu fiquei desaparecida ali mais ou menos quase meia hora [...] aí a mamãe disse que não demorou um pedaço eu subi “*tis*”, tipo uma vela, ela disse que eu subi, parece que foi assim, tipo um foguete, fui lá em cima da ponte [...] aí ele foi e me entregou para mamãe e disse para a mamãe “*amanhã você pergunte dela, como foi a coroação dela. Ela vai acordar, depois ela vai dormir, e ela sonhar como foi a coroação dela, pergunte dela*” [...]

D: Eu dormi. Eu tive um sonho assim como nunca tinha sonhado na minha vida?, por incrível que pareça. Olha, assim, na realidade eu nunca entrei assim, num palácio, a não ser no palácio Rio Negro ali né, quando a gente brigava com o governador e a gente nem entrava, ficava na frente. E, parecia um palácio, sabe. Era muita coisa enfeitada, muita coisa enfeitada mesmo, você só não viu assim balão, balão a gente não via, mas eram tipo bandeirinhas, essas coisas assim brilhosa, enfeitada e luzes, tudo cheio de luzes. Aí, eu comecei a ver exatamente a partir do momento que entrei na água, peguei logo um caminho, parecia um túnel, tinha um rapaz que parecia um guardinha, um sentinela, ele pegou na minha mão e me conduziu até lá na frente. Sabe quando a gente brinca de quadrilha? Era umas do lado e umas do outro, todas muito bem vestidas, bem vestidas mesmo, parecia assim roupas de luxo, de um lado e do outro.

Eu: A senhora conseguiu ver os rostos?

D: Não, algumas pessoas eram bem simpáticas, outras não dava assim para mim ver [...] aí o rapaz me conduziu até lá na frente, quando eu chego lá na frente que eu vi, tinha um rapaz muito bonito, mas ele era lindo, lindo, lindo. Eu nunca tinha visto. Branco, branco *mermo*. O cabelo era assim, não era loiro nem preto, era todo *matizado* [...] e ele tinha uma coroa e parecia um manto, mas aqui quando eu cheguei ele pediu para eu ficar bem na frente dele. Isso eu nunca vou esquecer em toda minha vida, só quando eu morrer. Aí, eu cheguei na frente dele, “*não tenha vergonha, você está diante do seu pai, Aqui é o meu reinado, aqui você vai me conhecer como A J¹²⁸ Aqui eu mando. Aqui é o meu reinado. Mas eu tenho outra personalidade, lá fora você vai conhecer o índio. Então quando perguntarem para você quem fez sua coroação você vai responder “meu pai, o A J”* eu sou seu pai. E não adianta você chorar, gritar porque eu não vou sair da sua cabeça, só quando for o tempo” aí eu queria falar alguma coisa e perguntei para ele: “*mas todo mundo vai saber? Eu tenho vergonha, eu sou muito nova*” eu falei para ele né, “*você não pode ter vergonha do seu pai, de jeito nenhum. Primeiro que eu não vou*

128. Suprimi o nome do encantado, pois não tenho permissão para revelar.

lhe abandonar, lhe deixar. Você tá me conhecendo aqui e você vai me conhecer do outro lado” [...]

Aí, ele pegou, chamou uma moça que tava do lado dele com uma roupa toda brilhosa, e ela veio com uma coroa assim e deu na mão dele, aí ele colocou aquela coroa na minha cabeça e disse “*aqui você está pronta, aqui é o seu reinado. Mas você tem o outro lado*” [...] foi meia hora que eu sumi, não sei, mas para mim eu passei foi muito tempo né. Aí, eu sei que ele terminou ali e pediu para a pessoa me conduzisse até lá fora, me conduziram até lá fora e eu voltei né [...] Então, ele disse que me mostrou tudo isso que era para saber que ele existia. Aí, quando eu saí de lá ele disse que o índio, o índio mesmo, eu ia conhecer de outra maneira, mas que era ele também.

D: Aí, eu sei que quando foi um dia eu conheci ele no copo, na evidência. Ele apareceu para mim como já tinha aparecido antes, aí ele falou alguma coisa que eu não entendia [...] aí quando foi um dia ele foi, era meio dia ou seis horas da tarde. Tava eu com a mamãe, o Edeilson¹²⁹, éramos 3 ou 4. A mamãe disse que eu fiquei assim, parece que fiquei em transe, aí ela disse que eu comecei a cantar, era toada de indígena, aí a mamãe ficou atenta. E quando terminou ele se identificou, que ele era o F¹³⁰ da aldeia grande, que ele era o meu pai de cabeça, em outra linha, na linha da umbanda, ele era o Caboclo F, e em outra ele era o A J. Aí ele foi, cantou o ponto dele [...]

Eu: A senhora sente falta dele?

D: hm, hoje em dia não. Mas conversando assim. Às vezes eu lembro, sabe.

Eu: É porque parece. Trouxe uma energia boa.

D: Eu lembro não bem entendido do príncipe do rei, mas o índio parece que ele tinha mais proximidade comigo quando ele vinha do outro lado. Então, e o bom que ele fez, ele não deixou nenhum da *magia negra* se aproximar de mim, isso aí eles tiraram, eles cortaram mesmo.

D: Olha, se tu souber Olga, se tu fosse nascida naquele tempo, eu ia fazer uma relação de alguns que baixaram na minha cabeça, na minha coroa [...]

Eu: Mesmo com a coroação ainda vinham outros?

D: Não eram só eles dois não, eles deram permissão para outros, para curar, fazer cura nas outras pessoas. Na Beira-mar de Educandos se eu te disser que quando começaram a saber o que tinha acontecido [...] e teve mais, ele marcou os dias que ele ia fazer a sessão dele e receber algumas pessoas que quisessem conversar com ele [...] A mamãe teve que mandar, assim, fazer uns bancos na sala, tu acredita? Eu só faltava morrer de **vergonha**. Enchia de gente lá para fazer a sessão, enchia de gente lá. Tinha pessoas que tinham preferência, tinham pessoas que tinham uma preferência danada pelo Caboclo R¹³¹ né [...] Aí com essa arrumação da casa ficar cheia, foi que eu tinha **vergonha**, eu comecei a ficar com

129. Meu tio, irmão dela.

130. Suprimi o nome da entidade, pois não tenho permissão para revelar.

131. Suprimi o nome da entidade, pois não tenho permissão para revelar.

vergonha, vergonha de lá no colégio ficarem sabendo, e porque lá por cima em Educandos algumas pessoas já sabiam. Aí, foi aí que eu **tentei um suicídio**. Eu disse para mamãe que eu não queria mais não, eu disse “*Eu não quero isso não para mim, mãe. Eu sou muito nova. Eu vou acabar fazendo uma besteira*” [...] passei quase 15 dias no hospital, tive que fazer lavagem para tirar o tanto de remédio que tinha tomado, aí eu disse para mamãe “*não quero mais aquele pessoal aqui dentro de casa, senão da próxima vez eu vou procurar fora tomar alguma coisa, aí eu não volto para casa*”

Eu: Ele ficou chateado com a senhora?

D: Quem?

Eu: O caboclo.

D: É, eles não gostaram muito. Porque disseram que eu tinha uma missão para ser cumprida que não ia ser para o resto da vida. Então, eles tinham um tempo para se afastar, mas eu tinha que cumprir direitinho. Eu não tinha que recusar eles, se eu recusasse ia começar a acontecer coisas ruins para mim, então não era para mim se afastar [...]

[...]

Eu: Mas a senhora passou o tempo sem... ficou um tempo...

D: Eu passei. Passei uns 15 dias no hospital militar. Quando eu voltei para casa e tudo, eu passei uma temporada mesmo, mas depois a dona Conceição foi conversar comigo, aí ela disse que eu não podia, ela disse: “*você não pode fazer essas coisas não e*” ela disse “*e não fique contra eles, porque você não tem uma linha ruim, eles só querem lhe ajudar. Assim, quando chegar o tempo mesmo, pode deixar que eles se afastam, eles vão se afastar, mas eles sempre vão procurar te ajudar, onde eles estiver, por onde eles andarem, eles vão te ajudar ainda*” ela disse “*não se preocupe, mesmo afastado*” [...] [...] ¹³²

D: Pois é, mas isso daí eu acho que foi mesmo uma herança do ‘títio Arthur’ que passou para mim.

Eu: Sim, mas deixa eu lhe perguntar. A Xandu era de Barbados, né?

D: É, a mãe Xandu. Segundo os mais velhos, o ‘papai Arthur’ conheceu ela de lá e trouxe para o Paraná da Eva, porque ele era viajante, ele... Quando ele veio de Portugal, ele montou um comércio, ele era o maior comerciante do Paraná da Eva. Então, ele... Primeiro os comércio eram assim, dentro da embarcação, aí eu sei que ele montou o comércio dele, aí nessas viagens dele, que ele viajava não sei para onde de barco foi que ele conheceu ela. Só sei que eles casaram e tiveram, acho que 6 filhos deles... Tio Irineu, Tio nenê, Tio tata, Tio Arthur, a mamãe, e a tia Miloca. O tio Irineu era o mais velho, o tio Irineu era muito parecido com a mãe Xandu, assim como a mamãe, tanto na cara, como na cor. Os filhos

132. Aqui, ela fez uma digressão contando de quando, nos anos seguintes, já com suas duas filhas nascidas, namorando um homem um pouco mais novo que ela, frequentava todos os finais de semana bares pelo Japiim e constantemente se envolvia em brigas, relatou casos de briga por ciúmes, mas além disso, brigava com homens que se achavam no direito de lhe importunar. Brigava com garrafa de cerveja, murro e soco. Ela não tinha medo de partir para a violência física. Essas lembranças foram ressaltadas como forma dela exemplificar a ‘ajuda’ que continuava recebendo de seu ‘pai de cabeça’ e dos que ainda a acompanhavam, mesmo ela não aceitando seu dom, eles aos poucos foram se afastando, mas continuavam a lhe ajudar nesses momentos de perigo.

que mais puxaram para ela, foi a mamãe, tio Irineu e o tio Arthur também era *moreno*, moreno mais claro.

Eu: A Olga, a Olga era mais escura?

D: A mamãe era quase da cor da mãe Xandu, a mamãe e o Tio Irineu, eles eram bem escuros mesmo.

Eu: Ela se considerava negra?

D: Eu acredito que sim né. A tua mãe que disse que não existe *moreno*, né.

Eu: Pois é, para lhe perguntar se a senhora se considera negra também?

D: Negra, não! Não me considero negra. Não sei se é o que vem de dentro de mim, mas para mim eu sempre fui *morena*. Que o moreno não existe, né. Existe o *pardo* né, o *pardo*?

Eu: É, existe na certidão de nascimento.

D: Ah, tá! Pois é, Olga. Mas eu tinha tanta vontade de conseguir o quadro da foto da mãe Xandu, mas de todos os primos ninguém tem mais [...]

Não sei que fim deram nessas fotos, não sei como eu consegui a foto dele só, a dele eu ainda tenho, mas a dela, não consegui mesmo. A dele eu ainda tenho, vou já te mostrar¹³³.

[...]

Eu: Vó, a senhora considera que a senhora já sofreu algum preconceito¹³⁴?

[...]

A vergonha, a vergonha e o desprezo por mim mesmo. A náusea. Quando me amam, dizem que é a despeito da minha cor. Quando me detestam, acrescentam que não é por causa da minha cor...Por um lado ou outro, sou prisioneiro de um círculo vicioso. (Fanon, p. 131-132, 2020 [1952])

A entrevista com a minha avó me fez ir atrás de algum conhecimento¹³⁵, mesmo que o *mínimo* e ainda superficial, sobre os *caboclos*, incorporação e religiosidade. No entanto, esse que é um dos pontos mais importantes da entrevista, a relação da minha avó com o *dom* imposto à ela não é associado por ela de forma direta à nenhuma religião específica de matriz africana, em certos momentos ela cita à Umbanda, mas, em nenhum se coloca vinculada à ela – e talvez realmente não estivesse. Em contrapartida, quando diz que o principal motivo para não ter encarado de frente seu “dever” ter sido pela “*vergonha*”, porque as pessoas iriam ficar sabendo o que exercia, “*e outra coisa, essas pessoas levavam o nome de macumbeiros né, essas coisas todas. Aí eu não queria, sabe? Essa expressão para cima de mim.*”.

133. Ela tinha uma foto da foto salva no celular e me mostrou.

134. Ela fingiu que não me ouviu e voltou para o assunto da foto do ‘Português Arthur’, me mostrando a foto e ressaltando a cor dos olhos dele, azuis.

135. Li três artigos: 1) *A passagem dos caboclos. Ou como os caboclos tocam*, de Paula Siqueira (2020); 2) *Tambor de Mina e Umbanda: A passagem dos caboclos no Maranhão*, de Mundicarmo Ferretti (1997); e 3) *O pajé e o caboclo: de homem a entidade*, de Véronique Boyer (1999).

A *macumba* é uma prática que é associada diretamente às religiões afro-brasileiras. Aqui, como em muitos casos, ela entrou como um *estigma*, de forma errônea como uma prática vinculada ao uso de “*magia negra*”, como minha avó mesmo diz, quando na verdade, não o é. A *vergonha* dela está relacionada ao que podemos entender como *racismo religioso*. Em partes, da parte dela, mas, principalmente, por receio de sofrer com isso, receio de ficar *mal falada, mal vista*, de ficar *estigmatizada*. Afinal, quantas violências alguém suporta carregar?

Muito jovem, seu único amparo verdadeiro partia de alguém também “leiga” no assunto, minha bisavó. Que tentou ao máximo auxiliá-la, para que ela não ficasse desamparada como o ‘Tio Arthur’ ficou. Não a bateu como meu tataravô o fez. Por esses relatos – os quais foram uma novidade para mim, posto que, eu cresci com os eventos religiosos de D sendo um completo *tabu* dentro de casa, minha mãe apenas começou a comentar brevemente sobre, nos últimos anos – é nítido o amparo que a bisavó Olga tentou dar a ela, no entanto, tristemente, não foi suficiente. Considerando também a grande responsabilidade que vinha com esse *dom*, é compreensível as hesitações e os medos que podem vir junto (principalmente para alguém *não iniciado*), porém, o enfoque maior dado por ela, foi na *vergonha* já mencionada – contudo, ela também falou com carinho de seu pai de cabeça e de outros que chegaram a lhe acompanhar. É um assunto complexo que poderia resultar inúmeros textos, cabendo também uma análise mais aprofundada a respeito deste tema em específico.

Para este trabalho, a partir desta entrevista, irei interpretar que, pela *vergonha*, ela não conseguiu lidar com seu *chamado* e seu *dom*, e por não conseguir, se apegou às circunstâncias de perigo, raiva e violência, além da dependência com o álcool que foi se acentuando, posteriormente. Aponto também aqui, a relevância da relação do *dom* da incorporação (e cura) com as religiões afro-brasileiras e com o racismo, o qual, ela tinha *pavor* de sofrer. Assim, com ela, eu pude sentir, portanto, uma dupla negação: primeiramente e fundamentalmente, de sua *cor*, e em seguida, de sua *possível* espiritualidade que pode estar vinculada, e neste caso, estava, a sua *cor* e aos *estigmas* agregados à ela.

Frantz Fanon (2020[1952]) expõe os casos do que ele chama de *preconceito de cor*¹³⁶ que sofreu enquanto estava na França, enfatizando que não sofreria esse mesmo tipo de preconceito em seu lar, “[...] enquanto o negro estiver em seu lar, não precisará, exceto por ocasião de lutas externas de menor gravidade, se por a prova de outrem [...]” (p.125). Porém, não existe *lar* no

136. “[...] Era ódio; eu era odiado, detestado, desprezado, não pelo vizinho da frente ou pelo primo materno, **mas por toda uma raça** [...]” (p.133, grifos meus).

Brasil, não existe *lar* no Amazonas, não existe *lar* em Manaus, não existe *lar* em nenhum bairro, e muitas vezes também não existe em casa, para os negros e negras “brasileiros”¹³⁷.

A *experiência colonial*, usando a expressão do próprio Fanon (2022 [1961]), se apoderou das mentes dos colonizados, de forma tão eficaz que mesmo os oprimidos de “todas as cores” nascidos e situados aqui, praticam violência uns para com os outros, em que, o negro e a negra em seu suposto *lar* (não apenas estes, mas os povos indígenas também) continuam fadados à desumanização, carentes de humanidade. Posto que, esta humanidade defendida e cultuada tem cor e *aparência*, é branca. Ela não é para todos, o que faz com que sejamos para sempre *os condenados da terra*.

O homem só é humano na medida em que busca se impor a outro homem, a fim de ser reconhecido por ele. Enquanto não for efetivamente reconhecido pelo outro, é esse outro que permanece o tema de sua ação. É desse outro, do reconhecimento por parte desse outro, que dependem seu valor e sua realidade humanos. É nesse outro que condensa o sentido de sua vida. (Fanon, p.227, 2020 [1952]).

Mas, é um caminho tortuoso até percebermos isso. Os negros buscam incessantemente encaixar-se no olhar do branco, perpetuando práticas com o desejo de esconder sua cor, sua aparência, sua ancestralidade. Como minha avó, a qual, praticamente cultua o avô português, simplesmente por ser uma homem branco de olho azul, enquanto que o retrato da matriarca Xandu permanece desaparecido pela família.

Z e D seguiram rumos parecidos no lidar com a *cor*, se apegaram aos poucos indivíduos brancos da família e ao fato de não serem tão *escuras* quanto a mãe, para entenderem-se como pessoas *não-negras*, aderindo ao termo *morena* como alicerce existencial. O que provoca uma sensação de *ausência-manifesta*, por não se reconhecerem como mulheres negras, esta problemática nunca foi realmente debatida em casa¹³⁸, então, a *ausência* é em relação à formulação de um *ser-para-si*¹³⁹, entendendo como este tipo de formulação existencial impactou (e impacta) diretamente o *ser-para-si* da minha mãe, uma mulher negra de pele clara, e por extensão, também o meu.

137. Em se tratando da questão específica da região Norte, e de Manaus, os processos de construção de territorialidade, de espaço social, e de possibilidade de um “lar”, estão vinculados a momentos de luta e resistência. Onde, por exemplo, a formação de *quilombos* é um reflexo disto.

138. Elas não são as únicas da família a se entenderem desta forma, boa parte das tias em que tive contato compartilhavam do mesmo sentimento, repassando-o às filhas, filhos, e assim por diante.

139. Utilizando o termo de Fanon em *Pele negra, máscaras brancas*.

O que quero dizer é: por forçosamente desejarem se aproximar da *brancura*, sua *existência-negra* foi suprimida por elas, todavia, simultaneamente, de uma forma ou de outra, essa existência ainda se tornava manifesta, já que, nunca foi realmente possível esconder seus corpos negros, assim sendo, o *ser-para-si* se tornou *falso*, concomitantemente, refém do olhar do outro. E digo, não por responsabilidade delas. Essa *alienação* vem de um lugar de dor e violência, onde a negação de si é fruto direto dessa violência, simultaneamente em que também é uma *auto violência*.

“EU”

[...] A descoberta de ser negra é mais do que a constatação do óbvio. (Aliás, o óbvio é aquela categoria que só aparece enquanto tal, depois do trabalho de se descortinar muitos véus). Saber-se negra é viver a experiência de ter sido massacrada em sua identidade, confundida em suas perspectivas, submetida a exigências, compelida a expectativas alienadas. **Mas é também, e sobretudo, a experiência de comprometer-se a resgatar sua história e recriar-se em suas potencialidades.** (Souza, 1983, p.18, grifos meus)

A ideia de estudar a presença (mesmo que, como já salientado, alicerçada na *ausência*) negra da minha família materna e especificamente, em duas mulheres que eu convivo desde que nasci, vem de um objetivo muito particular, íntimo. De me entender enquanto pessoa *racializada*, com traços negros e com uma pele clara, situada em uma família cheia de *miscigenações*.

De acordo com Neusa Santos Souza (1983), “o negro brasileiro” não existe como *negro* a partir do momento em que nasce, mas torna-se ao se entender como tal, ao desenvolver uma consciência de si em relação aos processos histórico-sociais do país. Torna-se, porque sua identidade foi roubada por estas particularidades nacionais: pela dita “democracia racial”; pelo processo de *embranquecimento*; e pelo desejo de igualar-se ao branco – o qual, na sociedade capitalista em questão, existe alicerçado na aspiração de ascensão social – necessitando, então, recuperá-la e desenvolvê-la.

As noções de *embranquecimento* e a *miscigenação* foram fundamentais para o sentido da dita “identidade brasileira”. A teoria do embranquecimento começa a surgir no século XIX, atrelada a conceitos oriundos do darwinismo social, em que, o “outro” (negro e índio) era entendido como inferior e sua existência – e permanência –, a partir do contato com outras *raças*, levaria à *degeneração* da nação brasileira¹⁴⁰. Para estes teóricos, como por exemplo, Nina Rodrigues, o conceito de *raça* era entendido como algo fixo que não permitia

140. Referência:: *Nem preto, nem branco, muito pelo contrário* (2012), de Lilia Schwarcz.

arbitrariedade ou modificação, vinculado a aspectos biológicos “inerentes” aos indivíduos, assim, indígenas e negros eram compreendidos como racialmente “menores” em comparação aos brancos, nesse sentido, a “salvação” da nação recairia no processo de “embranquecer” o país e distanciar-se dessas “outras” raças.

[...] o racismo anula a individualidade para fazer dele apenas o resumo das vantagens ou defeitos de seu “grupo racial de origem”. (Schwarcz, 2012, p.22)

Em ‘certa’ oposição a isto, surgiram alguns teóricos que problematizam a teoria do *embranquecimento*, dentre eles, Gilberto Freyre com *Casa-grande e senzala* (2006 [1933]), o qual defendia o processo de *miscigenação* como característica intrínseca à sociedade brasileira, em que, para ele, a união das três raças fundantes (branco, negro e índio) no Brasil, em comparação à outras *culturas*¹⁴¹ como a europeia e a africana, se deu de maneira harmoniosa e equilibrada: “[...] *é que bem se compreende o especialíssimo caráter que tomou a colonização brasileira, igualmente equilibrada nos seus começos e ainda hoje sobre os antagonismos.*” (p.69, grifos meus). Ele opta por atribuir uma adjetivação positiva não só à colonização, mas, principalmente, aos resultados dela, sendo a miscigenação, de acordo com ele, o mais significativo destes. O “brasileiro” seria um indivíduo “harmonicamente miscigenado” em um país com os seus conflitos “em equilíbrio”.

As concepções de Freyre tornaram-se hegemônicas dando vez ao que passou a ser entendido como “democracia racial”, uma das maiores *falácias* nacionais baseada neste entendimento de um país sem preconceitos e/ou desigualdades. Relacionando-se a isto e a ideia – tipicamente brasileira– de *raça* vinculada à cor, com a miscigenação, algumas novas categorias começaram a ser construídas, tais como “mulato”, “moreno”, “pardo”, noções diretamente relacionadas à mistura de raças, nestes casos citados, à mistura entre negros e brancos. Termos que, representam simbolicamente, um distanciamento do negro e uma aproximação (mesmo que em muitos casos, mínima) do branco. Carregam, portanto, um sentimento de “deixar de ser –completamente– negro”.

Com as várias tonalidades de cor de pele que foram surgindo no Brasil a partir da miscigenação, o conceito de *raça* entrelaçado ao de cor, necessita ser problematizado, já que, a tendência, que se estabeleceu foi, justamente, a de encarar as pessoas *racializadas* (e *multi racializadas*) brasileiras como “pardas” ou até mesmo “brancas”, afastando-as de suas origens (ancestralidades), e simultaneamente, não encarando a totalidade do corpo, por meio dos traços, que representam uma

141. Termo usado por ele. A raça começa a vincular-se à Cultura.

ligação com um passado, não muito distante, de forte negritude e indigeneidade, que é forçosamente apagado dos nossos corpos e memórias.

Relacionado a isto e ao que Neusa Santos Souza (1983) define como o *Ideal do Ego*¹⁴² de negros e negras ser um *Ideal branco*, pautado na busca incessante do negro em querer ser/igualar-se ao branco – diretamente relacionado também à *pulsão de morte*, ao desejo de desaparecer e de não existir mais – a autopercepção racial brasileira associada à miscigenação, torna-se algo ainda mais complexo, as categorias “quase brancas” elencadas, são vistas e entendidas como “não negras” por aqueles que as dispõem, como nos casos específicos de minha tia e minha avó, e boa parte da minha família materna majoritariamente negra, em que, apegaram-se à noção de “*moreno*” como uma espécie de identidade racial, negando à negritude. “*Negra, não!*”, disse minha avó com o tom de voz contrariado e quase pulando da cadeira em que estava sentada. “*Eu me considero uma moça bonita*”, disse minha tia quando eu perguntei se ela se considerava negra.

O negro é percebido de maneira negativa, fruto direto dos processos históricos racistas do país: da colonização, do racismo mascarado de ciência, do desejo por *embranquecimento*, e da dita “democracia racial”. Dessa forma, a ânsia por uma separação com este *elo*, com esta cor e com este corpo apresenta-se a partir de uma ordem, simultaneamente, individual e social, a questão de entender como o racismo socio-histórico (e estrutural) liga-se à construção da autopercepção e da identidade negra, algo sinalizado por Frantz Fanon (2020[1952]), e no que tange os aspectos nacionais, especificamente por Neusa Souza (1983), onde a mesma enfatiza a enorme dificuldade dos negros e negras brasileiros de entenderem-se enquanto negros, pois a criação de suas identidades se dá primeiramente (e principalmente) a partir de sua relação com seus pais e/ou por pessoas que assumem esse papel (tio(a)s, avô(ó)s, etc), os quais, também tiveram suas autopercepções e identidades roubadas e fragilizadas, como a situação de D e Z.

Considerando todos esses aspectos, a “questão racial” sempre foi uma *ausência* no interior das minhas relações sociais, principalmente familiares, uma falta, uma carência que influenciou diretamente na minha formação enquanto indivíduo, enquanto *ser*, enquanto humanidade¹⁴³. Portanto, este trabalho também volta-se ao desejo de romper com certas incompreensões a

142. [...] O *Ideal do Ego* é, portanto, a instância que estrutura o sujeito psíquico, vinculando-o à Lei e à Ordem [...] Realizar o *Ideal do Ego* é uma exigência – dificilmente burlável – que o *Superego* vai impor ao *Ego*. E a medida de tranquilidade e harmonia interna do indivíduo é dada pelo nível de aproximação entre o *Ego* atual e o *Ideal do Ego* [...] (p.33).

143. Como ressaltado, a humanidade para além da “humanidade branca” hegemônica.

respeito de mim mesma, incompreensões que foram sempre sustentadas no *não-lidar*, porque baseadas em um desenvolvimento de um *ser-para-o-outro* e não de um *ser-para-si*, aliado à ausência de um forte debate racial dentro de casa.

Ao mesmo em que me situo na discussão que propus, reconheço os privilégios que carrego enquanto uma mulher de pele clara, por mais que em alguns casos isso não me livre do preconceito racial, em muitos, sou “poupada”, dependendo do lugar em que estou situada e das pessoas ao meu redor. Sou fruto direto do processo de *embranquecimento* familiar, e devo reconhecer o peso e a responsabilidade disso.

Em contrapartida, relaciono diretamente minha identidade na *ausência* que aos poucos começa a se tornar *presença*. Reconheço, por conseguinte, que as reais protagonistas dessa pesquisa são, minha tia-avó e minha avó, suas dores, suas resistências, suas memórias, e como a partir delas, eu tenho a possibilidade de começar a compreender como certas relações familiares foram configuradas baseadas em um racismo muitas vezes silencioso, mas maléfico, em que, assimilar esses processos torna-se o começo para transformações mais profundas.

APONTAMENTOS E INCONCLUSÕES

Considero que alguns aspectos ficaram carentes de problematização e aprofundamento. Todavia, antes de finalizar esta discussão, gostaria de ressaltar dois deles. Primeiro, ao utilizar autores como Frantz Fanon (2020 [1952] e 2022 [1961]) e Neusa Santos Souza (1983)¹⁴⁴ como base teórica, por serem psiquiatras de formação¹⁴⁵, a noção de *raça* mediou-se a partir de aspectos individuais e sociais, entendendo como o preconceito racial externo e que reluz na consciência individual, impacta diretamente na construção da identidade negra.

Ou seja, compreendo que, para estes autores, a percepção (e concepção) de *raça* se dá a partir da *violência*, sofrida por um sujeito situado em um grupo social específico. Como Neusa Souza (1983) define, *raça*, nas sociedades capitalistas, é um atributo ideológico, que exerce funções simbólicas (valorativas e estratificadoras), em que, a categoria racial: “possibilita a distribuição dos indivíduos em diferentes posições na estrutura de classe, conforme pertençam ou estejam mais próximos dos padrões raciais da classe/raça dominante” (p.30),

144. Neusa Santos Souza, além de psiquiatra, era também psicanalista.

145. Frantz Fanon, além disso, embarcou nos estudos existencialistas-humanistas de Jean-Paul Sartre, utilizando-o como fundamentação teórica para muitos de seus textos.

nesse caso, a raça branca.

Segundo, e de maneira, *relacional*. A questão racial brasileira perpassa muitos aspectos, alguns citados, mas não rigorosamente aprofundados. No que se refere às noções classificatórias, sempre foram ambíguas e arbitrárias, simultaneamente, servindo como parâmetro para preconceitos e violências. Além disso, como apresenta Giralda Seyferth (2007), estabelecer qualquer regra de classificação em relação à raças, é contraditório, devendo-se tomar muito cuidado para não recorrer à práticas eugenistas do passado, todavia, simultaneamente, para ela, e tomando como fundamento:

[...] a percepção do preconceito racial deve ser dado fundamental, pois orienta a construção das identidades diferenciadas [...] A noção de raça carece de objetividade e, não obstante, está enraizada na sociedade. No entanto, é necessário evitar tanto a essencialização da raça quanto o velho chavão da “harmonia brasileira” calcada na miscigenação e seus apensos. (Seyferth, 2007, p.127)

Assim sendo, o intuito aqui presente, pode ser definido como um processo de *retomada*, simultaneamente, uma possibilidade, um início de uma construção de *raça* muito mais plural, do entendimento, que já vem sendo debatido e reconhecido, de uma negritude brasileira que engloba os processos de *miscigenação* e *branqueamento*, pensando-os criticamente, considerando identidades raciais plurais, vinculadas aos laços *ancestrais*, lutando para que não sejam esquecidos.

O percurso traçado neste trabalho, deu-se também, ancorado no texto de Pierre Bourdieu (1993). Ao entrevistar minha família, esforcei-me para tomar alguns cuidados, principalmente, para que a *violência simbólica* que eu, enquanto pesquisadora carregou em minhas *disposições*, não tomasse conta da entrevista, dei mais espaço para elas falarem, buscando relacionar suas falas ao tema central, todavia, é notável a existência de momentos em que esta violência toma conta da entrevista, especialmente, ao impor minhas classificações para minhas familiares, como a nota de rodapé no início do diálogo com Z traz. Ademais, a pesquisa aconteceu, a partir das entrevistas, o tema foi pensado e problematizado mediante as falas com que me deparei.

Além disso, a discussão presente também guiou-se fundamentada em *Esboço de autoanálise* (2005). Mesmo que de maneira inicial, os aspectos aqui salientados fazem parte de minha formação enquanto *sujeito*¹⁴⁶ situado no mundo social, e que se relaciona com vários *campos*. Onde, a *questão racial* seria um dos alicerces para a minha relação com este mundo, portanto, esta

146. Bourdieu usa o termo ‘agente social’.

investigação é um início, um convite à um *esboço de autoanálise*, o qual, tende a se desenvolver, a abertura para uma *conversão do olhar* que está em andamento.

Discutir *raça* e negritude foi um desafio em uma família sem um histórico profundo de debates sobre essas questões, foi um incômodo, principalmente para mim, que pensei muitas vezes em largar o tema e pesquisar algo mais *confortável*. Saio deste projeto completamente *afetada*, e com um trabalho inconcluso, já que, muitos aspectos ainda precisam ser pensados e debatidos. Sendo este final, muito mais um início do que um fim.

[...] o ideal seria que o presente sempre servisse para construir o futuro. E esse futuro não é o do cosmos, mas sim o do meu século, do meu país, da minha existência. De modo algum devo me propor a preparar o mundo que me sucederá. Pertencço irredutivelmente à minha época. E é para ela que devo existir. **O futuro deve ser uma construção constante do homem existente.** Essa edificação se vincula ao presente, na medida em que o considero algo a ser superado. (Fanon, p. 27, 2020 [1952], grifos meus)

TEMPO E MOVIMENTO¹⁴⁷

Como posto na introdução, este trabalho começou com um objetivo e durante o seu desenvolvimento, foi-se descortinando outro. Cheguei, inclusive, a realizar uma entrevista com a minha mãe na mesma temporada, mas hoje, por motivos do tema que acabou se tornando mais latente, optei por suprimir essa entrevista, e focar em uma conclusão voltada à temática espiritual, sendo justa à como a minha trajetória tem se delineado após entrar em contato com as falas que coletei, principalmente de minha avó.

Isto posto, a questão identitária racial até então foi entendida por mim como *inevitavelmente plural*, o termo *pardo* poderia até me servir de forma extremamente específica, mas não considero este um modo político, então, opto por não dar luz à essa noção, o que eu possuo até então, é estar em paz com essa pluralidade, compreendendo as *manchas* histórico-sociais de violência sofrida por parte de minha família materna e como estas reverberam na minha formação, defendendo também os processos de reconhecimento a partir da *autoidentificação étnica* oriunda da luta dos movimentos sociais, como nos trouxe Almeida (2011). Reforço, portanto, que é *Tempo de retomada* e de *ressignificação* de muitos dizeres anteriormente pré-estabelecidos.

Quanto à questão espiritual, as falas de minha avó me levaram à inquietações, as quais, conseqüentemente, foram motor para ir atrás de

147. Tanto esse tópico, quanto a Introdução, foram escritos no dia 09 de outubro de 2024.

explicações além dos muros da minha casa. Encontrei respostas em sonhos, conversas fora da realidade convencional, e principalmente, no terreiro que hoje frequento, respostas que estão ao meu alcance no momento, as demais estão no futuro que me aguarda. O que quero deixar registrado por meio dessas palavras, é a força da ancestralidade afro-indígena, que sobrevive mesmo negada e silenciada por gerações. Raça e espiritualidade são temas que se conectam não só em dor e violência, mas principalmente, no amor e na resistência.

Salve a força dos exus; pombagiras; da malandragem; do povo cigano;
dos caboclos; boiadeiros e encantados!
Salve a força ancestral dos inkisses!

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Quilombolas e novas etnias*. Manaus: UEA Edições, 2011.
- BOURDIEU, Pierre. *Esboço de Autoanálise*. 1 ed. São Paulo: Companhia das letras, 2005.
- BOURDIEU, Pierre. *Compreender*. In: A miséria do mundo. 9 ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1993.
- FANON, Frantz. *Sobre a violência*. In: Os condenados da terra. 1a edição. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: Ubu editora, 2020.
- FREYRE, Gilberto. *Características gerais da colonização portuguesa do Brasil*. In: Casa grande e senzala. 51 ed. rev. São Paulo: Global, 2006.
- SEYFERTH, Giralda. *A noção de raça no Brasil: ambiguidade e preceitos classificatórios*. In: Por que “raça”? breves reflexões sobre a questão racial, no cinema e na antropologia. Santa Maria: Editora UFSM, 2007.
- SCHWARCZ, Lilia. *Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociedade brasileira*. 1 ed. São Paulo: Claro enigma, 2012.
- SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. 2 ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

COM A CIÊNCIA DOS HOMENS: por uma reflexividade da masculinidade nas práticas políticas do fazer acadêmico

Rafael Cesar da Costa Corrêa (UEA/BRASIL)¹⁴⁸

<https://orcid.org/0009-0001-4776-3887>

RESUMO

Este artigo investiga a relação entre masculinidade e práticas políticas no fazer acadêmico, questionando como epistemologias dominantes moldam a produção e validação do conhecimento. A análise aborda a violência simbólica presente na academia e como corpos masculinos, socializados em estruturas patriarcais, reforçam hierarquias simbólicas. Por meio de relatos autoetnográficos, o autor examina a influência da subjetividade no ensino e na pesquisa, propondo uma reflexividade radical para reduzir práticas violentas e reconfigurar o ambiente acadêmico. O texto defende que uma educação transformadora requer vigilância crítica e comprometimento com mudanças estruturais, especialmente, por parte de corpos privilegiados que ocupam espaços de poder.

Palavras-chave: masculinidade; epistemologia; violência simbólica; reflexividade; práticas acadêmicas.

WITH SCIENCE AND AWARENESS OF MEN: towards a reflexivity of masculinity in the political practices of academic work

ABSTRACT

This article examines the relationship between masculinity and political practices in academia, questioning how dominant epistemologies shape the production and validation of knowledge. The analysis explores symbolic

148. Graduado em História pela Universidade Federal do Amazonas. Mestrando pelo Programa Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH) da Universidade do Estado do Amazonas, linha de pesquisa: "Crítica, interpretação e história das formas de arte", professor efetivo da Secretaria Estadual de Educação do Amazonas - SEDUC e Artista-pesquisador do Instituto de pesquisa Tabihuni. Bolsista pela FAPEAM - Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas. rcdcc.mic23@uea.edu.br

violence in academic spaces and how male bodies, socialized within patriarchal structures, reinforce symbolic hierarchies. Through autoethnographic narratives, the author investigates the influence of subjectivity in teaching and research, advocating for radical reflexivity to reduce violent practices and reshape academic environments. The text argues that transformative education demands critical vigilance and a commitment to structural changes, particularly from privileged bodies occupying positions of power.

Keywords: masculinity; epistemology; symbolic violence; reflexivity; academic practices.

INTRODUÇÃO

A epistemologia, enquanto campo que investiga as bases e os limites do conhecimento, desempenha um papel central na reflexão sobre o fazer acadêmico, uma vez que “toda epistemologia é, por definição, um exame crítico da atividade científica.” (Elia, 2023, p.39). No contexto deste artigo, que explora a relação entre masculinidade e práticas políticas na academia, a epistemologia serve para analisar a suposta neutralidade do conhecimento científico. Embora o método científico busque rigor e objetividade, ele está intrinsecamente ligado às construções sociais e culturais, como a masculinidade, que influenciam quem produz e valida o conhecimento. Assim, este trabalho propõe uma análise crítica das epistemologias dominantes, questionando como os corpos masculinos, socializados em estruturas de poder patriarcais, podem reforçar ou desafiar as hierarquias simbólicas na academia, ao mesmo tempo em que interroga os limites da reflexividade em um campo de saber historicamente marcado por exclusões e privilégios.

Reconhecer essas possíveis influências subjetivas é fundamental para que possamos pensar uma prática docente alinhada a discursos sobre igualdade social. Ao questionar as epistemologias dominantes e seus impactos nas relações de poder, especialmente no espaço acadêmico, é possível criar estratégias pedagógicas mais sensíveis às questões de gênero, raça e classe, promovendo uma educação que, de fato, contribua para a construção de uma sociedade mais justa e inclusiva. Como explicitado por Bárbara Carine Soares Pinheiro:

O Brasil é um país estruturalmente racista, e nesse cenário não há como fugir do racismo na escola. Como já dialogamos aqui, a escola é um complexo social gestado no interior de uma sociedade, que carrega as marcas estruturais dela. Isso não significa que, como a escola reproduz racismo, não há nada a ser feito. Muito pelo contrário. Sendo a escola um espaço de reprodução dessas estruturas de opressão, precisamos

pensar em mecanismos de superação dessas mazelas também, principalmente por meio da educação formal. (Pinheiro, 2023, p. 23).

O CONHECIMENTO CIENTÍFICO

O método científico é o mecanismo que garante a confiabilidade do discurso produzido pela ciência. E, ao evocar o conceito “ciência”, temos o entendimento generalizante de um tipo de conhecimento que pode ser feito, fabricado, produzido em qualquer lugar do mundo, indiscriminadamente, desde que submetido às regras estabelecidas, ou seja, via o chamado “método científico”. O método científico data do século XVII, com suas bases advindas das reflexões contidas em um livro de 1637, a saber, *Discurso do Método*, de René Descartes¹⁴⁹. No entanto, esse conceito traz em si a historicidade do pensamento racionalista, filosofia europeia que condiz com um determinado processo histórico, mas que tomou, ao longo do tempo, o *status* de absoluto, visto que o método citado é eficiente, senão perfeito, o mais próximo disso já criado pela cultura humana.

O pensamento advindo do racionalismo é, incontestavelmente, importante para a região em que foi produzido, durante o processo de luta contra a opressão política que se pautava em preceitos religiosos, dando uma alternativa ao pensamento mágico através de um pensamento pautado na Razão e, assim, acabou sendo fundamental para avanços tecnológicos que caracterizam as sociedades do presente, do tempo atual. Tais avanços, muitas vezes, trouxeram novas formas de opressão ou de troca de opressores e não necessariamente da condição dos oprimidos, como foi o caso com o darwinismo social. Certamente, destacar essa questão não é eliminar o potencial de utilidades benéficas que a ciência pode fornecer, utilizando aqui a expressão idiomática também europeia, bastante difundida no senso comum: *Don't throw the baby out with the bathwater*¹⁵⁰.

Se por um lado o conceito de *ciência* traz uma ideia subjacente de um sentido universal, por outro, as suas bases são bem delimitadas no espaço e no tempo e, logo, condicionadas a diversos fatores socioculturais. Cabe lembrar a observação de que

[...] não se pode fazer uma ciência das classificações sem se fazer uma ciência da luta dessas classificações e sem se tornar em linha de conta a posição que, nesta luta pelo poder de conhecimento, pelo poder pelo meio do conhecimento, **pelo monopólio da violência simbólica legítima**, ocupa cada um dos agentes ou grupos de agentes que nela se acham envolvidos (Bourdieu, 1989, p.149, grifos meus).

149, *Cogito, Ergo Sum*

150. Literalmente, “não jogue o bebê fora junto com a água do banho”.

É importante ainda destacar certos elementos que a narrativa da história da ciência contada pelos herdeiros dos “fundadores” acaba não destacando e, dessa forma, a narrativa sempre reforçada, conscientemente ou não, é da superioridade do Racionalismo e, portanto, daqueles que o produziram, no caso, a Europa. Nada, ou muito próximo disso, é destacado quando se contrapõe a essa perspectiva da organização dos acontecimentos históricos. Dito de outra forma, qualquer marco fundacional que escape ao protagonismo ocidental é esquecido, omitido ou possivelmente não recebe o devido valor.

Por exemplo, no século XII, no livro *Hayy ibn Yaqzân*, traduzido por *O filósofo autodidata*, de Ibn Tufayl, descreve o processo do personagem, homônimo ao título original, numa busca pela verdade e pela compreensão da natureza, e nela classifica os seres vivos, seus tipos, criando categorias para diversos tipos de elementos. O autor descreve o processo de um personagem em busca de conhecimentos que desvelem as verdades por trás das questões que lhe aflige. Esse personagem é um humano sem contato com outros da sua espécie e começa uma busca por meio de especulações, observações e investigações. Ao se deparar com a morte, inicia um processo de busca pelo conhecimento:

Era confirmado também pelo grande calor que observava em seu próprio peito, no lugar correspondente àquele em que havia feito uma abertura no corpo da gazela. Pensou então que, talvez, se pegasse um animal vivo, lhe abrisse o coração e examinasse a cavidade que havia encontrado vazia ao abri-la na gazela, iria encontrá-la ainda ocupada nesse animal vivo pela coisa que se alojava nela. Isso lhe permitiria verificar se essa coisa era da mesma substância que o fogo, se possuía ou não luz e calor. Apossou-se de um animal, amarrou-o e abriu-lhe o corpo, como havia feito com a gazela. Tendo chegado ao coração, atirou-se primeiro ao lado esquerdo, abriu-o e viu essa cavidade cheia de um ar vaporoso (Tufayl, 2005, p. 78).

Esse debate antecede, e muito, os filósofos consagrados pelo academicismo ocidental. É no mínimo curioso perceber como em graduações ou ensino básico isso nem seja mencionado ou cogitado. A maneira de se construir a historicidade do uso racional e metódico da lógica para produção de conhecimentos passa por escolhas que acabam por fortalecer a percepção de um prestígio do modo de vida de base ocidental, desconsiderando a descontinuidade e interrupção a outros processos de construção de saber que eram concomitantes ou anteriores ao processo europeu. Interrupção essa que é resultado da disputa política de dominação em que o ocidente conseguiu se espalhar. Ibn Tufayl segue descrevendo o caminho da investigação do personagem *Hayy ibn Yaqzân*:

Desejou em seguida explorar todos os membros e órgãos dos animais, estudar-lhes a disposição, as posições, o número, o modo de se combinarem uns com os outros, investigar como

esse vapor quente lhes é fornecido e lhes dá a todos a vida; como esse vapor se conserva durante todo o tempo em que subsiste, por qual meio se conserva, o que acontece para que seu calor não se perca.

Persegui incansavelmente a solução desses problemas praticando vivissecção nos animais e dissecações de cadáveres. Não se cansou de suas investigações e reflexões, até ter obtido em todas essas questões uma ciência igual à dos maiores naturalistas. (Tufayl, 2005, p. 79).

Um acadêmico ocidental buscando amenizar essa supressão, talvez buscando nomeá-la de elipse, poderia alegar que, apesar de um início promissor, esse raciocínio seja pré-científico, já que não formulou o salto qualitativo necessário para ser nomeado como método científico efetivamente, permanecendo, assim, o marco europeu para este. Poderia, por exemplo, citar Bachelard (1996), quando ele afirma que esse ímpeto inicial dado pela experiência não pode ser a baliza, já que é necessário ir além de um espanto ou interesse inicial e conseguir ir mais fundo:

[...] diante do mistério do real, a alma não pode, por decreto, tornar-se ingênua. É impossível anular, de um só golpe, todos os conhecimentos habituais. **Diante do real, aquilo que cremos saber com clareza ofusca o que deveríamos saber.** Quando o espírito se apresenta à cultura científica, nunca é jovem. Aliás, é bem velho, porque tem a idade de seus preconceitos. **Acender à ciência é rejuvenescer espiritualmente,** é aceitar uma brusca mutação que contradiz o passado (Bachelard, 1996, p.18, grifos meus).

E essa é realmente uma preocupação pertinente. Pois é, justamente, a dificuldade que investigações empíricas passam, já que:

Na formação do espírito científico, **o primeiro obstáculo é a experiência primeira,** a experiência colocada antes e acima da crítica – crítica esta que é, necessariamente, elemento integrante do espírito científico. Já que a crítica não pôde intervir de modo explícito, a experiência primeira não constitui, de forma alguma, uma base segura [...] (Bachelard, 1996, p. 24).

Sem dúvidas, tais diferenciações entre o que é um fazer (ou espírito científico) e o que não é, são necessárias, especialmente para uma busca permanente de manutenção e aprimoramento da qualidade do fazer científico. Ainda, importa destacar que todo fazer científico é constituído de seleções, que necessariamente passam por exclusões, e as ciências humanas não fogem a essa dinâmica. Essas seleções precisam ter critérios rígidos e explícitos, que permitam a confiabilidade do que está sendo enunciado. Um excelente exemplo nesse sentido é o trabalho organizado por Heloísa Maria Bertol Domingues

e Alfredo Wagner Berno de Almeida, ao transporem os seminários de Luís Castro Faria para um livro¹⁵¹, destacam esse processo como “Um trabalho de pesquisa exaustivo, apoiado em múltiplos critérios de escolha e exclusão, e bastante complexo dentro de sua brevidade.” (Castro Faria, 2006, p. 10). Os autores deixam sempre muito evidente que “critérios de seleção e escolhas sucessivas caracterizam estas etapas de trabalho” (Castro Faria, 2006, p. 10). E esse é justamente o fazer científico.

A VIOLÊNCIA SIMBÓLICA, GÊNERO E SUBJETIVIDADE

O nível rígido de critérios é o que dá legitimidade ao discurso científico, inclusive com certa hierarquia sobre qualquer outro. No entanto, a aplicação desse método é sempre pela perspectiva de um ou mais indivíduos e, por mais que se defenda a objetividade do método, ele sempre está interligado a diversas subjetividades¹⁵² em que esses indivíduos estão inseridos. Por isso, é possível utilizar a definição de Bourdieu (1989) sobre o campo jurídico para fazer uma comparação com o campo científico e afirmar que ambos possuem funcionamentos similares:

A constituição do campo jurídico é inseparável da instauração do monopólio dos profissionais sobre a produção e a comercialização desta categoria particular de produtos que são os serviços jurídicos. A competência jurídica é um poder específico que permite que se controle o acesso ao campo jurídico, determinando os conflitos que merecem entrar nele e a forma específica de que se devem revestir para se constituírem em debates propriamente jurídicos. [...] o monopólio do mercado dos serviços jurídicos assegura a cada um dos seus membros depende do grau em que ele pode controlar a produção dos produtores, quer dizer, a formação e, sobretudo, a consagração pela instituição escolar dos agentes juridicamente autorizados a vender serviços jurídicos e, deste modo, a oferta dos serviços jurídicos (Bourdieu, 1989, p. 233).

Onde se lê campo jurídico, poder-se-ia ler facilmente campo científico, e o mesmo vale para jurídico e serviço jurídico. Partindo dessa comparação, é possível explicitar a dinâmica que se quer abordar neste artigo. A ciência

151. CASTRO FARIA, Luis; ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno; DOMINGUES, Heloisa Maria Bertol. *Antropologia: duas ciências: notas para uma história da antropologia no Brasil*. CNPq, 2006.

152. Subjetividade, usado aqui, se pauta na conceituação foucaultiana e, por isso, é importante lembrar que “a luta por uma subjetividade moderna passa por uma resistência às duas formas de sujeição, uma que consiste em nos individualizar de acordo com as exigências do poder, outra que consiste em ligar cada indivíduo a uma identidade sabida e conhecida, bem determinada de uma vez por todas” Deleuze, Gilles. Foucault (1925-1984). São Paulo, Ed. Brasiliense, 1988, p.113.

tem um método para construir seus objetos e seus resultados, além de ter outro método que assegura a aplicação desse primeiro. Para isso, ela precisa ser efetiva na manifestação simbólica de idoneidade e segurança. Pois assim, “a eficácia simbólica exercida por toda a ação, quando ignorada no que têm de arbitrário, é reconhecida como legítima” (Bourdieu, 1989 p. 225). De tal maneira, a ciência perde o rosto, o corpo, o lugar social e tudo isso é menor que o método científico, porque, supostamente, assegura que as subjetividades fiquem excluídas desse processo. É justamente a relação de gênero nesse fazer científico que se pretende abordar aqui. Ou seja, não perder possíveis elementos constituintes do elemento acadêmico, esquecendo que as pessoas que fazem a ciência possuem um lugar social e que isso pode influenciar no tipo de ciência que se faz, em especial nas humanidades.

Dessa forma, para pensar a ciência da ciência, o método do fazer científico, não seria importante destacar que é possível que nossas arbitrariedades possam, eventualmente, estar a favor da manutenção de um lugar de privilégio? De um privilégio do enunciador? Do nosso privilégio, ainda que de maneira inconsciente?

Partindo desse questionamento, sinto a necessidade de trazer alguns elementos naturalizados pela instituição produtora do saber, do fazer científico: a academia. Por exemplo, no mesmo livro de um rigor exemplar com as fontes e o trabalho do cientista das humanidades, uma passagem me chama atenção: “Como reproduzir no texto as ênfases sem amputá-las, descaracterizando **o jogo de convencimento próprio da imposição e da violência simbólica exercida pela autoridade pedagógica?**” (Castro Faria, 2006, p. 13, grifos meus).

Seria mesmo natural e, portanto, aceitável que exista uma violência simbólica envolvida no fazer pedagógico? Criar uma ciência dentro desse contexto permite realmente resultados isentos de subjetividades dos autores? Se não, que autores estão tornando suas subjetividades cânones do pensamento ocidental? Essa última pergunta é para pensarmos se, por acaso, utilizamos autores que – direta ou indiretamente – reforcem o atual *status quo e modus operandis* das universidades e centros de pesquisas, ao mesmo tempo em que, talvez, possamos estar evitando novas epistemologias que questionem em algum nível a forma consagrada de se organizar o fazer científico.

Antes de percorrer as direções para onde apontam essas perguntas, é importante retomar a noção de violência simbólica, de autoria de Bourdieu: “O que chamo de violência simbólica ou dominação simbólica, isto é, formas de coerção que repousam em acordos não conscientes entre as estruturas objetivas e as estruturas mentais” (Bourdieu, 2014. p. 282). Ele ainda define como “coerções ‘invisíveis’ que se exercem com a cumplicidade dos que as sofrem”.

É certo que o próprio Bourdieu indica um aspecto de reprodutibilidade inevitável dessas violências, já que estamos inseridos numa estrutura estruturante porque é estruturada. Mas se todos nós, em algum nível, querendo ou não, exercemos violência simbólica, estar atento a isso deve ser uma maneira de diminuir a manifestação dessas, perceber sua “inevitabilidade” deve ser para esvaziá-la tanto quanto possível, ao invés de acabar sendo uma naturalização. Para tal, é necessário estar permanentemente atento. Nesse caso, como excluir esses dois elementos centrais que estão sendo debatidos aqui: 1- a ciência buscando sempre o monopólio sobre determinadas verdades (o que por si só não é algo negativo) e 2- os corpos à frente desse monopólio exercido pela ciência, a saber, corpos masculinos. Esses dados quando cruzados geram uma disputa de interesses de manutenção da ordem, ainda que em níveis de sentenças e enunciados possam apontar noutra direção. Novamente recorrendo a Bourdieu, é preciso lembrar que:

isso quer dizer que **não se pode fazer uma ciência das classificações sem se fazer uma ciência da luta dessas classificações** e sem se tornar em linha de conta a posição que, nesta luta pelo poder de conhecimento, pelo poder do meio do conhecimento, pelo monopólio do da violência legítima, ocupa cada um dos agentes ou grupos de agentes que nela se acham envolvidos, quer se trate de simples particulares, condenados aos acasos da luta simbólica quotidiana, quer se trate de profissionais autorizados (e a tempo inteiro) - **e entre eles todos os que falam e escrevem a respeito das classes sociais e que se distinguem conforme as suas classificações envolvem mais ou menos o Estado**, detentor do monopólio na nomeação oficial, boa classificação, da boa ordem (Bourdieu, 1989, p. 149, grifos meus).

Essa observância é fundamental para não perdermos de horizonte que, apesar da busca por objetividade no fazer científico, como já citado, ele sempre está inserido no espaço e no tempo da historicidade humana. Portanto, aqueles que estão nessa posição de *autoridades pedagógicas*, como citadas anteriormente, no papel de fiscalizador, assegurando que o fazer científico seja feito conforme a tradição ou os requisitos estabelecidos, eles estão sujeitos a diversas subjetividades, em especial, quando são apontados elementos de crítica a esse papel. É compreensível uma resistência que confunda a defesa desse acúmulo de técnicas com o lugar de privilégio que ele causa. Em vista disso, neste artigo, é levantado o ponto sobre esse espaço e tempo em que a ciência surge, para pensarmos em quem a produz e sob quais critérios. Por isso, o tema de violência simbólica ressurge, afinal, a violência facilmente constatável na sociedade, analisada – e criticada – pela ciência, é igualmente

comum nos meios acadêmicos, embora tomem formas mais elaboradas de manifestação. E essa violência tem um praticante recorrente e alvos igualmente recorrentes. Essa posição de poder que propicia violências simbólicas privilegia um determinado corpo. Possui um gênero.

O ambiente acadêmico transparece uma percepção de si como ambiente seguro, como se isento das regras que atravessam o cotidiano fora de seus muros. No entanto, vemos de maneira recorrente ela reproduzir dinâmicas que diz, inclusive, combater¹⁵³. Exemplo são os pareceres do CNPq com um teor misógino¹⁵⁴ explícito. Transformam a gestação e o parto em sinônimos de contraprodução científica, processos ligados ao feminino, já que ainda, majoritariamente, associada às mulheres cis. Mas nunca questionam a que custo se baseia essa produtividade dos homens cis que possuem filhos. Mas esse não é o tema em si, aqui. O tema é o que a academia consegue enxergar tendo os parâmetros subjetivos que têm, ainda que não os perceba ou admita, pois isso influencia no que ela legitima ou no que ela exclui. Assim, conforme aumenta o número de grupos antes excluídos – tanto na condição de corpos presentes nas universidades como, e principalmente, na de sujeitos de suas produções intelectuais, científicas e acadêmicas –, mais os grupos acostumados ao protagonismo se aferram em suas posições, apresentando-se, assim, uma sutil e velada tensão. Nessa disputa epistemológica, há a tensão sobre o limite do fazer científico atual, sem contemplar outras epistemologias, pautado exclusivamente nas bases historicamente consagradas, e que por isso não consegue enxergar nuance justamente na construção dos seus objetos e se defende dizendo que qualquer crítica deve seguir o rigor (e, portanto, a manutenção) do processo já estabelecido. Perceber essa situação não é a busca pela “solução” simples de assumir um lado, é sempre necessário tratar complexamente situações complexas.

[...] Em suma, a pesquisa é uma coisa demasiado séria e demasiado difícil para se poder tomar a liberdade de confundir a rigidez, que é o contrário da inteligência e da invenção, com o rigor, e se ficar privado deste ou daquele recurso entre os vários que podem ser oferecidos pelo conjunto das tradições intelectuais da disciplina [...] Evidentemente, a liberdade extrema que eu prego, e que me parece ser de bom senso, tem como contrapartida uma **extrema vigilância** das condições de

153. As denúncias sobre o professor emérito do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, Boaventura de Sousa Santos e a quantidade de denúncias recentes na Universidade Federal do Amazonas demonstram a presença dessa situação na estrutura do funcionamento das academias. Disponível em: https://adua.org.br/controlsites/boletim/img/20190325163840Boletim_n007.pdf Acesso em 20 de out 2024.

154. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2023/12/27/cnpq-usa-gravidez-como-justificativa-para-reprovar-professora-da-ufabc-em-edital-de-pesquisa.ghtml> Acesso em 12 out. 2024.

utilização das técnicas, da sua adequação ao problema posto e às condições do seu emprego. [...] (Bourdieu, 1989, p. 26, grifos meus).

Mas quem garante que a extrema vigilância surta o efeito esperado? É bastante improvável que haja uma resposta absoluta, e nem por isso a conclusão deve ser menos liberdade. Ao contrário, deve-se sempre ter uma defesa radical dessa liberdade. A questão é: os cânones e os consagrados pela hierarquia pedagógica – citada no trabalho sobre Castro? Faria – sempre poderão legitimar a si mesmos como cumpridores desses métodos e, paradoxalmente, alguém que queira apontar incongruências deste grupo deve fazê-lo dentro dos parâmetros e regras julgados por eles¹⁵⁵.

Nesse ponto, mais um elemento dessa complexa rede de interações se manifesta. Nessa economia de trocas simbólicas, diversos grupos a princípio ligados às instituições – portanto, aos agentes protagonistas dos poderes – aderem a análises ditas mais progressistas. Mas isso, por si só, é suficiente para gerar as fissuras e rupturas necessárias? Desse modo, é necessário retomar as questões levantadas até o presente momento neste artigo. Que se concentra na investigação de uma possível insensibilidade advinda dos privilégios, que - de forma consciente ou não - mantém alguns paradigmas científicos como causadores de violências no âmbito da produção do conhecimento e por consequente naqueles que se formam a partir dessas instituições, sendo reprodutores em potencial desse cenário. Esse aspecto de suposta objetividade absoluta que o fazer científico possui pode acabar escamoteando posicionamentos e posturas em que essa violência simbólica não está apenas na “inevitabilidade”; uma vez que essa percepção de que ela está em algum nível inevitável, acaba por estar a serviço da manutenção do *status quo*. Dessa maneira, a aderência a esses discursos ditos progressistas, muitas vezes, parece estar mais voltada para uma performance do que uma prática efetiva para mudanças estruturais. Nesse mercado de trocas simbólicas¹⁵⁶, é possível corpos ligados ao centro do sistema de poder – por exemplo, corpos brancos, masculinos e financeiramente estáveis – assumirem certos jargões, posturas e posicionamentos, pois isso abre espaço nessa disputa pelos espaços de poder, mas não necessariamente estabelece compromisso com a efetividade das

155. Mal comparando, é similar a um jogo de futebol no qual o árbitro torce pelo time adversário e você deve contar com um critério subjetivo de isenção por parte dele. É necessário que se jogue com o máximo de cuidado para não dar margem para que algo possa ser usado contra você, tendo ou não, coerência. Afinal, caso seja usado contra, será um ataque escamoteado de defesa através de subterfúgios bastante elaborados, afinal não há uma instância superior a quem você possa recorrer.

156. Ideia desenvolvida por Bourdieu em livro homônimo.

mudanças. Mais uma vez, é possível lembrar o caso já citado do CNPq ao tratar pesquisadoras mães. Ademais, nem é preciso entrar em diversos casos cotidianos em que as instituições não conseguem dar conta das dinâmicas das especificidades humanas, criando uma regra e um padrão que é violento com uma maioria. Salientar esses fatos não necessariamente quer dizer que as instituições possuem a intenção perversa de manter desigualdades.

Evocando essa complexidade e não desqualificando o esforço da academia por encontrar e desenvolver respostas e soluções para desafios humanos, é necessário trazer o foco para o detalhe, trazer o debate para a nuance; afinal, corpos socializados através do privilégio acabam por não perceber diversas urgências. Dizer isso não quer dizer que corpos como o meu, com algum (ou alguns) tipos de privilégios, devam ser excluídos sumariamente do processo; ao contrário, devem assumir a responsabilidade e se despir das vaidades que geram empecilhos. Para ilustrar mais precisamente o risco que o lugar de privilégio causa até ao fazer acadêmico mais atento, destaco a observação de Bell Hooks sobre a obra *The feminine mystique*, de Betty Friedan, publicada em 1963, considerado um dos trabalhos fundamentais para o feminismo:

Ela tampouco foi além de sua própria experiência de vida para obter uma perspectiva mais ampla sobre a vida das mulheres nos Estados Unidos. Digo isso não para desmerecer o seu trabalho, que continua sendo uma discussão útil acerca do impacto da discriminação sexista sobre um seletivo grupo de mulheres. Examinado a partir de uma perspectiva diferente, ele também pode ser considerado um estudo de caso sobre narcisismo, insensibilidade, sentimentalismo e autoindulgência (Hooks, 2000 p. 195).

Nesse trecho, Hooks (2000) ressalta as incompletudes que as reflexões de Friedan possuem, destaca o inalcançável de sua análise, que, apesar do rigor acadêmico e de ser aceito pelas instituições consagradas, é influenciado pela sua experiência social como indivíduo dentro de uma estrutura a partir de determinados recortes. Essa contribuição de Bell Hooks é fundamental para o apontamento principal da empreitada deste presente artigo. A autora negra tem reflexões extremamente valiosas sobre a condição das mulheres, em especial das negras, e consegue comunicar nuances, especificidades e particularidades que, por si só, o uso rigoroso do método científico não garante. As subjetividades estão implícitas sempre, muitas vezes tornando-se explícitas, mas sempre imbricadas, auxiliando na condução do processo. Nesse entre-espaco, nessa pequena fresta, entre a busca pelo rigor e a manifestação das subjetividades, é fundamental resgatar a extrema vigilância bourdieusiana e levar para um novo aspecto, também desenvolvido por ele: a reflexividade.

No livro *O Pacto da Branquitude*, de Cida Bento (2022), é possível se dar conta de como a branquitude percebe sua experiência como universal e universalizante. Os indivíduos socializados através desse sistema facilmente reproduzem essa percepção, ainda que possamos fazer a inferência que o fazem inconscientemente. E para conceituar mais precisamente,

O termo branquitude não se refere às pessoas em suas singularidades, trata-se de uma categoria social que se refere a um lugar de vantagens simbólicas, subjetivas e materiais disponíveis para as pessoas identificadas como brancas em uma sociedade onde o racismo é estrutural. Essa identificação no Brasil é fenotípica, ou seja, se dá pela estética e não pela constituição genética. (Pinheiro, 2023, p.40)

Dito tudo isso, voltemos ao recorte de gênero dentro dessas observações. Se, por um lado, “Na formação do espírito científico, o primeiro obstáculo é a experiência primeira, a experiência colocada antes e acima da crítica – crítica esta que é, necessariamente, elemento integrante do espírito científico” (Bachelard, 1996, p. 24); por outro lado, a experiência primeira que compõe o indivíduo não pode ser descartada como se o fazer científico fosse imune a isso. E, assim, trago minha experiência de homem branco, professor e pretendo pesquisador de humanidades.

REFLEXIVIDADE NA CONSTRUÇÃO DO SABER

As páginas a seguir contêm um compilado de minhas experimentações, autoetnografia¹⁵⁷, através de diálogos e reflexões a partir deles. Elas versam especialmente sobre lecionar e os aspectos políticos que se formam no entorno e, por desdobramento, quem é esse que leciona. Uma vez que diversas questões poderiam ser levantadas, diversos questionamentos se desdobram dessas reflexões. Sendo um homem socializado no patriarcado – que sente diversas vezes que meu único talento e linguagem é a violência – uma das questões centrais é como um corpo como o meu pode ser útil na tarefa que escolheu: lecionar de maneira revolucionária?

Nesse aspecto, a análise da naturalização de violências simbólicas é um tema caro aos meus interesses investigativos, pois a estrutura social já autoriza muitas violências por corpos como o meu. Sendo o meu desejo investigativo a busca por respostas acadêmicas para uma educação transformadora, é central que o papel do professor não seja o de reproduzir e alimentar quaisquer tipos de violência, ainda que de maneira “inconsciente” ou “estrutural”. Nesses poucos meses de retorno à

157. ADAMS, T. E.; JONES, S. H.; ELLIS, C. *Autoethnography*. New York: Oxford University Press, 2015.

vida acadêmica¹⁵⁸, o que mais notei foi a importante observação de Paulo Freire contida no *Pedagogia do Oprimido*, em que elucida que se a educação não for libertadora, o oprimido pode acabar por se tornar opressor, visto que

quase sempre, num primeiro momento deste descobrimento, os oprimidos, em lugar de buscar a libertação, na luta e por ela, tendem a ser opressores também, ou subopressores. A estrutura de seu pensar se encontra condicionada pela contradição vivida na situação concreta, existencial, em que se “formam”. O seu ideal é, realmente, ser homens, mas, para eles, ser homens, na contradição em que sempre estiveram e cuja superação não lhes está, clara, é ser opressores. (Freire, 1987, p. 17)

Em meu primeiro semestre de mestrado, eu presenciei diversas situações que conduzem para a manutenção do *modus operandi* violento que a academia é. Uma violência escamoteada de processo pedagógico necessário.

Há uma espécie de senso comum acadêmico, de que quando se contempla questões de masculinidade na academia, atinge-se uma espécie de ruptura de continuidade da misoginia simbólica entre seus pares. Ou seja, ao se analisar tais questões, está-se automaticamente blindado de repeti-las ou elas estão suprimidas tanto quanto é possível. Assim, supondo que, ao fazer esse apontamento crítico, o faço por estar fora dessa lógica. Para isso, a proposta deste artigo está firmada na oralidade (narrativas), pontos de vistas dos conhecimentos e das falas ouvidas e interpretações, para pensar o quanto as vivências acadêmicas são chave para manter essas tradições de fortalecimento e valorização de comportamentos no sistema, bem como seu rompimento.

RELATOS DE EXPERIÊNCIAS¹⁵⁹:

RELATO 01

Manaus, manhã 17 de outubro de 2023, sala de aula, universidade pública estadual, apresentação de trabalhos em GT de evento acadêmico, um dos coordenadores abre os trabalhos e dentre outras coisas diz:

- O meu amigo, professor “Y”, disse numa conversa informal que “a antropologia serve para consertar a gente”. E esse a gente

158. Eu, atualmente de licença para concluir o curso, estava desde 2013 afastado completamente do ambiente acadêmico.

159. Nesta sessão serão observados quatro homens brancos, todos professores doutores de universidades públicas do Amazonas, nenhum nascido no estado, sendo três deles sem ligações anteriores com a região, vindo adultos por questões profissionais, dois deles por volta dos 40 anos, um acima dos 60 anos (único com ligações familiares com a cidade, embora vindo de uma família de elite de Manaus) e outro acima dos 70 anos. Todos os fatos narrados aconteceram entre o 2º semestre de 2023 e 1º semestre de 2024 em ambiente acadêmico público.

se refere a nós artistas [ambos também professores doutores da universidade].

Continua:

- Eu não gostei não. (risos). Eu fiquei meio assim...

[arruma a camisa descolada e apertada, de vários botões abertos, que passa a imagem de um doutor não enrijecido nos velhos métodos e que realça seu treino de musculação].

- Eu fiquei meio assim, né [*um pequeno suspense*]... sabe, eu não preciso ser consertado. (risos).

Isso foi dito por um corpo que se autodenomina em desuso, visto que é o alvo das críticas mais recentes. Um corpo com quase todos os signos de poder e/ou privilégios de nossa sociedade (homem, branco, cis, hétero, economicamente estável). No entanto, apega-se fervorosamente ao único elemento que o coloca como “um do povo, da massa” (sua origem - já superada - numa situação econômica instável).

Eu – que não sou um corpo em nada diferente desse – me sinto profundamente mexido com esse ocorrido. Mas atento que:

não se deve esquecer a seguinte regra: o inconsciente de uma pessoa se projeta sobre outra pessoa, isto é, aquilo que alguém não vê em si mesmo, passa a censurar no outro. Este princípio tem uma validade geral tão impressionante que seria bom se todos, **antes de criticar os outros, se sentassem e ponderassem cuidadosamente se a carapuça que querem enfiar na cabeça do outro não é aquela que se ajusta perfeitamente a eles.** (Jung, 2013, 839, grifos meus.)

Portanto, pautado por esse alerta junguiano, de que tudo o que nos irrita nos outros pode levar-nos a um entendimento de nós mesmos, sinto que temos aqui um objeto de análise urgente: a masculinidade branca cis “*desconstruída*”, que ocupa os lugares de poder na instituição de produção de saber.

Diferente do movimento historicamente consagrado pela Antropologia e Sociologia, que sempre busca o Outro, aqui o interesse me move para esse Outro que eu sou, que somos. Nós homens brancos cis. Olhar não a negritude, as mulheres cis e trans ou pessoas trans não binárias. Mas olhar o local de poder, no entanto, não para despersonalizá-lo, ao contrário, para notar como ocupamos esse espaço, de que maneira fazemos isso. Por mais que, individualmente, queiramos nos colocar como aliados, antes é preciso pensarmos a estrutura de poder que estamos inseridos e que moldam nosso corpo e - por mais desconfortável que seja admitir - nossas subjetividades. Na pouca reflexão que corpos como o meu fazem sobre o sistema de poder

e privilégio nunca se incluem, é sempre o Outro. Para os progressistas, é sempre o outro lado político. É sempre a velha guarda, não nós, a nova geração desconstruída e descolada, com nossas camisas coloridas, coques, unhas coloridas e nossos amores livres.

Obviamente, uma pessoa experiente, como o corpo em desuso citado anteriormente, pode alegar que seu comentário foi mera brincadeira, um ato jocoso para descontrair e deixar o ambiente acadêmico menos formal. Pode até mesmo dizer que sua resistência inicial serviu como alerta e que ficou mais atento a isso posteriormente. E não cabe a mim ou a essa reflexão criar um laudo do que é ou não sobre um indivíduo. A reflexão aqui é sobre a estrutura, não sobre pessoas em particular.

RELATO 02

Nessa mesma mesa onde o professor doutor fez esse gracejo, outro fez uma observação curiosa. Ele, um homem que não sei como se coloca na questão racial, mas geralmente é lido como branco e transita entre esses privilégios, igualmente com sua camisa descontraída e ar de doutor arejado, comenta sobre a performance apresentada ali

- sempre um prazer ver as apresentações da ‘X’, maravilhosa, nada a corrigir, mas no meu papel de advogado do diabo eu tenho que sempre apontar coisas e minha sugestão é que dê uma oxigenada na bibliografia, só usa homens brancos [gagueja enquanto busca nas anotações] por exemplo... er... Edward Said”.

Então ele cita como ele mesmo tem usado a bibliografia de doutores do Alto Rio Negro, cita um pesquisador que recorrentemente é citado e faz questão de frisar.

- *faça como eu*: priorize autores indígenas, recomendo o ‘W’, meu amigo pessoal, inclusive.

A fragilidade de apontar o único não branco da bibliografia da pesquisadora apenas por “ter” que dizer algo revela que, na verdade, é sempre uma plataforma para se autorreferenciar, num sutil e delicado jeito de manter mais do mesmo. É sempre a legitimação de seu poder. Por mais que não se efetive mais de maneira explícita, como os doutores de até bem pouco tempo atrás, o cerne da relação de poder está mantida. Até porque o principal não muda. O doutor do Alto Rio Negro é citado na academia não por ser uma autoridade em sua própria cosmovisão, mas porque agora ele dialoga com os signos e significantes da cultura branca. Agora ele não é “apenas” um *kumu*. Ele é um doutor indígena, referendado pelas nossas instituições. E, inclusive,

ser associado a ele dá prestígio¹⁶⁰. Não que isso invalide as relações entre essas pessoas, ou que qualifique-as como boas ou más, verdadeiras ou falsas, não é disso que se trata a análise aqui. Não está em jogo aqui o íntimo dessas relações pessoais, não está em jogo os afetos particulares. A análise é dos ganhos simbólicos através desses discursos.

Cabe destacar que quando utilizo *branco* aqui, tanto para citar um não-branco como a cultura branca, não me refiro apenas aos fenótipos ligados à melanina do tecido epitelial, mas ao conjunto de práticas, normativas, subjetividades e afins que formam a instituição da branquitude, que Cida Bento em seu livro *O Pacto da Branquitude* destaca a definição de David Roediger dizendo que “a branquitude é sinônimo de opressão e dominação e que não é identidade racial” (Roediger *Apud* Bento, 2022, p. 58-59), pois como ela destaca, “a branquitude pode gerar uma lacuna afetiva e moral” (Bento, 2022, p. 67). O que gera um limite na capacidade do indivíduo formado na branquitude, há um alcance que escapa, e a pesquisadora dá como exemplo do pacto narcísico em que nós brancos fomentamos - em especial nós homens - um dos grandes nomes consagrados pelas instituições, “Se Florestan Fernandes, tão consciente do racismo no Brasil, não conseguiu enxergar o impacto da escravidão no seu próprio grupo branco, era preciso compreender a cegueira conveniente e o silêncio cúmplice da branquitude” (Bento, 2022, p. 62-63). Portanto, por mais bem preparado, por mais bem intencionado, por mais supostamente consciente, há algo que nos atravessa, e diferente do que possa parecer, isso não justifica e nos isenta da responsabilidade, muito pelo contrário. Apontar isso ajuda a dessacralizar o lugar que o capital simbólico nos coloca.

Por isso, é importante reforçar que a branquitude é o tema analisado aqui, não exatamente os indivíduos através dos quais ela se manifesta. Indivíduos por quem tenho algum carinho e talvez, por isso mesmo, sirvam como um espelho interessantíssimo. Afinal, voltei a estudar para seguir me aprimorando como professor. Ao olhar suas práticas com uma camada de ruptura, mas que contém muitas sementes desse mundo antigo que dizem (e acreditam verdadeiramente) combater, é possível manter a reflexividade proposta por Bourdieu (1989) e ir além, trazendo elementos e contribuições de criticidade à branquitude, permitindo ter um compromisso permanente com a coerência entre discurso e prática nessa “luta pelo monopólio da violência simbólica legítima” (Bourdieu, 1989, p. 149)

Eis o meu ponto central: como contribuir para a construção desse novo mundo, se em nosso mais íntimo somos as sementes daquilo que combatemos?

160. Sugestão de leitura para um possível paralelo é o artigo “Body paint, feathers, and vcrs: aesthetics and authenticity in Amazonia activism”, de Beth Conklin, em que ela mostra como o discurso dos ecologistas se apropria dos símbolos indígenas para ganhar *status* e legitimidade.

Geralmente, na academia, esses ditos corpos em desuso não se negam a compreender que estão sob a órbita do sistema patriarcal. Mas os estudos são sempre sobre o Outro. Quando iremos nos debruçar no Outro de nós? E, conseqüentemente, não só concordar num exercício racional que essas práticas incidem sobre nós, mas efetivamente pararmos um tempo significativo e analisarmos de maneira pormenorizada nossas ações e relações cotidianas. Eu supostamente devo aprender com esses pares. Mas aprender o quê? Voltar a estudar após diversos anos é ver a inserção de muitos novos discursos, mas quase nenhuma nova prática. A violência acadêmica e a soberba científica seguem intocáveis. O departamento que se coloca como intercultural e que visa a ampliação do entendimento dos saberes reproduz diariamente práticas que contradizem suas aspirações. No entanto, nos avaliadores quantitativos da CAPES, isso é pouco ou nada relevante. O importante é o cumprimento das normativas para obtenção das pontuações.

Em menos de seis meses de curso, já vi dois doutores brancos e privilegiados de berço questionando importantes lideranças indígenas, uma local e outra nacional. O mais recente foi muito exemplificador.

RELATO 03

Em uma aula em que a autoridade pedagógica questiona fortemente o fazer científico, falando do perigo de a academia criar manuais a serem seguidos e explicar que a academia

- constrói sua autoridade em cima de uma arbitrariedade, mas que toma a si mesma com verdade e a partir disso muitas vezes comete o erro grave de “impossibilitar o Outro de se erigir como sujeito”.

Logo em seguida, volta mais uma vez a um alvo recorrente de suas críticas e diz que

- Ailton Krenak deixa de ser indígena ao se tornar Imortal da Academia de Letras. Não é representatividade, não foram os Krenak que foram empossados, foi ele. Ele deixa de ser Krenak e passa a ser um Imortal.

e segue

- se *fosse eu* recusaria...

Muito embora o tema da representatividade seja muito recente e ainda em construção – e por isso ainda complexo e às vezes controverso –, é sintomático que, num deslize de atenção, um branco diga o que faz ou não um indivíduo ser indígena. Ainda que eu nutra afeto e carinho na vida particular pelo indivíduo, essa situação salta aos olhos.

Houve ainda o caso do professor que, criticando os conservadores e querendo se distanciar deles, não conseguiu em nenhum momento acertar o pronome de uma artista trans que só foi tornar-se conhecida após sua transição, portanto sem sentido algum a “confusão” de pronomes.

RELATO 04

Final do primeiro semestre da pós-graduação, componente curricular sobre educação, apresentações individuais de livros selecionados pelos professores da matéria. Eu apresentei sobre o livro ‘A educação para além do capital’ por István Mészáros, a apresentação foi tranquila e elogiada por quase uma hora, enquanto se manteve na descrição do livro em questão. Nas considerações finais houve um momento tenso, a partir do momento em que surgiu o questionamento: de onde viria o conhecimento que iria romper com a lógica vigente e se uma instituição, como a universidade, advinda dessa lógica poderia produzir discursos que fossem efetivamente revolucionários, como o texto do livro convocava?

Então a postura do professor muda e traz para si, personaliza questões sociais, começa a defender seus privilégios. Na tentativa de relativizá-los levanta dois pontos:

1- possuía uma dívida de vinte mil reais no banco

2- era amigo pessoal de um trabalhador da cultura que presta serviços para um artista ‘brasileiro’ relativamente recente, que é sendo da comunidade LGBTQPIAN+, como poderia ele ser detentor de privilégios?

- Eu tenho um empréstimo de 20.000 no banco, eu sou como qualquer outro trabalhador.

continua...

- E eu sou amigo do fulano que trabalha para o artista Z, adoro ele, então como eu poderia ter um discurso que não seja revolucionário?

Ele segue ininterruptamente muitos minutos, como sempre contando muitos causos da sua trajetória pessoal e profissional. Ao final, peço a palavra e num tom muito cuidadoso e calmo, comento:

- professor, com muito respeito eu gostaria de reforçar que tenho admiração por sua trajetória acadêmica e político-partidária, tenho afinidade com ambas. Não quis criar nenhum embaraço pessoal.

Ele sorri, se desarma e, visivelmente, fica mais satisfeito. Então eu continuo

- mas preciso salientar um ponto da sua fala que é elucidador da minha pergunta: ‘a’ artista em questão é uma mulher trans e o senhor passou esses minutos todos se referindo a *ela* no masculino. Obviamente sei que o senhor jamais seria aqueles conservadores propositadamente verbalmente agressivos ou como aqueles criminosos da avenida paulista atacando com lâmpadas, no entanto, há uma diferença - ainda que por mero “descuido” -, entre o que o senhor acredita e o que pratica. Se *ela* fosse sua aluna e o senhor cometesse esse erro tão frequente, é possível que fizesse da universidade um lugar hostil para *ela*. Mesmo sem “intenção”, será que não é essa a realidade na universidade? Então minha dúvida é essa, se é dessas pessoas que surgirá alguma ruptura significativa.

- Optei em nem sequer mencionar que apesar dele ser da classe trabalhadora - vindo de uma tradicional família da elite local - só poderia ter uma dívida desse tamanho pelo fato de antes de tudo ter um crédito que o autorizasse no banco, visto que essas garantias um trabalhador comum não tem acesso. No entanto, esse não era o ponto, a aula não era sobre ele individualmente, então por qual motivo essa reação? Antes de dar tempo, a outra professora da componente, vendo o estado que ele ficou, temendo talvez que ele fosse deliberadamente violento, sem poder conter em palavras como até então fora, tomou a palavra e seguiu num ataque pessoal a mim, fazendo um apontamento *ad hominem*¹⁶¹.

Saliento sempre que não é, em nenhum caso, uma acusação e muito menos uma condenação; não é o desejo de relegá-los ao ostracismo, mas os quatro corpos em desuso aqui citados são pessoas com, maior ou menor, conduta pública de militância, que se posicionam contra os abusos do poder e desigualdades sociais. E é justamente nessa intersecção que se aloca meu interesse analisar¹⁶². Examinar esse complexo paradoxo e compreender onde essa “lacuna afetiva e moral” citada por Cida Bento (2022, p.67) pode gerar

161. O que não vem ao caso devido ao recorte de gênero utilizado nesse artigo.

162. Atualmente, se tem muito interesse (e com razão) por entender porque setores médios da sociedade aderiram facilmente ao neofascismo, nesse sentido é importante trabalhos sobre o ressentimento que leva ao conservadorismo, como o excelente livro de Maria Rita Kehl. Justamente, esses setores da sociedade se colocam abertamente contra esse “mundo novo” que supostamente estamos trabalhando para construir. Portanto, interessa-me mais saber o que de nós pode estar agindo contra, mesmo que sem intenção consciente. E isso porque me limitei a citar professores homens, pois a branquitude deu exemplos fortes também através de professoras. Mas, por enquanto, vamos focar nisso que o primeiro citado denominou de corpos em desuso.

uma profunda insensibilidade que leve a reprodução de violências, ainda que de forma “inconsciente”.

Essa reflexão visa pensar em que professor quero ser ao retornar à sala de aula, mas também pensar em que professor a instituição permite ser, nesse caso não só eu, porém, em especial, corpos como o meu. Discursos e aparências revolucionárias não são indicadores de coerência por estarem, às vezes, apenas na superficialidade sem transformações reais das relações humanas e, conseqüentemente, das relações de poder. Não se trata de dizer quem é bom ou mau, quem é mais ou menos; trata-se de pensar o quão profundo e arraigado é o sistema patriarcal e como não se pode pensar em novos mundos sem romper radicalmente com o velho. E para isso não adianta discursos oxigenados de departamentos se dizendo interdisciplinares e interculturais. O trabalho de olhar para si é doloroso. Aqui o propósito é esse. Que professor quero (consigo) ser? Podemos até ouvir sobre ler novos autores e questionar o estatuto de verdade absoluta da ciência do século XIX, mas isso é suficiente para modificar as relações no cotidiano? Então, como fazer mudanças para melhor com a ciência dos homens?

Assim, este trabalho propõe uma análise crítica das epistemologias dominantes, questionando como os corpos masculinos, socializados em estruturas de poder patriarcais, podem reforçar ou desafiar as hierarquias simbólicas na academia, ao mesmo tempo em que interroga os limites da reflexividade em um campo de saber historicamente marcado por exclusões e privilégios. Esse artigo não busca escamotear minhas próprias questões, me diferenciando e conseqüentemente distanciando das condutas aqui analisadas. Ele nasce da percepção das minhas próprias falhas, limites, contradições e reproduções de violência em ambiente escolar. Sou um homem socializado através da violência, que sente diversas vezes que esse é meu único talento e minha verdadeira linguagem, a ponto de sentir-me mentiroso, cada vez que evoco o poder da sensibilidade e a potência dos afetos, principalmente na educação.

A questão é, como um corpo como o meu pode ser útil na tarefa que escolheu: lecionar de maneira revolucionária? Para tal, a única possibilidade percebida é a reflexividade junto da extrema vigilância, é colocar nossos privilégios no centro da análise. Para que o desejo e o compromisso com o fazer científico possam gerar uma educação realmente de qualidade é, antes de tudo, crucial não ser capturado pelos vícios de controle das instituições. Passar por elas, atravessar os processos de formação que a ciência prevê, sem ser capturado e sem reproduzir essas violências requer um posicionamento crítico e ativo diante dos que me compõem como indivíduo político e profissional.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BACHELARD, Gaston. *A formação do espírito científico*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BENTO, Cida. *O pacto da branquitude*. Companhia das letras, 2022.

CASTRO FARIA, Luis; ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno;
DOMINGUES, Heloisa Maria

Bertol. *Antropologia: duas ciências: notas para uma história da antropologia no Brasil*. CNPq, 2006.

BOURDIEU, Pierre. *Sobre o estado: cursos no Collège de France (1989-1992)*. Tradução Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

BOURDIEU, Pierre. Introdução a uma sociologia reflexiva. In:
BOURDIEU, Pierre. *Poder Simbólico*. Tradução Fernando Tomaz. Rio de Janeiro/Lisboa: DIFEL/ Bertrand. 1989. p. 17-58.

ELIA, Luciano. *A Ciência da Psicanálise: metodologia e princípios*. São Paulo. Edições 70, 2023.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. 17º ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

HOOKS, Bell. Mulheres negras: moldando a teoria feminista. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 16, p. 193-210, 2015.

JUNG, Carl Gustav, 1875-1961. *Civilização em transição /C.G Jung* ; tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth ; revisão técnica Jette Bonaventure. – Petrópolis, RJ ; Vozes, 2013.

PINHEIRO, Bárbara Carine Soares. *Como ser um educador antirracista: Para familiares e professores*. Planeta, 2023.

TUFAYL, Muhammad Abd Al-Malik Ibn. *O filósofo autodidata*. Tradução [da versão francesa] de Isabel Loureiro. São Paulo: Ed. da UNESP, 2005.

A IMAGINAÇÃO PEDAGÓGICA COMO PRÁTICA INTERDISCIPLINAR E REFLEXIVA EM SALA DE AULA

Viviane Palandi (UEA/BRASIL)¹⁶³

<https://orcid.org/0000-0002-9804-9915>

RESUMO

A investigação apresentada neste artigo se propõe a elaborar uma reflexão sobre a dinâmica pedagógica CORPO: FRONTEIRA EM TRANSFORMAÇÕES, realizada na componente eletiva Educação, Cultura e Sociedade, na Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH-UEA), durante a explanação do livro *Interdisciplinaridade: Patologia do Saber*, de Hilton Japiassu. Tal experiência nasceu a partir do reconhecimento do sentimento de vulnerabilidade como um disparador, ora inibidora, ora inventiva, e uma vez trazida para a sala de aula, desdobramentos criativos se apresentaram como pontes para exercer a prática da interdisciplinaridade.

Palavras-chave: corpo em transformação; experiência; Interdisciplinaridade; vulnerabilidade.

THE PEDAGOGIC IMAGINATION AS A REFLECTIVE AND INTERDISCIPLINARY PRACTICE IN THE CLASSROOM.

ABSTRACT

The investigation presented in this article proposes to elaborate a reflection on the pedagogic dynamic: BODY: FRONTIER IN TRANSFORMATION, realized as part of the elective course Education, Culture, and Society in the Interdisciplinary Post-Graduation in Human Sciences (PPGICH-UEA), during a lecture on the book “*Interdisciplinaridade: Patologia do Saber*” by Hilton Japiassu. This experience was born from the recognition of the feeling of vulnerability as a trigger, inhibiting and inventing in turns, and once brought

163. Viviane Palandi, atriz, preparadora corporal, formada pela Escola Livre de Teatro (ELT), em Santo André – SP, graduada em Licenciatura em Teatro pela Universidade do Estado do Amazonas, mestranda pelo Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH-UEA) e artista pesquisadora no Instituto de Pesquisa Tabihuni – IPT. <https://orcid.org/0000-0002-9804-9915>

into the classroom, creative developments appeared as a bridge to exercise the practice of interdisciplinarity.

Keywords: body in transformation; experience; Interdisciplinarity; vulnerability.

INTRODUÇÃO

Como pesquisadora acadêmica em Artes Cênicas e mestranda no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas na Universidade do Estado do Amazonas, tecerei reflexões sobre as pontes conectivas entre interdisciplinaridade e a prática artística como um caminho interdisciplinar, pois, desde meu ingresso no mestrado (março/2023), venho buscando conectar as leituras e as discussões realizadas em sala de aula à minha prática teatral, iniciada profissionalmente em 1997.

Tais conexões são como pontes móveis que provocam inquietudes e fomentam reflexões, seja durante a exposição de um trabalho em sala de aula, ou de um ponto de vista compartilhado, na produção textual de uma resenha, ou agora, na confecção deste artigo. A intuição me leva a articular meu compilado de saberes para responder a tais inquietudes, buscando fazer/criar as pontes, bem como dar sentido ao aprendizado. Deste modo, foi na tentativa de explanar sobre o livro *Interdisciplinaridade: Patologia do Saber*, de Hilton Japiassu que nasceu a dinâmica criativa/coletiva CORPO: FRONTEIRA EM TRANSFORMAÇÕES.

Ao longo do texto, todas as vezes em que mencionar a dinâmica, farei uso das letras em maiúsculas, como foi feito na lousa durante a realização. Mas, antes de tratar sobre ela, precisarei falar sobre o que a antecedeu; com isso, coloco-me numa experimentação interdisciplinar, como aduz Japiassu (1976, p. 55), coloco-me “em situação”.

Bourdieu afirma que “quanto mais a gente se expõe, mais possibilidade existem de tirar proveito da discussão” (1987, p. 18). Tomo essa exposição citada pelo autor com meu sentimento de vulnerabilidade ao expor em sala de aula o conceito de interdisciplinaridade, bem como o contexto histórico que circunscreve o início da prática interdisciplinar. Ressalto que o sentimento não foi causado por nenhuma pressão ou algo externo, mas sim, por minha relação com o aprendizado.

Para a apresentação em sala, escolhi não preparar *slides*, nem experimentar uma aula expositiva tendo resumos ou escritos que pudessem nortear o assunto. Queria contar a mim mesma que tal assunto – por mais próximo que seja da minha prática e do meu dia a dia – tinha lacunas teóricas, pois, mesmo com o período dedicado ao estudo, a leitura não estava incorporada no meu corpo.

Como proceder? Acionei os recursos metodológicos advindos da minha prática teatral, pois a dificuldade fica sobrevoando, tira o sono, sempre no intuito de ser percebida, e ela pode ser uma provocadora ou uma inibidora.

Primeiro, a essa vulnerabilidade, diria que me sinto nua, como diz Bourdieu (1987, p. 18): “faz correr o risco de perturbar a imagem que de si deseja conservar”. Há algo que não será mais o mesmo, ainda que acredite poder ser; é como se um estado genuíno saltasse às mãos; a falta de palavras, ou o excesso delas, não dá conta de traduzir o que ainda não é possível mensurar; um gaguejar tímido faz com que se percam alguns sentidos e uma rapidez alongada de pensamento vai se estendendo, enfim, há uma corporeidade sendo vivida durante uma exposição de ideias primeiras. Foi assim que me senti ao expor o conteúdo do livro de Japiassu (1976), mas, a partir das minhas experiências na prática da pedagogia do teatro, através do Ensino não formal, dialoguei com a vulnerabilidade. Disse a ela: vamos juntas! Vou lhe mostrar em sala de aula, vamos nos mostrar, mas preciso de ajuda, de uma ideia, de um *insight*.

Portanto, o artigo a ser desenvolvido parte desse sentimento de vulnerabilidade e de como tal sentimento, uma vez reconhecido, impulsionou a elaboração de uma dinâmica pedagógica interdisciplinar chamada CORPO: FRONTEIRA EM TRANSFORMAÇÕES, agregando singularidades individuais e reflexões coletivas.

INTERDISCIPLINARIDADE: UM CENTRO DE VIBRAÇÕES

O conceito de um pássaro não está em seu gênero ou sua espécie, mas na composição de suas posturas, de suas cores e de seus cantos.

(Deleuze e Guattari)

No livro *O que é a filosofia?*, de Gilles Deleuze e Félix Guattari, eles discorrem em um dos capítulos sobre o que é *conceito*. Chamou-me a atenção a seguinte passagem: “os conceitos são centros de vibrações, cada um em si mesmo e uns em relação aos outros” (Deleuze; Guattari, 2010, p. 35). Para mim, a imagem “centro de vibração” pulsa no conceito de interdisciplinaridade, ao estabelecer interação/encontro entre diversos outros indivíduos das mais variadas áreas de conhecimento e o quanto as disciplinas ampliam suas experimentações, uma vez estando na perspectiva interdisciplinar.

Japiassu (1976) compartilha sua indignação quando nos conta que a palavra *interdisciplinaridade* já virou moda e, muitas vezes, é utilizada para propagar ou promulgar um campo inovador de experimentação “a própria expressão ‘pesquisa interdisciplinar’ começa a tornar-se popular, a ganhar direitos de cidadania, se é que não está convertendo em moda” (p. 51); mas no dia a dia, cada especialidade caminha

com seus conhecimentos, não trazendo para a superfície as “exigências e dificuldades epistemológicas das cooperações interdisciplinares” (Japiassu, 1976, p. 44).

Como aluna-pesquisadora vinda das artes cênicas, sempre lidei com os cruzamentos dos saberes, porque, para produzir um espetáculo teatral, intercambiava muitos conhecimentos diferentes, por exemplo, a cenografia, a iluminação, o figurino, a maquiagem, a sonoplastia, a atuação; são muitos e muitas profissionais pensando, criando. Então, desde muito cedo, vivencio essa rede de mediações através do teatro; entretanto compreendo que todos e todas estão interligados numa mesma área, a das artes, a do teatro, e que muitas vezes há um encenador ou encenadora mediando as necessidades; são poucos os projetos em que todos e todas artistas, com suas especificidades, acompanham de perto o processo de criação, problematizando e opinando de formas diferentes do que já foi pensado pela direção.

Contudo, quando o teatro vai conversar com as áreas da História, da Educação, da Geografia, encontram-se outros desafios que requerem pesquisar as fronteiras e as zonas intermediárias, como nos conta Japiassu (1976). No artigo “Da interdisciplinaridade à interterritorialidade: caminhos ainda incertos”, Ana Mae Barbosa (2010, p. 18) discorre que:

a interdisciplinaridade tem como função integrar a colcha de retalho de competências altamente desenvolvidas e de interesse diversificados e muitas vezes antagônicos. Essa integração é uma organização que tem lugar na mente do aluno, provocada pela forma como o conhecimento lhe é apresentado.

Sobre essa organização que está na mente do aluno e da aluna, Japiassu também explicita que é preciso pensar de forma interdisciplinar. Há um desafio nisso, pois as fragmentações do conhecimento verticalizam as especializações e organizá-las de forma dialógica, visualizando os problemas e as singularidades, requer disponibilidade e tempo. Esses dois componentes (disponibilidade e tempo) saltam de nossas mãos, pois muitas e muitos de nós, estudantes, viemos de espaços escolares (ensino fundamental, ensino médio, graduação) que não nos foi proposto/ensinado a viver e pensar de forma interdisciplinar, e sim, num salve-se quem puder: venha para aula, estude, não converse, faça a prova, pense, produza. Para Japiassu (1976, p. 140), o “interdisciplinar exige uma situação de abertura e de curiosidade, um esforço crítico para descobrir as causas e os fenômenos, um gosto pela síntese, uma pedagogia fundada sobre o trabalho em equipe (...)”.

Lembrei-me de quando fiz estágio supervisionado na Graduação. Minha orientadora, ao ler o meu projeto, me pediu para aplicá-lo em conjunto com outra disciplina, porque “falar de interdisciplinaridade é falar da interação de disciplinas” (Japiassu, 1976, p. 61). Após o consentimento do supervisor,

conversei com a professora de Ensino Religioso e decidimos que o tema a ser estudado por nós – eu, ela e a turma – era preconceito racial. No início, conseguimos dialogar, pensar em conjunto, mas no meio do processo houve uma troca de professores, e aquele que chegou para continuar entregou-me a condução das aulas e não consegui experimentar a dimensão *inter* com Teatro e Ensino Religioso. Japiassu (1976, p. 32), ao falar sobre a prática individual e coletiva, aponta caminhos para gerar interações:

(...) a interdisciplinaridade não é apenas um conceito teórico. Cada vez mais parece impor-se como uma prática. Em primeiro lugar aparece como uma prática individual: é fundamentalmente uma atitude de espírito, feita de curiosidade, de abertura, de sentido de descoberta, de desejo de enriquecer-se com novos enfoques (...) enquanto prática individual, a interdisciplinaridade não pode ser aprendida, apenas exercida. Ela é fruto de um treinamento contínuo, de um afinamento sistemático das estruturas mentais. Em segundo lugar, a interdisciplinaridade aparece como prática coletiva. No nível da pesquisa propriamente dita, não pode haver nenhum confronto sólido entre as disciplinas sem o concurso efetivo de representantes altamente qualificados de cada uma delas.

Novamente, Japiassu traz as palavras curiosidade, abertura, sentimento de descoberta, desejo para vivenciar a interdisciplinaridade. Palavras que necessitam serem vividas, mas muitas vezes as demandas da burocracia escolar as inibe, cansa e faz morrer ideias, projetos, experiências que sensibilizam e abrem espaço para as palavras citadas acima: brincar, questionar, perguntar, gerar problemas que possam ser comuns e que terão uma rede interdisciplinar para poder geri-los. Para Rufino (2021, p. 60), “a escola deve ser habitada pelo conflito produtor de invenção, ser o lugar de questionamentos, responsável com o diálogo e favorável ao reconhecimento do nosso caráter inconcluso e, por isso, emergir como um terreno propício para tramarmos esperanças”.

Tomando a vulnerabilidade, citada na introdução desse artigo, como um conflito produtor de invenção, busquei a partir dela – e da minha compreensão de interdisciplinaridade – elaborar uma dinâmica criativa pensando na participação direta das demais pessoas da turma da componente eletiva Educação, Cultura e Sociedade¹⁶⁴. Segundo Fazenda (2000), a interdisciplinaridade também ocorre no encontro entre indivíduos, não necessariamente entre disciplinas. Pensando nas áreas de conhecimentos das demais pessoas da turma, a imaginação interdisciplinar teceu algumas ideias até chegar no CORPO: FRONTEIRA EM TRANSFORMAÇÕES.

164. Componente ofertada pela profa. Tatiana de Lima Pedrosa Santos e pelo prof. Geraldo Tupinambá do Valle.

SABERES DAS EXPERIÊNCIAS

... a partir da convicção de que as palavras produzem sentido, criam realidades e, às vezes, funcionam como potentes mecanismos de subjetivação. Eu creio no poder das palavras, na força das palavras, creio que fazemos coisas com as palavras e, também, que as palavras fazem coisas conosco. (Jorge Larrosa Bondía, 2022, p.21)

As palavras corpo, fronteira, em e transformações compuseram a frase que viria a ser a dinâmica da apresentação em sala de aula. É muito interessante perceber-se inquieta durante a criação de algo; como atriz, vivencio esse estado com frequência, pois a cada processo criativo, o corpo fica em vigília, como uma antena em busca por conexões; e não foi diferente para a elaboração da dinâmica criativa/coletiva CORPO: FRONTEIRA EM TRANSFORMAÇÕES.

Contarei de forma sucinta como a dinâmica foi sendo construída.

Vivenciei no mês de abril de 2023 o Congresso Internacional de Teatro do Amazonas (CITA)¹⁶⁵, realizado pelo Curso de Teatro da Escola Superior de Artes e Turismo, da Universidade do Estado do Amazonas. Como integrante da subcomissão científica, apoiei as logísticas das comunicações acompanhando uma das salas como monitora. Em um dos dias, a mediação foi realizada pela professora Daniely Peinado¹⁶⁶ e como tínhamos pouco tempo para a quantidade de apresentações, era bem provável que não iríamos conseguir fazer a roda de conversa ao final; então, a professora propôs uma dinâmica, que descreverei de forma sucinta: durante a apresentação de cada comunicação às demais pessoas da sala que estavam assistindo, elas podiam se levantar e escrever algo na lousa em diálogo com o tema que estava sendo abordado, como uma frase, uma palavra, um desenho. Começou de forma tímida e seguiu um fluxo mobilizador, transformando em uma performance viva e dinâmica. A cada apresentação a lousa ganhava mais e mais palavras, transformando em um mosaico criativo. Ao final, o grupo se mostrou satisfeito com as intervenções em tempo real e eu, como monitora, presenciando a dinâmica, vi a potência da intervenção e de como ela abriu espaço às subjetividades.

Foi durante a elaboração da explanação do livro *“Interdisciplinaridade e patologia do saber”*, de Hilton Japiassu, que vislumbrei a possibilidade de fazer uso da proposta vivida no CITA, ao mesmo tempo que teria que fazer

165. Disponível em: <https://www.citateatro.com/>. Acesso em 10 out. 2024

166. Daniely Peinado. Artista, professora e pesquisadora da cena. Graduada em Dança e Teatro, com pós-graduação em Metodologia do Ensino de Arte, Mestra em Letras e Artes, doutoranda em Artes Cênicas.

mudanças, visto que o contexto era outro. Como já havia decidido não fazer a apresentação em *slides* porque queria experimentar outro formato, – algo que partisse das minhas experiências como atriz – fiquei porosa às percepções que iam surgindo até desenhar como faria a condução. Um dia antes da apresentação, contei a um amigo minhas ideias e ele me lembrou de que as demais pessoas da turma do mestrado tinham outras áreas de conhecimento e que poderiam, então, dialogar com a minha, a do teatro. Pronto! Era o que me faltava, fazer a ponte com as demais áreas.

Quando cheguei à sala, a professora já estava aguardando uma performance, pois na componente anterior eu havia apresentado uma, então ela me perguntou se teríamos outra. Eu disse que, dessa vez, minha performance era contar que eu não faria uso de roteiro, nem *slides*. Acreditava eu que isso mostraria algumas lacunas, como o nervosismo e o sentimento de vulnerabilidade advindos de uma sincera relação comigo mesma. Minha apresentação durou alguns minutos, tive apoio do professor e da professora com seus comentários, como também da turma. Após a primeira etapa, fui para a lousa para iniciar a segunda. Nesse momento, já me sentia mais à vontade para a proposição que estava por vir.

Escrevi na lousa CORPO: FRONTEIRA EM TRANSFORMAÇÃO e acima a palavra teatro, em diálogo com minha área de conhecimento. Logo após, pedi apoio aos demais discentes da turma que me ajudassem a desenvolver tal proposição. A conexão se deu quando perguntei à turma qual era a relação da frase escrita na lousa com o projeto de pesquisa de cada um(a). Para minha surpresa, cada pessoa fez a conexão a partir de uma das palavras que compõem a frase e não necessariamente a frase toda.

O primeiro discente contou que a pesquisa dele passaria pela palavra FRONTEIRA e discorreu o porquê. A partir da fala, eu que estava em pé na lousa, desenhava uma seta e escrevia de forma sucinta a relação entre a pesquisa e a palavra escolhida. Já a segunda pessoa escolheu TRANSFORMAÇÃO e, sucessivamente, cada pessoa da turma trazia suas contribuições e eu ia anotando na lousa, juntamente com intervenções do professor e da professora. As áreas que dialogaram com o teatro foram: História, Geografia, Pedagogia, Letras – Língua Portuguesa, Pedagogia – Educação infantil, Turismo, Sociologia e Artes.

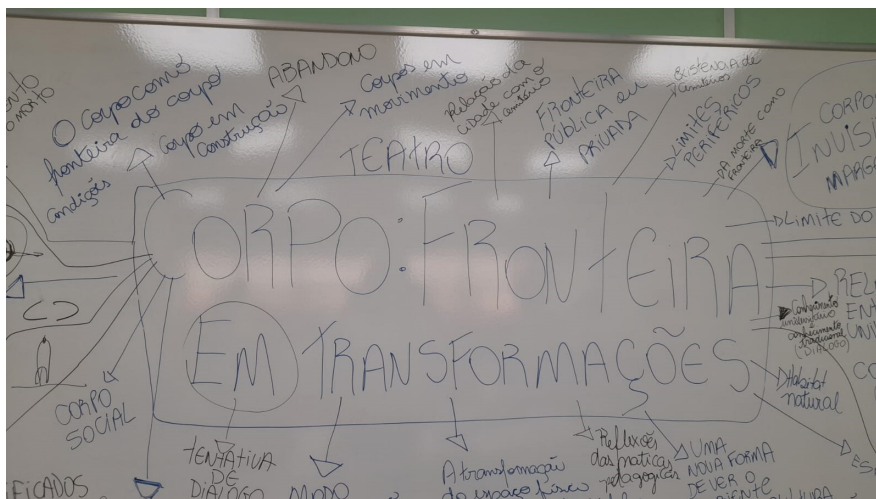
Para Japiassu (1976, p. 125), há algumas etapas do método interdisciplinar e uma delas é a constituição de uma equipe de trabalho:

se queremos realmente trabalhar, e que nosso trabalho seja realmente eficaz e tenha um sentido, parece que não podemos deixar de constituir, desde o início, quer um grupo de reflexão,

em que cada especialista seja capaz de fazer uma exposição sobre suas pesquisas e de chegar a uma melhor consciência dos limites e das contribuições de sua disciplina, quer um grupo de pesquisa capaz de elaborar, no ponto de partida, um programa de trabalho e de suscitar as trocas, as informações, as comunicações, etc. (...)

O grupo de reflexão que ele propõe é fundamental, pois, a partir dele, os problemas podem surgir e essa é mais uma das etapas: a problemática da pesquisa. Pontualmente, nessa dinâmica proposta em sala de aula, essa etapa poderia surgir – talvez, suponho eu – se a dinâmica CORPO: FRONTEIRA EM TRANSFORMAÇÃO viesse a ser aplicada em algum projeto, escola ou programa, tendo o grupo de especialistas (os discentes da turma do mestrado) como agentes mobilizadores. Mas, como estávamos exercendo uma prática interdisciplinar, a partir, inicialmente, de uma frase escolhida por mim, os problemas estavam nas perguntas que o professor e a professora devolviam aos pesquisadores e às pesquisadoras sobre as falas em relação às respectivas pesquisas.

Figura 1: Processo criativo em construção.



Fonte: Acervo pessoal, 2023.

Qualquer demanda por uma definição unívoca e definitiva do conceito de interdisciplinaridade deve ser rejeitada, por tratar-se de proposta que inevitavelmente está sendo feita a partir de alguma das culturas disciplinares existentes. Em outras palavras, a tarefa de procurar definições “finais” para a interdisciplinaridade não seria algo propriamente interdisciplinar, senão disciplinar. Na medida em que não existe uma definição única possível para este conceito, senão muitas, tantas quantas sejam as experiências interdisciplinares (...).

Figura 3: intervenção – *design* visual.



Fonte: Acervo pessoal (2023).

CORPO EM EXPERIÊNCIA – LUGAR DO ACONTECIMENTO

Buscarei manejar uma reflexão filosófica e poética em relação às palavras que compõem CORPO: FRONTEIRA EM TRANSFORMAÇÕES. Das 04 (quatro), acentuarei CORPO e FRONTEIRA, compreendendo que elas se desdobram EM TRANSFORMAÇÕES.

Fabião (2013), no artigo “Programa Performativo: o corpo-experiência”, aproxima a entrega de vida do(da) *performer* à prática de “como criar para si um Corpo sem Órgãos”, de Gilles Deleuze e Félix Guattari (1980), aproximando, por sua vez, vida e arte: “um *performer* pergunta sobre capacidades e possibilidades do corpo; sobre pertencimento, exclusão, mobilidade e mobilização; pergunta: de quem é esse corpo? a quem pertence o meu corpo?” (Fabião, 2013, p. 6). Um corpo de intensidades que dialoga com suspensões, medos, diversidades, dor, excrementos, desejo, um corpo não apenas orgânico localizado nos ossos e na carne, mas nas subjetivações e na existência delas.

Quando, em 1947, Antonin Artaud declara fim aos órgãos, ele decreta o fim a um sistema de organização que coloca em risco as múltiplas possibilidades de se viver; das existências que são colocadas à margem, pois estas querem viver sem órgãos, querem reorganizá-los, experimentando o desejo, não aceitar as normatizações, os automatismos. Em 1980, quando Deleuze e Guattari retomam o manifesto do Corpo sem Órgãos de Artaud, convocam mais uma vez as intensidades de um corpo material e imaterial que vive na ânsia da vida cruzando o risco da morte.

Ao Corpo sem Órgãos nos se chega, não se pode chegar, nunca se acaba de chegar a ele, é um limite. Diz-se: que é isso: o CsO – mas já se está sobre ele – arrastando-se como um verme, tateando como um cego ou correndo como um louco, viajante do deserto e nômade da estepe. É sobre ele que dormimos, velamos, que lutamos, lutamos e somos vencidos, que procuramos nosso lugar, que descobrimos nossas felicidades inauditas e nossas quedas fabulosas, que penetramos e somos penetrados, que amamos (Deleuze; Guattari, 1980, p. 9).

Importa ressaltar que, quando a dinâmica coletiva CORPO: FRONTEIRA EM TRANSFORMAÇÕES foi levada à sala de aula, a prática CsO¹⁶⁷ não se manifestou na apresentação, mas foi escrevendo este artigo que ela pulsou em se apresentar, porque, como Bondía (2002, p. 21) nos trouxe: “eu creio no poder das palavras, na força das palavras, creio que fazemos coisas com as palavras e, também, que as palavras fazem coisas conosco”. Pois bem, as palavras fizeram coisas comigo, trouxeram o sentimento de vulnerabilidade para escrever junto, para participar; foi a partir dela que o corpo do artigo foi construído, aqui nessa tessitura há os órgãos – há a organização textual dentro de uma formatação –, mas também há a tentativa de uma pequena fissura que se dá no manejo reflexivo e poético sobre como nossas dificuldades são matéria-prima em intensidades: dificuldades essas que moram em nós, em nossos corpos.

As realidades seletivas de como cada pessoa viu e sentiu a palavra CORPO escrita na lousa é tomada por particularidades íntimas acopladas às experiências diversas de saberes, do mesmo modo aconteceu com a palavra FRONTEIRA. Ao escrevê-la, o intuito foi convocar as intensidades que moram nesse território identitário de interação/passagem/mobilização, zonas de conflito, trocas culturais e econômicas; as fronteiras deflagram a pluralidade de existências que coexistem num determinado espaço, exaltando as singularidades: a fronteira física como espaço de expansão e o corpo como espaço fronteiro de permanente transformação. “Nesse sentido, um ponto de

167. Corpo sem Órgãos.

partida relevante é abordarmos as regiões de fronteira como espaços singulares construídos a partir de múltiplas relações de trânsitos e pertencimentos” (Cardim; Albuquerque, 2018, p. 119).

Tanto a palavra CORPO quanto FRONTEIRA interagem profundamente com a interdisciplinaridade, pois ambas carregam em si fenômenos que se interligam.

Seguem algumas das interações trazidas pela turma, ao discorrerem sobre seus projetos de pesquisa, relacionando-os com a dinâmica proposta em sala:

CORPO

corpo em construção
 entre uma vida e uma respiração
 o corpo como fronteira do corpo
 corpos não identificados
 incômodo
 abandono
 corpos em movimento
 corpo social

FRONTEIRA

fronteira pública ou privada
 limites periféricos
 existência de cemitérios
 a morte como fronteira
 limite do caos e desordem
 invisibilidade

Portanto, ao propor a dinâmica CORPO: FRONTEIRA EM TRANSFORMAÇÕES, experimentamos a interdisciplinaridade e nos conhecemos um pouco mais, enquanto corpos em relação a algo que estava sendo descoberto no ato do próprio acontecimento. Cada palavra lançada na lousa foi um pequeno e profundo mundo particular, que, ao ganhar forma, se conectaram.

CONSIDERAÇÕES EM PROCESSO

*o sujeito da experiência é sobretudo um espaço onde
 têm lugar os acontecimentos
 (Jorge Larrosa Bondía)*

Japiassu (1976) nos conta que, para vivenciar a interdisciplinaridade, é preciso ter uma imaginação interdisciplinar, eu diria – fazendo ponte com Eleonora Fabião – para ter uma imaginação interdisciplinar é preciso praticar, se colocar em experiência, colocar o corpo-em-experiência em relação a diversidade de saberes, como no diz Bondía (2002, p. 21): “a experiência é o que nos passa, o que nos acontece, o que nos toca” e “em qualquer caso, seja como território de passagem, seja como lugar de chegada ou como espaço do acontecer, o sujeito da experiência se define não por sua atividade, mas por sua passividade, por sua receptividade, por sua disponibilidade, por sua abertura”. Chego a essas considerações finais com uma sensação – que não é nova, mas é espiral¹⁶⁸ – para um caminho na licenciatura: nossas práticas pedagógicas precisam estar sempre EM TRANSFORMAÇÕES.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BONDÍA, Jorge Larrosa. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. *Revista Brasileira de Educação* 9. Abril 2002. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1413-24782002000100003>. Acessado em 31 ago. 2023.

BOURDIEU, Pierre. Introdução a uma Sociologia Reflexiva. In: _____. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989. p. 15-56.

CARDIM, Eric Gustavo. ALBUQUERQUE, José Lindomar Coelho. Fronteiras e deslocamentos. *Revista Brasileira de Sociologia*. Vol. 6. N 12, Janeiro, 2018. Disponível em: <https://www.redalyc.org/journal/5957/595765252007/595765252007.pdf>. Acessado em 30 ago. 2023.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 28 de novembro de 1947 – Como criar para si um corpo sem órgãos. In: _____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: ed. 34, 1996.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a Filosofia?* São Paulo: Editora 34, 2010.

FABIÃO, Eleonora. Programa Performativo: o corpo-em-experiência. *Revista do Lume*, Núcleo Interdisciplinar de Pesquisas Teatrais, n. 4, p: 01-11. Unicamp/SP. Campinas, 2013. Disponível em: <https://orion.nics.unicamp.br/index.php/lume/article/view/276>. Acessado em 23 abr. 2023.

FABIÃO, Eleonora. Performance, teatro e ensino: poéticas e políticas da

168. A imagem da espiral é uma reflexão sobre a transformação pessoal, em constante movimento. Uma vez conectada ao fluxo das pluralidades de existências, tal transformação ascende em ideias, conexões, proposições.

interdisciplinaridade. In: FLORENTINO, Adilson; TELLES, Narciso. (org.). *Cartografias do ensino do teatro*. Uberlândia: EDUFU, 2008. p. 61-72.

FAZENDA, Ivani Catarina Arantes. Interdisciplinaridade: Didática e Prática de Ensino. Edição 6, 2015 – *Revista Interdisciplinaridade*. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/interdisciplinaridade/article/view/22623>.. Acessado em 16 ago. 2023.

JAPIASSU, Hilton. *Interdisciplinaridade e patologia do saber*. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda, 1976.

LEIS, Héctor Ricardo. Sobre o conceito de interdisciplinaridade. *Cadernos de pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas*. ISSN 1678 – 7730 no 73. F-POLIS, Agosto 2005.

MATURANA, Humberto; R. VARELLA, Francisco G. *Conhecendo o conhecer*. In: _____. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas do entendimento humano*. São Paulo: Editorial Psy 11, 1995. p. 59-74.

RUFINO, Luiz. *Vence-demanda: educação e descolonização*. Rio de Janeiro: Mórula, 2021.

TESTEMUNHO

GUARIMÃ

REVISTA DE ANTROPOLOGIA & POLÍTICA

LAO-MONTES, Agustín. Por que fanon? Um testemunho pluriversal porto-riquenho. *Guarimã: Revista de Antropologia Política*. v. 4, n. 1, p. 295-297, janeiro/julho de 2024.

POR QUE FANON? UM TESTEMUNHO PLURIVERSAL PORTO-RIQUENHO

Agustín Lao-Montes (UMASS AMHERST/ESTADOS UNIDOS)¹⁶⁹

<https://orcid.org/0000-0002-1497-2914>

Fanon tem sido uma influência importante na minha vida desde a adolescência! Como um jovem radical porto-riquenho, fui formado na década de 1970 com os argumentos de Fanon sobre o caráter do colonialismo e seu tipo de política anticolonial. A cultura política do movimento porto-riquenho contra o colonialismo e pela libertação nacional da década de 1970, na qual nasci como um intelectual-ativista radical, tinha Fanon e Marx como nossos principais referentes teóricos e políticos. Do marxismo, aprendemos que o movimento pela “independência” do domínio imperial dos EUA deveria ser enquadrado dentro de um projeto socialista contra o capitalismo mundial. Fanon forneceu os principais argumentos, a principal estrutura teórica e política para uma postura e projeto que agora podemos chamar de política descolonial radical. Três pilares fanonianos para o radicalismo porto-riquenho da década de 1970 foram: primeiro, a análise de Fanon do eu colonial em termos de alienação, devido à identificação do colonizado com o colonizador, negando assim sua própria definição de ser/eu; segundo, sua teoria do colonialismo como uma formação histórica totalmente violenta baseada no exercício diário de violência física, psicológica e epistêmica contra povos-sujeitos colonizados, que justifica ética e politicamente a práxis da violência anticolonial como um caminho para a libertação não apenas do colonizado, mas também da humanidade como um todo; e terceiro, uma radicalização do projeto de independência para a dominação imperial por meio de uma política de libertação nacional.

169. Associate Professor of Sociology & Afro-American Studies, University of Massachusetts Amherst.

Agora sou professor de sociologia e estudos africanos, e um ativista de esquerda focado em movimentos negros nas Américas. Como estudante de graduação, estudei filosofia e psicologia. Fanon tem sido uma grande influência na maneira como faço filosofia e psicanálise desde que o li pela primeira vez na década de 1970. Para mim, *Pele Negra, Máscara Branca* foi um texto fundamental para entender o inconsciente racial-colonial, bem como o método fenomenológico existencial de Fanon, que não é derivado de Sartre e Merleau-Ponty, mas um modo original de conhecimento crítico do eu colonial, decorrente de uma autorreflexão ontológica de um ativista-pensador negro caribenho. Quando deixei Porto Rico para cursar pós-graduação em economia política na New School for Social Research em Nova York, Fanon persistiu como uma influência fundamental. Mantive interesse na dimensão subjetiva do capitalismo racial-colonial, o que me levou a reafirmar a centralidade de Fanon na hermenêutica do sujeito moderno — tanto o colonizado quanto o colonizador — e na busca pela cura da neurose coletiva provocada por um sistema mundial na chave fanoniana, pela organização para uma mudança radical, bem como pela práxis da psicologia social da libertação.

Estudar economia política me levou a retornar a *Os Miseráveis da Terra*, onde há uma análise crítica do desenvolvimento desigual e da troca desigual na economia-mundo capitalista. Em 2003, escrevi o Prólogo para uma nova edição cubana do livro, para explorar as ideias de Fanon sobre economia política global e teoria e prática política radical. Nesta investigação, percebi convergências significativas entre Fanon e as versões mais críticas das teorias de dependência latino-americanas. Fanon enquadrou sua crítica às elites neocoloniais como incapazes de liderar a verdadeira libertação nacional em termos de sua localização econômica, política e cultural subordinada no sistema global capitalista, ou seja, de sua dependência. Sua concepção de descolonização defende a construção de uma política democrática radical baseada na agência e nas aspirações do povo-nação. Nessa chave, o Partido dos Panteras Negras nos EUA, que reconheceu Fanon como um pilar de sua política, usou o slogan “Todo o Poder para o Povo”.

Nos últimos trinta anos, estive em dois movimentos político-epistêmicos de influência histórico-mundial onde o trabalho de Fanon é um referente principal: primeiro os Estudos Culturais e depois a Virada Decolonial. A vertente da crítica pós-colonial, que foi um elemento central no movimento dos estudos culturais, conforme concebido por figuras como Edward Said, Gayatri Spivak, Homi Bhabha e Stuart Hall, destacou suas leituras de Fanon como uma figura importante. Mas o movimento que finalmente valorizou Fanon completamente foi a Virada Decolonial que decolou no início do século XXI. Há, pelo menos,

três razões entrelaçadas pelas quais a Virada Decolonial oferece as condições de possibilidade para o reconhecimento de Fanon como uma das principais figuras intelectuais e políticas do século XX: primeiro, marca o fim da Era da Europa (como observado por Cesaire e Fanon), o que abre a possibilidade de globalizar a teoria crítica e a política radical, para uma agenda epistêmica e política mais “mundana” onde Fanon brilha; 2) é sintomático de uma crise civilizacional do capitalismo onde todas as dimensões da existência coletiva — ecológica, econômica, ética, epistêmica, política — estão comprometidas, uma condição planetária onde a crítica radical de Fanon é cada vez mais relevante; 3) portanto, surge uma onda de movimentos antissistêmicos que desafiam fundamentalmente, à la Fanon, todas as dimensões do sistema-mundo capitalista moderno/colonial.

Fanon é ainda mais atual e contemporâneo no centenário de seu nascimento do que no momento de sua morte física, quando se tornou uma das principais inspirações para os movimentos antissistêmicos das décadas de 1960 e 1970, incluindo a ascensão dos movimentos de descolonização que alcançaram a independência do governo imperial na África e no Caribe, um apelo pela “segunda independência” na América Latina e a “esquerda do terceiro mundo” nos EUA. Dois de seus outros livros, *Um colonialismo moribundo* e *Rumo à Revolução Africana*, são testemunhos da visão profética de Fanon para os tempos. No entanto, Fanon como um pensador crítico e um ativista radical transcende seus tempos. Seu legado de criatividade crítica, sensibilidade radical, integridade moral e coerência entre teoria e práxis, entre palavras e ações, permanece relevante como um recurso epistêmico e ético para os tempos de profunda crise que estamos vivendo, um interregno que, como disse Gramsci, o velho não morreu e o novo ainda não nasceu. O humanismo negro radical de Fanon responde a uma condição humana totalmente violenta e destrutiva que ameaça a própria vida com uma poética e política de amor, um projeto de descolonização como a humanização da humanidade que, necessariamente, significa dismantelar a ordem racial-colonial das coisas. Tudo isso faz de Fanon um clássico, um pensador essencial, um exemplo primordial de um intelectual revolucionário por compreender profundamente o passado e o presente, e por forjar futuros fundados em princípios e caminhos de libertação. Portanto, ao contrário da declaração de Hannah Arendt de que ele era um “profeta da violência”, afirmamos que Fanon é um profeta da esperança.