

REVISTA
[●●●]
TRÊS PONTOS

**CENTRO
ACADÊMICO DE
CIÊNCIAS SOCIAIS
DA UFMG**

Ano 14, N. 1
Jan/Jun 2017
ISSN: 1808-169X
e-ISSN: 2525-4693



UFMG

Universidade Federal de Minas
Gerais

**Aiano Bemfica
Aline Beatriz Miranda da Silva
Ane Caroline dos Santos
Beatriz Alves Viana
Beatriz de Lima Morais
Bianca Retes
Bruna Genú Almeida
Cayo Robson Bezerra Gonçalves
Deborah kopke Resende
Denislene Maria Noronha Lopes
Isabela Lemos Coelho Ribeiro
Juliana Gonçalves Tolentino
Jonathan Philippe
Luisa Lanna
Marília Albuquerque de Souza
Matheus Almeida
Matheus Miranda Mota
Melina Sousa da Rocha
Nicole Faria Batista
Rosalvo Ivarra Ortiz
Victoria de Vasconcelos Gomes**

[EDITORIAL]

APRESENTAÇÃO DO DOSSIÊ “DIÁLOGOS ENTRE ANTROPOLOGIA E ARQUEOLOGIA: CONTRIBUIÇÕES E DESAFIOS”

Em seu breve texto “Antropologia hoje” (2011), a antropóloga Bela Feldman-Bianco discorre sobre a constante renovação dos horizontes empíricos da antropologia e chama atenção para o crescimento do número de pesquisas realizadas na disciplina através de uma intersecção com outras áreas do conhecimento. Segundo Feldman-Bianco (2011), essa nova tendência estaria relacionada à ampliação do mercado de trabalho, ao aumento da demanda de discentes por cursos de antropologia e às mudanças no campo de atuação da disciplina frente às políticas públicas. Nesse contexto atual, a antropóloga afirma também que emergiu um novo uso do modelo norte americano dos “quatro campos” (arqueologia, antropologia social/cultural, antropologia biológica e antropologia linguística) e uma mudança significativa no ensino dessa disciplina, que prevê uma ênfase em pesquisas de campo em interface com outras áreas interdisciplinares. Neste dossiê, em particular, chamamos atenção para a interdisciplinaridade da antropologia com a arqueologia, tendo como fio condutor para as nossas reflexões a seguinte questão: quais os desafios e as contribuições dos diálogos entre esses dois campos do saber?

Apesar de serem disciplinas afins e que, muitas vezes, compartilham os mesmos objetos e sujeitos de pesquisas, antropologia e arqueologia nem sempre caminham lado a lado. Tendo em vista tal cenário, a proposta de discutir a interdisciplinaridade em diálogo com essas duas disciplinas emergiu durante a organização da V Semana de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), idealizada por estudantes do Pronoturno-Antropologia¹ em parceria com o Grupo de Estudos em Antropologia e Arqueologia (Gearq)² e alunos do Programa de Pós-graduação em Antropologia da UFMG (PPGAN/UFMG). O evento aconteceu entre os dias 12 e 16 de setembro de 2016 na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FAFICH/UFMG), contou com espaços para palestras e mostra de filmes etnográficos, apresentação e discussão de comunicações orais de estudantes, pesquisadores, professores, profissionais do terceiro setor, representantes de movimentos sociais e demais pessoas interessadas em refletir sobre os encontros e desencontros contemporâneos entre antropologia e arqueologia. Esses momentos foram marcados por debates acerca das questões acadêmicas e políticas que conectam essas áreas de conhecimento.

Foi durante a organização do evento que também surgiu a ideia de construir um dossiê temático, em parceria com a Revista Três Pontos, que pudesse materializar e registrar as trocas e os diálogos efetivados entre as duas disciplinas, privilegiando os trabalhos de graduandos e recém-graduados. Nesse sentido, as produções contidas nesta edição da revista chegam aos leitores como uma forma de mostrar a possibilidade desses dois campos, tão próximos e distantes ao mesmo tempo, a compartilharem o mesmo espaço teórico, metodológico e de divulgação científica.

A escolha temática do evento e do dossiê partiu da própria experiência da UFMG com o ensino das duas disciplinas em conjunto. Tanto o curso de graduação em Antropologia quanto o Programa de Pós-graduação em Antropologia (PPGAN) da universidade, criados a menos de dez anos, instauraram um modelo pioneiro no cenário nacional, o qual foi inspirado pelo modelo desenvolvido nos momentos iniciais de conformação dos dois campos de estudos nos Estados Unidos e que, mais tarde, se difundiu para vários países, como Argentina e Uruguai. No Brasil, quando antropologia social e arqueologia começaram a se institucionalizar a partir da década de 1960, houve um distanciamento teórico e institucional entre esses dois campos do saber antropológico. Como resultado, estudos sobre temas muito próximos mantiveram-se separados pelos campos a que pertenciam. Nas últimas duas décadas, no entanto, mudanças no cenário teórico global das duas ciências parecem indicar um amplo caminho de diálogo e reaproximação. Ao mesmo tempo, as duas áreas têm compartilhado experiência de profissionalização, com massiva inserção de antropólogos e arqueólogos no licenciamento ambiental e outras atividades técnicas que têm suscitado muitos dilemas em disciplinas quase exclusivamente universitárias.

Nesse contexto, uma importante pauta que tem emergido diz respeito à necessidade das análises antropológicas levarem a sério o principal elemento de estudo dos arqueólogos – os artefatos – como fundamentais para a compreensão da experiência humana. Ao mesmo tempo, a arqueologia começa a se ver confrontada por demandas do presente, ligadas a pessoas vivas, e não apenas a objetos de um passado distante. Além disso, cada vez mais surgem campos transdisciplinares, conectando debates das mais diversas ciências humanas e naturais, como os estudos de ciência e tecnologia, de pós-colonialidade, de conservação ambiental e das relações de gênero.

Deste modo, iniciamos o dossiê com o trabalho arqueológico *À tinta, sal e óleo: reflexões sobre cultura material* de Matheus Miranda Mota, que levanta algumas questões sobre as formas com que vemos, definimos, diferenciamos, relacionamos e analisamos os elementos documentais e materiais utilizados na produção do conhecimento arqueológico a partir de sua análise dos fragmentos extraídos dos processos de leitura e paleografia de diários pessoais. Tais fragmentos são parte do acervo documental do Laboratório de Estudos Antárticos em Ciências Humanas (LEACH) e versam sobre o dia a dia em navios foqueiros, lobeiros e baleeiros do fim do século XVIII e início do século XIX. Em seguida, ao passar para um trabalho de cunho antropológico com o texto de Aiano Bemfica, Luisa Lanna e Matheus Almeida, *Cerco militar e despejo da Ocupação Eliana Silva: uma aproximação etnográfica*, podemos conhecer um pouco a respeito da trajetória de uma comunidade vivendo em uma ocupação urbana frente ao cerco militar e ao despejo.

Através do trabalho *Diversidade cultural no Espaço do Conhecimento UFMG: Povo Maxakali*, entramos para o universo museológico para refletir sobre a ausência de conhecimento e/ou interesse dos visitantes do Espaço do Conhecimento,

sobretudo crianças, a respeito das culturas indígenas no Brasil. Sob o olhar interdisciplinar dos autores Isabela Lemos Coelho Ribeiro e Jonathan Philippe, estudantes dos cursos de História e Ciência Socioambientais respectivamente, temos acesso ao trabalho desenvolvido por eles enquanto mediadores de uma exposição sobre os Maxakali, que além de retratar a cosmogonia desse povo, procurava desmistificar uma visão generalizante sobre os indígenas no Brasil.

Os textos *A contemporaneidade Terena na terra indígena Taunay/Ipegue em Mato Grosso do Sul -Brasil*, de Rosalvo Ivarra Ortiz e Ane Caroline dos Santos, e *Conflitos faccionais indígenas na ocupação da CR Nordeste II da Funai (CE)*, de Cayo Robson Bezerra Gonçalves e Bruna Genú Almeida, nos apresentam, salvo às especificidades de cada um dos contextos pesquisados, uma discussão etnográfica sobre questões de território e luta política de povos indígenas, tema caro aos estudos antropológicos no Brasil. O primeiro deles, em particular, discorre sobre a composição organizacional sócio-político-econômica de duas aldeias Terena, suas relações internas e externas, seu índice populacional e sua ocupação geográfica. O segundo, por outro lado, ao apresentar as disputas faccionais evidenciadas pelo Movimento Indígena cearense durante o processo de ocupação da Coordenação Regional Nordeste II da FUNAI, localizada em Fortaleza (CE), analisa heterogeneidades e divergências políticas dentro do Movimento Indígena cearense.

Logo adiante, o dossiê traz três trabalhos relacionados à temática de gênero e sexualidade, diversificando ainda mais as produções desta edição. O texto *Gênero, sexualidade e decolonialidade: reflexões a partir de uma perspectiva lésbica*, de Juliana Gonçalves Tolentino e Nicole Faria Batista, consiste em um análise sobre como o pensamento decolonial tem se relacionado com as questões de gênero e sexualidade, particularmente sobre a questão da lesbianidade. A produção de Deborah Kopke Resende, *As construções da maternidade do período colonial à atualidade: uma breve revisão bibliográfica*, levanta algumas reflexões sobre infância, maternidade e família, tendo em vista a veiculação considerável de imagens idílicas sobre a maternidade e em face das expectativas da sociedade sobre o amor materno. Para encerrar a temática dos estudos de gênero no dossiê, Beatriz de Lima Moraes, com o seu texto *Corpos profanos: rascunhos sobre a heterossexualidade compulsória e um feminismo lésbico*, faz um mapeamento dos fatores que levariam ao apagamento e à deslegitimação da homossexualidade feminina e analisa as relações entre misoginia e homofobia na opressão da mulher lésbica ou bissexual.

O último artigo da edição, o texto *Identidades e associações em Angola no século XVII: Uma análise da trajetória de Nzinga Mbandi* de Melina Sousa da Rocha, traz para o dossiê o diálogo com a história. Através da análise de alguns estudos e fontes que abordam a biografia da rainha Nzinga, a autora procura discutir as principais identidades assumidas por Nzinga durante sua vida e assim pensar a pluralidade e a transversalidade de suas identidades políticas e sociais. Em seguida, com o trabalho *O jovem como ator político: Um relato de experiência acerca das ocupações como forma de resistência*, de Marília Albuquerque de Souza, Beatriz Alves Viana, Denislene Maria Noronha Lopes e Victoria de Vasconcelos Gomes, inauguramos na Revista Três Pontos a publicação do gênero relato de experiências. Nesse texto, em particular, as autoras apresentam alguns aspectos relacionados à participação política da juventude do Movimento Estudantil nos processos de ocupações de uma universidade federal no interior do Estado do Ceará.

Por fim, discutindo de forma agradável e minuciosa os possíveis diálogos entre arqueologia e antropologia e as questões epistemológicas que atravessam essa interlocução, bem como o debate sobre os limites e desafios do ensino dessas disciplinas na universidade e sobre o curso de Antropologia da UFMG, o dossiê se encerra com a entrevista de Aline B. Miranda da Silva e Bianca Retes, *Construir novas fronteiras: por um diálogo entre antropologia e arqueologia*, realizada com a arqueóloga Vanessa Linke Salvio, professora adjunta da Universidade Federal do Vale do São Francisco (UNIVASF) e pesquisadora colaboradora no Setor de Arqueologia da UFMG.

Aline Beatriz Miranda da Silva

Graduada em Antropologia pela Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG (2017). Atualmente é mestranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília - PPGAS/UnB. E-mail: <mirandabms@gmail.com>

Leonardo Henrique Cruz Machado

Graduando em Antropologia pela Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG (2018). E-mail: <leonardo_hcm@yahoo.com.br>

Lorena Braga Alves

Graduanda em Antropologia pela Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG (2018). E-mail: <lorenabragaalves@gmail.com>

1 Programa Especial de Bolsas Acadêmicas Para Estudantes dos Cursos Noturnos de Graduação.

2 O Geaarq (Grupo de Estudos em Antropologia e Arqueologia) é um grupo de estudos livre, cujas atividades se concentram na UFMG, preocupado com as (trans)formações científicas, éticas e mágicas de antropólogos e arqueólogos de todos e quaisquer lugares e momentos das trajetórias acadêmicas e profissionais, assim como com as repercussões sensíveis, políticas e públicas de seus discursos e suas práticas nas pessoas e nas coisas. Para mais informações, ver: <https://geaarqufmq.wordpress.com/sobre/>.

Referências bibliográficas

FELDMAN-BIANCO, Bela. (2011), "Antropologia hoje". *Revista Ciência e Cultura*, 63.2. São Paulo.

A REVISTA TRÊS [...] PONTOS, revista do Centro Acadêmico de Ciências Sociais (CACS) da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) criada em 2004, é um periódico com publicação semestral nos formatos impresso e digital, destinada a estimular a produção e divulgação de conhecimentos científicos de graduandos e recém-graduados e promover o debate teórico e empírico sobre os temas de interesse das Ciências Sociais. A revista é uma iniciativa de estudantes da UFMG e tem abrangência ampla e plural no que diz respeito a posições científicas e político-ideológicas. Recebemos trabalhos em fluxo contínuo e publicamos artigos, resenhas, relatos de experiência, ensaios em língua portuguesa, além de trabalhos artísticos inéditos que tenham passados pelo crivo de pareceristas anônimos designados pela comissão editorial.

EXPEDIENTE REDAÇÃO

EXPEDIENTE REDAÇÃO:
REVISTA TRÊS [...] PONTOS
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal de Minas Gerais
Avenida Presidente Antônio Carlos, 6627, FAFICH/UFMG – Sala 4214,
Pampulha – CEP 31270-000. Belo Horizonte- MG. Telefone/Fax 31-3441-4603.
<revistatrespontos@gmail.com>
<<https://www.facebook.com/RevistaTresPontos>>

EDITORIA-EXECUTIVA

Gilberto Amorim Correa Chaves (Discente – UFMG)

EDITORIA-ADJUNTA

Thiago Cordeiro Almeida (Discente – UFMG)

CONSELHO EDITORIAL

Prof. Eduardo Viana Vargas (DAA-UFMG)
Profa. Érica Renata de Souza (DAA-UFMG)
Prof. Marlise Matos (DCP-UFMG)
Prof. Renarde Freire Nobre (DSO-UFMG)

CONSELHO CONSULTIVO

Prof. Carlos Pereira (University of Michigan /EUA)
Prof. Cícero Araújo (USP)
Prof. Fábio Wanderley Reis (UFMG)
Prof. Gustavo Lins Ribeiro (UnB)
Prof. Ivan Domingues (UFMG)
Prof. Leonardo Avritzer (UFMG)
Prof. Mareei de Lima Santos (UFRN)
Prof. Marcelo Medeiros (IPEA | PNUD)
Profa. Mariza Corrêa (Unicamp)
Profa. Solange Simões (University of Michigan/ EUA)

COLABORADORES

Aline Mendes Pereira (Discente – UFMG)
Ana Elisa de Melo Pereira (Discente – UFMG)
Camila Aparecida Penaforte (Discente – UFMG)
Guilherme Augusto Lemes (Discente – UFMG)
Letícia Silva e Pires (Discente – UFMG)
Luana Quintão Lazzerini de Souza (Discente – UFMG)
Marcos Palmeira de Souza (Discente – UFMG)
Rafaela Rodrigues de Paula (Discente – UFMG)
Sara Antunes de Oliveira e Souza (Discente – UFMG)
Sofia Fernandes, Steffane Pereira Santos (Discente – UFMG)
Túlio Henrique Gomes da Silva (Discente – UFMG)

PROJETO GRÁFICO

Arthur Serra

DIAGRAMAÇÃO

Thayssa Mateus de Oliveira Silva e Raíssa Mateus de Oliveira Silva

IMAGEM DA CAPA

Vanessa Monteiro

REVISÃO

Alessandra Emanuelle Macieira Silva

FICHA CATALOGRÁFICA

Biblioteca Fafich-UFMG

CIRCULAÇÃO

Setembro de 2019

INDEXAÇÃO

Portal de Periódicos da ANPOCS, Portal Periódicos de Minas, Biblioteca Digital do Tribunal Superior Eleitoral, Portal de Periódicos da CAPES, Sistema de Bibliotecas UFMG, Portal de Periódicos da UFMG, Diadorim, Repositório Científico de Acesso Aberto de Portugal (RCAAP), Directory of Research Journals Indexing (DRJI), Google Acadêmico e Latindex.

QUALIS/CAPES

B4 para Antropologia/Arqueologia; B4 para Interdisciplinar; B5 para Ciência Política e Relações Internacionais; B5 para Sociologia; B5 para Educação; B5 para História.

Número publicado com recursos provenientes do Centro Acadêmico de Ciências Sociais da Universidade Federal de Minas Gerais.

OS CONCEITOS EMITIDOS EM ARTIGOS ASSINADOS SÃO DE ABSOLUTA E EXCLUSIVA RESPONSABILIDADE DE SEUS AUTORES, TODOS OS DIREITOS RESERVADOS. OS TRABALHOS PUBLICADOS NA REVISTA PODERÃO SER REPRODUZIDOS DESDE QUE CITADO O AUTOR E A FONTE.

Revista Três Pontos: Revista do Centro Acadêmico de Ciências Sociais.
Ano 14, n.1 (janeiro/junho de 2017) – Belo Horizonte 2019.

V. : 30,5cm. Semestral.
Editor: Centro Acadêmico de Ciências Sociais/ UFMG
ISSN: 1808-169X | e-ISSN: 2525-4693

1 Teoria social – Periódicos 2. Ciência Política – Periódicos 3. Sociologia e Antropologia – Periódicos I. Universidade Federal de Minas Gerais. II. Centro Acadêmico de Ciências Sociais. III. Título.

SUMÁRIO

EDITORIAL

3 APRESENTAÇÃO DO DOSSIÊ "DIÁLOGOS ENTRE ANTROPOLOGIA E ARQUEOLOGIA: CONTRIBUIÇÕES E DESAFIOS"
Aline Beatriz Miranda da Silva, Leonardo Henrique Cruz Machado, Lorena Braga Alves

ARTIGOS

8 À TINTA, SAL E ÓLEO: REFLEXÕES SOBRE CULTURA MATERIAL
Matheus Miranda Mota

14 CERCO MILITAR E DESPEJO DA OCUPAÇÃO ELIANA SILVA: UMA APROXIMAÇÃO ETNOGRÁFICA
Aiano Bemfica, Luisa Lanna e Matheus Almeida

24 DIVERSIDADE CULTURAL NO ESPAÇO DO CONHECIMENTO UFMG: POVO MAXAKALI
Isabela Lemos Coelho Ribeiro e Jonathan Philippe

31 A CONTEMPORANEIDADE TERENA NA TERRA INDÍGENA TAUNAY/IPEGUE EM MATO GROSSO DO SUL- BRASIL
Rosalvo Ivarra Ortiz e Ane Caroline dos Santos

37 CONFLITOS FACCIONAIS INDÍGENAS NA OCUPAÇÃO DA CR NORDESTE II DA FUNAI (CE)
Cayo Robson Bezerra Gonçalves e Bruna Genú Almeida

46 GÊNERO, SEXUALIDADE E DECOLONIALIDADE: REFLEXÕES A PARTIR DE UMA PERSPECTIVA LÉSBICA
Juliana Gonçalves Tolentino e Nicole Faria Batista

52 AS CONSTRUÇÕES DA MATERNIDADE DO PERÍODO COLONIAL À ATUALIDADE: UMA BREVE REVISÃO BIBLIOGRÁFICA
Deborah Kopke Resende

60 CORPOS PROFANOS: RASCUNHOS SOBRE A HETEROSSEXUALIDADE COMPULSÓRIA E UM FEMINISMO LÉSBICO
Beatriz de Lima Morais

66 IDENTIDADES E ASSOCIAÇÕES EM ANGOLA NO SÉCULO XVII: UMA ANÁLISE DA TRAJETÓRIA DE NZINGA M BANDI
Melina Sousa da Rocha

RELATO DE EXPERIÊNCIA

72 O JOVEM COMO ATOR POLÍTICO: UM RELATO DE EXPERIÊNCIA ACERCA DAS OCUPAÇÕES COMO FORMA DE RESISTÊNCIA
Marília Albuquerque de Souza, Beatriz Alves Viana, Denislene Maria Noronha Lopes e Victoria de Vasconcelos Gomes

ENTREVISTA

78 CONSTRUIR NOVAS FRONTEIRAS: POR UM DIÁLOGO ENTRE ANTROPOLOGIA E ARQUEOLOGIA. ENTREVISTA COM A ARQUEÓLOGA VANESSA LINKE SALVIO
Aline Beatriz Miranda da Silva e Bianca Retes

À TINTA, SAL E ÓLEO: REFLEXÕES SOBRE CULTURA MATERIAL

Resumo: Este trabalho busca refletir sobre as formas com que vemos, definimos, diferenciamos, relacionamos e analisamos os elementos documentais e materiais utilizados na produção do conhecimento arqueológico. As considerações realizadas neste trabalho são inquietações originadas no desenvolvimento do meu projeto de monografia – que vem sendo realizado junto ao Laboratório de Estudos Antárticos em Ciências Humanas (LEACH), sob orientação do Prof. Dr. Andrés Zarankin – e buscam discutir aspectos teórico-metodológicos por meio do diálogo com autores como Hodder (1982, 2000), Tilley (1990, 1991) e Galloway (2006). Essas questões serão desenvolvidas e ilustradas por fragmentos extraídos dos processos de leitura, paleografia e análise de diários pessoais e de bordo que são parte do acervo documental do LEACH e versam sobre o dia a dia em navios foqueiros, lobeiros e baleeiros do fim do século XVIII e início do século XIX. O objetivo final deste trabalho é propor reflexões sobre a produção arqueológica no que diz respeito ao estudo de culturas presentes ou passadas, próximas ou distantes por meio das relações entre textos e coisas.

Abstract: *This paper has the objective to think about the ways in which we see, define, differentiate, connect and analyze the material and textual elements employed on the production of archaeological knowledge. The considerations showed in this paper are concerns that rose on the development of my monograph project, which has been produced in conjunction with the Laboratório de Estudos Antárticos em Ciências Humana (LEACH), under the supervision of Prof. Andrés Zarankin. It seeks a discussion on theoretical and methodological aspects of the archaeological process based on the following authors: Hodder (1982, 2000), Tilley (1990, 1991) and Galloway (2006). These questions will be developed and illustrated by fragments of the reading, translations and paleography of Journals and Logbooks of 18th and 19th century whaling ships about the quotidian of those groups. The ultimate objective of this present paper is to think about the archaeological process in what concerns the study of present or past cultures, near or distant by the analysis of texts and material culture.*

INTRODUÇÃO

Esse artigo é fruto da reflexão construída e apresentada na V Semana de Antropologia e Arqueologia da UFMG e busca discutir as ideias que orientam a relação entre textos e coisas no fazer arqueológico. Para isso, irei debruçar-me em uma análise do terceiro capítulo – *Locating a grammar* – do livro *Material Culture and Text: The Art of Ambiguity* (TILLEY, 1991). Neste trecho, o autor argumenta em favor da textualidade das coisas e propõe lógicas de funcionamento para esse texto material. Porém, antes de me aprofundar na reflexão, apresentarei um pouco do contexto no qual as reflexões, aqui expostas, surgiram.

Nas disciplinas de laboratório da habilitação em Arqueologia – do curso de Antropologia – fui incumbido de ler, paleografar e traduzir diários pessoais e de bordo referentes a capitães e imediatos de navios baleeiros da segunda metade do século XVIII e início do século XIX. Nesse processo, alguns pontos se destacavam para mim: os desenhos, a organização do texto, os gestos e como abordava os documentos. A partir dessas questões, procurei observar nos trabalhos que lia a forma com a qual os textos interagiam com as coisas e através de quais princípios os autores utilizavam essas interações em seus trabalhos. Encontrei análises materialistas nas quais as coisas comprovavam ou negavam os textos (SCHLIEMANN, 1875), análises estruturalistas que utilizavam lógicas textuais para lidar com contextos materiais (LEROI-GOURHAN, 1964) e encontrei também análises relacionais cujo mote era o contraste entre textos e coisas (SCOTT & FOX, 1987; HALL, 1999). Nesses trabalhos há uma diferencia-

ção, *a priori*, entre os documentos e os objetos (ANDRÉN, 1998), mesmo quando a lógica do primeiro é utilizada para entender o segundo. Por fim, encontrei um caso particular no qual as coisas têm sua natureza alterada e se tornam textos (TILLEY, 1991).

A leitura dos trabalhos acima me movia a questionar algumas dicotomias que fundamentavam esses trabalhos e começavam a aparecer em minhas análises. Passei, então, a tentar produzir uma reflexão teórico-metodológica cuja construção ocorresse durante a prática de análise e produzisse uma arqueologia reflexiva e coerente que evitasse essencialismos e não dissociasse teoria e método. Dessa forma, tento produzir um discurso arqueológico capaz de entender e aceitar seu caráter narrativo – e parcial – além de pensar sua prática enquanto constituinte de uma narrativa científica produtora de passados.

DA DIFERENCIAÇÃO À HIERARQUIA

Dos diversos exemplos citados acima, o último – aquele encontrado em Tilley (1991) – me intrigou bastante devido à sua importância para o desenvolvimento de uma arqueologia interpretativa a partir da década de 90. Neste, não encontramos a dicotomia simples das análises materialistas, nem a transformação da arqueologia em um análogo da linguística como as tentativas estruturalistas. Neste, encontramos um guia completo do processo de transformação da natureza das coisas em texto (cultura material) e dos meios para sua análise através de uma apropriação do estruturalismo e da hermenêutica.

Matheus Miranda Mota

Graduando em Antropologia pela Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG.

Contato

<motammatheus@gmail.com>

Palavras-chave:

Cultura Material; Documento; Significado.

Keywords:

Material culture; Text; Meaning.

Para entender esse processo é preciso observar como a Arqueologia tradicionalmente trata aquilo que chama de fonte. Em nossa disciplina, as fontes se dividem, primariamente, em duas: Texto e Cultura Material (ANDRÉN, 1998). A primeira é tratada enquanto mensagem evidente e apreensível – quando lemos, temos a sensação de entender aquilo que foi dito pelo autor da maneira que ele disse. Essa mensagem é fruto de um processo consciente de alinhamento de ideias cujo produto final é gravado por meio da escrita, seja ela manuscrita ou destinada à impressão. Dessa forma, o valor arqueológico do texto está primariamente na mensagem que ele parece carregar. A forma e o estilo do texto são deixados para os que estudam literatura, sua dimensão material para aqueles que buscam conservá-lo, e para os arqueólogos resta uma versão simplificada de uma abordagem historiográfica. A Cultura Material, por sua vez, é definida pela sua natureza física: trata-se das coisas em si mesmas. Dessa forma o significado existe, *a priori*, em tudo aquilo que faz parte do registro arqueológico. Esse significado é constantemente pensado por diversos autores, enquanto inscrito ou escrito nas coisas por um processo primariamente inconsciente. O valor arqueológico dos objetos está na informação escondida no pequeno portal para o passado que é um caco de porcelana. A cultura material dá ao arqueólogo o poder de decifrar, desvendar e reconstruir contextos por meio desse significado fixado materialmente. Nesse raciocínio dicotômico, o texto é lido e a cultura material medida, serializada, catalogada e, talvez, interpretada.

"Material culture [Ge]. A term used to describe the objects produced by human beings, including buildings, structures, monuments, tools, weapons, utensils, furniture, art, and indeed any physical item created by a society. As such, material culture is the main source of information about the past from which archaeologists can make inferences. A distinction is often made between those aspects of CULTURE that appear as physical objects and those aspects that are non-material." Oxford Concise Dictionary of Archaeology (DARVILL, 2002)

A partir desse pensamento, elementos semelhantes àquilo que construímos como registro arqueológico, são separados enquanto fenômenos completamente diferentes. Tomemos como exemplo os grafismos: quando se encontram em paredes de abrigos pré-históricos ou em estelas megalíticas são entendidos enquanto expressões materiais de redes simbólicas de pensamento, são representações religiosas ou qualquer coisa do tipo (LEROI-GOURHAN, 1964; TILLEY 1991). Porém, quando se encontram nas páginas de um diário ou nos livros de uma biblioteca são imediatamente classificados como texto – fora da Cultura Material – e desmaterializados nesse processo.

Essa profunda diferenciação – tida como evidente – gera uma hierarquização das ditas fontes. Esse escalonamento varia: ora os textos, dotados de discurso conscientemente produzido, são subjugados pela objetividade fria e impessoal das coisas físicas (SCHLIEMANN, 1875); ora as coisas são sobrepuladas pelas ricas e acessíveis descrições textuais (HUDSON, 1997; SCOTT & FOX, 1987). Nesse jogo, o pêndulo vai de coisa a texto diversas vezes de

acordo com a posição teórica do autor. Com o surgimento das arqueologias interpretativas nos anos 80 e 90 (HODDER, 1982; SHANKS & TILLEY, 1987; TILLEY, 1991) o balanço entre documentos e coisas toma uma nova forma. A hermenêutica necessita de um texto e os arqueólogos se dedicaram a textualizar o registro material para que pudessem extrair dele uma mensagem.

É nesse contexto de profunda hierarquização das fontes que Tilley (1991) se destaca propondo uma aproximação delas por meio de um estruturalismo que transforma os objetos em texto para que esses possam ser interpretados hermeneuticamente. Dessa forma, consolida-se em arqueologia uma interpretação das coisas baseada em uma primazia da lógica do texto sobre a fisicalidade das coisas.

"For example, a design on a pot can be considered as formally equivalent to a word, and its components as phonemes. Different designs on the same pot serve to articulate a sentence. A set of pots in a house or a settlement can be conceived as a text situated in relation to other texts. Material culture patterning characteristically consists of sentences and texts within texts." (TILLEY, 1991)

DA COISA AO TEXTO

Tilley (1991) utiliza o estruturalismo para textualizar o registro material. O autor começa por discutir os elementos básicos da linguagem através da oposição saussuriana de *langue* e *parole* – ou como ele traduz *language* e *speech* – em que a primeira é constituída de um conjunto abstrato de regras e normas que guiam a produção do sentido na relação de signos e significantes. Já a segunda, constitui o discurso em si mesmo, o arranjo das palavras em uma ordem identificável cujo sentido é obtido através do uso das regras da *langue*.

Em seu esforço de aplicar uma análise estrutural à cultura material, Tilley (1991) precisa ancorar um equivalente da *langue* nas coisas. Para isso ele argumenta, a partir da fluidez da linguagem e de seus significados, que tal volatilidade do sentido se dá, também, pela falta de fixação material das regras e relações entre signos ou termos.

"[Writing] is a secondary, derivative and attempts to mimic speech through the production of graphic marks on a page" (TILLEY, 1991). Essa definição de escrita apresenta, a meu ver, um problema central. A noção de uma escrita que tenta imitar o discurso se mostra extremamente limitada por partir do princípio de que não há significado na forma da escrita – a grafia é definida enquanto marcas no papel. Tais marcas só têm sentido quando, informados pela *langue*, as dividimos, espaçamos e recombinações. Por exemplo, o conjunto de letras a seguir "AMNPPAOERPNC EAALSS" ganha significado quando uma pessoa, segundo as normas do Português, divide, ordena e combina as dezoito letras da seguinte forma: "APENAS – MARCAS – NO – PAPEL". Sem os fenômenos de separação e combinação, os leitores não acessariam nenhum sentido nas dezoito letras. Porém, quando aplicamos a mesma lógica em um poema concretista, perceberemos que diversas maneiras de enunciação do significado estão na forma do poema, na sua re-

lação com a página e com a mensagem apresentada de forma mais tradicional nas palavras do poema. Outro exemplo da limitação dessa definição é a ausência de conteúdo significativo no gesto da escrita, nas diferentes fontes e formatações do texto escrito. A aparência de um artigo o constitui enquanto tal tanto pelo seu léxico quanto pelo conteúdo; da mesma forma que uma carta manuscrita em caligrafia itálica tem significados diferentes do que um e-mail em *Times New Roman*. Parece-me óbvio que o tipo de papel, o formato, a fonte, a cor, a formatação e etc., são extremamente importantes na produção do sentido de um texto e não possuem cognatos na fala. A definição da escrita enquanto reprodução gráfica da fala é uma colocação explícita do valor do texto na mensagem em detrimento da forma e pode ser entendida enquanto derivada dos pensamentos dicotômicos abordados na sessão anterior.

Essa definição de escrita não é o suficiente para Tilley (1991) argumentar a textualidade das coisas, já que desenhos geométricos ou banhos de tinta em um pote não são imediatamente equivalentes a traços no papel e, ainda mais importante, diversos contextos arqueológicos não contam com nenhum traço escrito que lembre uma palavra e, menos ainda, nenhum ser capaz de falar ou traduzir o significado das coisas. Para o processo de textualização se completar é necessário deslocar no tempo a lógica da escrita moderna e a vontade de fixar nas coisas a volatilidade da fala. Vontade essa que não é, para o autor, obrigatoriamente consciente. Para tal traslado temporal, Tilley (1991) recorre ao enunciado de Derrida acerca dos fenômenos de espaçamento, diferenciação, articulação e rearticulação enquanto constituintes fundamentais da consciência humana.

"However, as Derrida cogently states, practices involving spacing, differentiation, articulation and rearticulation of unities or entities form a primordial part of human consciousness. In this sense, writing in the special sense of an Archewriting precedes the spoken word. Speech, then, is derivative from an originary material "writing" dialectically related to human activity in the world." (TILLEY, 1991)

A partir dessa inversão das origens da linguagem Tilley (1991) consegue formar uma justificativa para dizer que os processos de produção das coisas são equivalentes ao processo de produção de um texto. Ou seja, fazer um pote ou uma ponta de flecha é formalmente equivalente a escrever um conto ou um poema na medida em que empregamos práticas de espaçamento e diferenciação.

"Material culture is 'written' through a practice of spacing and differentiation in just the same manner as phonetic writing." (TILLEY, 1991). Nesse trecho Tilley (1991) parece não se atentar para o fato de que nem toda escrita é fonética. Maias, egípcios e chineses são alguns exemplos de povos com sistemas de escrita – convencional – que podem ser descritos enquanto logográficos.

Desse modo, se escrevemos materialmente ou foneticamente a partir das mesmas regras básicas é possível presumir certo grau de semelhança entre os significados grafados. Porém, Tilley argumenta o contrário. Segundo o autor, os mecanismos de comunicação são diferentes apesar da semelhança nos processos de produção e leitura dos diferentes tex-

tos. De alguma forma a cultura material seria uma língua distinta das línguas faladas e possuiria seus gêneros textuais próprios. Um aspecto interessante dessa diferença é o tipo de mensagem gravada nas coisas. Diferentemente do texto descrito anteriormente – em que o significado é conscientemente colocado – as coisas comunicam mensagens inconscientes que não podem ser definidas *a priori* (TILLEY, 1991).

O texto material é a fixação de um conteúdo inconsciente que é gravado por meio de fenômenos constituidores da consciência. De que maneira um fenômeno primordial para a consciência humana – as práticas de espaçamento, diferenciação e combinação características da escrita – funciona para que mensagens inconscientes sejam grafadas? Quais princípios sustentam a noção de que as mensagens inconscientes são visíveis arqueologicamente? A ideia de que podemos, por meio da Arqueologia, acessar traços do inconsciente das pessoas do passado, coloca na mão do arqueólogo treinado a possibilidade de falar de dimensões ocultas da visão de mundo das pessoas de outrora. Galloway (2006) ressalta que essas pessoas são construídas no fazer arqueológico de forma semelhante à teoria e ao método. A partir dessa perspectiva, não é possível ancorar as interpretações do arqueólogo em uma estrutura, pouco mutável, do contexto estudado. A análise produz um passado com pessoas, objetos e significados que dependem dos princípios analíticos empregados pelo pesquisador. Em suma, o emprego de um método estruturalista que busca significados inconscientemente gravados pode incorrer em certa "essencialização" dos significados na estrutura das coisas.

Depois de localizar essa "arquiescrita" enquanto a fixação material de significado inconsciente Tilley (1991) passa a aplicar um método de análise estruturalista semelhantes às análises gráficas de Leroi-Gourhan (1964) enquanto meio de remontar a gramática e editar o livro do passado. A edição proposta por Tilley consiste na elaboração de um sistema hipotético de possibilidades combinatórias baseado em regularidades que deve ser comparado a um sistema real.

"We search for combinatorial rules through an analysis of empirical phenomena and search for a system underlying them which must be reconstructed beforehand through considering all permutational possibilities of the terms or signs. We can measure the degree to which the real system diverges from the hypothetical system in which all possible combinations are taken into account." (TILLEY, 1991)

É importante notar que a análise de fenômenos empíricos busca encontrar um sistema subjacente e parece acreditar na possibilidade de acesso ao sistema real. A ideia de que é possível elaborar um sistema hipotético capaz de conter todas as possibilidades combinatórias me parece impossível. Uma das características principais do registro arqueológico é a incompletude: todas as relações possíveis no registro não são equivalentes a todas as relações possíveis num passado já que alguns dos elementos relacionáveis se perderam com o tempo ou não são identificados enquanto parte do registro arqueológico. A crença na capacidade de considerar todas

as possibilidades me parece esconder um pouco da agência do observador ou editor, no processo de elaboração do sistema hipotético. As possibilidades consideradas sempre vão ser escolhidas com base nos vestígios escavados e processados por alguém. O caminho que transforma o objeto em fonte é composto por uma rede de atores (GALLOWAY, 2006) que alteram e transformam o elenco de variáveis possíveis.

Com a gramática construída Tilley (1991) pode ler seu contexto e apreender o significado como o de um texto a fim de interpretá-lo hermenêuticamente. Com o texto editado, o significado pode ser apreendido de maneira direta através da cuidadosa leitura dos desenhos no pote ou dos entalhes na pedra. A relação coisa-texto deixa de ser metafórica e se torna uma rede sintagmática de relações de congruência metonímica (TILLEY, 1991). As coisas não são como texto, elas são texto. Nesse sentido, o valor delas, assim como do texto escrito, está no seu conteúdo simbólico e significativo: interessa o que está escrito. O suporte, o gesto, a grafia são apenas o meio para conhecer uma gramática; são o princípio e logo são deixados de lado. O pote sem decoração é um livro vazio. Esse processo não só transforma coisas em texto, ele também desmaterializa os objetos e impede que os textos sejam vistos enquanto coisas.

A MATERIALIDADE DOS TEXTOS

Após discutir esse pequeno trecho da obra de Tilley (1991) posso caminhar em direção aos documentos que estão sendo analisados por mim. Porém, antes de prosseguir é importante destacar que o texto discutido aqui não representa a totalidade das ideias de Tilley e que as críticas também não são direcionadas ao pensamento do autor como um todo. O trecho escolhido representa bem, e marca a origem de alguns dos problemas que eu encontrei nos trabalhos que li. Vários dos problemas apontados por mim foram remediados em outros trabalhos do autor; porém a escolha do trecho busca, também, apontar para elementos que rompem com uma visão monolítica das obras de autores clássicos como Tilley. Nesse sentido, é preciso localizar no tempo a obra do autor para que se compreenda as críticas nesse mesmo recorte. Para mim, o terceiro capítulo do *Material Culture and Text* representa o ápice das apostas na textualização das coisas e é, completamente, fruto do momento de reestruturação da disciplina a partir das críticas pós-processuais.

A arqueologia hermenêutica, que necessitava de um texto, encontra-o em seus dois formatos – fonético ou material – nos contextos históricos. A presença de textos, vistos enquanto mensagem evidente, aliados a uma materialidade textualizada; reforça a posição secundária do suporte em relação à mensagem. Dessa forma, cria-se uma análise baseada na leitura de documentos – muitas vezes digitalizados, transcritos e traduzidos – a fim de enriquecer as interpretações do texto material. Essa abordagem tende a subordinar a cultura material à lógica de funcionamento do texto e a secundarizar os aspectos materiais das coisas analisadas arqueologicamente. Assim, o significado está no desenho no pote, no padrão do prato, nos adornos do corpo, no conteúdo do texto. Em suma, o sentido se locali-

za na superfície, na feição mais aparente.

Quando decidi analisar uma parte dos diários da coleção de documentos do Laboratório de Estudos Antárticos em Ciências Humanas (LEACH) estava inclinado a utilizá-los de forma a complementar um registro material peculiar como aquele encontrado em contexto antártico. Tentar produzir uma arqueologia reflexiva, coerente e transparente me levou a buscar formas diferentes de enxergar a relação dos textos com as coisas. Dessa forma, encontrei a proposta de Patricia Galloway (2006) de traçar um caminho entre os textos e as coisas, de valorizar as relações e os processos históricos que levam à transformação de objetos do presente em vestígios arqueológicos do passado. Tratar as redes de relação entre pessoas, texto e cultura material envolve observar as diversas facetas de um objeto e de um texto em uma rede de relações complexas.

Desse modo, outros elementos do texto passaram a saltar aos meus olhos. Os desenhos de baleias e barcos no canto das páginas ou a intrincada grafia e a padronização das páginas se tornaram extremamente importantes na minha leitura. As variações na estrutura do texto e as escolhas envolvidas na interação dos grafismos com o suporte do livro passaram a aparecer enquanto elementos relevantes e potencialmente carregados de significado. O caminho que encontrei entre o texto e as coisas foi a materialização dos textos, constituindo-os enquanto cultura material. Nesse sentido, a definição de cultural material do *Oxford Concise Dictionary of Archaeology* (DARVILL, 2002) se aplicaria para a categoria de objetos ou coisas por dizer respeito apenas à dimensão material dos artefatos. O termo *texto*, por sua vez, diria respeito às palavras escritas e entendidas enquanto documentos históricos. O caminho entre os polos dicotômicos seria o da cultura material, uma categoria construída por arqueólogos para conter as relações entre materialidades e textos, entre suportes e mensagens capaz de levar a um discurso acerca das pessoas do passado.

A partir desse ponto, uma análise gráfica de textos digitalizados, como os diários, se torna extremamente poderosa e destaca diferentes camadas de informação em um artefato arqueológico comumente secundarizado. Tomemos como exemplo três páginas do diário de bordo do navio Abigail de New Bedford (Fig. 1, 2 e 3) em que desenhos de barcos e baleias são incorporados na estrutura da página. À primeira vista, os desenhos de baleia pareciam extremamente funcionais, quando o foco está na mensagem escrita, a relação dos animais com o texto é simples: o avistamento de baleias é marcado por um desenho da calda do mamífero e o abate, por uma baleia inteira. Porém, quando o foco está nos grafismos é possível construir novas relações e novos sentidos entre a posição do desenho na página e o elemento desenhado. Por exemplo, a baleia pequena, desenhada paralelamente ao lado mais longo da página, entre duas linhas separadoras e acompanhada de blocos de texto perpendiculares ao desenho funciona enquanto um marcador que possibilita encontrar rápido uma informação em um texto uniforme. Quando um desenho de baleia grande aparece no rodapé, paralelo ao lado menor da página, de uma frase paralela à figura, o significado pode ser transformado. Aquilo que era um marcador se torna uma ilustração, um complemento imagético que dá profundidade a uma frase simples.



Figura 1: três Página do diário de bordo do navio Abigail (LEACH).

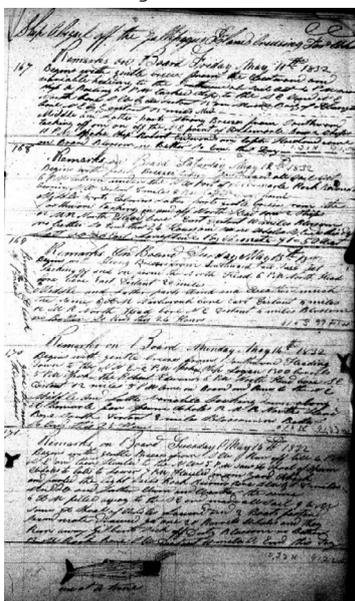


Figura 2: três Página do diário de bordo do navio Abigail (LEACH).

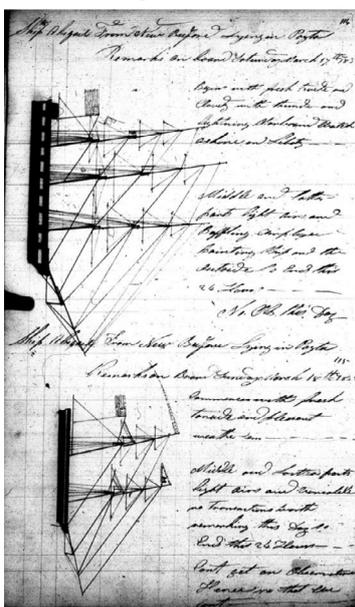


Figura 3: três Página do diário de bordo do navio Abigail (LEACH).

Outro exemplo das relações possíveis pode ser exemplificado com página do diário pessoal do capitão Joe Hardy do navio Confederacy (Fig. 4) em que há uma preocupação com a caligrafia, padronização e, de certa forma, com uma noção específica de estética. Porém, o espaço da página é bem delimitado na medida em que o texto escrito nas pautas é cuidadosamente produzido, com gestos precisos e separadores pequenos e mais buscados. Aquilo que é escrito fora das pautas possui mais linhas retas – em contraste com a escrita itálica cheia de curvas – e menor padronização. Em suma, uma estética completamente diferente. Nesse sentido, a informação secundária (notas) recebe um tratamento estético, também, secundário.

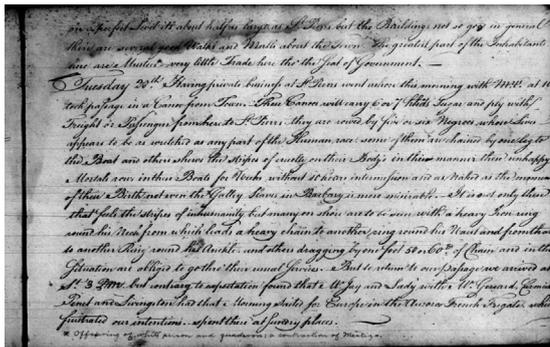


Figura 4: Página com nota de rodapé – Diário do Capitão Joe Hardy (LEACH).

Os gestos do diário de Joe Hardy são claramente treinados e podem ser entendidos como fruto de uma educação formal e até mesmo com algum vínculo às diferenças de classe quando comparado com os gestos do diário do navio Abigail, que não é escrito pelo capitão da embarcação. Os desenhos do primeiro exemplo se tornam um espaço de expressão de um autor anônimo, são o lugar da subjetividade em contraste com um texto repetitivo, com frases curtas, monótono e descritivo das atividades do navio. Essa relação se inverte no texto de Joe Hardy: o diário contém várias descrições de experiências pessoais, além das do navio, em frases mais longas e uma estrutura mais narrativa em contraste com gestos mecânicos, treinados e padronizados.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com base nas discussões apresentadas nas outras partes do texto, creio que sentidos são dados, particularmente, às relações percebidas por indivíduos distintos. Ou seja, eu, enquanto um estudante de arqueologia, brasileiro, homem, com minhas experiências – individuais e coletivas – vejo nas páginas dos diários que analiso. Relações potencialmente diferentes daquelas que seus autores – marinheiros, americanos ou britânicos, homens, dos séculos XVIII e XIX – viam e construíam ao produzir tais documentos. As diferenças temporais, sociais e experienciais – sem contar as redes de relações pelas quais os diários passaram antes de chegar a mim – fazem com que acessar significados inconscientemente estabilizados nas coisas não seja possível.

Essa impossibilidade destaca o caráter narrativo da produção arqueológica e contribui para a remoção de um discurso autoritário sobre um passado tão comum na disciplina. Entender que as interpretações dos arqueólogos não estão lastreadas por um conjunto de estruturas anteriores à análise, cria um discurso arqueológico que valoriza as subjetividades do observador e admite a influência delas no trabalho produzido.

A falta de transparência e reflexão em relação aos pressupostos que baseiam as narrativas arqueológicas cria tensões entre o discurso teórico-metodológico e a produção arqueológica. Fazer uma arqueologia reflexiva, baseada em uma teoria da prática, que pensa as consequências do discurso científico demanda – para mim – a explicitação de todas as etapas do processo de produção de um passado. Por estarmos, constantemente, discutindo em círculos de consenso fechados tomamos nossas categorias como dadas, evidentes; e as tratamos enquanto universais. Para construir uma disciplina que dissolva sua autoridade é preciso dissolver também as barreiras entre nós e os que nos ouvem integrando outros discursos acerca do passado em

nossos ciclos de discussão. Para isso, creio ser extremamente necessário termos clareza de nossas bases argumentativas no momento de entrarmos em debate com círculos de consenso diferentes dos nossos.

Questionar os princípios de análise das coisas e textos não é apenas uma reflexão metodológica. É também um esforço de pensar questões epistemológicas e fundir escolhas teóricas com a prática da disciplina. Produzir tais discussões durante o desenvolvimento do trabalho – e publicá-las – é um passo na direção de uma arqueologia reflexiva, como sugerida por Hodder (2000), capaz de pensar em si mesma e transformar seu papel no jogo social ao produzir, conscientemente, um passado político que é fruto de uma análise no presente, das coisas presentes, com o objetivo de agir nas relações do presente. Portanto, re-materializar os textos é uma escolha que, para mim, tem impactos profundos na forma que tratamos o arqueológico e o científico, o antigo e o atual. Essas mudanças são um passo na direção de uma arqueologia mais transparente, coerente e consciente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDRÉN, Anders. (1998), *Between Artifacts and Texts: Historical Archaeology in Global Perspective*. Tradução de Alan Crozier. New York, Plenum Press.
- DARVILL, Timothy. (2002), *Oxford Concise Dictionary of Archaeology*. Oxford, Oxford University Press.
- GALLOWAY, Patricia. (2006), "Material Culture and Text: Exploring the Spaces Within and Between", in M. Hall & S. Silliman (orgs.), *Historical Archaeology*, Oxford, Blackwell.
- HALL, Martin. (1999), "Subaltern Voices? Finding the Spaces between Things and Words", in P. P.A. Funari; M. Hall; S. Jones (orgs.), *Historical Archaeology: Back from the Edge*. London, Routledge.
- HODDER, Ian. (1982), *Reading the Past: Current Approaches to Interpretation in Archaeology*. Cambridge University Press, Cambridge.
- HODDER, Ian. (2000), *Towards Reflexive Method in Archaeology: The Example at Çatalhöyük*. British Institute of Archaeology at Ankara. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research.
- HUDSON, Charles. (1997), "Knights of Spain, Warriors of the Sun: Hernando De Soto and the South's Ancient Chiefdoms". *The American Historical Review*, 103, 5: 1681-1682.
- LEROI-GOURHAN, André. (1964), "Les religions de la Préhistoire". *Archives De Sociologie Des Religions*, 9, 18: 199-200.
- SCHLIEMANN, Heinrich. (1875), *Troy and Its Remains*. John Murray, London.
- SCOTT, Douglas & FOX, Richard. (1987), *Archaeological Insights into the Custer Battle: An Assessment of the 1984 Field Season*. Norman, University of Oklahoma Press.
- SHANKS, Michael & TILLEY, Christopher. (1987), *Re-constructing Archaeology: Theory and Practice (New Studies in Archaeology)*. 2ª edição, Londres, Routledge.
- TILLEY, Christopher. (1990), *Reading Material Culture: structuralism, hermeneutics, and post-structuralism*. 3ª edição, Cambridge, Basil Blackwell.
- TILLEY, Christopher. (1991), *Material Culture and text: The art of ambiguity*. London, Routledge.

Recebido em 3 de novembro de 2016

Aprovado em 19 de julho de 2017

CERCO MILITAR E DESPEJO DA OCUPAÇÃO ELIANA SILVA: UMA APROXIMAÇÃO ETNOGRÁFICA

Resumo: Organizada pelo MLB, a Ocupação Eliana Silva surgiu em abril de 2012 na região do Barreiro, em Belo Horizonte. Após ter passado vinte e um dias cercada por viaturas da Polícia Militar de Minas Gerais, trezentas famílias foram despejadas com uso de um forte aparato policial. Dois meses depois, ocuparam um terreno a menos de duzentos metros de onde haviam sido retiradas. Propomos uma aproximação da trajetória da comunidade a partir da etnografia para realizar uma reflexão sobre a forma como o cerco militar e o despejo foram percebidos pela comunidade.

Abstract: Organized by the MLB, the Eliana Silva Occupation appeared in April 2012 in the Barreiro region of Belo Horizonte. After having spent twenty-one days surrounded by vehicles of the Military Police of Minas Gerais, three hundred families were evicted with the use of a strong police apparatus. Two months later, with families already reorganized, families occupied a plot less than two hundred meters from where they had been evicted. We propose an approximation of the trajectory of the community based on ethnography to reflect on how the military siege and eviction were perceived by the community.

INTRODUÇÃO

Organizada pelo Movimento de Luta nos Bairros, Vilas e Favelas (MLB), a Ocupação Eliana Silva (1)¹ surgiu em abril de 2012 na região do Barreiro, em Belo Horizonte. Após 21 dias, as 300 famílias sem teto foram despejadas pela Polícia Militar do Estado de Minas Gerais (PMMG) com uso de um forte aparato policial que contava com helicóptero, tropa de choque, cachorros, cavalaria e caveirão. A partir desse trágico episódio que traumatizou crianças e adultos, uma ampla rede de solidariedade se mobilizou, detonando diversas ações de solidariedade na cidade (LOURENÇO, 2014, p.51). Uma delas, talvez a mais emblemática, foi a manifestação de solidariedade do cantor Emicida em um show, que aconteceu na noite do despejo, e que culminou em sua detenção imediata ao descer do palco (*Idem*, p.59).

Dois meses depois, e já com as famílias reorganizadas, o MLB ocupou um terreno a menos de 500 metros de onde haviam sido despejadas e estabeleceu ali uma comunidade que até hoje desenvolve importantes projetos de autonomia. Com creche, biblioteca e programas de alfabetização de jovens e adultos, as famílias da Eliana Silva (2) têm conseguido manter parcerias com a sociedade e setores do Estado que modificaram a correlação de forças e garantiram a estabilidade e uma crescente consolidação do bairro (*Idem*, p.62).

O presente trabalho foi desenvolvido no encontro de três diferentes trajetórias de estudantes da graduação da Universidade Federal de Minas Gerais. Luisa Lanna é graduanda em Comunicação Social e desenvolve sua pesquisa a partir de oficinas de realização audiovisual participativa junto aos Guarani-Kaiowá no Mato Grosso do Sul; Aiano Bemfica é midiativista na Luta por Moradia e graduando em antropologia, assim como Matheus Almeida, que divide seu tempo entre a universidade e a militância dentro do Movimento Negro. Estes três caminhos compartilham em comum a porosidade entre vida acadêmica e atuação política, o que terminou por aproximá-los dos movimentos de ocupações urbanas e de suas pautas, antes mesmo do início desta

pesquisa, possibilitando assim acesso privilegiado à Ocupação Eliana Silva e às pessoas que ali moram.

A partir desta relação, que já vinha sendo construída anteriormente, percebemos que os relatos sobre a ação da PMMG e do Estado, durante o período de cerco e subsequente reintegração de posse, permeiam diversas instâncias da vida das famílias da Ocupação Eliana Silva. A truculência dos agentes da força é citada em assembleias comunitárias, reuniões com o alto escalão do governo, festas de natal e em conversas corriqueiras à mesa do bar. Provocados pela recorrência destas narrativas, propomos neste artigo nos debruçar sobre esse conflito a fim de estabelecer diálogos que permitam uma aproximação da forma como os moradores e moradoras da comunidade perceberam a ação do Estado naquele momento crítico.

NOSSAS ESCOLHAS METODOLÓGICAS

Nosso trabalho de campo foi realizado a partir de quatro movimentos centrais: 1) Pesquisa e levantamento de vídeos do despejo produzido pelos próprios moradores e/ou militantes; 2) Exibição coletiva dos vídeos levantados para a comunidade e posterior diálogo a partir das memórias e afetos acionados pelo material exibido; 3) Entrevista semiestruturada com Poliana Souza, dirigente estadual do MLB, uma das coordenadoras e moradora da Ocupação Eliana Silva, e Dona Lúcia, também moradora da Ocupação; 4) Visita ao terreno de onde foram despejados com Grupo Focal composto por nove moradoras e moradores de diversas idades, nenhum organicamente ligado ao MLB, e reconstituição *in loco* do momento da entrada no terreno, do cerco e do despejo.

Menos que em uma busca científica por usar cada um destes procedimentos para confirmar ou não os diferentes relatos obtidos, lançamos mão destes múltiplos espaços de diálogo para que memórias e vozes diferentes pudessem emergir. As entrevistas individuais semiestruturadas foram pen-

Aiano Bemfica
Graduando em Antropologia pela Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG.

Contato
<aiano.bemfica@gmail.com>

Luisa Lanna
Graduando em Comunicação Social pela Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG.

Contato
<luisabahury@gmail.com>

Matheus Almeida
Graduando em Antropologia pela Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG.

Contato
<matheus.antropologia@gmail.com>

Palavras-chave:
Antropologia Política; Ocupações Urbanas; Conflito.

Keywords: Political Anthropology; Urban Occupations; Conflict

1 Como existem dois momentos históricos e locais diferentes da Ocupação Eliana Silva, para facilitar a compreensão do texto indicaremos com (1) quando estivermos nos referindo a Ocupação despejada em Maio de 2012 e com (2) a Ocupação que até hoje (2017) permanece estabelecida na região.

sadas e analisadas à luz da metodologia da Entrevista Interpretativa de Representações Cotidianas, proposta por Nildo Viana (2015). O que significa dizer que olhamos tanto para as perguntas como para suas respectivas respostas em uma perspectiva que assume classe, sexo, raça, credo e historicidade do indivíduo como dados fundamentais para compreender as representações feitas pelas pessoas e suas relações com o mundo.

O uso de procedimentos da antropologia visual também teve papel central. Ainda que em nosso contexto ocidental a visão seja o sentido privilegiado de acesso ao mundo e que estejamos compartilhando uma época em que as imagens estão amplamente presentes, o uso destas em pesquisa nas ciências sociais ainda causa estranhamento (NOVAES, 2009; BARBOSA, 2014). Apesar desses impasses, seu uso metodológico “vem ganhando centralidade, surgindo como uma aposta no poder e potencial desta linguagem para compreensão das realidades sociais” (BARBOSA, 2014, p.4) a medida em que se compreende que

“olhar não é apenas um fenômeno fisiológico, assim como imagens filmicas ou fotográficas não são apenas cópias do mundo visível. Olhar e produzir imagens implica operações materiais complexas, ligadas à nossa vida psíquica e cultural. Percebemos, sobretudo, aquilo que conhecemos do mundo, exatamente aquilo que a linguagem procura estruturar e ordenar” (NOVAES, 2009, p.56).

As imagens, mais que fatos ou ações puras e isoladas, se constituem, em seu imbricado cruzamento entre materialidade e temporalidade,

“lugares de memórias (lembranças, sobrevivências, ressurgências), revelações de tempos passados, de tempos presentes. Por vezes, até lugares de expectativas (esperanças, prefigurações de tempos que não de vir, presságios, promessas, desejos)” (SAMAIN, 2014, p.53).

Para Anelise Gutterres a imagem pode ser uma “aliada importante para refletir sobre a forma como o Estado atua nesses locais [favelas e periferias urbanas]”, sugerindo que a “semelhança entre as fotografias capturadas em meio a contextos de guerra contribuiu para pensarmos a dirupção como elemento da urbanização” (2016, p.186). Nesse sentido, a exibição de material audiovisual produzido por famílias e militantes durante o conflito como ponto de partida para o diálogo, parte da perspectiva de Etienne Samain (2003), quando propõe que a imagem é inquietante por sua “capacidade de subverter as palavras, [...] não é somente um terreno de ‘estudo’ mas, sobremaneira, o espaço dado ao imaginário humano, individual e social, para ousar reivindicar e roer – também – um pedaço da realidade” (SAMAIN, 2003, p.49).

Já a opção por filmar a visita do Grupo Focal ao terreno de onde as famílias foram despejadas parte do entendimento de que a câmera não é neutra e sua inserção modifica as relações e os diálogos em jogo durante o processo etnográfico (CUNHA et al, 2006, p.293). Desta forma, pode permitir “reflexões

sobre os lugares de enunciação dos discursos e ainda sobre os modos de constituição de narrativas sobre as experiências”, se tornando uma ferramenta potente uma vez que “em situações nas quais os sujeitos são marcados pela invisibilidade, a produção de imagens pode ter um valor estratégico para a emergência de um gradiente de novas vozes” (*idem*). Fazendo assim coro ao que propõe Andrea Barbosa ao sugerir que “quando associados a uma tecnologia e linguagem da produção de imagens, as investigações antropológicas ganham novas possibilidades” (2014, p. 4).

Se as entrevistas individuais e as visionagens coletivas dos vídeos trouxeram dados e relatos relevantes, levá-los ao terreno sobre o qual se materializou a disputa – o lugar que ocuparam, constituíram uma comunidade, foram cercados e logo despejados – nos possibilitou entrelaçar corpo, território e memória, sugerindo fortes lembranças e reencenações da incidência física e geográfica do poder.

REFLEXÕES SOBRE A RELAÇÃO ESTADO-OCUPAÇÕES URBANAS

Em sua dissertação, Thiago Lourenço (2014), ao recuperar a trajetória das Ocupações Urbanas em Belo Horizonte à luz das políticas públicas levadas a cabo nos últimos 80 anos, destaca a importância de não percebê-las como fenômenos isolados. Ao contrário, advoga uma leitura complexa e ampla de luta por direitos sociais que se constituiu de distintas formas ao longo do deste período. Quando, mesmo diante de um suposto avanço jurídico e institucional – como a reforma constitucional de 1988 e a promulgação do Estatuto das Cidades² (2001) – nos deparamos com “cidades reais cada vez mais excludentes” (LOURENÇO, 2014, p.30). Desta forma, parece ser preciso vê-las como ações políticas complexas que, além de colocarem em xeque noções como a de propriedade privada e questionarem a capacidade do Estado em promover políticas efetivas de moradia, “se inserem numa dinâmica política e social de questionamento das instituições do Estado” (*Idem*, p. 22). Ou como propõe Patrícia Birman,

“um ato político, em suma, direcionado para edificar uma comunidade de interesses que afrontaria, pela desobediência às políticas do Estado, a recusa deste a lhes dar acesso aos direitos reclamados” (BIRMAN, 2015, p.166-167).

Nesse sentido, na medida em que transgridem a linha da legalidade na luta por moradia e permanência, as Ocupações incidem sob a ordem estatal ocupando propriedades abandonadas e sem uso. Assim como ocorre com as favelas, há um olhar sobre as ocupações como territórios abandonados e aparece a noção de “desordem urbana”, quando passam a ser tratadas como se “sua existência expressaria a impossibilidade de se conceber uma cidade urbanisticamente organizada e racionalmente funcional” (MAGALHÃES, 2013, p.91). Tendo como ponto de partida esta perspectiva, a

“narrativa elaborada atualmente para justificar a intervenção sobre esses territórios, como já afirmado, o termo ‘remoção’ passaria a ser reincorporado e ressignificado

2 Que, além de prever a participação de amplos setores da sociedade na gestão das cidades, regulamenta as políticas urbanas e habitacionais e oferece base jurídica para a noção de função social da propriedade (LOURENÇO, 2014, p.24).

(...) como uma forma de ação estatal que, além de equalizar e equilibrar o espaço urbano considerado em fragmentação, permitiria oferecer melhores condições de vida aos moradores que estivessem habitando áreas classificadas no interior dessa argumentação como impróprias, seja por estarem situadas em 'áreas de risco', de proteção ambiental ou por serem 'não urbanizáveis'" (MAGALHÃES, 2013, p.93).

Seja acionando órgãos como o Ministério Público, Defensoria Pública, empresas públicas de infraestrutura urbana ou na relação com universidades públicas, diferentes agentes do Estado são envolvidos na Sociedade Política (CHATTERJEE, 2004) que se forma em torno da vida política destas comunidades de interesses. Nesse sentido, muito contribui a reflexão de Das e Poole (2008) acerca do Estado e suas margens, quando deslocam os limites compreendidos nessa relação aparentemente dual, pensando as margens como partes constitutivas do todo social. Para as autoras,

"As questões em jogo nesses lugares se formam através das experiências locais, ainda que caiba deixar claro que esses espaços e o Estado não são binários opostos. Ainda que estejam encerrados sob relações desiguais, estão entrelaçados um ao outro" (DAS & POOLE, 2008, p.25, tradução nossa).

Inspirados no movimento analítico empreendido por estas autoras, entendemos a etnografia como estratégia capaz de oferecer "uma perspectiva excepcional sobre os tipos de práticas que parecem desmontar o estado em suas margens territoriais e conceituais" (*Idem*, p.3, tradução nossa). Por isso, a fim de tratar da complexidade dessa relação transversal e, todavia, conflituosa Estado-Ocupações Urbanas, este artigo se debruça sobre relatos do período de 21 dias em que a ocupação esteve submetida a um cerco policial que culminou no despejo dessas famílias.

Em contextos como os das Ocupações Urbanas, a luta por sobrevivência e moradia envolve a transgressão cotidiana das linhas estritas da legalidade, quando opõe, por exemplo, direito à propriedade privada e o direito à moradia digna. De outro lado, o próprio Estado transita entre legalidade e ilegalidade quando, através da polícia militar, viola direitos humanos básicos, agride e persegue ocupantes e militantes. Diante destes meandros, o caráter controverso das fronteiras da legalidade, e das distinções e predominâncias de certos direitos constitucionais (a outros) – que geram, inclusive, também estas fronteiras de legalidade – pode ser mais bem compreendido ao visualizarmos que:

"É sabido que o direito de propriedade não é facilmente posto em questão pelo Estado e que, historicamente, ele prevalece sobre o direito de posse ou do dispositivo constitucional "concessão por uso especial". No entanto, é importante considerar que, constitucional e legalmente, o direito à propriedade é submetido a limites e a expectativas que dizem respeito ao seu "uso social". A não aplicação desses limites, isto é, os abusos cometidos em nome do direito à propriedade, tornada

pública pelo movimento da ocupação, transformou, bem ou mal, um ato considerado "ilegal" em um evento político" (BIRMAN, 2015, p.171).

Este evento político se dá sobre os corpos dos ocupantes, sobre uma determinada geografia e sobre determinadas relações sociais. Em todos estes casos, a ação do Estado deixou sequelas que se apresentam como vestígios no discurso e nas representações de nossos próprios interlocutores. Esta ação se caracterizada como uma *desabituação*, conceito empregado por Gutierrez para funcionar como "referência a uma modalidade imposta aos pobres como tecnologia governamental e que é parte de um processo de reconfiguração urbana que promove deslocamentos forçados, físicos e afetivos, promovendo um esvaziamento seletivo das relações sociais, seus registros físicos – percursos e marcações" (GUTTERRES, 2016, p.195). Em outras palavras, a soma final da ação do Estado nos sugere uma concepção tal como coloca Jacques Rancière (1998 *apud* BIRMAN, 2015), da política como polícia se impondo.

CORPO, TERRITÓRIO E CÂMERA: RELATOS DO PROCESSO DE DESPEJO

Durante nossa pesquisa de campo, propusemos abertamente a todos os presentes (cerca de cem pessoas) que, aqueles que quisessem, nos acompanhassem a uma visita filmada ao terreno de onde havia, quatro anos antes, sido despejados. Nove pessoas se dispuseram, dentre elas: Selma, Wagner, Manoel e Dona Marta³, nossos principais interlocutores nesse texto.

Pensando a câmera como potencial agenciadora de discursos, explicamos que nos interessava entender a forma como o Estado e as forças policiais tinham agido durante a operação e propusemos que as pessoas nos contassem como tinha sido o processo de entrada, a organização interna, o cerco e o posterior despejo. No centro dessa proposta estava a expectativa de que, assim como nos conta Ana Lúcia Ferraz (2006) sobre sua pesquisa entre trabalhadores de fábricas recuperadas em São Paulo e Rose Hikiji em suas oficinas entre jovens detentos da FEBEM, a presença da câmera como agente mobilizador dos relatos traga a "possibilidade de emergência de discursos silenciados em outros espaços – como o da assembleia ou de reuniões formais" (CUNHA *et al*, 2006, p.293). Afinal, "estar frente à frente da câmera, falar para o vídeo é marcar uma presença, expor a sua condição, abandonar por momentos a invisibilidade que os caracteriza, deixar registrada sua existência, sua revolta" (*idem*).

Assim que chegamos ao terreno, diversos relatos pulularam. Segundo a comitiva que nos conduziu e acompanhou por aquela visita, estar no terreno, ver o lugar, as árvores e outros referentes foi acionando memórias que até então não apareciam tão claras. Logo ao entrarmos eles foram desenhando com gestos um mapa mental da forma como se estabeleceram e organizaram o espaço: onde a comissão de segurança fez suas barracas para garantir melhor visibilidade e acesso às fronteiras do terreno, o lugar onde reuniam as famílias para as assembleias, o lugar da fogueira, da cozinha, da

3 Por questões de segurança, usaremos pseudônimos para identificar todas as nossas interlocutoras e interlocutores, exceto de Poliana Souza que é coordenadora da ocupação.

creche, onde dançavam forró. Falaram também das portarias: “a de cima pra vigiar a polícia e a de baixo pra segurar os bandido” (MANOEL, 2016), indicando já nessa sucinta frase a imbricada trincheira política que aquela Ocupação instaurava. Sobre essa disputa com forças locais, Wagner nos conta que

“A portaria de baixo que a gente chamava de ‘Boca do Capeta’ (...) Devia ser umas nove da noite, aí o pessoal da portaria lá de baixo gritou assim: ‘tá invadindo!’ Aí desceu todo mundo que tava aqui em cima com machado, enxada, pau... Subiu logo uns 20 bandido. Aí eles queria aterrorizar nós ali pra ver se a gente desistia. Aí virou uma guerra: eles com arma e nós com foice. Mas Deus foi tão bom com a gente que tudo se resolveu. Tanto é que no final de tudo um deles acabou apanhando deles lá mesmo porque tinha sido folgado com a gente. Depois disso desavença mesmo só tivemos com a polícia” (WAGNER, 2016).

Como uma comunidade das margens, cabe a ela mesma mediar as relações com traficantes e outras forças presentes na região⁴ e, simultaneamente, criar condições políticas para superar as ofensivas da PMMG, instituição que, em muitos momentos, lançou mão de táticas ilegais e promoveu repetidas violações de direitos. Ao longo do percurso pelo terreno os relatos assumiram uma forma dispersa e pouco cronológica. Relacionando tal aspecto com o fato de estarmos fazendo um percurso muito mais geográfico que cronológico, à medida que nos deslocávamos as diferentes lembranças relacionadas àqueles lugares iam sendo acionadas.

A opção por trabalhar com grupo focal embalhava ainda mais, produzindo um efeito duplo: se de um lado ela promovia determinada desordem na forma como a informação era dita, de outro possibilitou que uns complementassem as narrativas do outro. Assim, fomos compondo um mosaico de lembranças, amarrando retalhos de fatos, que tivemos a possibilidade de ver e ouvir posteriormente (toda a visita foi registrada em vídeo) para colocar em diálogo com as informações que tínhamos obtido via entrevista individual e na sessão de vídeos realizada na comunidade. Desse mosaico, tentaremos nas próximas linhas resgatar o percurso de duas interlocutoras que foram à visita conosco, Selma e Dona Marta.

SELMA

“Eu não vou mexer com isso não, isso aí dá polícia e a gente vai preso”. Essa foi a resposta de Selma quando seu vizinho, Manoel, a chamou para uma reunião do MLB ainda na época em que ela morava de favor. Mulher, negra, solteira e mãe de uma criança que tinha 3 anos, o Tatá, trabalhava como açougueira em um mercado de bairro. Poucas semanas depois decidiu atender ao convite e foi ver do que se tratava a reunião. À medida que se envolveu com o movimento, foi assumindo mais responsabilidades e, quando entraram para o terreno e fizeram a Ocupação Eliana Silva (1), Selma se tornou a única mulher a compor a equipe de segurança.

“Eu tenho orgulho em falar que eu era a única mulher da segurança. Muita gente achava até que eu era homem por causa do meu jeito... Eu só andava com pedaço de pau, facão... e era muito estúpida. Mas, como eu sou mulher, se eu não fosse estúpida em falar com as pessoas eles... né? Porque muita gente não tem respeito porque a gente é mulher, eles ia pisar” (SELMA, 2016).

As primeiras duas noites ela passou acordada e ao relento, sua primeira tarefa foi ajudar as outras famílias a construir suas barracas. Assim que conseguiu parar, já pelo terceiro dia de ocupação, ela decidiu fazer sua barraca bem no alto e na margem do terreno, a ideia era ter uma boa visibilidade e conseguir chegar rápido na portaria caso precisasse.

Estar na equipe de segurança fez com que ela tivesse que lidar a todo momento com a polícia e suas tentativas de incursão. Assim, ela presenciou e esteve à frente nos principais momentos de confronto e agressão, tendo assistido a espancamentos, golpes de cassetete e outros abusos. De todos esses momentos que ela testemunhou, afirma que o que a deixa mais emocionada é lembrar “da criança que eles [policiais do GATE] imprensou contra a cerca com mãe enquanto ela segurava ele no colo... o menininho tinha 7 meses. Os policial ficou puxando a criança enquanto a mãe gritava”.

No dia do despejo, a então presidente Dilma Rousseff, que naquela época estava na metade de seu primeiro mandato, veio a Contagem⁵ entregar unidades habitacionais do Programa Minha Casa Minha Vida. Cientes de que o mandato de reintegração de posse já havia sido expedido pela Juíza Luzia Divina, responsável pelo processo, e vendo a ofensiva militar que se armava contra a comunidade, uma comitiva de moradoras foi ao encontro da presidente para um último apelo na expectativa de que ela intervisse junto ao prefeito Márcio Lacerda⁶. Selma foi uma das mulheres a compor essa comissão.

Terminadas todas as tentativas de negociação, quando as famílias decidiram sair para evitar o confronto direto e a SLU⁷ já executava, sob ordem e vigilância da PMMG, o desmanche das barracas, Selma foi uma das últimas pessoas a sair.

“a parte que mais me irritou foi quando tava todo mundo aqui já sem barraca, sem ter onde ficar, e um policial que, com muita falta de respeito, tirou o pênis pra fora e mijou pra todo mundo ver. Muita falta de respeito com as pessoas, com as crianças, com as mulheres. Aquilo me deu uma raiva profunda” (SELMA, 2016).

Sobre a atuação dos funcionários da SLU na remoção das barracas, objetos e pertences das famílias, aparece também um elemento que merece ser destacado. Selma fez questão de concordar e reafirmar as falas do Manoel quando ele conta que,

“Eles [os agentes da SLU] não queria fazer. Eles não queria tirar as nossas barraca, só

4 Aqui cabe uma ponderação. Como deixamos claro ao longo do tópico anterior, admitimos que o Estado não é homogêneo ou monolítico e que, como muitas outras instituições, está permanentemente em disputa (CHATARJEE, 2004; DAS e POOLE, 2008). Uma perspectiva parecida pode ser tomada para pensarmos o suposto Crime Organizado, enquanto mito contemporâneo da violência e do crime, se trouxermos para o diálogo as reflexões que Vera Silvia Telles e Hirata (2007) oferecem.

5 Cidade vizinha que compõe a Região Metropolitana de Belo Horizonte.

6 O terreno ocupado pertencia à Prefeitura de Belo Horizonte (PBH), que também foi a autora do pedido de reintegração de posse. Segundo a PBH, o terreno se tratava de uma zona de preservação ambiental e havia um projeto em vias de ser executado que o destinaria para a construção de um parque aberto às comunidades da região. Cinco anos após o despejo o terreno segue abandonado, servindo de depósito de resíduos.

7 SLU é a Superintendência de Limpeza Urbana de Belo Horizonte, instância pública do município que contrata trabalhadores da limpeza através de uma empresa terceirizada.

que eles tava sendo obrigado. Eu presenciei! Tinha dois cara aqui que eles tavam tirando as barracas e eles choraram. Teve um aqui que tirou o uniforme, falou que perdia o emprego, mas não ia fazer” (MANOEL, 2016).

Por fim, as impressões gerais de Selma sobre a ação de remoção ficam ainda mais claras quando ela, assim que acaba a exibição dos vídeos que fizemos mais tarde, comenta: “Foi um absurdo o jeito que eles tiraram a gente dali! Não tinha necessidade daquela agressividade toda” (SELMA, 2016).

DONA MARTA

Dona Marta, 66 anos, é Pataxó do Sul da Bahia. Durante todo o seu relato, é possível perceber como sua identidade e de sua família como Pataxó permeou a forma como percebia o conflito, relacionando-o com experiências específicas de seu povo. Esses aspectos ficam bastante evidentes na seguinte passagem:

“Quando a polícia chegou aqui nós se apresentou eu a minha família como indígena, né? Que nós somos Pataxó do Sul da Bahia. Aí a polícia falou assim: ‘o que é que índio tá fazendo aqui?’. E eu falei: ‘O que nós tamo fazendo aqui é o que nós deve fazer: nós tamo lutando, procurando terra pra nós fazer moradia’. Ele falou: ‘mas índio tem que tá em aldeia’. E eu falei: ‘mas nós fomo corrido da aldeia por polícia com farda igualmente você está aqui, ó! 800 homem entrou na nossa terra, fardado, matou índio, deu tiro no braço da índia, ela tava segurando a criança a menina caiu no chão... tudo pra tomar a nossa terra!’ (DONA MARTA, 2016).

Tanto Dona Marta como seus vizinhos confirmam que durante os 21 dias de vida da Ocupação Eliana Silva (1) a entrada de alimentos e água foi impedida pela PMMG – prática claramente ilegal. Moradoras e moradores eram deliberadamente revistados, a identificação e os documentos eram a todo tempo controlados. Os insumos e alimentos que passaram foram fruto dos esforços individuais de familiares, apoiadores externos e militantes que se arriscavam e furavam o cerco e o controle ilegal empreendido pelos comandantes da operação.

O conjunto destas ações promovia formas de identificação negativas dos moradores, “como seres associados às ‘margens do Estado’ (Das e Poole, 2004), [e que] tiveram um efeito circular: ocasionavam o descaso e, em alguns momentos, o corte de serviços públicos essenciais (luz e água, esgoto): afinal, tudo ali era impróprio” (BIRMAN, 2015, p.172). Entretanto, indo além destas violações, nos últimos dias, quando o aparato policial já estava todo mobilizado, o cerco já havia se intensificado e o despejo se tornava cada vez mais eminente, apareceram as maiores tensões:

“Aí uma moça⁸ chegou lá [na portaria da Ocupação no dia do despejo], né, pra visitar a gente e a Polícia interditou e não quis deixar a moça. Aí o Junior, meu filho, que tinha aca-

bado de chegar do serviço, foi ajudar a moça e eles [a polícia] colocou o Junior na viatura e passou um dia com Junior na viatura, o meu filho. Aí chegou a notícia lá na ocupação ‘tem um índio preso’. Quando eu vi que era meu filho eu endoidei!” (DONA MARTA, 2016).

Preocupada com o paradeiro de seu filho, Dona Marta decidiu ir até a portaria da Ocupação e interpellar os oficiais que estavam à frente da negociação. Como a PM havia imposto uma regra de que quem passasse pela portaria não poderia retornar para a Ocupação, foi feita uma negociação;

“Aí o coronel lá da polícia [coronel Vladimir] me deu uma ordem de que eu podia sair pra procurar meu filho, que depois eu entrava. Claro que ele não tava lá, eles colocaram meu filho naquele negócio e rodaram essa Belo Horizonte inteira com meu menino naquele negócio: camburão... rodaram o dia inteiro com meu filho porque ele ajudou uma moça que ia ajudar a gente” (DONA MARTA, 2016).

Apesar da *palavra* do coronel Vladimir, um grupo de policiais liderados pelo tenente Natan decidiu impedi-la de voltar, ameaçando prendê-la caso ela tentasse furar o cerco. “Eu quero entrar porque *tenho ordem* de entrar. Se o coronel não tem *palavra* aqui, quem é que vai ter?”, retrucou Marta que, com a pressão dos moradores, conseguiu entrar. Quando tudo terminou, ela encontrou seu filho bastante machucado já no fim do dia.

A todo instante, ficava visível que o Estado age de modo recorrente com uma antecipação da violência (JEGANATHAN, 2004 apud GUTTERRES, 2016) nos territórios marcados pela presença de grupos vulnerabilizados. Neste caso, a violência decorria não só na tortura física, como na *palavra* que levava ao engano e pervertia a realidade de sua própria ação. Foi então, após a visita ao terreno e à exibição dos vídeos do dia do despejo na Ocupação, que Dona Marta voltou a falar do Coronel Vladimir e de sua *palavra*:

“Depois [do despejo] fomos na assembleia [uma audiência pública na Assembleia Legislativa que aconteceu para tratar do despejo] e o coronel, o mesmo que me deu a palavra, chegou lá e falou: ‘que nós não batemos em ninguém, não prendemos ninguém, que aquele foi um despejo exemplar...’ me deu vontade de pular na garganta dele. A pior coisa que tem é você saber que um homem da lei tá mentindo” (DONA MARTA, 2016).

Deixando clara sua discordância da versão oficial apresentada em audiência pública pela PMMG e, particularmente, sua indignação frente ao não cumprimento da *palavra* de um alto oficial do comando.

DONA LÚCIA

Diferentemente dos nossos demais interlocutores, conversamos com Dona Lúcia em sua própria casa, em processo de construção, na Ocupação Eliana Silva (2). Sentada no sofá, assistindo televisão na companhia de sua filha mais nova e três netas, Dona Lúcia, uma mulher, negra, conta que veio de

⁸ Cruzando o relato de Dona Marta com a entrevista de Poliana Souza, nos demos conta que se tratava da professora de economia Dirlene Marques (FACE/UFMG), que foi violentamente agredida por soldados da cavalaria da Polícia Militar ao tentar furar o cerco.

Teófilo Otoni há 20 anos e trabalhou como cantineira e depois faxineira. Ela chegou à Ocupação Eliana Silva (1) com apenas dois dias em que o terreno havia sido ocupado, sendo uma das últimas a entrar. Comenta que logo na chegada “já havia viatura lá fora, mas graças a deus num fazia nada não”. A todo o momento, a referência colocada sobre este período era reafirmada: “Aquele primeira ocupação nós passou luta”. A respeito da chegada da Polícia no momento do despejo, ela afirma:

“Chegaram fazendo barulho, com helicóptero baixinho. Helicóptero batendo na minha barraca [risos]. Não esqueço... E as polícia tudo com aqueles negócio [fuzis] pra baixo, foi Deus que eles não atiraram... aí depois chegou cavalaria, mas foi muito cavalo, muito cavalo. Aí chegou tropa de choque, depois chegava aqueles com aquelas boinas do lado... depois chegou aquele carro lá, colocou aquele carro atravessado, o caveirão... Foi essa hora que me ocorreu ‘vai morrer todo mundo!’” (DONA LÚCIA, 2016).

Tal impressão revela o forte impacto visual do aparato bélico da Polícia: “A gente pensa que vai matar mesmo, e que você vai morrer, na hora você pensa. Na hora você fala ‘tô morta, fia’... E aquele tanto de arma, como é que você pensa que num vai morrer?”. Antes mesmo de qualquer ação da Polícia naquele momento, o contingente e o instrumental dos policiais já criaram um ambiente de guerra na Ocupação. Dona Lúcia descreveu aquelas horas como momentos de “terror”.

“Cenário de guerra” é uma expressão comumente utilizada por pessoas de ocupações e favelas ao se referirem às cenas da execução de um processo de despejo⁹. Deste modo, tanto por falas como esta última de Dona Lúcia quanto pelas imagens capturadas no despejo, vemos que também na Eliana Silva a atuação do Estado criou um contexto de guerra (obviamente, desigual) como elemento de urbanização (como já apontado anteriormente por Gutierrez).

E neste sentido, a ideia de “terror”, categoria largamente acionada por nossos interlocutores, surge com um peso destacado. Todo o aparato policial evoca a dimensão do terror, mas numa perspectiva que evidencia que “O terror era expressão do autoritarismo de Estado que, através de procedimentos e regras formais, agia com mentiras, coação e ‘descaso’, ‘tratando a pessoa como bicho’, fazendo-a se sentir fora da humanidade. A destruição da casa, mas antes dela a ameaça da remoção da família, era uma experiência de terror” (GUTTERRES, 2016, p.192).

Dona Lúcia prossegue seu relato nos situando nesse cenário de guerra e compartilhando sua sensação de estado de terror. Coloca que o medo da polícia não se fez somente com a presença assustadora das forças policiais, mas também a partir da atuação da PMMG ao longo dos 21 dias, sobretudo no momento do despejo:

“E pela atitude deles, pela ruindade que eles fazia, spray de pimenta, pisar nos outro, não

deixar as crianças querer alimentar, querer entrar pra dentro, fazer maldade com a gente. Então aquilo ali foi muito difícil, difícil mesmo. Você olhar aquele tanto de polícia ali, e se você olhasse pra cara deles eles tavam te xingando. Pra mim o momento mais difícil que eu achei foi aquela parte lá” (DONA LÚCIA, 2016).

Questionada sobre desde quando tem esse sentimento, ela revela: “Nossa, eu tinha [medo de polícia] antes, acho que foi lá que eu criei coragem!”. Porém, mesmo diante da marcante violência policial, o modo como Dona Lúcia representa estes acontecimentos é entendendo a Ocupação Eliana Silva (1) como portadora de uma história muito além do que a truculência da polícia que lhes atingiu. Em outras palavras, via a si e aos próximos não somente como depositários da violência policial, mas como pessoas que justamente devido a este cenário reforçaram seus laços de unidades e solidariedade, gerando o aspecto mais marcante da Ocupação em seu entendimento.

POLIANA SOUZA

Alguns dias após nossa incursão em campo, realizamos na Casa de Referência da Mulher Tina Martins a entrevista com Poliana Souza, dirigente estadual do MLB e uma das coordenadoras da Ocupação Eliana Silva (2). Poliana, educadora popular, desempregada no momento, 28 anos, já trabalhou em diversas profissões (vendedora, babá, dona de loja, manicure etc.). Tendo morado a vida inteira entre o aluguel e “de favor”, se aproximou do MLB inicialmente motivada em conseguir uma casa para sua mãe. Com o passar do tempo, participou intensamente das reuniões e se juntou ao MLB oficialmente no primeiro dia de vida da Ocupação.

Poliana conta que, tão logo as 300 famílias entraram no terreno escolhido para realizar a Ocupação Eliana Silva (1), às três horas da madrugada, um helicóptero da PMMG começou a sobrevoar o perímetro, jogar luzes nas pessoas na ocupação e fazer voos rasantes. Ao amanhecer, várias viaturas chegaram às portas da ocupação e forçaram uma entrada no terreno:

“E aí foi o primeiro momento de resistência, eu lembro que todas as famílias deram as mãos e a gente decidiu ficar, e aí os advogados conseguiram fazer um acordo naquele momento com a polícia, inclusive convidou eles pra participar da nossa primeira assembleia, que foi dentro da comunidade, e aí o doutor Elcio Pacheco, o advogado do MLB, ele convidou esses dois policiais pra participarem pra entenderem inclusive qual que é a dinâmica da ocupação, o que que as pessoas ali queriam” (SOUZA, 2016).

Durante essa assembleia, os moradores discutiam entre si e conversavam com dois oficiais da polícia, esclarecendo as origens de cada um dos ocupantes e o abandono de mais de 40 anos do terreno: “A polícia acabou entendendo, que naquele momento ali não cabia a eles tá ali, então as famílias falaram

⁹ Conforme se pode ver nas referências utilizadas aqui que tratam sobre o tema.

também um pouco do objetivo, explicaram por que que tava ali, o que que tava fazendo ali”.

Indo ao encontro aos relatos de outras entrevistas, como a de Selma, Poliana coloca que a violência praticada pela polícia era sistemática e vinha desde antes da agressão física, sendo também violência psicológica, sobretudo direcionada às mulheres:

“E a ofensa sobre as mulheres era muito maior, muito maior, no sentido de falar que a gente não se preocupava com os nossos filhos, de submeter eles àquela situação, ‘vai caçar um homem pra você’, ‘vai caçar uma casa pra você limpar’, foi isso os 21 dias. Tanto pra entrar na ocupação, porque eles paravam a gente na portaria com essas ofensas, quanto na madrugada quando a gente tava na portaria” (SOUZA, 2016)

As saídas para a resolução dos conflitos com a polícia eram buscadas sempre em outras esferas do Estado, que em tese poderiam intervir na garantia dos direitos dos moradores e na dispersão da polícia. Foi nesse intuito que eles procuraram a juíza Luíza Divina¹⁰ com quem conseguiram se reunir em uma quarta-feira para entregar os documentos de todos os moradores (comprovando que eram cadastrados na lista de espera do Minha Casa Minha Vida), e sair de lá com a palavra da juíza marcando uma reunião para a segunda-feira seguinte.

No entanto, na madrugada de quinta para sexta-feira, os coordenadores da Ocupação receberam uma ligação do Frei Gilvander¹¹ contando que uma fonte sua afirmara que despejariam a Eliana Silva no dia seguinte. A mobilização dos moradores ocorreu então durante toda a madrugada, com vigília, assembleia e convocação de apoiadores e advogados. Na manhã seguinte, foi enviada uma comissão (em que Selma e Poliana estavam presentes) encarregada de entregar a carta para Dilma Rousseff no município de Contagem. Enquanto esta comissão estava a caminho, a polícia chegou, e quando Poliana retornou à ocupação já estava impedida de entrar:

“Eu lembro que quando eu cheguei foi num momento muito chocante. A polícia ficou tencionando para entrar né, ficou tencionando muito com as famílias que tavam do lado de dentro pra entrar, dizendo que ia entrar... e essa hora a gente recebeu informação de que a polícia daria três anúncios a cada 15 minutos e a partir daí ela entraria. E aí a gente meio que sem entender o que aconteceria, as famílias não queriam sair, mesmo. A gente fez uma assembleia, o pessoal que tava dentro da ocupação fez uma assembleia com quem tava lá e elas queriam resistir, porque elas viam ali na Ocupação Eliana Silva a única oportunidade de ter casa, a única oportunidade de sair da opressão do aluguel, da humilhação que é viver de favor, e do absurdo que é morar em área de risco, elas viam ali uma alternativa, e elas ficaram ali meio que em prol da resistência mesmo” (SOUZA, 2016).

Ao mesmo tempo em que essa mobilização transcorria dentro do perímetro cercado pela polícia, do lado de fora as várias pessoas que foram barreadas tentavam contribuir de alguma forma com a resistência ao despejo:

“a gente que tava do lado de fora também [estávamos] tentando organizar uma resistência, no sentido de não deixar o trator entrar, no sentido de impedir o caminhão de entrar, e ir fazendo as conversas, chamando do Ministério Público, Defensoria Pública...” (SOUZA, 2016).

As descrições que Poliana vai fornecendo a cada etapa do processo de despejo são marcadas pelo modo com o qual ela sentiu e concebeu a atuação do Estado em diversas direções sobre a Eliana Silva:

“Foi muito chocante quando eu cheguei, assim, porque eles tavam começando a querer desmontar as barracas, então chamaram os funcionários da SLU, como se fosse uma questão de higienização, uma questão de limpeza mesmo do lugar, e botaram eles, trabalhadores, inclusive muitos sem casa, pra poder fazer o despejo, sabe. Isso é mais um absurdo que a prefeitura comete, ela pega trabalhador e bota contra trabalhador. Colocou essas pessoas pra fazer o despejo, a polícia meio que como cão de guarda...” (SOUZA, 2016).

O modo como o Estado lidou com a remoção das barracas, como se fosse uma questão de higienização, nos parece muito marcante, uma vez que destaca aquela concepção apontada por Magalhães (2013) que entende favelas (e podemos acrescentar ocupações) como símbolos de “desordem pública”, que impedem a existência da cidade racionalizada e funcional e, portanto, devem ser associadas à sujeira, àquilo que está fora de lugar – próximo à ideia de pureza e impureza colocada por Mary Douglas (1976) – para serem removidas e higienizadas.

A indignação que marca a fala de Poliana é um dos sentimentos mais presentes ao longo das manifestações sobre tal história. Ao lado dessa sensação de revolta, o susto e o medo com relação ao aparato policial montado para a realização do despejo são sentimentos que Poliana expressa como uma das maiores cargas deste momento:

“Foi muito assustador, tinha um caveirão, inclusive foi a primeira vez que o caveirão de Belo Horizonte foi utilizado, foi pra fazer o despejo da ocupação Eliana Silva. Pra quem não viu, o caveirão é um tanque de guerra, é um arsenal de guerra, é assustador, é um monstro, você assusta só de olhar pra aquilo, e vários mitos de que solta fogo por cima, de que... vários mitos que assustava as pessoas inclusive... sobre o caveirão ninguém sabia o que que ele era, o que que fazia, então a gente ficou pensando mil e uma coisas que ele poderia fazer, por que que ele tava ali, então esse desespero de ‘então se esse caveirão tá

10 Juíza responsável pelo processo.

11 Membro da Comissão Pastoral da Terra (CPT) de Minas Gerais, vinculado à Igreja Católica, e importante ator político na cidade, apoiador da Ocupação Eliana Silva e de várias outras ocupações em Belo Horizonte e RBH.

aqui ele vai entrar e vai matar as pessoas lá dentro, então tinha todo esse terror” (SOUZA, 2016).

Novamente a questão do estado de terror aparece, e muito associado à presença do caveirão, maior expressão da belicosidade do Estado naquele cenário. No entanto, a percepção que era a todo instante reforçada era a de que foram não só as ações cotidianas de um ou outro policial que gerou tal impacto nos moradores, mas sim o emprego das forças e arsenais do Estado no objetivo da remoção da comunidade a qualquer custo:

“Eram mais de 400 policiais fortemente armados, sem contar com o Choque e com o GATE, porque tavam lá também aqueles homens de preto, que são extremamente absurdos, que são extremamente monstros, com o rosto tampado... ai gente, é de doer assim, mas todos cobertos, todos cobertos... que não tem coragem de mostrar o rosto, que eu acho que eles são piores ainda que a polícia militar, que eles não mostram, é tanta truculência, é tanto absurdo que eles fazem que eles não têm coragem de andar com o rosto cru, mostrar quem eles são. Todos sem identificação, todos sem identificação, você não conseguia ler o nome dos caras. [...] Era cavalaria, tinha muito cavalo, muito cavalo. Cachorro, muito cachorro, muito cachorro, muito cachorro. Aquela carga viva que eles andam, tinham uns dois caminhões de carga viva, então era muita polícia, era muita coisa, mais do que precisava, era só 350 famílias, sendo que nem todas estavam dentro da comunidade, a maior parte tinha saído pra trabalhar. Muita mulher e criança. Você botar arsenal de guerra como esse pra despejar mulher e criança, foi a pior coisa que eu pude ver na minha vida. Eu nunca vi, eu nunca vi uma situação como aquela, e eu espero ver nunca mais” (SOUZA, 2016).

Não que o sofrimento e angústia nos ocupantes causados pelo Estado se devessem apenas à estrutura militar ali montada. Nas experiências concretas com os agentes policiais, que naquela ocasião eram autoridades que representavam uma ação do Estado, eram identificadas atitudes e comportamentos por parte desses agentes que extrapolavam os próprios limites e competências legais e mesmo morais¹² de sua atuação. Essa prática abusiva era compreendida pelos moradores não como um mero caráter desequilibrado do policial em específico, mas como ação carregada de uma violência (em sentido amplo, e também psíquica) – ilegal, excessiva e desnecessária – que era uma regra de atuação comum seguida por quase todos os policiais.

ALGUMAS REFLEXÕES POSSÍVEIS

Ainda que esses relatos sejam apenas recortes dos pontos de vista que levantamos e esses pontos de vista, também eles, frações do complexo evento que foi o despejo, essa primeira aproximação nos sugere algumas reflexões. Para fins analíticos, conscientes de que elas se permeiam umas às outras, iremos organizá-las em três grupos maiores: a) A

percepção do Estado; b) A mudança na forma como percebem a ação da polícia; c) A sobreposição da ação da polícia como A ação do Estado.

a. A PERCEPÇÃO DO ESTADO

Nos relatos que ouvimos, e em especial se nos determos nos percursos de Selma e Poliana, fica claro que não há uma visão monóptica do Estado, fazendo coro com a proposta de Das e Poole (2008) ao sugerirem entendê-lo como instituição não homogênea e permanentemente em disputa. Ainda que a truculência da polícia e a intransigência da PBH na condução jurídica do pedido de reintegração de posse sejam elementos proeminentes nas falas, o gari da SLU e a presidente da república são pensados de outro modo. Famílias e dirigentes reconhecem as diferentes formas e faces que o Estado assume, seja na hora de buscá-lo para incluí-lo na negociação, tentando modificar a correlação de forças em pleno conflito – como quando Selma e Poliana vão até a Lúcia pedir que intervenha pela Ocupação Eliana Silva (1) –, seja no sentimento de solidariedade e identidade de classe que iguala o agente de limpeza urbana às recém despejadas famílias sem-teto.

O nível de consciência que têm sobre a permanente disputa que permeia todas as instâncias de decisões dentro do Estado é tamanho que a própria decisão de ocupar uma propriedade (seja ela privada ou pública) sabendo da possibilidade do confronto físico com a PMMG e com outras forças que atuam no território está calcada também na certeza do direito à moradia digna. Ou seja, famílias e movimentos sociais colocam em xeque o Estado, contrapondo dois direitos constitucionais: direito à propriedade versus direito à moradia digna. E, ao fazê-lo, não só criam novas e imbricadas fronteiras, como as criam com seus corpos e vidas.

b. A MUDANÇA NA FORMA COMO PERCEBEM A AÇÃO DA POLÍCIA

Tanto no percurso de Dona Marta como no de Selma é possível identificar uma relativa mudança sobre a forma como veem a polícia, braço armado do Estado. A primeira, mesmo com seu povo tendo sido “corrido” de sua terra por militares – não fica claro no relato que corporação ou em qual contexto –, quando decide procurar seu filho deposita, mesmo diante de um cerco, confiança na *palavra* do Coronel Vladimir. Após o despejo, quando já havia se dado conta da “detenção irregular” (ação ilegal que pareceria mais bem categorizada se chamada de sequestro seguido de tortura) de Júnior, Marta se indigna com a *falta de palavra* do *homem da lei*. Selma, por sua vez, recusa o primeiro convite em participar das reuniões com o argumento de que “isso dá polícia”, *temendo* ser presa. Ao final do processo de reintegração, manifesta abertamente sua indignação com a desproporcionalidade da ação policial, apontando sucessivos abusos físicos e psicológicos.

Essas duas mudanças, quando colocadas lado a lado com a indignação que se faz presente na fala de todas as pessoas com quem conversamos que vivenciaram o despejo, deixam claro que a intensa experiência do cerco revelou uma polícia que, mais que simplesmente transitar entre legalidade e ilegalidade de suas ações, é ostensivamente violenta.

¹² No sentido de ideais de valores básicos das relações sociais contemporâneas, como a dignidade e os direitos humanos.

Assim, a relação de confiança e o entendimento da polícia como instituição ligada a uma ideia de ordem e legalidade parecem ter dado lugar a sentimentos de desconfiança, indignação e um temor agravado.

c. A SOBREPOSIÇÃO DA AÇÃO DA POLÍCIA COMO A AÇÃO DO ESTADO

Mesmo com a clareza de que ele é poroso e está permanentemente em disputa, quando conversamos sobre o despejo, Estado, governo e polícia se fundem em uma avaliação final que, recorrentemente, vem acompanhada dos adjetivos: truculento, injusto e violento. Não é por menos. Ainda que órgãos como o Ministério Público Estadual, a Defensoria Pública, a Comissão de Direitos Humanos da Câmara dos Deputados e seus agentes tenham tido um papel na negociação favorável às famílias – ora em um movimento de legitimação dos direitos reivindicados, ora como zeladores da integridade física das pessoas –, esse conjunto de ações não teve qualquer consequência direta no desfecho do conflito. Afinal, os setores do Estado que tinham de fato poder de decisão sobre o rumo das coisas eram: a PBH, dona do terreno e autora da ação de reintegração de posse, cujo representante máximo era o prefeito Márcio Lacerda; o judiciário, personificado na figura da juíza Luzia Divina, que tinha o poder de decidir a favor ou não das famílias; e, na linha de frente da execução da ordem de despejo, a PMMG, seus comandantes e comandados.

Em um cenário onde são os próprios corpos das moradoras e moradores que estão ali dispostos

e sujeitos às mais diversas violências, sejam elas ações individuais ou decisões táticas de combate deliberadamente ilegais (como quando é limitada a entrada de água e alimento), a face violenta do Estado parece se sobrepor a qualquer outro entendimento. Assim, manifestações de solidariedade como a da professora Dirlene Marques (FACE/UFMG), sentimentos de identificação como os do gari da SLU e esforços de mediação como os das promotoras do Ministério Público, parecem lidos antes como gestos pessoais que como intervenções objetivas do Estado. No que concerne ao direito à moradia, a decisão foi tácita e suas consequências traumáticas.

Este conflito direto, entre movimento social e Estado, famílias e PMMG ou, se preferirmos, uma parte do Estado (bastante individualizada) aliada à sociedade civil, ou Sociedade Política como proporia Chatterjee (2004), organizada contra outra parte do Estado (lançada como subordinadora), revelou no seu desfecho, aos olhos dos moradores, o poder de sobreposição que a Polícia Militar exerceu como ação oficial em nome do Estado naquele contexto. Por fim, podemos considerar que estes são apenas alguns apontamentos de uma breve e intensa pesquisa realizada em campo a respeito de memórias, história e representações acerca da atuação de uma instituição do Estado, a Polícia Militar, frente a corpos, a uma geografia e a um movimento social popular do qual estes nossos interlocutores fizeram e ainda fazem parte – e, por isto mesmo, constituem a materialidade da realidade concreta que o universo teórico e conceitual aqui utilizado pretendeu conhecer, aprofundar e divulgar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BIRMAN, Patrícia (2015). "Ocupações: territórios em disputa, gêneros e a construção de espaços comuns". In: BIRMAN, Patrícia; LEITE, Márcia Pereira; MACHADO, Carly; SÁ CARNEIRO, Sandra de. *Dispositivos urbanos e trama dos viventes: ordens e resistências*. Rio de Janeiro: Editora FGV.
- CHATTERJEE, Partha. (2004). *Colonialismo, modernidade e política*. Salvador, EDUFBA, CEAO.
- DAS, VEENA & POOLE, Deborah. (2008). "El Estado y sus margens". *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, 8.
- DOUGLAS, Mary (1976). *Pureza e perigo: ensaio sobre a noção de poluição e tabu*. São Paulo: Perspectiva.
- FELIZARDO, Adair; SAMAIN, Etienne (2007). A fotografia como objeto e recurso de memória. *Discursos fotográficos*, v. 3, n. 3, p. 205-220.
- GUTTERRES, Anelise dos Santos (2016). O rumor e o terror na construção de territórios de vulnerabilidade na Zona Portuária do Rio de Janeiro. *Mana*, 22, 1, p. 179-209.
- MAGALHÃES, Alexandre (2013). O "legado" dos megaeventos esportivos: a reatualização da remoção de favelas no Rio de Janeiro. *Horizontes Antropológicos*, ano 19, nº 40, p. 89-118, Porto Alegre.
- NOVAES, Sylvia Caiuby. Imagem, magia e imaginação: desafios ao texto antropológico. *Mana*, v. 14, n. 2, p. 455-475, 2008.
- QUIJANO, Anibal. (2005). "Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina". In E. Lander (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Colección Sur-Sur, CLACSO.
- QUIJANO, Anibal. (2002). "Colonialidade, Poder, Globalização e democracia". *Revista Novos Rumos*, 17, 37: 4-28.
- SAMAIN, Etienne (2003). "Antropologia de uma imagem "sem importância"". *Ilha Revista de Antropologia*, 5, 1: 47-64.
- SAMAIN, Etienne (2014). "Antropologia, imagens e arte. Um percurso reflexivo a partir de Georges Didi-Huberman". *Cadernos de Arte e Antropologia*, v. 3, n. 2, p.47-55.
- TELLES, Vera da Silva & HIRATA, Daniel Veloso. (2007). "Cidade e práticas urbanas: nas fronteiras incertas entre o ilegal, o informal e o ilícito". *Estudos avançados*, 21, 61: 173-191.
- VIANA, Nildo. (2015). *A Pesquisa em Representações Cotidianas*. Lisboa: Chiado Editora.

ENTREVISTAS

DONA LÚCIA. Entrevista cedida em sua casa. [Mai. 2016]. Entrevistadores: Autor 1 e Autor 2. Belo Horizonte, 2016.

DONA MARTA. Entrevista cedida durante visita ao terreno. [mai. 2016]. Entrevistadores: Autor 1 e Autor 2. Belo Horizonte, 2016.

MANOEL. Entrevista cedida durante visita ao terreno. [mai. 2016]. Entrevistadores: Autor 1 e Autor 2. Belo Horizonte, 2016.

SELMA. Entrevista cedida durante visita ao terreno. [mai. 2016]. Entrevistadores: Autor 1 e Autor 2. Belo Horizonte, 2016.

SOUZA, Poliana. Entrevista cedida na Casa de Referência da Mulher Tina Martins. [mai. 2016]. Entrevistador: Entrevistadores: Autor 1 e Autor 2. Belo Horizonte, 2016.

WAGNER. Entrevista cedida durante visita ao terreno. [mai. 2016]. Entrevistadores: Autor 1 e Autor 2. Belo Horizonte, 2016.



Recebido em 22 de novembro de 2016

Aprovado em 29 de agosto de 2017

DIVERSIDADE CULTURAL NO ESPAÇO DO CONHECIMENTO UFMG: POVO MAXAKALI

Resumo: O presente trabalho é resultado de uma intervenção no Espaço do Conhecimento UFMG que buscou trabalhar com crianças os estereótipos em relação aos diversos grupos indígenas existentes no Brasil, em especial os Maxakali. O projeto elaborado no museu surgiu a partir de uma inquietude dos mediadores sobre a ausência de conhecimento e/ou interesse de muitos visitantes do museu, sobretudo crianças, a respeito da cultura indígena no Brasil.

Abstract: *This paper is a result of an intervention on the Espaço do Conhecimento UFMG, which has the objective to develop a work with children about the stereotypes of many Brazilian native people, especially the Maxakali. The project developed on museum appeared because of an uneasiness of the mediators about the lack of knowledge, unawareness or disinterest of many museum visitors, especially children, concerning the indigenous culture in Brazil.*

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa é fruto de um trabalho realizado por três bolsistas do Espaço do Conhecimento UFMG a partir da exposição de longa duração, *Demasiado Humano*, com o intuito de tratar do tema da diversidade cultural a partir do povo Maxakali.

O estágio como bolsista neste museu se insere no Programa de Extensão da universidade e, nesse sentido, o trabalho de mediação é exercido por alunos dos mais diversos cursos da instituição, não se restringindo àqueles vinculados às licenciaturas. A experiência que buscaremos relatar a seguir se insere, portanto, em um conjunto de outros projetos criados por alunos da UFMG no Espaço do Conhecimento, com o objetivo de desenvolver atividades que explorem as possibilidades da exposição, ampliando suas potencialidades a partir dos diferentes temas nela tratados. Nesse sentido, compreendemos a atividade de mediação como parte do programa educativo do museu, que adota um "atendimento organizado a segmentos específicos de público, classificados como escolas, famílias, idosos, ou mesmo grupos espontâneos" (GRISPUM, 2014, p. 273). Como parte de um projeto pedagógico, portanto, o trabalho de mediação não se constitui apenas como transmissão de conteúdo, mas sim considerando visitantes e mediadores como sujeitos ativos em um processo de troca de conhecimento, ou seja, "um movimento dialético de conhecer" (NASCIMENTO et al, 2009, p. 3).

A partir da experiência como mediadores, buscou-se trabalhar com pequenos grupos de crianças em visita escolar ao museu, na tentativa de trazer alguns elementos da cultura dos Maxakali. Além da cosmogonia desse povo, retratada na exposição de longa duração, procurou-se recuperar outras características que permitiriam despertar a curiosidade dos visitantes acerca das particularidades desse grupo indígena e, assim, relativizar uma ideia generalizante sobre os indígenas no Brasil.

A CRIAÇÃO E A PROPOSTA DO MUSEU:

O Espaço do Conhecimento da UFMG, criado em 2010 compõe o Circuito Cultural da Praça da Li-

berdade, em Belo Horizonte (MG), o maior complexo de museus da América Latina. O museu é fruto de uma parceria entre a Universidade Federal de Minas Gerais, a Tim e a Secretaria de Cultura do Estado de Minas Gerais (OLIVEIRA et al, 2014, p. 25) e se define como "uma instituição dedicada à musealização do conhecimento, tomado como patrimônio intangível socialmente partilhável" (OLIVEIRA et al, 2014, p. 25).

A proposta do museu se constitui como parte de um projeto pedagógico e político, na medida em que se propõe a constituir um espaço público de acesso ao conhecimento. Com relação a isso, cria-se ali um importante elo entre a universidade e um público amplo, o qual, em geral, não acessa de forma direta as pesquisas produzidas na academia e que, através desse espaço, podem usufruir e influir nesse conhecimento, pensado como uma troca, um diálogo entre diversos saberes. A exposição de longa duração é resultado de pesquisas realizadas na UFMG em diferentes áreas do conhecimento: astrofísica, paleontologia, genética, arqueologia, antropologia, literatura, linguística, história e ecologia; e envolve uma equipe de 30 pesquisadores/as da Universidade, além de profissionais de diversas áreas. A curadoria é de Patrícia Kauark Leite.

A questão básica sobre a busca do conhecimento e a compreensão do universo é o ponto de partida da exposição *Demasiado Humano*, título inspirado na obra "Humano, demasiado humano" de Nietzsche. Ocupando três andares do Espaço do Conhecimento UFMG, divididos em *O Aleph*, *Origens* e *Vertentes*, a "organização assume a metáfora de um caminho, em que três módulos articulam um exercício de descrição da aventura humana na busca de conhecer" (OLIVEIRA et al, 2014, p. 25). A primeira seção, localizada no quarto andar do prédio, apresenta, juntamente com um planetário e um espaço destinado à observação do céu por telescópio, uma montagem denominada *O Aleph*. No conto homônimo de Jorge Luís Borges que inspirou a criação da instalação, o personagem

"encontra um objeto que contém todo o saber mundo, uma esfera que reúne em si o passado, o presente e o futuro. Ao conhecer

Isabela Lemos Coelho Ribeiro
Graduando em História pela Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG.

Contato
<isalemos.coelho@gmail.com>

Jonathan Philippe
Graduando em Ciências Socioambientais pela Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG.

Contato
<jonathanphilippe_6@hotmail.com>

Palavras-chave:
Museu; Maxakali; Diversidade.

Keywords: Museum; Maxakali; Diversity.

este objeto, a personagem passou a ter todo aquele conhecimento” (Apostila institucional do Espaço do Conhecimento UFMG)

Assim, a instalação pretende levar o visitante a refletir sobre a importância do caminho que nos leva ao conhecimento, pelos mais diversos percursos, muitas vezes com obstáculos e aparentes recuos. No entanto, como o conto nos leva a pensar, “é na busca do conhecimento que nos tornamos humanos” (Apostila Institucional do Espaço do Conhecimento UFMG), perspectiva essa também suscitada pela obra de Nietzsche. Essa narrativa inicial, como veremos, ao longo do texto, constitui um pressuposto fundamental para a exposição, pelo desejo do homem do saber pleno. A partir desse primeiro relato é demarcada uma forma de leitura que busca desconstruir a ideia de que naquele espaço se encontra o conhecimento concebido como um dado, ou seja, definitivo, permanente. Ao contrário, a concepção que norteia a exposição perpassa pela defesa de que cada indivíduo, na experiência museal, construa seu próprio conhecimento. Ao invés de transmitir certezas, a narrativa suscita a curiosidade, a dúvida, ou seja, a busca pelo conhecimento. Assim, “o museu tem como função estimular a reflexão sobre conhecimento em suas diversas formas, como o tradicional, o filosófico, o científico e o poético” (Apostila Institucional do Espaço do Conhecimento UFMG), de forma a não construir um texto hermético, mas buscando proximidades no cotidiano das teorias científicas trabalhadas no espaço, ajudando, assim, a melhor visualização das dinâmicas e teorias, instigando assim os visitantes a buscarem mais sobre esses conceitos.

Sob esse viés, a seção *Origens* procura resgatar uma visão científica do desenvolvimento do universo, das diversas espécies e do homem no campo da “Astrofísica, a Paleontologia, a Arqueologia e a Genética” (OLIVEIRA *et al*, 2010, p. 27). Finalmente, o terceiro andar, intitulado *Vertentes*, se propõe a discutir as diversas formações culturais que povoam a terra. Nosso trabalho teve como foco essa seção, direcionada:

“à abordagem da diferença como fundamento da cultura. Este tema será tratado através da variedade de formas de pensamento e expressão (diversas linguagens, línguas, imagens sonoras e visuais – tudo o que representa as culturas) usadas pelos homens e que marcam sua passagem pela Terra.” (Apostila institucional espaço do conhecimento UFMG)

Esse andar, ao buscar uma discussão histórica e antropológica de diversas culturas, nos permite reflexões sobre algumas das diferentes cosmogonias formadoras da cultura brasileira, que:

“não são apenas histórias que versam sobre a origem dos homens e de determinada cultura. Tanto quanto isto, estas narrativas são como crisóis onde saberes tradicionais, depurados pela experiência daqueles que nos antecederam, são depositados. Na segunda instalação deste pavimento, os visitantes terão a oportunidade de apreciar pequenas doses de narrativas cosmogônicas pertencentes às tradições de povos que influem na

formação da cultura brasileira e no pensamento e ciência ocidentais” (Apostila institucional do Espaço do Conhecimento UFMG).

PRESSUPOSTOS TEÓRICOS E CONCEITUAIS:

Sob essa perspectiva, esse espaço possibilita diálogos que perpassam temas como o significado de cultura, a partir do reconhecimento dos diversos aspectos que a compõem, desde a alimentação e as vestimentas, a relação desses elementos com a geografia local, até os mitos de cada sociedade. Além disso, a exposição busca transmitir a ideia de como a cultura não é composta apenas por tradições sociais e, em um viés antropológico, como se encontra “profundamente entrelaçada com todo o sistema cognitivo” (SANTOS, 2005, p. 2) do sujeito, a partir de sua visão de mundo e da experiência social na qual se encontra. Nesse sentido, de acordo com a Antropologia Interpretativa e dos trabalhos de Clifford Geertz (1978) e de Marshall Sahlins (1990), a cultura seria compreendida como um sistema de signos e significados criados pelos grupos sociais. Para Eduardo Viveiros de Castro (2008, p. 36), a antropologia considera seu próprio objeto em um mesmo plano epistemológico do sujeito, que o toma como objeto de discurso. Dessa forma, interpretar culturas significa interpretar “símbolos, mitos, ritos” (SANTOS, 2005, p. 2). Essa perspectiva nos interessa aqui na medida em que o pensamento de Geertz, ao propor um questionamento do estatuto ontológico da cultura, privilegia a prática efetiva dos agentes. Com isso, a ideia de uma cultura homogênea e imutável seria relativa, ou seja, não seria possível pensar em uma cultura “pura”. Como afirma Eduardo Viveiros de Castro:

“Não há culturas inautênticas, pois não há culturas autênticas. Não há, aliás, índios autênticos. Índios, brancos, afro-descendentes, ou quem quer que seja – pois autêntico não é uma coisa que os humanos sejam. Talvez seja uma coisa que só os brancos podem ser (pior para eles). A autenticidade é uma invenção da metafísica ocidental, ou mais que isso, ela é o seu fundamento” (CASTRO, 2008, p. 148).

Nesse sentido, o andar *Vertentes* possibilita uma discussão que nos permite perceber essa dimensão da cultura compreendida em uma dialética de mudanças e permanências, como defende Marshall Sahlins (2008), ou seja, a própria história compreendida a partir dessa dialética, se distanciando de um antagonismo em relação às estruturas e aos sistemas simbólicos de uma sociedade. Cabe salientar aqui também a perspectiva de Eduardo de Viveiros de Castro com relação ao trabalho da etnologia:

“acalenta, em geral, qualquer desejo de interpretar de dentro as outras culturas; o que ele pretende é pôr em relação, produzir uma interferência entre os pontos de vista ou aparatos conceituais das culturas pressupostas por sua atividade, a saber, a sua própria e a(s) outra(s). Entendo que o etnólogo não interpreta nada; ele relaciona interpretações” (CASTRO, 2008, p. 78).

Tais pressupostos teóricos, distintos entre si, nos auxiliam no sentido de perceber a historicidade

das diversas culturas, levando-se em consideração a atuação dos sujeitos nela inseridos. Da mesma forma, nos permite refletir sobre quais os limites da ideia de uma interpretação das culturas de povos indígenas, a partir da consideração de que se trata de aparatos conceituais distintos: aquele do pesquisador em relação à sociedade que ali se insere como objeto de pesquisa. Assim, torna-se possível estabelecer também uma determinada imbricação entre a proposta do projeto do qual tratamos, em relação aos Maxakali, e os objetivos educativos do museu, com o intuito etnológico de “alargar os mundos dos possíveis humanos” (CASTRO, 2008, p. 79), de desconstruir conceitos estereotipados, elaborados não apenas na mídia e em produções culturais diversas, mas também em sala de aula e nos livros didáticos. Assim, viu-se a oportunidade de complementar e modificar alguns conceitos problemáticos trabalhados principalmente no ensino fundamental brasileiro:

“Quase todo o conteúdo que uma pessoa aprende na fase inicial de seus estudos é o que o professor ensina na escola, tendo os livros didáticos como suporte na transmissão do conhecimento. Por essa razão, é essencial que os professores estejam bem preparados para debater, em sala de aula, as questões sociais cotidianas. A questão indígena tem sido tratada de maneira imprópria nos livros didáticos brasileiros e também nos livros infantis. São comuns os exemplos em que a figura do indígena aparece representada de maneira estereotipada, como sendo “o primitivo habitante das florestas”, que vive isolado na selva, sobrevivendo da caça e da pesca, falando uma língua incompreensível e mantendo os seus costumes exóticos. Estas são imagens que aparecem congeladas no tempo” (MARCOS, 2011).

OS MAXAKALI:

A escolha dos povos Maxakali para o projeto se deu no âmbito em que a cosmogonia maxakali está inserida dentro do Espaço do conhecimento UFMG para a difusão e conhecimento de culturas não hegemônicas que ajudaram na construção da cultura brasileira como um todo. A cultura maxakali, ali exposta, tem a função de tornar conhecida a história desses povos, assim como busca retirar a ideia de que os povos indígenas são únicos, dotados de uma única cultura, e, dentro desse grande grupo de “indígenas”, cada grupo possui sua especificidade de cultura, história e conhecimento, retirando assim a ideia de índio genérico, a partir dessa cultura. A escolha também circundou o fato de a comunidade indígena estar inserida dentro do território do Estado de Minas Gerais, tentando assim, aproximar o visitante da existência desses povos próximos à realidade por ele conhecida.

Com esses pressupostos, o projeto foi concebido tendo como eixo uma abordagem cultural focada na cosmogonia Maxakali, grupo indígena que vive em uma reserva próxima ao município de Ladainha em Teófilo Otoni, ao norte de Minas Gerais. Tal trabalho foi possível graças à vivência de alguns mediadores do museu junto ao povo Maxakali, a partir do programa de formação transversal da UFMG, o qual reúne mestres com conhecimentos distintos a fim de tornar conhecida sua cultura e seus sabe-

res. Os maxakali, então, por meio desse programa na disciplina “Saberes Tradicionais – Cosmociências: Cinema e Pensamento Maxakali” ministraram essa matéria na Universidade Federal De Minas Gerais, sobre como é o cinema indígena Maxakali, como é feito e qual o seu intuito em disseminar a cultura do povo por intermédio dessas diversas produções. A carga horária da disciplina foi de 60 horas, e como a proposta do programa se diferenciava do modelo ocidental de aula, onde o professor se coloca numa posição de detentor de toda a sabedoria. Essa disciplina se dava de maneira não hierarquizada. Os Maxakali, contavam suas experiências, vivências de mundo, cultura e estavam abertos a ouvirem as experiências dos alunos, a aula não contava com um programa previamente definido, ela acontecia de forma orgânica e seguia por onde o diálogo se dava no momento. O curso contava com aulas externas, fora de prédios e salas de aulas ajudando, assim, a quebrar com o modelo de matérias ofertadas na universidade.

O convite a visitar a aldeia partiu dos mestres, logo, os alunos puderam para lá se dirigir e por um período de três dias vivenciar um pouco da cultura desse povo nesse curto espaço de tempo, participando de festividades e rituais locais durante o período da estada. Ao chegar à aldeia, os alunos foram orientados sobre a relação dos Maxakali com a língua portuguesa, pois, apesar de a maioria compreender bem o idioma, nem todos o utilizavam para se expressar. Desse modo, apenas alguns membros da comunidade empregam a língua portuguesa, especialmente pela necessidade de se comunicar com o governo e com a comunidade do entorno, falantes do português. A aldeia é organizada a partir de um caráter bem comunitário, os Maxakali ali plantam, tomam banho de rio, vão à cidade e possuem energia elétrica. Por intervenção da prefeitura existe apenas uma casa de alvenaria, cuja função é de guardar eletrodomésticos que eles ganharam e para receberem visitas, como foi o caso dos alunos na comunidade. Os restantes das casas são de madeiras e folhas secas, por opção da própria comunidade. Outra intervenção da prefeitura foi a construção de um posto de saúde próximo à aldeia, com o intuito de diminuir a mortalidade de grávidas e recém-nascidos, mas a comunidade ainda percebe com certa resistência essa intervenção.

Durante a festividade do dia do índio na comunidade, percebemos como a aldeia se abre a visitantes, os recebendo com cânticos, artesanatos, competições de arco e flecha, futebol e algumas versões na língua Maxakali de músicas populares no idioma português. Assim, foi possível acompanhar como a comunidade se estratifica pelas práticas masculinas e femininas, como, por exemplo, pela existência de um local na aldeia onde apenas os indígenas Maxakalis homens podem entrar, assim como rituais que apenas as mulheres têm prática e conhecimento para realizar. Outro fato marcante da experiência na aldeia foi o conhecimento sobre a alimentação dos indígenas, que também passam a consumir muitos produtos industrializados, como comidas e refrigerantes. A partir de detalhes como este, foi possível perceber como o grupo lida com a diversidade dentro da comunidade, tal como uma criança indígena albina e alguns índios com sexualidades distintas, estes sendo tratados com naturalidade durante toda a festividade e a estadia dos alunos na

aldeia. Os indígenas ficaram muito animados com a possibilidade de serem fotografados durante a festividade do “dia do índio” a fim de mostrar a cultura para os estudantes e que estes pudessem dar maior visibilidade à comunidade nesse momento, espaço este que recebe vários visitantes. Todas as fotos que foram tiradas nesse momento foram consentidas e requisitadas por eles. Graças à possibilidade de fotografar, diversos desses momentos vividos com os Maxakali durante os três dias e as festividades abertas a pessoas externas à comunidade, a experiência tornou-se fundamental para enriquecer a mediação que tinha como tema as cosmogonias dos povos indígenas no Museu procurando quebrar os estereótipos de personagem colonial que abriga até hoje na terminologia “índio”. O contato nesses três dias nos possibilitou notar que os povos Maxakali interagem com os outros povos e mesmo com esse contato não perdem sua cultura e seus costumes, e continuam se reconhecendo como povos Maxakali.

Para pensarmos esse trabalho, inicialmente cabe questionar: o que é cosmogonia? A cosmogonia, pensada como uma narrativa mítica, diz da criação do mundo e da própria humanidade. Todos esses termos aqui utilizados, no entanto, devem ser pensados como significados próprios da cultura ocidental moderna. O que seria, assim, humanidade para um determinado povo indígena? E mito? O mito, segundo Castro (2008, p. 76), diz de um tempo no qual havia continuidade entre o homem e o animal, “descrevem uma situação originária onde todos os seres eram humanos, e a perda (relativa) dessa condição humana pelos seres que vieram a se tornar os animais hoje”. Sob esse viés, percebemos que a compreensão de diferentes cosmogonias, que passam por estruturas de pensamento distintas daquelas predominantes na civilização ocidental moderna, pressupõe uma ideia de perspectivismo, conceito elaborado por Castro (2008, p. 32) com o intuito de “identificar em diversas culturas indígenas elementos que me permitissem construir um ‘modelo’, ideal em certo sentido, no qual o contraste com o naturalismo característico da modernidade europeia ficasse bem evidente”.

Assim, a ideia de perspectivismo consistiria em uma “concepção indígena” (CASTRO, 2008, p. 32), que diz de uma noção de que “o mundo é povoado por um número indefinidamente indeterminado de espécies de seres dotados de consciência e cultura” (FILHO & SOUZA, 2010). Como consequência, a “proposição presente nos mitos indígenas é: os animais eram humanos e deixaram de sê-lo, a humanidade é o fundo comum da humanidade e da animalidade” (CASTRO, 2008, p. 33). Essa noção de perspectivismo, portanto, teria se constituído também pela inspiração da Antropofagia de Oswald de Andrade, “como arma de combate contra a sujeição cultural da América Latina, índios e não índios confundidos, não paradigmas europeus e cristãos. O perspectivismo é a retomada da antropofagia oswaldiana em novos termos” (CASTRO, 2008, p. 129). Para o autor, esse conceito distingue as cosmogonias ameríndias, pela “afirmação de que cada uma dessas espécies é dotada de um ponto de vista singular, ou melhor, é constituída como um ponto de vista singular”, no sentido de que “cada espécie de ser, a começar pela nossa própria espécie, vê-se a si mesma como humana” (FILHO & SOUZA, 2010). Essa noção é fundamental para compreendermos a

cosmogonia Maxakali, no sentido de que fundamentam a forma como esse povo lê o mundo, isto é, a partir de sua própria cosmogonia, pela qual os seres que a povoam são reflexos da força da natureza, cada animal ou planta traz consigo um espírito que o faz agir.

A cosmogonia trabalhada no espaço do Conhecimento UFMG nos conta que, no início, existia apenas um espírito masculino, uma forma feminina feita de barro em um lago e os diversos animais como lebre, lobo-guará, pica-pau, entre outros. O espírito masculino se apaixona pela forma feminina de barro e adentra o lago, onde os dois consomem o romance e dessa união momentânea surge uma menina, feita de barro e com o espírito do pai. Porém, para os Maxakali, essa menina ainda não seria um índio completo. O espírito masculino, ao ver esse novo ser, fruto do seu romance, entra em desespero e abandona a menina na floresta, que passou a vagar sozinha até ser encontrada por um lobo-guará. Logo, o lobo começou a cuidar dessa criança como se fosse seu próprio filhote, escondendo-a dentro de uma bolsa de couro durante o dia e, à noite, dentro de sua toca. Um dia, os outros animais desconfiaram que algo de diferente estava acontecendo, pois o lobo estava sumido da floresta. Então, se juntaram e elaboraram um plano: a Lebre fingiria estar doente para poder entrar na toca do lobo.

Desse modo, quando a Lebre adentrou na toca, avistou a menina, um ser completamente diferente de todos os outros animais. Ela, apressadamente, foi contar para os outros lobos o que tinha acabado de ver. No momento em que a Lebre relatou o que aconteceu dentro da toca do Lobo, os outros lobos rapidamente foram de encontro à menina e ao lobo, que tentaram fugir, mas acabaram presos em uma armadilha. Os lobos, então, começaram a agarrar a menina, desprotegida, e a puxaram por todos os lados. A criança, que era de barro, começou a se desmantelar e, por fim, acabou morrendo. Os lobos se sentiram muito mal pelo que aconteceu e cada um deles levou um membro do corpo para casa e o plantou atrás de suas tocas, na esperança de que nascesse outra menina. Depois de muito tempo, árvores nasceram no local onde os lobos plantaram os membros da menina e, dessas plantas começaram a nascer, dessa vez, índios Maxakalis. Uma junção do espírito masculino, da forma barrosa do lago e agora da natureza formaram novos seres, sendo estes completos e conectados à natureza: é assim que os Maxakali acreditam que seu povo nasceu.

Essa narrativa nos permite compreender como os índios pensam que os animais, “tendo sido humanos como nós, continuam a sê-lo, por baixo de sua roupa animal. Por isso, a interação entre humanos propriamente ditos e as outras espécies animais é, do ponto de vista indígena, uma relação social, ou seja, uma relação entre sujeitos” (CASTRO, 2008, p. 74).

METODOLOGIA:

Considerando esses princípios fundamentais, a motivação dos pesquisadores surgiu a partir de percepções em relação às diferentes visões que nem sempre abarcam toda a multiplicidade e complexidade das civilizações indígenas por parte dos visitantes do Espaço do Conhecimento UFMG, levando estes

a questionarem o papel das escolas ao trabalharem a história indígena com os alunos. Enquanto mediadores, os bolsistas cumprem uma função “intermediária denotativa entre os objetos museais e os visitantes” (NASCIMENTO, *et al*, 2009, p. 3). Nesse sentido, ao longo das mediações, a importância do repertório e dos “pré-conceitos” dos visitantes tornou-se cada vez mais um elemento instigante para os mediadores. No espaço das cosmogonias, ao se depararem com as narrativas de diferentes povos e,

“Acostumados a ter na história da expulsão de Adão e Eva do Paraíso a expressão de uma verdade religiosa, muitos visitantes manifestam algum incômodo com o fato de ver essa narrativa em pé de igualdade com histórias outros povos. Esse incômodo gera certa perplexidade, externada em comentários de desacordo ou pedidos de explicação junto aos mediadores da exposição, que retomam a ideia da diversidade cultural, ordenadora do conteúdo desse módulo” (OLIVEIRA *et al*, 2014, p. 9).

Tal concepção, presente ao longo das mediações no museu, é corroborada por diversas pesquisas que tratam da visão em torno dos indígenas brasileiros por parte da população. Os “DVDs: Índios no Brasil”, por exemplo, fruto de um trabalho da TV Escola a partir da coleta de informações em diversas partes do país, evidenciou uma ideia que consta em grande parte dos livros didáticos e nos telejornais: a visão equivocada de que os índios são apenas um grupo, todos falantes de uma mesma língua e inseridos em uma mesma cultura. De forma a se contrapor a essa percepção, dados da FUNAI e de diversos órgãos indigenistas dão conta da existência de 225 povos, falantes de mais de 188 línguas diferentes, totalizando quase um milhão de indígenas, sendo mais da metade aldeados e os demais vivendo nas cidades sendo reconhecidos como “índios urbanos”. O equivalente a 0,3% da população brasileira (SALES, R. & SALES, C, 2011).

De forma a abarcar a diversidade e a complexidade desses dados, adotamos a noção de Castro (2008) de que a definição de “índio” passa por uma questão de “estado de espírito”. Não diz de cocar e pena, urucum e arco e flecha, próprio do que se pensa como o estereótipo dos indígenas. O índio, não como um estado transitório que se modificaria terminantemente como o contato com os “brancos”, mas sim como uma questão identitária. A ideia seria perceber o indígena para além daquela “condição camponesa”, “a-histórico”, como um “modelo naturalizado” e “não cultural”, sujeito a mudanças. A referência indígena é entendida como um movimento coletivo, na medida em que a identidade é relacional (FILHO & SOUZA, 2010), por incluir uma dimensão de “decisão da própria comunidade indígena de se constituir como entidade socialmente diferenciada dentro da comunhão nacional, com autonomia para estatuir e deliberar sobre sua composição” (CASTRO, 2008, p. 133). Desde a constituição de 1988, Viveiros (2008) percebe um processo de “reterritorialização” progressiva do povo brasileiro, momento no qual a questão “quem é índio?” deixou de ser colocada em vista do fim, mais ou menos inconfessável, que o Estado colocava de violentar os direitos das comunidades e dos indígenas. Essa “reterritorialização” passou a ser um problema daqueles que pensam

do (e que pensam ao) lado dos índios, bem como um problema dos “próprios” índios (FILHO & SOUZA, 2010).

Baseando-nos em tais pesquisas, buscamos trabalhar no museu de modo a ampliar a percepção cultural em relação aos costumes indígenas e, com isso, tentar incitar a desconstrução de conceitos estereotipados em relação a esses povos, a partir do exemplo e vivência de alguns mediadores com os Maxakalis. Procurou-se instigar o aluno de diferentes instituições, privadas e estaduais, que visitaram o espaço durante o período da atividade, a uma compreensão ampliada e que preconiza uma pluralidade de significados da ideia do que é o índio, deixando de ser uma visão genérica, para uma ideia que comporte as diversidades desse grupo. Para tanto, nossa metodologia se baseou no pressuposto de que o museu, enquanto espaço educativo, deve ter como uma de suas preocupações tornar o conteúdo da exposição acessível aos diferentes públicos, de maneira a tornar a visita significativa. Com esse intuito, a atividade proposta se detém na importância do diálogo entre o público e os mediadores, tendo como elemento fundamental a necessidade de que “os setores educativos dos museus devem conceber atividades a partir de concepções pedagógicas claras” (MARANDINO, 2008, p. 17). A partir da bibliografia percebe-se um caro elemento como guia para se pensar essas concepções, de que “o papel social dos museus é, sem dúvida, o de formação do indivíduo. Sob a ótica educativa, o museu deve, como uma de suas principais funções, permitir a esse indivíduo tornar-se sujeito de sua aprendizagem” (MARANDINO, 2008, p. 29).

Além disso, como parte importante do processo de definição metodológica do projeto, ressaltamos a importância de se considerar a especificidade de cada grupo de visitantes, um eixo norteador da “compreensão de como os indivíduos aprendem nos museus” (MARANDINO, 2008, p. 23) e, por isso, exigem uma mediação direcionada a partir dessas particularidades, e também de suas próprias demandas. Assim, no caso do projeto que aqui se discute, é fundamental salientar que os grupos de visitantes com os quais trabalhamos consistiam em alunos da educação básica de escolas de Belo Horizonte. Por isso, cabe aqui refletirmos sobre a especificidade desse grupo de visitantes, a partir da relação entre o espaço museal e as escolas. Para Martha Marandino (2008), é importante pensar essa ligação como uma interação pedagógica na qual cada uma dessas instituições definem os pressupostos do contato entre elas, mas considerando suas especificidade e exigências:

“Museus e escolas são espaços sociais que possuem histórias, linguagens, propostas educativas e pedagógicas próprias. Socialmente são espaços que se interpenetram e se complementam mutuamente e ambos são imprescindíveis para formação do cidadão cientificamente alfabetizado” (MARANDINO, 2001, p. 98).

Para que tal contato ocorra como parte de um processo de aprendizagem, cabe à escola tornar a visita ao museu como uma etapa de um plano de ensino mais amplo. Essa perspectiva pressupõe, portanto, um diálogo anterior à visita entre o museu

e a escola, a partir do qual os mediadores possam pensar em estratégias e trajetórias específicas para esse grupo ao longo da exposição. Tendo em vista esses elementos da prática de mediação, nosso trabalho foi realizado com grupos de crianças de nove a doze anos de idade e se fragmentou em três momentos que se conectavam.

O primeiro momento consistiu em uma conversa inicial a fim de descobrirmos qual a percepção das crianças acerca do que é “índio”, momento no qual cada uma delas escrevia em uma cartolina palavras que para elas remetiam a estes povos. A intenção dos mediadores era que, nesse primeiro momento, não houvesse grandes intervenções nas falas dos visitantes, mas sim que eles pudessem levantar os tópicos sobre o assunto abordado a partir do próprio repertório individual, mesmo que marcadamente vinculado à cultura escolar e a imagens veiculadas pela mídia.

Em seguida, utilizando *tablets*, apresentamos, para os grupos, fotos retratando os povos indígenas na festividade de dia do índio na Aldeia Verde, praticando esportes, com roupas de estilos variados, objetos e uma alimentação tidas como normais, com imagens de índios que fogem do estereótipo vigente, por exemplo, uma índia albina e um índio gay, membros dos povos Maxakali. As fotos selecionadas foram a partir do olhar dos pesquisadores, não indígenas, a fim de quebrar a ideia homogênea desses povos. Além disso, conversamos sobre nossa própria experiência com os indígenas enfatizando a diversidade de vivências encontradas, os elementos que surpreenderam os próprios mediadores nesse contato e, mais ainda, como esse grupo indígena ainda é desconhecido para muitos apesar de seu território se localizar no mesmo estado em que vivemos.

No próximo momento, apresentamos o restante do andar *Vertentes* para os alunos direcionando a conversa para uma perspectiva relacionada ao papel específico dos povos indígenas na construção da história brasileira. Para isso, o conteúdo desta seção possibilita uma conversa fecunda, na medida em que expõe relatos de viajantes europeus ao Brasil no século XIX, nos quais predomina uma visão do índio vinculada a uma natureza selvagem, ou seja, os indígenas como parte da paisagem natural e não como povos que possuem uma cultura específica e desenvolvida. Além disso, a exposição contém um espaço que revela as representações veiculadas em mapas dos séculos XVII, XVIII e XIX acerca dos diferentes continentes conhecidos, destacando, assim, uma dimensão pictórica deste imaginário construído ao longo de séculos sobre os diferentes povos, a partir de uma perspectiva europeia.

Por fim, foi pedido aos meninos que novamente escrevessem o que achavam do termo “índio” após a visita, a partir do conteúdo do andar, das conversas estabelecidas entre os grupos e dos relatos de experiência dos mediadores. O clímax da prática se dá nesse momento onde se percebe uma atenção maior das crianças para a questão da pluralidade indígena, e de questões culturais até então não abordadas durante a vida escolar deles. Os alunos se mostram abertos a conhecer mais sobre as diversas culturas indígenas e sobre a Maxakali, em específico. Encerramos essa prática com bastante esperança

de que esses alunos tenham saído do museu com essas questões em mente, e que busquem conhecer mais sobre a cultura indígena e brasileira.

CONCLUSÕES

Após três meses de prática, percebeu-se que, quando as crianças chegam ao museu, elas associam a imagem indígena, principalmente, à natureza e ao passado, escrevendo palavras como “selvagem”, “antepassados”, “pelados”. Contudo, ao escreverem pela segunda vez palavras relacionadas a esses povos, obtiveram-se as seguintes respostas: “Ele é igual a gente”, “atualizados”, “cultura”, “cantor”, “futebol”, “normais”, “diferenças”, “mistura de raça”, “biodiversidade”, “caça”, “tem tecnologia”, “índios modernos que não fogem da sua cultura”. Portanto percebe-se que ao chegar ao espaço *Vertentes*, as crianças, em sua maioria, têm uma ideia de índio genérico, muito baseado em um estereótipo de um “personagem” do Brasil colonial, que não é compatível com a modernização da sociedade, ou seja, uma visão a-histórica. Percebemos, ao longo das mediações, que essa imagem diz, especialmente, da forma como essa memória em relação ao indígena se perpetua em nossa sociedade, principalmente por uma cultura histórica que, para Marcos (2011), faz com que a história, de maneira geral, seja “contada de acordo com a perspectiva dos conquistadores”. Essa constatação, para a autora, levaria a uma prevalência nos livros didáticos da “versão do colonizador europeu”:

“Isso acontece inclusive porque a tradição oral, que predomina na transmissão dos conhecimentos das culturas africanas e indígenas, não é muito valorizada pela tradição europeia, que é basicamente escrita” (MARCOS, 2011).

Portanto, percebemos que esse entendimento recorrente em torno dos grupos indígenas no Brasil é pautado por diversos elementos da nossa própria cultura, que vão desde o predomínio de uma determinada visão dos acontecimentos da história brasileira à escrita do livro didático e às imagens veiculadas pelos diversos meios de comunicação. Com essas observações, vemos a importância de inserir-se tais discussões em um contexto escolar que busque debater essas concepções e, principalmente, a relevância que o museu adquire enquanto espaço educativo. Nesse sentido, o museu pode ser pensado como um espaço de educação não formal, segundo Marandino (2008), na medida em que, enquanto instituição possui um “projeto estruturado e determinado conteúdo programático”.

Ao final da conversa sobre a exposição, notamos que, apesar das limitações desse projeto, influenciaremos positivamente as crianças a repensarem sobre esse paradigma. A partir disso, elas poderiam começar a desconstruir a visão engessada de que a educação brasileira os transmite pelos livros didáticos e pelo senso comum vivenciado durante a formação como cidadão. No entanto, não podemos afirmar que esse processo teve como resultado uma nova imagem consolidada em cada indivíduo, mas apenas a suscitação de novos questionamentos sobre a cultura indígena. Isso, afinal, condiz com a proposta do museu, ao incentivar o visitante a ampliar seu conhecimento de mundo para além de binômios como

certo e errado, verdade e mentira, desenvolvido e atrasado, entre outros. Consonante com o próprio objetivo do museu, concluímos que o projeto teve o papel de tentar romper com a hierarquização do conhecimento e conscientizar os alunos de que as formas de saberes são plurais e não devem ser menosprezadas por não serem científicas ou advirem de outro modal, fazendo assim, com que se pense para além de classificações entre saberes ditos tradicionais ou científicos:

"É preciso reconstruir a história da população indígena, rever novos caminhos, perceber nossas deficiências, entender que os povos indígenas têm um valor significativo para mostrar a sua própria história" (MARCOS, 2011).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Apostila Institucional do Espaço do Conhecimento UFMG. Belo Horizonte: UFMG. [Apostila].

CASTRO, Eduardo Viveiro de. (2008), *Eduardo Viveiros de Castro: Encontros*. Rio de Janeiro, Azougue Editorial.

GEERTZ, Clifford. (1978), *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

GRISPUM, Denise. (2014), "Mediação em museus e em exposições: espaços de aprendizagem sobre arte e seu sistema". *Revista GEART*, 1, 3: páginas.

MARANDINO, Martha. (2001), "Interfaces na relação museu-escola". *Caderno Brasileiro de Ensino de Física*, 18, 1: 85-100.

MARANDINO, Martha. (2008), *Mediação em foco*. São Paulo, Geenf- Grupo de Estudo e Pesquisa em Educação Não-formal e Divulgação em Ciência.

MARCOS, Marina Cândido. (2011). Índio genérico: um estigma reforçado em sala de aula. In: Expedição Geográfica da Unioeste: Espaços de Fronteira- Território e Ambiente, 7., 2011, Marechal Cândido Rondon. *Anais eletrônicos*. Marechal Cândido Rondon: Unioeste, 2011. Disponível em: <<http://cac-php.unioeste.br/eventos/geofronteira/anais2011/Arquivos/Artigos/ENSINO/Artigo38.pdf>>. Acesso em 25/01/19.

NASCIMENTO, Silvana de Souza ; PEREIRA, Junia Sales ; SIMAN, Lana Maria de Castro; SANTIAGO, C.F. As Práticas Educativas em Museus de Minas Gerais: Considerações Iniciais do Projeto Museu e Escola: Um Duplo Olhar sobre a Ação Educativa. In: Reunión de la Red POP Red de popularización de la Ciencia y la Tecnología em América Latina el Caribe, 11, 2009.

OLIVEIRA, Bernardo Jefferson; CAMPOS, Verona S.; REIS, Debora D'Avila; LOMMEZ, Rene. (2014), "O fetiche da interatividade". *Revista Museologia e Patrimônio*, 7, 1: 1-12.

PRODUCÊNCIA UFRI.<<http://www.ufrj.br/graduacao/prodocencia/publicacoes/pesquisa-pratica-educacional/artigos/artigo7.pdf>>. Acesso em 30/09/2016.

REVISTA CULT. <<http://revistacult.uol.com.br/home/2010/12/antropologiarenovada>>. Acesso em 30/09/2016.

SAHLINS, Marshall. (1990), *Ilhas de História*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editora.

SANTOS, Andrea Paula dos. (2005), Trajetórias da História Social e da Nova História Cultural. In: *Simpósio Internacional Processo Civilizador*, 9. Anais. Ponta Grossa. 2005. p. 1-8.



Recebido em 21 de novembro de 2016

Aprovado em 17 de julho de 2017

Rosalvo Ivarra
Ortiz

Mestrando em
Antropologia pela
Faculdade de Ci-
ências Humanas,
Universidade Fe-
deral da Grande
Dourados – UFGD.

Contato

<rosalvortiz@hotmail.com>

**Ane Caroline dos
Santos**

Mestranda em An-
tropologia pela Fa-
culdade de Ciências
Humanas, Univer-
sidade Federal da
Grande Dourados.
– UFGD.

Contato

<carol.santos43@
hotmail.com>

Palavras-chave:

Terena; Mato Gros-
so do Sul; Orga-
nização; Contexto
Geográfico.

Keywords: *Terena;
Mato Grosso do
Sul; Organization;
Geographical Con-
text.*

1 Aldeinha é a primeira aldeia urbana do Brasil. Em 1933 foi fundada por um grupo de Terena que se deslocava da Aldeia de Buriti para a Aldeia de Cachoeirinha devido a conflitos internos. Em 1965, com a criação do município de Anastácio (antiga Margem Esquerda do Rio Aquidauana, município homônimo ao rio), a Aldeia foi impactada pelo processo de urbanização. Em 1986, sentindo-se ameaçados pela possibilidade de desterritorialização, os Terena se organizaram aos moldes de uma aldeia rural (MOURA, 1994).

A CONTEMPORANEIDADE TERENA NA TERRA INDÍGENA TAUNAY/IPEGUE EM MATO GROSSO DO SUL- BRASIL

Resumo: O presente artigo tem o objetivo de apresentar a contemporaneidade Terena, explorando as particularidades do cotidiano das Aldeias Bananal e Ipegue da Terra Indígena Taunay/Ipegue, enfatizando sua composição organizacional sócio-político-econômica, suas relações internas e externas, seu índice populacional e sua ocupação geográfica. Portanto, a nossa exposição está ancorada em depoimentos de colaboradores indígenas, documentos escritos e acessados no Posto Indígena e nas escolas das aldeias, observação etnográfica em campo e registros da Fundação Nacional de Saúde.

Abstract: *This paper aims to present the Terena contemporaneity, exploring the particularities of the quotidian of the Bananal and Ipegue Villages of the Taunay/Ipegue Indigenous Territory, emphasizing its socio-political-economic organizational composition, its internal and external relations, its population index and its geographic occupation. Therefore, our exposition is anchored in testimonies of indigenous collaborators, written documents and accessed at the Indigenous Post and village schools, ethnographic field observation and records of the National Health Foundation.*

INTRODUÇÃO

Os Terena estão presentes e atuantes em vários espaços sócio-políticos nas aldeias e nas cidades próximas, tais como: hospitais, postos de saúde, Polícia Militar, Exército, Força Aérea, escolas municipais e estaduais, universidades, administrações regionais e locais da FUNAI, entre outros espaços. Esses indivíduos têm consciência de pertencer a uma minoria étnica, com padrões culturais distintos de vários outros agrupamentos humanos no interior da sociedade brasileira. Contudo, movimentam-se no sentido de conquistar espaços interculturais, fora de suas fronteiras, uma vez que suas terras estão cada vez mais limitadas produtivamente e sua população tem aumentado significativamente. Auto representam-se brasileiros e têm consciência da contribuição de sua etnia para o “desbravamento” dos estados de Mato Grosso e Mato Grosso do Sul.

Os indígenas mais instruídos nos códigos nacionais e mais bem relacionados na sociedade envolvente procuram participar e disputar espaços sócio-políticos internos às suas terras com os membros da sociedade nacional com quem estão em contato permanente. Assim, fazem questão de possuir os documentos *indígenas* e os documentos *brasileiros*: Carteira de Identidade Indígena da FUNAI, Carteira de Identidade, CPF, Título de Eleitor e Certidão de Reservista. Dessa forma, os indígenas usufruem de dupla “nacionalidade” por reconhecerem-se brasileiros e possuírem a identidade Terena.

O conhecimento de padrões culturais Terena, brasileiros e de seus respectivos espaços sócio-políticos qualificam alguns deles e os elevam a posição de lideranças Terena reconhecidas fora e dentro de suas comunidades. Os líderes movimentam-se interna e externamente às suas aldeias para conquistar espaços políticos. Na década de 1990, a exemplo de outras etnias indígenas no Brasil, os Terena iniciaram várias frentes de lutas com o objetivo de ampliar suas terras. Assim, suas tentativas objetivaram recuperar parte das áreas no entorno de

suas aldeias, nas quais sempre estiveram presentes através de incursões para desenvolver atividades de caça, pesca, coleta de frutos silvestres ou mesmo realizar rituais, bem como buscar outros territórios para habitarem (PEREIRA & OLIVEIRA, 2003; AZANHA, 2004; ISAAC, 2004). Vejamos alguns dados atuais sobre essa etnia, cuja maioria da população localiza-se atualmente no Estado de Mato Grosso do Sul, para conhecermos suas criativas estratégias de manutenção da identidade étnica e inserção nos espaços sócio-políticos da sociedade brasileira.

CRESCIMENTO DEMOGRÁFICO E LUTA PELA AMPLIAÇÃO DAS TERRAS INDÍGENAS

A população indígena no Estado do Mato Grosso do Sul é a segunda maior do Brasil, perdendo apenas para o Amazonas. São aproximadamente setenta mil indígenas, sendo que os Terena estão na faixa de vinte mil habitantes (IBGE, 2016). Essa população está distribuída entre índios aldeados (campo e cidade) e não-aldeados (unidades familiares ou indivíduos nas cidades). Os aldeados vivem em territórios reconhecidos pelo Estado nos municípios de Aquidauana, Anastácio, Miranda, Dois Irmãos do Buriti, Sidrolândia, Dourados, Nioaque e Porto Murtinho; fora do Estado habitam duas aldeias no Estado de São Paulo (Vanuíre e Icatu) e uma em Rondonópolis, Mato Grosso (ASSIS, 1979; ISAAC, 2004).

No Mato Grosso do Sul, os Terena produziram duas modalidades de aldeamento: aldeias no campo e na cidade. Estamos designando de aldeamento no campo, as Terras Indígenas e aldeias na cidade, as “aldeias” ou “bairros” localizados nas cidades de Anastácio (Aldeia Aldeinha)¹, Campo Grande (Aldeia Marçal de Souza) e Sidrolândia (Aldeia Tererê). A mobilidade de indivíduos e famílias Terena no território brasileiro é intensa como se pode observar desde a transposição do Rio Paraguai no século XVIII, a ponto de nos depararmos com indivíduos dessa etnia em vários estados do país. Portanto, entendemos que os atuais Terena são o resultado de vários encontros entre os povos Aruak e outros grupos étnicos indígenas e não indígenas no Brasil, tendo sua

etnicidade marcada por esses diversos contatos.

TERRA INDÍGENA TAUNAY/IPEGUE

Na Terra Indígena Taunay/Ipegue a população geral totaliza quatro mil e noventa (4.090) habitantes (ISA, 2016)². As aldeias são atendidas por dois

Postos Indígenas da FUNAI. Sob os auspícios do Posto Indígena de Taunay estão as aldeias Bananal, Lagoinha, Água Branca, Morrinho e Imbirussú, enquanto o Posto Indígena de Ipegue atende as aldeias Ipegue e Colônia Nova. Vejamos a população atual de cada uma delas, segundo informações do Distrito Sanitário de Aquidauana- MS, no segundo semestre de 2015.

TABELA 1 – População indígena por aldeia.

Aldeias	População masculina	População feminina	Total	% da Reserva
Bananal	734	669	1403	29,69%
Água Branca	414	388	802	16,97%
Imbirussú	129	100	229	4,84%
Lagoinha	368	303	671	14,20%
Morrinho	153	150	303	6,41%
Ipegue	542	545	1.087	23,01%
Colônia Nova	112	117	229	4,84%
Total da Reserva	2.42	2.22	4.74	24,86% (da população Terena MS)

Fonte: Distrito Sanitário de Aquidauana (MS).

Há um desencontro de informações entre os relatos acerca de documentos e a memória dos anciãos Terena em relação às aldeias mais antigas da Terra Indígena Taunay/Ipegue. Na documentação acessada da demarcação dessa Terra denominada Reserva de Ipegue, são perceptíveis somente duas aldeias – Naxe-Daxe (Nache- Dache) e Ipegue – que anteriormente era Naxe- Daxe, hoje é a Fazenda Esperança. Esta Fazenda, no Mapa produzido pelo *Gasoduto Bolívia-Brasil*, está totalmente dentro do perímetro da Área Indígena e encontra-se em litígio desde a década de 1990. Dessa forma, Roberto Cardoso de Oliveira (1976) registra que a aldeia Bananal foi criada posteriormente, entre Ipegue e Naxe-Daxe. Entretanto, não é isso que está presente na memória de alguns anciãos. Para estes, a Aldeia Bananal existia desde o século XIX, mas só veio aparecer nos registros oficiais do SPI no século XX³. Destacaremos um depoimento que nos ajudou a atestar esta situação.

O relato impresso e público do ancião Germano de Oliveira encontra-se em um livro de etno-textos *Itatane Vapeyea* produzidos pelos professores da Aldeia Bananal e nos remete ao final do século XIX e começo do século XX. Trata-se de um episódio guerreiro travado entre um grupo de Terena contra a etnia Lengua⁴, liderado pelo Terena denominado Oncinha. Lengua era um povo de origem Guarani, inimigo tradicional dos Terena. Oncinha era uma liderança recorrente nos depoimentos dos Terena, pois ao que nos pareceu, foi um dos que acompanharam a demarcação da Reserva de Ipegue realizada pelo Engenheiro Militar Horta Barbosa (1905).

Os Terena saíram de Bananal, atravessaram o Rio Paraguai em perseguição aos Lengua no Chaco, concluíram suas tarefas e regressaram à aldeia. O objetivo dos indígenas era vingar seus antepassados,

que teriam sido perseguidos pelos Lengua até a margem oriental do Rio Paraguai há tempos atrás. Em seu relato Germano afirma que Bananal já existia antes da criação da Reserva de Ipegue. Portanto, sem intenção de datar as origens de Bananal, esse depoente afirma a sua existência em tempos remotos, apesar de não aparecer na documentação oficial. Passaremos a uma breve apresentação das duas aldeias.

A ALDEIA BANANAL

Bananal (*Pâhana*) sempre foi a Aldeia modelo do Estado brasileiro, principalmente na década de 1970, durante a ditadura militar. Esse nome lhe foi dado por ter sido encontrada naquela região a bananeira nativa, até então desconhecida pelos Terena (*Itatane Vapeyea*, 1990, p. 33). De acordo com Silva (1949) e Vargas (2003), o primeiro Capitão (Cacique) de Bananal, reconhecido pelo SPI, foi o índio Manoel Pedro. Manoel Pedro chefiava a aldeia desde o período anterior à passagem do Marechal Cândido Mariano da Silva Rondon e sua comitiva. Em 1905, o Marechal Rondon juntamente com esse Capitão demarcou oficialmente as terras da referida Aldeia. A mesma versão é recorrente entre os anciãos habitantes na Terra Indígena, embora tenhamos recebido do ex-Cacique Manoel de Souza Coelho uma listagem de Caciques que administraram a aldeia desde o ano de 1887. Essa lista está dividida em Cacique escolhidos na *Tradição Indígena* e os escolhidos através da eleição. Todavia, a listagem contém os nomes e por quantos anos o Cacique liderou a comunidade, mas não identifica os anos de sua administração.

Dessa lista apenas José Caetano Tavares (*Kali-Sini*), ao qual nos reportamos acima, e Manoel Pedro, seu substituto, permaneceram no poder até sua morte. Entre os demais, os que ficaram por mais

2 Instituto Socio-ambiental.

3 Após um longo período entre os Terena percebemos o processo de constituição de suas aldeias, que é muito semelhante ao das atuais igrejas cristãs. Primeiramente, compõe-se um grupo familiar em um novo local de roça, que com o passar dos anos torna-se o local de sua residência, para o qual são atraídos outros patrícos. O agrupamento se dá em torno de um tronco fundante, tal como nos explicou Pereira & Oliveira (2003) acerca da Terra Indígena de Buriti. Com sua ampliação, vai aos poucos se autonomizando e constituindo uma representatividade em relação à Aldeia sede até chegar ao ponto de reivindicar seu reconhecimento enquanto Aldeia. A representação local da FUNAI, bem como o Cacique e Conselho Tribal da Aldeia sede concedem o status a nova formação social. Os depoimentos por nós coletados em vários momentos evidenciam este processo. Na Aldeia Bananal em processo, a autonomia do "Distrito de Jaraguá".

4 É um termo utilizado pelos Terena para se referir aos atuais Kaiowá.

5 Registrado aqui tal como está na íntegra. 1º José Caetano Tavares (KaliSini) – até a morte; 2º Manoel Pedro (Manuê) – até a morte; 3º João Vitorino – pouco tempo; 4º Imbilino Candido – pouco tempo; 5º Paulo Marques Lili (Kápava) – 1 ano; 6º Antonio Lili (Ropópe) – 1 ano; 7º Marcolino Wolili (Kayánae) – 20 anos; 8º Antonio Aurélio Marcos (Vêeti) – 5 anos; 9º Paulo Miguel (Son-boúlu) – 1 ano; 10º José da Silva (Karápatu) – 1 ano; 11º Antonio Vicente (Pikihi) – 1 ano; 12º Tibúrcio Francisco – 10 anos; 13º Olimpio Francisco – serviu pouco tempo; 14º Bertolino Pereira – pouco tempo; 15º Bonifácio Hortêncio (Buni) – pouco tempo; 16º Modesto Pereira (Umbu) – 1 ano. Foi o primeiro Cacique eleito; 17º Felix Pio – 1 ano e 2 meses; 18º Celso Fialho – 4 anos; 19º Enedino Silva (Bolão) – 4 anos; 20º Manoel de Souza Coelho – 3 anos; 21º Maurício Candido (Itinho) – 4 anos; 22º Arilson Candido (Gordo) – 4 anos; 23º Carlos Hortêncio (Carlinhos) – atual Cacique, eleito em 2007. Documento organizado por Manoel de Souza Coelho, datilografado até o vigésimo Cacique e complementado até a atualidade, no dia 15 de janeiro de 2008.

6 José Caetano Tavares era Cacique Geral, ou seja, comandava toda a Reserva de Ipegue. A divisão de dois Caciques, um para Ipegue e ou-

tempo na liderança são Marcolino Wolili (*Kayánae*), durante vinte anos e Tibúrcio Francisco, por dez anos. Os outros Caciques ficaram de um a cinco anos⁵. A Aldeia Bananal é a sede do Posto Indígena Taunay, cuja denominação é homônima a do Distrito Taunay, no qual se instalara a estação da Empresa Ferroviária Noroeste do Brasil (NOB), atualmente Novo Oeste. Teria sido dessa Aldeia que saíram famílias Terena, na década de 1930, para a Reserva Indígena de Dourados (RID).

Os Terena foram tidos como os civilizados e civilizadores de outras etnias pelo Estado brasileiro durante todo o século XX. No período da ditadura militar, os Terena de Bananal receberam iluminação elétrica. Sua população era reconhecida, pelo governo federal, como exemplo para as demais etnias. É perceptível o destaque populacional de Bananal e Ipegue em relação às demais aldeias. Podemos dizer que são as principais aldeias da respectiva Terra Indígena, por serem as mais antigas e por sediar as representações locais da FUNAI. Entretanto, cada Aldeia é autônoma, em nada dependendo das demais.

A Aldeia Bananal está dividida geograficamente em vilas Vila Sobrinho, Vila Mariano, Vila Jaraguá e Centro, assemelhando-se aos padrões arquitetônicos da cidade de Aquidauana. As famílias, pelo que observamos, estão distribuídas em espaços circunscritos nas vilas. De acordo com a Planta da Aldeia, desenhada pelos professores indígenas, cada espaço está devidamente marcado pelos prédios públicos. Entre as residências, em sua maioria de alvenaria, destacam-se os prédios da Escola Municipal Marechal Rondon, o Posto Indígena Visconde de Taunay, o Posto de Saúde, a Rádio Comunitária e as igrejas cristãs.

A Escola oferece a Educação Básica completa e a maioria dos indígenas em idade escolar a frequentam e concluem os estudos. Os professores das séries iniciais (as quatro primeiras séries do antigo ensino fundamental) são indígenas e desenvolvem, da maneira que podem, uma educação bilíngue. Os professores das demais séries são, em maioria, não índios. Os últimos deslocam-se da cidade de Aquidauana ainda de madrugada para cumprir o expediente, ou seja, às 7 horas da manhã. Para tanto, entram na Kombi por volta de 04h30min para chegarem no horário e voltam ao final do expediente do turno vespertino. Os professores indígenas ressaltaram que a situação só mudará quando alunos indígenas passarem no vestibular, conseguirem permanecer na Universidade e, depois de formados, assumirem as aulas nas aldeias. O grande desafio, segundo os informantes, não é concorrer ao concurso vestibular, mas assegurar as mínimas condições de moradia, alimentação, vestimentas e materiais escolares. Algumas famílias que passaram pela experiência dizem não ser possível para a maioria das famílias assegurarem um curso universitário aos seus membros. Dessa forma, adia-se cada vez mais o sonho de ter um quadro majoritariamente indígena nas escolas das aldeias.

O Posto Indígena está também situado no centro da Aldeia, quase em frente à Escola Municipal e bem próximo ao Posto de Saúde. O Chefe do Posto, atualmente denominado Representante Local da FUNAI, é um funcionário Terena, remunerado por este órgão, que intermedia as negociações entre as aldeias circunscritas em sua área de atuação e re-

gestra a parte escriturária de cada unidade política na Terra Indígena. Os registros de óbitos, nascimentos, autorizações para abertura e funcionamento de igrejas, autorizações para os deslocamentos Terena das aldeias e toda a documentação recebida e enviada fica ali arquivada. Segundo os Caciques, o Chefe é um funcionário do Governo, enquanto a liderança de fato e de direito é exercida por eles em cada uma das suas aldeias. Essas aldeias são construções Terena e nascem a partir da vontade política de suas lideranças e pautadas em suas cosmologias.

A ALDEIA IPEGUE

Ipegue (*Ipeakaxoti*) é uma das primeiras aldeias que têm sua área demarcada pelo Engenheiro militar Nicolau Horta Barbosa, sob ordens do Marechal Cândido Mariano da Silva Rondon, em 1905. Seu nome significa “ninhual onde as aves estão trocando suas penas”, segundo o Professor Jonas Gomes (PINTO, 1990, p. 27). A aldeia encontra-se circundada pelas fazendas vizinhas ao leste, norte e oeste. Ao sul, faz divisa com a aldeia Bananal. Documentalmente, toda a área demarcada, no início do século passado, denominava-se Ipegue. Todavia, a criação de novos espaços geográficos e administrativos é uma constante entre os Terena.

de acordo com nossas leituras, essa não é uma característica especificamente Guanã, porque encontramos referência de movimentos idênticos entre os povos indígenas do Norte do Brasil – Krahô, Karajá/Xambioá, Apinayê, entre outros. Entretanto, a estratégia de reorganizar o espaço das Reservas em pequenas aldeias e exigir o reconhecimento dessas pelo SPI/FUNAI é caracteristicamente Terena. Antes do reconhecimento da Reserva Ipegue, os Terena passaram por situações conflituosas nas fazendas conformadas após a Guerra contra o Paraguai.

Pelo exposto, poderíamos deduzir que a Aldeia Bananal não existia. Entretanto, nos relatos Terena, Bananal existiu desde o século XIX. O fato é que os habitantes indígenas de Bananal só reivindicaram o *status* de aldeia quando o SPI começou a política de instalação dos Postos Indígenas em 1918. Até então, não achavam necessário elevar uma administração à parte de Ipegue, conforme ouvimos desses. Somente no século XX tomaram essa medida, exigindo inclusive um Posto Indígena na Aldeia Bananal. Ipegue, sob a administração do Capitão Tavares⁶, fora reconhecida por Rondon como a sede da Reserva. Atualmente esta posição é ocupada por Bananal, que se tornou a aldeia referência. Aqueles que desconhecem as denominações oficiais se atrapalham na localização da Terra Indígena Visconde de Taunay/Ipegue. Na visão oficial da FUNAI existe apenas uma Terra Indígena, mas para os Terena existem duas. Fomos corrigidos pelo Cacique de Bananal em 2016, Arilson Candido, que nos advertiu serem duas Terras: a de Taunay e a de Ipegue. A princípio, levantamos a hipótese de que os conflitos religiosos levaram os Terena evangélicos de Bananal a exigir a separação dos católicos de Ipegue, mas ao final da pesquisa estamos mais tendenciosos a acreditar nas disputas estabelecidas entre *troncos velhos*. Ou seja, é uma prerrogativa da organização social Terena a fundação de novas aldeias e o surgimento de novas lideranças (VARGAS, 2003; PEREIRA & OLIVEIRA, 2003; AZANHA, 2004; ISAAC, 2004).

A Aldeia de Ipegue não difere muito de Bananal: possui duzentas e nove residências distribuídas entre as Vilas Baixadão, São domingos, Carandá, Flores e Centro, totalizando 1258 habitantes (FUNASA, julho de 2016). Geralmente, as famílias constituem um núcleo de parentela centrado em torno de um tronco velho aglutinador. Os prédios institucionais como a Escola, o Posto de Saúde e o Posto da FUNAI localizam-se no Centro, na Rua Principal. Tal como em Bananal, a Escola Municipal Feliciano Pio oferece a Educação Básica e a Educação Infantil.

A disposição das igrejas cristãs protestantes é a mesma da Aldeia Bananal. Os templos ficam localizados no terreno doado por um de seus fundadores, como é o caso da Igreja Filadélfia, Igreja Presbiteriana, Igreja Assembleia de Deus; enquanto a Igreja Católica localiza-se no Centro, na Rua Principal, desde 1932 e possui os mesmos locais públicos e uma população menor. Uma diferença talvez mais acentuada estivesse na menor influência do protestantismo entre os habitantes dessa última aldeia. Corroboramos que esse é um dos motivos da demora ao acesso à educação escolar de Ensino Médio em Ipegue. Os crentes de Bananal frequentavam a Escola Evangélica Lourenço Buckman que, segundo as famílias católicas, atendia aos não crentes que pudessem custeá-la. Esta instituição era privada e, portanto, alguns católicos que se habilitassem a pagar pelo estudo de seus filhos podiam acessá-la. Hoje, a Escola Evangélica, cuja sede continua sendo no Distrito de Taunay, atende somente a famílias evangélicas e está desenvolvendo infraestrutura para formar os pastores indígenas de todas as etnias evangelizadas pelos missionários Terena.

O protestantismo de missão, cuja preocupação central é o aprendizado da leitura e da escrita para melhor aprendizagem da Bíblia, não prosperou em Ipegue. Atualmente, os protestantes da UNIEDAS (União das Igrejas Evangélicas da América do Sul) afirmam que o Evangelho está impedido pela forte presença de espíritos naquela área. Ou seja, a atuação de *purunqueiros(as)* e *benzedores(as)* é muito presente na Aldeia. Isso dificulta, segundo os evangélicos, a entrada do Cristianismo não católico que sempre fora contrário às manifestações da religiosidade Terena – o Xamanismo. Perpetua-se o catolicismo dirigido pelos próprios Terena. Apesar de em Bananal continuar existindo xamãs e rituais, o culto ao Evangelho é hegemônico. Por enquanto, cabe-nos dizer que, apesar de protestantismo e catolicismo serem originários do Cristianismo, ambos dialogam diferentemente nas Aldeias de Bananal e Ipegue com o Xamanismo Terena. Entre o Xamanismo e o Protestantismo de missão não havia diálogo interreligioso.

Na última eleição para Cacique em Ipegue, cinco candidatos concorreram ao pleito. Os quatro candidatos perdedores formaram seus grupos ao invés de comporem com a atual liderança. Estes são, no entendimento do Cacique, eleitos seus opositores cotidianos. A disputa política com base na eleição para Cacique foi recentemente institucionalizada pelos Terena. Foram eles que optaram por tê-la como forma de escolha do representante do povo de cada aldeia Terena. É uma *adaptação criativa* da disputa partidária nos âmbitos municipal, estadual e federal da sociedade brasileira. Um desdobramento da participação efetiva dos Terena, com candidatu-

ras próprias, nas disputas realizadas na sociedade brasileira. É um exemplo do processo de politização da população Terena em contato contínuo com os não índios brasileiros desde a criação das Reservas Federais no antigo Estado de Mato Grosso, como já foram percebidos por Ivarra Ortiz e Santos e Moura em artigo publicado em 2017.

As disputas eleitorais internas às Aldeias Terena são termômetros para as disputas municipais. Pelas informações obtidas na Aldeia de Ipegue, os cinco candidatos receberam apoio do então Prefeito de Aquidauana. Da mesma forma, em relação às disputas externas tornam-se visíveis os cartazes de candidatos políticos que disputaram as últimas eleições estaduais dispostos nas paredes das residências. Fernanda Carvalho (1996, p. 34) destacou a política partidária como um dos “muitos problemas referentes à política interna nas aldeias do PI Taunay”, na década de 1980. Carvalho (1996) afirmou que grupos adversários se chocavam frequentemente devido à dupla chefia existente na Aldeia de Bananal. A autora, ainda, assinalou o ano de 1986, como exemplo desta contradição, no qual a FUNAI reconheceu dois Chefes de Posto para essa aldeia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os Terena atuais, pelo que pudemos constatar, foram paulatinamente tomando consciência de seu lugar social na sociedade brasileira. A partir desse movimento, foram formulando novas estratégias políticas para ocupar novos espaços sociopolíticos e apropriaram-se do Cristianismo. Os Terena, com os quais dialogamos, recordaram-se das histórias contadas por seus avós sobre a passagem do Marechal Cândido Mariano da Silva Rondon e Júlio Gaetano Horta Barbosa, os quais demarcaram as Reservas de Ipegue e Cachoeirinha no início do século XX. Assim, a política, em todos os sentidos, faz parte do cotidiano dos Terena e é exercitada por aquelas pessoas que destacam-se socialmente. Quando falamos que esta é uma pauta inerente ao *ethos* Terena e afirmamos que esta etnia pertence à família linguística Aruak, estamos afirmando que há indícios de um *ethos* Aruak. Hill e Santos-Granero (2002) enfatizam para os Aruak a disposição em abrirem-se para a exterioridade, ou seja, para o outro, na produção de alianças, negociações, apropriações e ressignificações de bens materiais e simbólicos. Tal como outras populações de língua Aruak no Brasil, os Terena seriam caudatários conscientes ou inconscientes de um *ethos* Aruak. Ao passo que o não índio espera a rendição e a submissão, os indígenas *metaforizam a ordem dominante*, fazendo funcionar as suas leis e suas representações num outro registro, no quadro de sua própria cosmologia. O autor de *A Invenção do Cotidiano* fala de *micro liberdades* e *micro poderes* produzidos pelos que não detêm a hegemonia política, no caso em questão, os Terena.

A partir da década de 1970, os Terena, bem como vários outros povos indígenas, começaram a fortalecer-se politicamente através do movimento indígena, além de associações internas e externas, com indígenas e não indígenas. Reconhecemos essa iniciativa como o processo de fortalecimento da participação política indígena na sociedade brasileira (SUESS, 1986; MONTEIRO, 1995; MOURA, 2001; SANT'ANA, 2004; LUCIANO, 2006).

tro para Bananal, ocorreu após a criação dos Postos Indígenas Taunay (Bananal) e Ipegue.

Os Terenas contemporâneos fazem a história mudar de percurso: para nós, pesquisadores, as perícias, assim como os artigos e livros publicados, são relevantes enquanto fontes históricas. Desde Oliveira (1968, 1976), nenhum outro trabalho antropológico sobre a etnia Terena havia sido realizado. Nas duas últimas décadas do século passado, estudos etnológicos, etnográficos, arqueológicos e históricos vêm sendo desenvolvidos por peritos, que foram acionados pelo desencadeamento das ações políticas indígenas na luta pela ampliação de seus territórios (FERREIRA, 2007). Os antropólogos, bem como os demais membros que integram os Grupos de Trabalho do Ministério da Justiça, aprofundam-se em temas como organização social, parentesco e cosmologia; relações internas e externas; relações de produção; ocupação tradicional de Terra Indígena, entre outros. Os Relatórios constituem-se em fontes atualizadas sobre as populações indígenas envolvidas nos conflitos de terra; e tornam-se mais significativas porque as lideranças indígenas são motivadas a entregar as provas, localizar vestígios, produzir depoimentos, fazer reuniões, entre outros movimentos. Tornam-se, portanto, imprescindíveis na complementação de análises e descrições de situações etnográficas por nós vivenciadas e registradas.

No nosso caso, que estamos abordando a religiosidade e o fenômeno da pluralidade religiosa entre os Terena, faz-se necessária uma leitura detalhada da formação político e cultural da sociedade Terena e suas diversas figurações sociais ao longo do processo histórico vivido. Essa realidade torna-se mais evidente, à medida que antropólogos e arqueólogos produzem suas leituras a propósito de tal população. A própria etnia reconhece a autoridade do Grupo de Trabalho (GT) na luta pela ampliação da sua área e passa a acompanhar sistematicamente a tarefa da qual aguarda uma solução para seus problemas atuais. Fora desse contexto, na atualidade, um trabalho como esse realizado em situação de perícia levaria muito esforço, paciência e tempo em campo para podermos, aos poucos, detectarmos alguns desses *insights* percebidos e indicados ao GT. A cada momento que se passa, essas populações se cansam de nossa contínua insistência em conhecê-los e descrevê-los. Portanto, entendemos esse novo contexto, no qual os Terena sentem-se sujeitos ativos e participativos na pauta nacional, um momento privilegiado para a Antropologia e História e, por esse motivo, tem que ser amplamente explorado e divulgado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ASSIS, E. C. de. (1979). *A alternativa dos vencidos: índios Terena no Estado de São Paulo*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- AZANHA, G. (2004), "As Terras Indígenas Terena no Mato Grosso do Sul". *Revista de Estudos e Pesquisas, Funai*, 2,1:50. Disponível em: <www.trabalhoindigenista.org.br> Acessado em: janeiro de 2017.
- CARVALHO, F. (1996), *Koixomuneti e outros curadores: Xamanismo e práticas de cura entre os Terena*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, datilo.
- FERREIRA, A. C. (2002). *Mudança Cultural e Afirmação Identitária: a Antropologia, os Terena e o debate sobre Aculturação*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), (não publicado).
- _____. (2007). *Tutela e Resistência indígena: Etnografia e História das Relações de Poder entre os Terena e o Estado Brasileiro*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), datilo.
- FUNAI (Fundação Nacional do Índio). <<http://www.funai.gov.br/>>. Acessado em 03 de jun. de 2017.
- FUNASA (Fundação Nacional de Saúde). <<http://www.funasa.gov.br/site/>>.
- Acessado em 10 de ago. de 2008.
- HILL, J. D. & SANTOS- GRANERO, F. (Orgs.). (2002). *Comparative Arawakan Histories: rethinking Language Family and Culture Area in Amazonian*. Urbana University of Illinois Press.
- ISA (Instituto Socioambiental). <<https://terrasindigenas.org.br/en/terras-indigenas/3867>>. Acessado em 03 de jun. de 2017.
- ISAAC, P. A. M.. (2004). *Modo de existir Terena na comunidade multiétnica que vive em Mato Grosso*. Tese de Mestrado em Ciências Sociais na Área de Etnologia Indígena, Pontifícia Universidade Católica, datilo.
- IVARRA ORTIZ, R; SANTOS, A. C; MOURA, N. S. P. (2017), "Da Província ao Estado de Mato Grosso (1860- 1930): a metamorfose dos Terenas ao cristianismo". *Diversidade Religiosa*, 7,1:102- 116.
- LUCIANO, G. J.d. S.. (2006). *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional.
- MONTEIRO, J.M.. (1994), "Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo". São Paulo, *Companhia das Letras*.
- _____. (1995), "O desafio da história indígena no Brasil", in A. L. da Silva & L.D.B. GRUPIONI . (orgs.), *A temática indígena na escola*. Brasília, MEC/MARI/UNESCO.
- MOURA, N. S.P. (1994). *Uma aldeia Terena Urbana: Aldeinha*. Monografia de Curso de especialização em História da América Latina. Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, Campus de Aquidauana-MS, datilo.
- _____. (2001). *UNIEDAS: O Símbolo da Apropriação do Protestantismo Norte-Americano pelos Terena Crentes (1972-1993)*. Dissertação de Mestrado em História, Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS), Campus de Dourados- MS, datilo.
- MOURA, N. S. P.; ZORZATO, O. (2004), "O Processo de apropriação do Protestantismo Norte-Americano pelos Terena através da UNIEDAS", in R.M. Wright, *Transformando os Deuses: Igrejas Evangélicas, Pentecostais e Neopentecostais entre os Povos Indígena no Brasil*,

Campinas, São Paulo, Editora Unicamp.

OLIVEIRA, R. C. de. (1968), *Urbanização e Tribalismo: a integração dos índios Terena numa sociedade de classes*. Rio de Janeiro, Zahar.

_____. (1976), *Do Índio ao Bugre: O Processo de Assimilação dos Terena*. Rio de Janeiro, Francisco Alves.

PEREIRA, L. P. (2009), *Os Terena de Buriti: formas organizacionais, territorialização e representação da identidade*. Dourados, Mato Grosso do Sul, Editora da UFGD.

PEREIRA, L. M.s & OLIVEIRA, J. E. Perícia Judicial apresentada ao Ministério da Justiça, 2003.

PINTO, A. A. et al. Itatane Vapeyea (Pedaços de Vida). Campo Grande, MS: Secretaria de Estado de Educação de Mato Grosso do Sul, [s.d], 1993. 45p.

SANT'ANA, G. R. de. (2004), *A Dinâmica do associativismo Terena no espaço Urbano*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho Campus de Marília, não publicada.

SUESS, P. (1986), *Em Defesa dos Povos Indígenas*. Petrópolis, Vozes.

VARGAS, V. L.F.. (2003), *A construção do território Terena (1870-1966): Uma sociedade entre a imposição e a opção*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, datilo.



Recebido em 5 de janeiro de 2017

Aprovado em 11 de agosto de 2017

Bruna Genú Almeida
Graduada em
Psicologia pela
Universidade Es-
tadual do Ceará
(UECE).

Contato
<brunagenu@hotmail.com>

Cayo Robson Bezerra Gonçalves
Mestrando em An-
tropologia Social
pela Universida-
de Federal do Rio
Grande do Norte
(UFRN).

Contato
<cayo.robson@hotmail.com>

Palavras-chave:
Movimento Índi-
gena; Pitaguary;
Conflitos sociais;
FUNAI.

Keywords: *Indige-
nous Movement;
Pitaguary; Social
conflicts; FUNAI.*

1 Existem quator-
ze povos indígenas
no Ceará: Anacé,
Tremembé, Jenipa-
po-Kanindé, Poti-
guara, Pitaguary,
Tapeba, Tabajara,
Kanindé, Kalabaça,
Kariri, Tupinambá,
Jucá, Gavião e Tu-
biba-Tapuia.

2 Estou pensan-
do o Movimento
Índigena cearense
como uma articu-
lação entre povos
e lideranças que
se estabelecem
enquanto mobiliza-
ção étnico-política.
Ressalto a espe-
cificidade de pen-
sar o Movimento
cearense, visto
que tem nuances
próprias que não
podem, a priori,
ser generalizadas
para outros movi-
mentos indígenas
estaduais, regio-
nais ou nacionais.
No caso do Mov-
imento Índigena no
Nordeste, utilizo as
definições de Kelly
Oliveira (2013).

CONFLITOS FACCIÓNAIS INDÍGENAS NA OCUPAÇÃO DA CR NORDESTE II DA FUNAI (CE)

Resumo: Este trabalho tem o objetivo de abordar as disputas faccionais evidenciadas pelo Movimento Índigena cearense durante o processo de ocupação da Coordenação Regional Nordeste II da FUNAI, localizada em Fortaleza (CE). Para tanto, abordaremos as “redes sociais” (Barnes, 1987) construídas pelas lideranças indígenas no Ceará – especificamente, as do povo Pitaguary – no processo de legitimação de suas posições nessas diferentes arenas (Swartz, 1968b) de disputa. Nesse sentido, acompanhamos através de pesquisa etnográfica, os processos sociais Pitaguary e os quase dois meses de ocupação. Propomos uma análise do Movimento Índigena cearense como um espaço repleto de heterogeneidades e divergências políticas.

Abstract: *This work aims to address the factional disputes evidenced by the Indigenous Movement of Ceará during the process of occupying the Northeast Regional Coordination II of FUNAI, located in Fortaleza (CE). In order to do so, we will approach the “social networks” (Barnes, 1987) constructed by indigenous leaders in Ceará – specifically those of the Pitaguary people – in the process of legitimizing their positions in these different arenas (Swartz, 1968b). Through ethnographic research the social processes Pitaguary and the almost two months of occupation. We propose an analysis of the Indigenous Movement of Ceará as a space full of heterogeneities and political differences.*

INTRODUÇÃO

CONTEXTUALIZANDO A MOBILIZAÇÃO ÉTNICO-POLÍTICA NO CEARÁ E OS ÍNDIOS PITAGUARY

Os índios Pitaguary constituem um dos povos indígenas do Estado do Ceará¹. O quadro atual mostra uma rede historicamente constituída de articulações étnicas e políticas, entre esses grupos que se organizam enquanto coletividades em prol de seus direitos. Dessa forma, o Movimento Índigena cearense² aparece como um importante espaço de articulação étnica, organização política, negociação de demandas, além de projetar e capacitar lideranças indígenas. O reconhecimento e a legitimidade das lideranças dentro de suas aldeias e entre seus “parentes”³ será produzida a partir de seus envolvimento políticos em diferentes arenas de disputa, entre eles: educação, saúde, retomadas, além da participação no próprio Movimento. Portanto, o Movimento Índigena é tanto um espaço de modelação (construção social) de lideranças, como um espaço de disputas.

Apesar de percebermos um objetivo relativamente comum no Movimento Índigena, isto é, a discussão em torno da garantia da terra, esta está longe de ser homogêneo – como já foi verificado por Pinheiro (2011). Dessa forma, abordaremos as tramas sociais locais Pitaguary, mostrando como essas lideranças acionam apoios, influências, poderes e prestígios distintos, inclusive com agentes institucionais variados. Da mesma forma, as discordâncias sobre o Movimento descortinam disputas faccionais internas aos povos, capitalizadas por lideranças dissidentes a algumas pautas e atores sociais do Movimento. Para tanto, traremos o material etnográfico decorrente da ocupação da CR (Coordenação Regional) Nordeste II da FUNAI localizada em Fortaleza.

A organização social dos índios Pitaguary é composta por quatro aldeias (como eles mesmos denominam): Santo Antônio do Pitaguary, Horto, Olho D’Água (no município de Maracanaú) e Munguba (no município de Pacatuba), todas localizadas dentro da Terra Índigena Pitaguary – esta, tem 1.735,60 hec-

tares identificados pela FUNAI em 1997. Os municípios de Maracanaú e de Pacatuba são vizinhos e distam cerca de 25 km de Fortaleza. Ambas as cidades fazem parte da região metropolitana da capital cearense e são marcadas por uma crescente urbanização e presença de áreas industriais.

Podemos observar mobilizações de cunho étnico no Estado do Ceará a partir de meados da década de 1980, primeiramente a partir dos Tapeba (FILHO, 1992) e, logo em seguida, dos Tremembé (VALLE, 1993). No início da década de 1990 é que os Pitaguary começam a efetivamente se organizar, seguidos pelos Jenipapo-Kanindé. Partindo de processos históricos específicos, esses quatro povos são reconhecidos como os que começaram a “luta, o movimento”. É imprescindível destacarmos que a história dos índios no Ceará, as diversas etnogêneses que surgem a partir da década de 1880 e, conseqüentemente, a elaboração de um Movimento Índigena no estado estão fundamentalmente ligadas à atuação direta e intensiva da Igreja Católica, mais especificamente na figura da Arquidiocese de Fortaleza (PALITOT, 2010; OLIVEIRA, 2013; PINHEIRO, 2012; LIMA, 2010; BARREIRA, 1992). Grosso modo, o campo da mobilização étnica no estado teve seu germe nesse momento. Foi neste cenário que se deram suas alianças históricas e políticas, e que estabeleceram – pelo menos nessas primeiras décadas – um tipo principal de agente mediador: os religiosos (PINHEIRO, 2011).

Entre os Pitaguary não foi diferente, pois eles “levantaram aldeia” a partir da atuação direta de um seminarista morador de Maracanaú: o Carlos Alencar. Ele encontrou no cartório de Maranguape uma carta de sesmaria datada de 1722, a qual fazia referência a terras doadas a índios na região, onde hoje estão localizados estes municípios. Tal documento administrativo foi central no processo de organização étnica e identificação Pitaguary.

Portanto, temos que considerar a trajetória de mobilizações étnico-políticas no Ceará (onde as lideranças Pitaguary se inserem) a partir da ausência de mediação feita por agências estatais com as

populações indígenas (a exemplo da FUNAI). Isso significa que a pouca, quase inexistente, atuação do órgão indigenista oficial do Estado foi compensada pela presença de entidades civis, primeiro na figura da Igreja Católica Romana e, posteriormente, na de ONG's. No período da ocupação da CR NE II da FUNAI, ficou em evidência as formas de mediação e apoio aos índios do Ceará, que vão além do órgão indigenista oficial. Tanto a igreja (na presença do Centro de Defesa e proteção de Direitos Humanos da Arquidiocese de Fortaleza) quanto ONG's (como a ADELCO e o ESPLAR), foram um importantes "parceiros", como os indígenas se referem, no então processo de luta.

Dessa maneira, temos que destacar que segundo Vianna (2013), o "dentro" e o "fora" do Estado não se referem a localizações ou estatutos precisos, mas a possibilidades de nomeação, qualificação, aliança e oposição entre atores diversos. Nesse sentido, o processo de territorialização (FILHO, 2004) dos índios Pitaguary é marcado por diversos agentes mediadores – os fazendeiros, as ONG's, a Arquidiocese de Fortaleza/Igreja Católica, a FUNAI, as Universidades/pesquisadores e etc – que, contrariando abordagens essencialistas, fizeram parte da constituição de identidades etnicamente diferenciadas e da etnicidade do grupo.

Na literatura etnológica brasileira, a mediação foi abordada a partir do contato assimétrico entre a sociedade nacional e as populações indígenas (VALLE, 2015). Com a Constituição 1988 – a qual estabeleceu marcos legais e institucionais, garantindo os direitos de populações culturalmente diferenciadas, que expressaram mudanças históricas centrais nas relações entre essas populações e o Estado – nos parece que houve uma pulverização/estimulação de modos de mediação, com a introdução de diversos outros atores sociais com interesses específicos em um campo de disputas por direitos diferenciados, cidadania etc. Nesse processo, as lideranças indígenas, no caso do Ceará, que passam a afirmar-se por volta deste período constroem-se a partir de uma lógica de diálogo muito mais direto com o Estado (OLIVEIRA, 2013).

A OCUPAÇÃO DA CR NORDESTE II DA FUNAI: POLÍTICA (ANTI)INDIGENISTA E AS HETEROGENIDADES DO MOVIMENTO

Como os direitos indígenas veem passando por um processo recente de fragilização política, estes têm buscado se posicionar de modos particulares para confrontar sua vulnerabilização. Nesse sentido, abordamos etnograficamente neste tópico as ocupações da Coordenação Regional Nordeste 2 (CR NE II) da FUNAI, que ocorreram no ano de 2017 em Fortaleza. A FUNAI é o órgão responsável pela assistência aos povos indígenas do Piauí, Ceará, Rio Grande do Norte e Paraíba. A partir de pesquisa de campo etnográfica que realizamos, pretendemos discutir a dinâmica de manutenção e reorientação das redes sociais (Barnes, 1987)⁴ específicas construídas pelas lideranças indígenas Pitaguary, em um processo contínuo de legitimação e de buscas por direitos.

Partimos, a princípio, da arbitrariedade com que o governo nacional vem agindo – principalmente, no que tange a política indigenista por meio da FUNAI.

Este é o pano de fundo que vem mobilizando índios de todo o Estado – diga-se, o Movimento Indígena. O problema está girando em torno, grosso modo, das reiteradas indicações políticas partidárias aos cargos da Fundação, após a posse de Michel Temer. Em âmbito nacional, a FUNAI sempre atuou em contextos predominantemente conflituosos, em que a questão fundiária configura-se como pauta primordial para os povos indígenas. A luta pela terra é uma pauta histórica e uma necessidade para a sobrevivência física e cultural das comunidades. Entretanto, sabemos que por ser um bem altamente rentável em níveis produtivos ou especulativos, existem diversos outros setores nacionais que têm interesses diretos em sua posse. Os índios seriam, nesse sentido, entraves à economia e ao "progresso" nacional. Esse pensamento faz parte da ideologia dominante há séculos. Neste contexto, não é raro aparecerem supostos donos da terra ou posseiros que, por vias legais ou ilegais, tentam se apropriar de áreas que estão sob posse dos índios. Apesar dos problemas e morosidade, a FUNAI continua sendo o órgão de maior garantia, para os índios no campo, da regularização de suas terras e na garantia dos direitos desses povos.

O que vem se processando nos últimos meses é que diversos cargos centrais na FUNAI estão sendo ocupados por pessoas que têm clara relação (ou estão envolvidos diretamente) com setores que têm interesses escusos em Terras Indígenas. A primeira ocupação se deu entre os dias 16 e 19 de fevereiro de 2017. O motivo do ato foi atribuído à indicação da senhora Maria Tanúsia Vieira para exercer o cargo de coordenadora executiva da respectiva CR. A arbitrariedade de tal nomeação vai de encontro aos interesses do Movimento Indígena, além de representar uma nomeação política que pode representar um significativo ataque à luta pela terra. Tanúsia nunca foi favorável às causas indígenas e, muito menos, dialogou com o movimento – o que não a torna uma "aliada", pelo contrário. Esta foi indicada ao cargo pelo deputado federal Aníbal Gomes (PMDB-CE), o qual teria relações políticas e pessoais com proprietários de terras na região de Caucaia – especificamente no território Tapeba. No fim do terceiro dia da primeira ocupação, sob compromisso assumido pelo então diretor da FUNAI Antonio Toninho da Costa, os povos voltaram às suas comunidades. Entretanto, o compromisso não foi cumprido, o que ensejou o segundo processo de ocupação.

A segunda ocupação da sede da CR NE II pelo Movimento Indígena cearense durou cinquenta e um dias ininterruptos – iniciada no dia vinte de março e finalizada no dia nove de maio de 2017. Apesar de ter sido iniciada com a pauta central da exoneração da Tanúsia Vieira, o Movimento logo foi somando outras demandas de negociação e reivindicação. No dia 23 de março, veio um segundo golpe. O decreto 9.010 extinguiu 347 cargos da FUNAI e determinou o fechamento de 51 Coordenações Técnicas Locais em todo Brasil. Esta medida afetou diretamente a CR NE II, pois um dos funcionários demitidos foi Ceíça Pitaguary, além de que este decreto fechou a CTL de Caucaia (na região metropolitana de Fortaleza). O governo ilegítimo de Michel Temer aparece, então, como um potencial e iminente risco para os direitos indígenas, penosamente conquistados. A gestão Temer já se pronunciou no sentido de alterar o processo de demarcação de terras indígenas e

3 Termo utilizado pelos indígenas para se referirem a outros índios – independente de ser do mesmo estado, região etc. Não significa um parentesco sanguíneo.

4 Para o autor, a ideia de rede é pensada como um campo de relações entre indivíduos que vão se articular a partir de interações.

reestruturar a fundação – processos que estão em curso, como vimos.

Podemos nos deter, agora, nos meandros do Movimento Indígena cearense para, então, adentrarmos nas tramas específicas dos índios Pitaguary envolvidos nesse processo. Desde o primeiro dia de ocupação foram frequentes falas de lideranças de todo o Estado de que “aquele era o verdadeiro movimento indígena”. De fato, a ocupação conta com representantes das quatorze etnias do Estado, com apoio das organizações indígenas locais e nacionais, além de serem rostos familiares da luta histórica dos índios do Ceará: ou seja, *a priori*, aquele realmente é o Movimento Indígena. Porém, para podermos melhor compreender a escala mais microsociedade do Movimento devemos nos perguntar, de fato: essas lideranças são o Movimento ou estão em movimento? Essa pergunta nos leva a refletir sobre as estratégias e redes construídas pelas diferentes lideranças – tanto as que faziam parte do Movimento durante a ocupação da FUNAI, quanto as que eram contra. Esses diferentes agenciamentos (ORTNER, 1995; MAHMOOD, 2006) revelam a miscelânea de interesses desses atores, os quais, nós estaríamos dessubjetivando se não atentássemos para suas motivações.

Durante a ocupação, quase que diariamente ocorriam rodas de conversa entre as lideranças indígenas sobre a conjuntura política nacional, medidas anti-indígenas, sobre os direitos violados e a situação das terras indígenas no Ceará – além de trazerem as novidades ou respostas que a ocupação estava obtendo. Nesse sentido, eles realizaram até mesmo uma Assembleia Indígena dos Povos Indígenas do Ceará dentro da FUNAI. Apesar de as etnias da região metropolitana de Fortaleza manterem uma presença mais assídua no local (Jenipapo-Kanindé, Pitaguary, Tapeba e Anacé), os outros grupos do sertão do estado também se faziam presentes em momentos específicos – como em reuniões importantes (que eram anteriormente divulgadas) ou em datas avulsas (quando os “parentes” pediam suas presenças).

Além de aquela ser uma ação notadamente política, não podemos deixar de frisar todas as outras dimensões contidas naquele contexto. Dessa forma, a ocupação era um espaço de sociabilidades e de espiritualidade, para citar apenas algumas. Visto que existem quatorze grupos étnicos no Ceará, sendo a maioria localizada em municípios muito distantes um do outro, os encontros entre as comunidades (e seus amigos, namorados, parentes sanguíneos ou não e etc.) ficam restritas em função de encontros, eventos ou oficinas que consigam congregar os grupos em um único local durante um determinado período. Portanto, aquele período da ocupação foi um momento onde também se fortaleceram os laços de reciprocidade dentro do Movimento – algo que é fundamental para a ação política. Apesar das disputas internas, deve haver dentro do Movimento o mínimo de sintonia e concordância entre seus participantes. Da mesma forma, a espiritualidade foi um elemento importantíssimo nesse processo – sendo expressa primordialmente nas diversas danças de toré⁵ que foram realizadas.

À medida que as semanas de ocupação avançavam, foi ficando cada vez mais nítida certa tensão

entre quem estava participando (ou a favor) da ação e quem não estava. O Movimento Indígena é a figura que articula as diversas demandas indígenas (tanto gerais quanto específicas das aldeias) e a luta pela garantia dos direitos a essas populações. Entretanto, existem lideranças que não participam diretamente da luta, mas que, de certa forma, colhe os frutos desta. Esse é um dos motivos de rixas dentro do Movimento – e que se tornou latente durante a ocupação. Existia um nível de cobrança a fim de que outras lideranças fossem para lá, que participassem do processo, que “dessem corpo a ocupação”. Entretanto, este não era o motivo principal dos conflitos que apareceram durante esses meses em que acompanhamos o ocorrido. Por outro lado, temos a mobilização de grupos expressamente contrários ao Movimento e a suas pautas (especificamente, um grupo Pitaguary e outro Tapeba). Esses dois grupos eram minorias comparados ao contingente de lideranças do Movimento Indígena, bem como dentro de suas aldeias. Porém, visando aumentar seu poder e legitimidade eles procuraram formas de articulação que os permitissem ter força em contraposição ao Movimento. Assim, os dois grupos se uniram e logo fizeram aliança com Maria Tanúsia Vieira.

Especificamente o grupo Pitaguary, opositorista ao Movimento, articulava um discurso encabeçado por desvios de verbas e favores entre o órgão indigenista oficial e alguns indígenas da etnia. Essas acusações ganharam reverberação dentro da comunidade tendo em vista a existência da “renda indígena”, a qual já ressaltamos anteriormente. Perguntas como: onde está esse dinheiro? Se ele é nosso, por que não podemos mexer? É a FUNAI quem controla o montante? Deram substrato as promessas do cacique Manoel. Outrossim, o fato de uma das lideranças “tradicionais” (legitimadas pelo Movimento Indígena) Pitaguary, Ceiza, ser funcionária da CR NE II também gerou especulações sobre como o órgão indigenista estava do lado de indígenas específicos e não do povo todo. A FUNAI passou a ser identificada, tanto pelos grupos opositores Pitaguary como pelos Tapeba, como um órgão de apoio ao Movimento do Ceará, especificamente. Assim, eles passaram a reivindicar e defender a mudança do quadro de funcionários, entendendo que assim teriam visibilidade em seus anseios.

O ponto crítico da ocupação se deu quando os grupos em oposição se enfrentaram fisicamente. O Movimento Indígena marcou uma reunião na sede da FUNAI no dia 09/05 (terça-feira), contando com representações de todos os povos indígenas do Estado, de modo a avaliar o período de ocupação e decidir os rumos daquela ação. A ocupação já se prolongava por cinquenta dias e os problemas só aumentavam – a água, telefone e o aluguel estavam todos sendo paulatinamente cortados. O fato é que no dia anterior ao que iria acontecer o encontro, os grupos Pitaguary e Tapeba, que eram contrários, se reuniram com Tanúsia e decidiram ir em direção à sede do órgão. Segundo eles, o objetivo seria de “ocupar a FUNAI também, já que todos eram índios” e “acabar com a farra que os outros indígenas estavam fazendo no/do órgão”.

Durante a tarde do dia anterior ao evento, o grupo “opositor” Tapeba chegou e adentrou a CE NE II, participando de uma reunião que ocorreu horas depois com as lideranças do Movimento Indígena.

5 “O fenômeno do toré refere-se a uma ação ritual que constitui marca de indianidade de grande parte dos índios do Nordeste, que relaciona – conforme as particulares performances étnicas – uma dança executada ou de forma circular (geralmente no sentido anti-horário) ou em fila ou em parilha, levando a efeito variados cantos, e, muitas vezes sendo empregada a ingestão de bebidas como a jurema e, mais recentemente, o mocororó. A presença de instrumentos varia no uso de maracás, apitos e gaitas, zabumbas, bombos, e tamborres diversos.” (MAGALHÃES, 2007).

Não houve nenhuma tentativa de impedir a entrada e a permanência deles na sede. Eles passaram toda a tarde afastados do grupo do Movimento, não mantendo interações entre si. Os indígenas que já estavam no local, não entenderam o que eles foram fazer lá, até porque o grupo entrou e não deu explicações. Levantavam a hipótese de que tivessem vindo apoiar a ocupação, que eles tivessem se arrependido. Outros, por sua vez menos esperançosos, acreditavam que o grupo Tapeba poderia tentar forjar um acordo e a entrada da Tanúsia e, assim, reiniciar os trabalhos da FUNAI. Improvisaram, então, uma reunião, onde o clima de tensão já ficou bastante marcado entre os grupos – que discutiram e acusaram-se mutuamente.

O fato de que muitos indígenas (“do Movimento”) que chegaram, também eram Tapebas, fez com que as discussões que se desenrolaram durante a reunião girassem em torno de problemas internos e familiares, acusações pessoais, onde claramente transpareciam sentimentos de inveja, mágoa, traição, desamparo, falsidade etc. Apesar de os grupos quase entrarem em confronto físico, os ânimos se acalmaram e cada grupo voltou a ocupar um espaço específico dentro da sede.

Na noite do mesmo dia, um grupo de cerca de trinta Pitaguays chegou por volta das 21 horas, porém, foram impedidos de entrar. Durante a ocupação, o portão da FUNAI passava a maior parte do dia trancado. Quem quisesse entrar tinha que chamar ou dar batidas sutis no portão. Em outros momentos, durante o dia, este ficava entreaberto. As lideranças se preocupavam bastante com quem entrava na sede, por isso sempre aconselhavam que pedissem para a pessoa se identificar e dizer o que queria (caso fosse alguém desconhecido).

Assim, o grupo do cacique Manoel Pitaguay, que chegou tarde da noite, não gostou de ter sido impedido de entrar. Eles alegaram que boa parte de quem veio com eles eram mulheres, crianças e idosos – o que de fato, era verdade. Apesar disso, os indígenas que estavam dentro da sede não os deixaram entrar. Após forçar a entrada, empurrando o portão, ele quebrou e teve que ser segurado por quem estava dentro da sede. Assim, de modo a impedir que adentrassem, as lideranças do Movimento tiveram que fazer uma barreira humana para segurar o portão, além de apoiá-lo com quaisquer objetos que encontrassem (como pedaços de madeira). A partir desse momento, prevendo um possível enfrentamento, as lideranças que estavam dentro da sede começaram a ligar para outros parentes e a acionar os “parceiros” (mediadores não indígenas). Assim, logo formou-se uma rede de articulação entre esses mediadores visando interceder na situação. Portanto, acionaram pessoas como o advogado do CDPDH (Centro de Defesa e Promoção dos Direitos Humanos da Arquidiocese de Fortaleza), o antropólogo do MPF, DPU, polícia militar e federal, secretaria de justiça do governo do Estado, entre outros. Por volta das 23 horas, o delegado de plantão da Polícia Federal chegou ao local – o qual já contava com a presença de algumas viaturas da polícia militar. Dessa forma, o cacique Manoel Pitaguay (que compunha o grupo de oposição), o advogado indígena e cacique Jorge Tabajara (que compunha o grupo da ocupação), e o delegado se reuniram para negociar. Desde o princípio, o delegado defendeu que o grupo que

havia chegado entrasse no órgão, já que “todos não eram índios?”. O despreparo dos agentes do Estado para lidar com a situação era visível, não levando em conta a sensibilidade das disputas internas ao Movimento e às etnias. Após a meia noite da terça-feira, o delegado se retirou do local sem conseguir nenhum acordo entre os grupos, porém viaturas da polícia permaneceram no local, o que evitou que os grupos entrassem em confronto naquele momento.

Dessa forma, durante toda a madrugada o clima era de tensão e de conflito iminente, já que nenhum dos dois lados saiu de perto do portão e o grupo opositor continuava forçando entrada. Após uma madrugada de muita tensão, pela manhã o conflito aconteceu. Lembremos que na terça-feira pela tarde iria acontecer uma Assembleia Indígena na FUNAI. Dessa forma, muitos povos saíram das suas aldeias em direção ao órgão. Todos eles também não conseguiram entrar, seja pelas ameaças do grupo que estava do lado de fora, seja pelo fato de que se eles tentassem entrar no local os outros também poderiam forçar suas entradas. Ou seja, foi-se acumulando mais e mais índios do Movimento Indígena nas ruas paralelas à sede do órgão – visto que eles não ficavam na própria rua com medo de represálias dos opositoristas. Quando amanheceu, todos eles se reuniram em uma praça próxima ao local e lá ficaram esperando um grupo de Tapebas que estava chegando em dois ônibus. Quando todos já se encontravam reunidos, foram em direção à FUNAI. Ao entrarem na rua, quem estava do lado de fora foi em direção a eles e, naquele momento, já começaram os xingamentos e as discussões. Logo, esses dois grupos começaram a brigar. Vendo a situação, as lideranças que estavam dentro da sede saíram para ajudar quem estava chegando. Dessa forma, os grupos opositoristas Pitaguay e Tapeba ficaram cercados e acabaram saindo muito machucados. Diversos indígenas ficaram feridos com fraturas e escoriações médias – visto que muitos estavam armados com paus e pedras. No decorrer do confronto, um dos caciques Pitaguay (Manoel), que liderava o grupo opositor, sofreu uma tentativa de linchamento. Mesmo após o ocorrido, as lideranças do Movimento Indígena cearense optaram por manter a Assembleia, a qual deliberou pelo fim da ocupação. Após cerca de cinco meses do fim da ocupação, a CR NE II continua sem ter um coordenador e só no fim do mês de agosto saiu a portaria de exoneração da Maria Tanúsia Vieira.

Desde o início da ocupação da FUNAI, Manoel e seu grupo se manifestaram contra. O decreto 9.010, que citamos anteriormente, extinguiu o cargo de uma liderança Pitaguay que trabalhava no órgão, Ceiza Pitaguay. Tal fato foi motivo de comemoração para o referido cacique. Cabe a nós, perguntarmos: porque uma liderança gostaria da saída de uma outra liderança de seu grupo do órgão indigenista oficial? Não nos cabe, agora, adentrarmos ainda mais esses meandros etnográficos locais. Porém, adiantamos que as redes sociais específicas, construídas por cada liderança, conformam arenas e campos dentro da própria comunidade, marcada por uma heterogeneidade de objetivos.

Na introdução de *Political Anthropology*, os autores definem “suporte” como “[...] tudo o que contribui para a formulação e/ou implementação de fins políticos” [tradução nossa] (SWARTZ; TURNER; TU-

DEN, 1966, p. 10). Sendo assim, Swartz (1968) afirma que o suporte é um aspecto de todos os processos políticos (seja disjuntivos, como o faccionalismo, seja conjuntivos) e, também, para a manutenção e exercício da liderança. A "legitimidade", também conforme Turner, Swartz e Tuden (1966), é um tipo de suporte que não deriva da força ou da ameaça, e sim de valores e compromissos mantidos por indivíduos. É um tipo de suporte atribuído a um objeto através de trocas simbólicas entre quem fornece e quem recebe esse apoio (SWARTZ, 1968). Essa conexão entre quem está sendo legitimado e quem legitima pode ser estabelecida de diferentes formas (cabe ao líder descobri-las e manejá-las), mas em todos os casos envolve um conjunto de expectativas recíprocas e subjetivas entre as duas partes.

Além do aspecto interacional entre um líder e seus seguidores, Bailey (2001) destaca que existe também um elemento transacional. Isso significa que líderes e seguidores trocam bens nessa relação, os quais podem ser dos mais diversos. Para Bois-sevain (1987), esse enfoque recai sobre as ações e transações de e entre indivíduos, gerando um modelo onde se pode construir formas sociais de acordo com regras de estratégia ou levando em conta as dimensões valorativas. Para o autor, os indivíduos estruturam relações sociais e organizam coalizões de modo a melhor desenvolver suas metas, resolver seus problemas e, principalmente, estabelecer alianças. Ambos os atores têm interesses específicos ao estabelecer esses laços. Um exemplo que é importante nos termos sobre o caráter transacional dessas relações, é quando o líder se torna um mediador, *broker*, entre a comunidade e o ambiente encapsulador.

ORGANIZAÇÃO POLÍTICA E FACCIÓNALISMO PITAGUARY

No início de 2016, o primeiro e único cacique Pitaguary, pós-emergência-étnica (Daniel) faleceu. Após sua morte, iniciou-se uma disputa pelo cacicado envolvendo todas as aldeias. Assim, a conjuntura política interna dos Pitaguary se reconfigurou explicitamente na sua dimensão faccionalizada. O seu enteado Manoel assumiu o cacicado, alegando hereditariedade. Porém, ele não é reconhecido como liderança legítima por muitos índios. Primeiramente, alega-se que o Manoel não é Pitaguary – visto que, ele é filho do Daniel com uma índia de outra etnia. Entretanto, o Daniel também não era Pitaguary, e sim Potiguara. A diferença entre os dois, estabelecida pela comunidade, é de que Daniel estava no início do "levantar aldeia". Ele, juntamente com o Carlos Alencar, com o primeiro pajé (Zé Filismino), além de outros personagens, foi um dos atores centrais na emergência étnica. Enquanto que o Manoel, "nunca participou do movimento indígena nem viveu na comunidade" (segundo diversos relatos). Voltamos a questão do Movimento Indígena ser um marcador diacrítico da identidade étnica, um produtor de capital simbólico aos seus participantes – renegando o reconhecimento (não da identidade, mas da legitimidade) aos dissidentes. Reiteramos que o Movimento não necessariamente causa (ou causou, neste caso) os faccionalismos. Apenas tornou-os mais evidentes. Tomamos isso como um ato intencional das lideranças que compõem este cerne legitimado. Ao fazerem isso, elas produzem um movimento duplo: afirmação de si e negação do outro.

Voltando às tramas locais dos Pitaguary, devemos brevemente explicar que o processo de sucessão da comunidade envolve a nomeação, em vida, feita pelo cacique e pelo pajé de seus respectivos sucessores. No caso da morte de um, o outro nomeia em seu lugar. O processo de sucessão envolve uma caminhada lenta de aprendizado, onde o suposto indicado deverá acompanhar os passos do líder em questão. É este movimento que o atual pajé Pitaguary, Barbosa, está fazendo com seu filho Alex – de antemão indicado para ocupar futuramente seu lugar na comunidade. Contudo, Daniel nunca considerou indicar tão cedo um sucessor, nem a população considerou sua morte prematura. Tal situação abriu uma indefinição sobre quem ocuparia seu lugar como cacique Pitaguary. No velório, Manoel já começa a se nomear enquanto cacique e a usar o cocar de seu pai. Tal situação gerou uma situação delicada, visto que o pajé Barbosa pretendia estabelecer um luto de alguns meses antes de eleger outro cacique.

Esses princípios de sucessão são particulares e localizados, ou seja, só podem ser acessados a partir das realidades etnográficas. Da mesma forma, poderíamos nos perguntar: em uma organização política de base étnica, o que liga um determinado número de pessoas (formando um grupo) a um ou mais líderes específicos? Para Bailey (2001), que não se detém necessariamente às identidades étnicas, essa ligação dos seguidores ao líder pode ter base na crença em um líder, bem como em uma ideologia etc. Dessa forma, ele estabelece que a liderança moral ou espiritual em grupos políticos é uma questão de manipular símbolos. É o controle e o bom manejo desses símbolos que constroem e estabelecem o capital político desses indivíduos. O líder em uma facção, segundo Bujra (1973), surge espontaneamente e torna-se o foco de todas as ações. A sucessão, na maioria desses casos, não é controlada por regras explícitas. Para a autora, uma perspectiva dinâmica do faccionalismo é necessária e deve-se entender esse processo de mudança inerente a esses grupos. Visto que essa forma de organização política é marcada por um intenso fluxo de pessoas, não possui uma continuidade fixa no tempo-espço etc., ela deve ser percebida enquanto uma organização que estará sempre em uma potencial transformação. Se não uma transformação, uma dissolução temporária (neste caso, estaria constantemente em uma eminente reorganização faccional)⁶.

Depois de cerca de quatro meses após a morte do Daniel, durante a Festa do Milho (que acontece anualmente nos Pitaguary, geralmente em julho), Barbosa indicou quatro outros caciques: Cláudia, Maurício, João Paulo e Madalena. Atualmente, a etnia conta com cinco caciques. Esses quatro caciques são aceitos pela maioria da comunidade como legítimos, da mesma forma que são reconhecidos pelo Movimento. A estratégia do pajé ao indicar quatro nomes ao cacicado revela estratégias de compor uma oposição mais sólida ao Manoel. Apesar das antigas discordâncias e conflitos que outrora já existiram entre essas lideranças, agora elas parecem estar "unidas" com esse objetivo: reintegrar o *povo*. Essas quatro lideranças nomeadas como caciques pelo pajé são atores históricos do Movimento Indígena no estado, enquanto, por seu turno, Manoel não é reconhecido como liderança legítima por esse conjunto de sujeitos que compõem a luta ao nível estadual.

6 William Chambers (apud BELLER, 1978) tem uma concepção bem parecida. No início dos anos 60, Chambers escreveu que a noção de facção poderia explicar como teria surgido os atuais partidos políticos. Dessa forma, ele conceituou as facções como "pré-partidos".

Existe, dessa forma, uma tentativa de Manoel de deslegitimar não apenas essas quatro lideranças que o contrapõem ao posto de cacique Pitaguary (através de inúmeras acusações), mas também articular críticas ao próprio movimento indígena no Ceará (como sendo uma “panelinha fechada” que traz lucros apenas aos “seus”). Para tanto, veremos como será preciso considerar diferentes níveis e/ou escalas de análise (REVEL, 1998), que poderão facilitar o entendimento de uma “arena social” (SWARTZ, 1968a; 1968b; 1969; TURNER, 1966; LEWELLEN, 2003) bastante heterogênea de atores, grupos e instituições. Todos esses aspectos descontinham conflitos dentro da própria mobilização étnica, que transpassam disputas por autenticidade, poder, acesso a bens materiais e naturais; e que geram tensões entre membros do grupo.

Nossa lógica é analisar como esses conflitos são situacionais. Portanto, frisamos que o faccionalismo local não teve início a partir da morte de Daniel. Houve, sim, uma mudança na lógica e na composição dos conflitos dentro de uma mesma estrutura faccionalizada. Já indicamos, anteriormente, como o campo histórico que possibilitou a formação de lideranças indígenas no Ceará têm influência direta na forma como hoje elas atuam como agentes mediadores a partir de uma relativa autonomia. Ou seja, para além do apoio de ONG’s, elas também buscaram se organizar a partir de associações estaduais ou locais (particulares da etnia).

Por volta do fim dos anos 90, quando os Pitaguary estavam, de certa forma, um pouco mais estabelecidos – tendo participado e organizado desde a primeira Assembleia Estadual Indígena em 1994 e estarem aguardando o GT da FUNAI para iniciar o processo demarcatório de suas terras etc – criaram o primeiro conselho, o Conselho Indígena do Povo Pitaguary (COIPY). Este teve como primeiro presidente o então cacique Daniel. Posteriormente, por conta das cisões entre as lideranças do conselho, das delimitações feitas pela FUNAI das quatro aldeias e dos conflitos em torno das indenizações, cada comunidade foi criando seu próprio conselho, cada qual capitaneado pelas lideranças em destaque de cada aldeia. Surgiram, assim, além do COIPY, o COIPOD (Conselho Indígena dos Pitaguary do Olho D’Água), CAINPY (Conselho de Articulação Indígena do Povo Pitaguary) e CAIPYM (Conselho de Articulação Indígena dos Pitaguary de Monguba). Em decorrência dos diversos conflitos internos, em torno de 2010 a comunidade como um todo decidiu suspender os conselhos locais e criar uma organização que representasse todo o povo – assim, surgiu a Organização Mãe-Terra (OMT) cujo mandato duraria quatro anos. Antes de completar o seu mandato, a organização também foi suspensa por conta dos conflitos e discordâncias entre as lideranças, as quais algumas voltaram aos seus conselhos locais.

Um acontecimento de importância no desenvolvimento dos conflitos internos do povo foram as indenizações de linhas de transmissão elétrica que cortaram a TI. O primeiro acordo foi feito com a CHESF (Companhia Hidrelétrica do São Francisco) e, posteriormente, com a STN (Sistema de Transmissão Nordeste S.A). O acordo feito com a CHESF foi, financeiramente, bem menor e mais limitado do que o feito com a STN (a qual, anualmente, ainda destina dinheiro ao grupo). Por conta das bri-

gas internas, o dinheiro foi “congelado” há alguns anos em uma conta do grupo indígena pelo MPF, conhecida como “renda indígena”. Desde as indenizações da CHESF até os dias atuais, são inúmeras as acusações sobre o destino desses recursos. Este cenário tornou favorável o surgimento de Manoel, o qual prometia “tirar a máscara” das lideranças que estavam roubando o dinheiro dos índios e destinar esse montante à população.

As cisões internas que geraram as divisões entre os conselhos expressam desconfianças e disputas entre as lideranças – abordando uma possibilidade sempre presente: quando o “poder” e o dinheiro se tornam mais importantes que a luta pela terra, como muitos indígenas salientam. Captando esse campo de disputas, Manoel começa a agregar seguidores que, no processo de luta Pitaguary, ou estiveram à margem ou discordaram/brigaram com lideranças centrais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para além do apoio ao decreto 9.010, mostramos que o grupo encabeçado por Manoel (além de um grupo de lideranças dissidentes Tapeba) se reuniu com a então indicada ao cargo de coordenadora executiva da CR Nordeste II, Maria Tanúsia Vieira. Tal atitude compõe um jogo de autenticidades que foi positivo para os dois lados – Manoel teve o reconhecimento de agentes ligados a FUNAI, enquanto Tanúsia argumentou que estava dialogando com o “verdadeiro Movimento Indígena”. Ao se aliar com os que não aderem às pautas, ela explorou a fragmentação de posições do Movimento e abriu espaço para argumentar sobre a possibilidade de um outro Movimento, com pautas e demandas diferentes. Isso permitiu escolher em qual campo jogar e legitimou-a. Dialogar com qualquer um dos dois lados significou negociar sua posição em uma arena política marcada por faccionalismos internos, como mostramos. Assim, ela resguardou para si a justificativa de que estava ao menos dialogando. Tanto os indígenas quanto a indicada ao cargo de coordenadora tinham interesses bastante específicos nessa aliança. Se por um lado os indígenas que a estavam apoiando viam nela uma oportunidade de congregar legitimidade e força frente ao Movimento, Tanúsia via o diálogo com esses grupos minoritários dentro das aldeias como uma forma de minar a ocupação e conseguir exercer o cargo. Dessa forma, procuramos esclarecer como, a partir das disputas faccionais internas, as lideranças Pitaguary estão procurando constituir redes sociais específicas, inclusive com diferentes agentes e agências institucionais.

Por fim, ressaltamos que não procuramos aqui colocar em questão o caráter da identidade étnica (ou de sua autenticidade), e sim problematizar a autenticidade da legitimidade. Esta passa, acima de tudo, pela participação e envolvimento (gerando, conseqüentemente, reconhecimento) no Movimento. Apesar de esta ser a máxima de seus participantes para poderem reconhecer outros, não podemos aceitá-la como verdade dada. A realidade Pitaguary nos mostra que os atores estão acionando diversos outros mecanismos para apoiar suas posições. Para tanto, voltamos à questão: muito mais frutífero seria se pensássemos essas lideranças em movimento.

Particularmente, não acreditamos que existam

vários Movimentos. O teor da nossa provocação anterior vai nesse sentido. Contudo, trabalhamos com a ideia de que a heterogeneidade dentro do movimento indígena está em uma esfera de dissidências de opinião política ou demandas entre seus participantes. É interessante perceber que quando o Movimento Indígena se estabelece como arena política essencial para a formação e o reconhecimento de lideranças em suas aldeias, ele se contrapõe a outras lideranças que não fazem parte de seus espaços. Isso ficava evidente quando, em conversas informais com lideranças presentes na ocupação, era frequentemente relatado como os grupos dissidentes “jogavam sujo”, “não entendiam o real motivo da ocupação”, “não entendiam a luta do movimento” etc. De outro modo, é importante destacar o fato de que só quem pôde ir para o Acampamento Terra Livre (ATL) de 2017 no ônibus dos indígenas cearenses, foi quem esteve assiduamente no período da ocupação. Isso claramente desagradou muitos índios. Ou seja, no ato de produzir a sua autenticidade, ele descortina conflitos faccionais internos às aldeias.

Essa tentativa de afastamento de quaisquer indígenas que ousem perturbar a ordem das lideranças “legitimadas” do Movimento “legítimo” poderia ser enquadrada no que Edward Shils (1992) denominou de centro e periferia. Geertz (1997) interpretou esse “centro” de Shils enquanto locais onde se concentram atividades importantes, onde as ideias dominantes se fundem com as instituições dominantes, dando lugar a arenas onde acontecem os eventos que influenciam a vida dos membros dessa sociedade. Contudo, este centro não é estático (não tendo relação com geometria e muito menos com geografia). Na verdade, ele está associado aos valores, crenças e à eficácia da manutenção e propagação dos símbolos da ordem por ele propagada (SHILS, 1992). Neste contexto, é o envolvimento com tais arenas, com os eventos ocasionais que nelas ocorrem e a busca por certo ordenamento social, que se conforma o líder carismático (SHILS, 1965; GEERTZ, 1997).

“No centro político de qualquer sociedade completamente organizada sempre existe uma elite governante e um conjunto de formas simbólicas que expressam o fato de que ela realmente governa. [...] elas justificam sua existência e administram suas ações em termos de um conjunto de estórias, cerimônias, insígnias, formalidades e pertences que herdaram, ou, em situações mais revolucionárias, inventaram. São esses símbolos - coroaes e coroações, limusines e conferências - que dão ao centro e ao que nele acontece uma aura não só de importância mas algo assim como se, de alguma estranha maneira, ele estivesse relacionado com a própria forma em que o mundo foi construído”. (GEERTZ, 1997, p. 187).

As disputas entre o Movimento Indígena cearense e alguns grupos “oposicionistas”, bem como entre os grupos faccionais Pitaguary, expressam disputas por poder na busca de controlar esse “centro” – e, conseqüentemente, o poder de nomear, de mediar, de dialogar com o Estado, de gerir e organizar eventos, projetos etc. A citação de Geertz nos faz lembrar uma fala do cacique Tabajara Jorge em que

ele afirma que “a luta surgiu através da COPICE (Coordenação de Povos Indígenas no Ceará) e da APOINME (Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo)”. Esse seu discurso resume bem o que viemos tentando demonstrar: um lugar no qual se cria um centro legitimado (o Movimento) que, conseqüentemente, legitima suas organizações indígenas e as lideranças que circulam nessas arenas, tais como se estivessem relacionados a um estado natural das coisas – sendo “estranho”, “errado” ou “inautêntico” tudo que não estivesse nesse espaço.

A busca por direitos, crucial para a atuação das lideranças indígenas e para o Movimento Indígena como um todo, comunica esferas sociais que não necessariamente têm que serem vistas como reinos autônomos (ou seja, a sociedade, movimentos sociais, ONGs, o Estado etc) (LIMA, 2013). Assim, o mesmo autor salienta que reivindicar esses direitos, organizar-se para tal etc, pode ser analisado como uma (auto)validação ou (auto)afirmação dessas identidades que constituem os processos modernos de formação do próprio Estado. Lembremos que o Estado não está dado, mas é constantemente reformulado e construído.

Dessa forma, se estamos trabalhando com a política local, não podemos esquecer que ela está imersa (encapsulada) em uma política maior/macro, nacional. Não podemos negar o efeito dos códigos legais, dos partidos políticos, da ideologia e da economia nacional em um nível localizado da política. Portanto, a proposta de empreender uma “variação de escalas” (REVEL, 1998) nos parece sensata para trabalharmos com o referido recorte. Ou seja, fenômenos de ordem “macro” (como o Estado, ou a formação deste) podem ser lidos ou interpretados a partir de dimensões localizadas, em uma esfera “micro” (por meio das estratégias individuais, de redes sociais, da formação de identidades étnicas, da constituição de mobilizações políticas etc.), e vice-versa.

Com o caso em que trouxemos, pudemos perceber diversos movimentos de agência indígena que estão dialogando com um cenário político nacional mais amplo. Este seria o campo político, uma unidade de análise para delimitar qualquer área onde interações políticas acontecem; e em correspondência estão as arenas políticas: áreas onde atores individuais ou pequenos grupos (grupos informais ou “parapolíticos”, como facções, relações patrono-cliente, partidos etc.) competem por poder político (LEWELLEN, 2003). Um dos grandes motivos do sucesso do conceito de “estrutura” para o estruturalismo lévi-straussiano foi criar uma unidade de delimitação para a investigação, da mesma forma que criava bases para generalização e comparação (LÉVI-STRAUSS, 1996). A saída encontrada por processualistas, como Swartz (1969; 1968), para gerar esse tipo de quadro analítico foi usar, justamente, os conceitos de campo e arena. Ressaltamos que é nesta perspectiva de política, entendida em termos processualistas, que estamos trabalhando. Dessa forma, a comunidade não está fechada por uma bolha que impede o contato externo, as fronteiras são sociais com já dizia Fredrik Barth (2011). A mudança é um processo natural. Tuden (1968), ressalta que algumas comunidades muitas vezes respondem a essa inovação e pressão política externa através da

formação de cisões faccionais, ou com o surgimento de um determinado tipo de líder político: o homem que articula interesses, relações, contatos e tradições locais e nacionais, o mediador.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAILEY, Frederick G. (2001), *Stratagems and Spoils: a social anthropology of politics*. Oxford, Westview Press.
- BARNES, John A. (1987), "Redes sociais e processos políticos", in B.F. Bianco (org.), *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos*, São Paulo, Global.
- BARREIRA, César. (1992), *Trilhas e atalhos do poder: conflitos sociais no sertão*. Rio de Janeiro, Rio fundo Editora.
- BARRETO Filho, Henyo Trindade. (1992), *Tapebas, Tapebanos e Pernas-De-Pau: Etnogênese Como Processo Social e Luta Simbólica*. 421 f. Dissertação de Mestrado em Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, datilo.
- BARTH, Fredrik. (2011), "Os grupos étnicos e suas fronteiras", in P. Poutigant & J.P. Streiff-Fenart (orgs.), *Teorias da etnicidade*, São Paulo, UNESP.
- BELLER, Denis & BELLONI, Frank. (1978), "The study of faction", in _____(ed.), *Faction Politics: Political Parties and Factionalism in Comparative Perspective*, Santa Barbara, ABC-Clio.
- BOISSEVAIN, Jeremy. (1987), "Amigos de amigos: redes sociais, manipuladores e coalizões", in B.F. Bianco (org.), *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos*, São Paulo, Global.
- BUJRA, Janet. (1973), "The Dynamics of Political Action: A New Look at Factionalism". *American Anthropologist*, 75, 1: 132-52.
- GEERTZ, Clifford. (1997), "Centros, reis e carisma: reflexões sobre o simbolismo do poder", in _____. *O saber local*, Petrópolis, Vozes.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1996), "A noção de estrutura em etnologia", in _____. *Antropologia estrutural*, Tempo Brasileiro.
- LEWELLEN, Ted C. (2003), *Political anthropology: an introduction*. 3ª edição, Westport, Praeger.
- LIMA, Carmem L. S. (2010), *Etnicidade indígena no contexto urbano: uma etnografia sobre os Kalabaça, Kariri, Potiguara, Tabajara e Tupinambá de Crateús*. Tese de Doutorado em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, datilo.
- MAGALHÃES, Eloi. (2007), *Aldeia! Aldeia!: a formação histórica do grupo indígena Pitaguary e o ritual do torê*. Dissertação de Mestrado em Sociologia, Universidade Federal do Ceará, datilo.
- MAHMOOD, Saba. (2006), "Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito". *Etnográfica*, 10, 1: 121-58.
- OLIVEIRA Filho, João P. de. (2004), "Uma etnologia dos índios misturados: situação colonial, territorialização e fluxos culturais", in _____ (org.), *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*, Rio de Janeiro, Contra Capa.
- OLIVEIRA, Kelly. (2013), *Diga ao povo que avance: Movimento indígena no Nordeste*. Recife, Massangana.
- ORTNER, Sherry B. (1995), "Resistance and the problem of ethnographic refusal". *Comparative Studies in Society and History*, 37, 1: 173-93.
- PALITOT, Estevão Martins. (2010), *Artífices da Alteridade: o movimento indígena na região de Crateús - CE*. Tese de Doutorado em Sociologia, Universidade Federal de Pernambuco, datilo.
- PINHEIRO, Joceny de Deus. (2011), "Agentes mediadores e movimento indígena: Discutindo as relações a partir do Ceará", *Revista ANTHROPOLÓGICAS*, 22, 1: 61-96.
- _____. (2012), "Religiosos engajados e processos de identificação indígena no Ceará", *Tellus*, volume 22: 107-132.
- REVEL, Jacques. (1998), "Microanálise e construção do social", in _____ (org.) *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*, Rio de Janeiro, Getúlio Vargas.
- SWARTZ, Marc; TURNER, Victor; TUDEN, Arthur. (1966), "Introduction", in _____. *Political Anthropology*, Chicago, Aldine.
- _____. (1968), "Introduction", in _____ (ed.), *Local-level politics: social and cultural perspectives*, Chicago, Aldine.
- _____. (1968b), "Rules, resources and groups in political contests", in _____ (ed.), *Local-level politics: social and cultural perspectives*, Chicago, Aldine.
- _____. (1969), "Processual and Structural Approaches in Political Anthropology: A Commentary", *Canadian Journal of African Studies*, 3, 1: 53-59.
- SOUZA Lima, Antônio Carlos de. (2013), "Administrando o mal comum na chave dos 'direitos'", in A. Vianna (org.), *O fazer e o desfazer dos direitos: experiências etnográficas sobre política, administração e moralidades*, Rio de Janeiro, E-papers.
- SHILS, E. (1992), *Centro e Periferia*. Lisboa, Difel.

_____. (1965), "Charisma, order and status", *American Sociological Review*, 30, 2: 199 - 213.

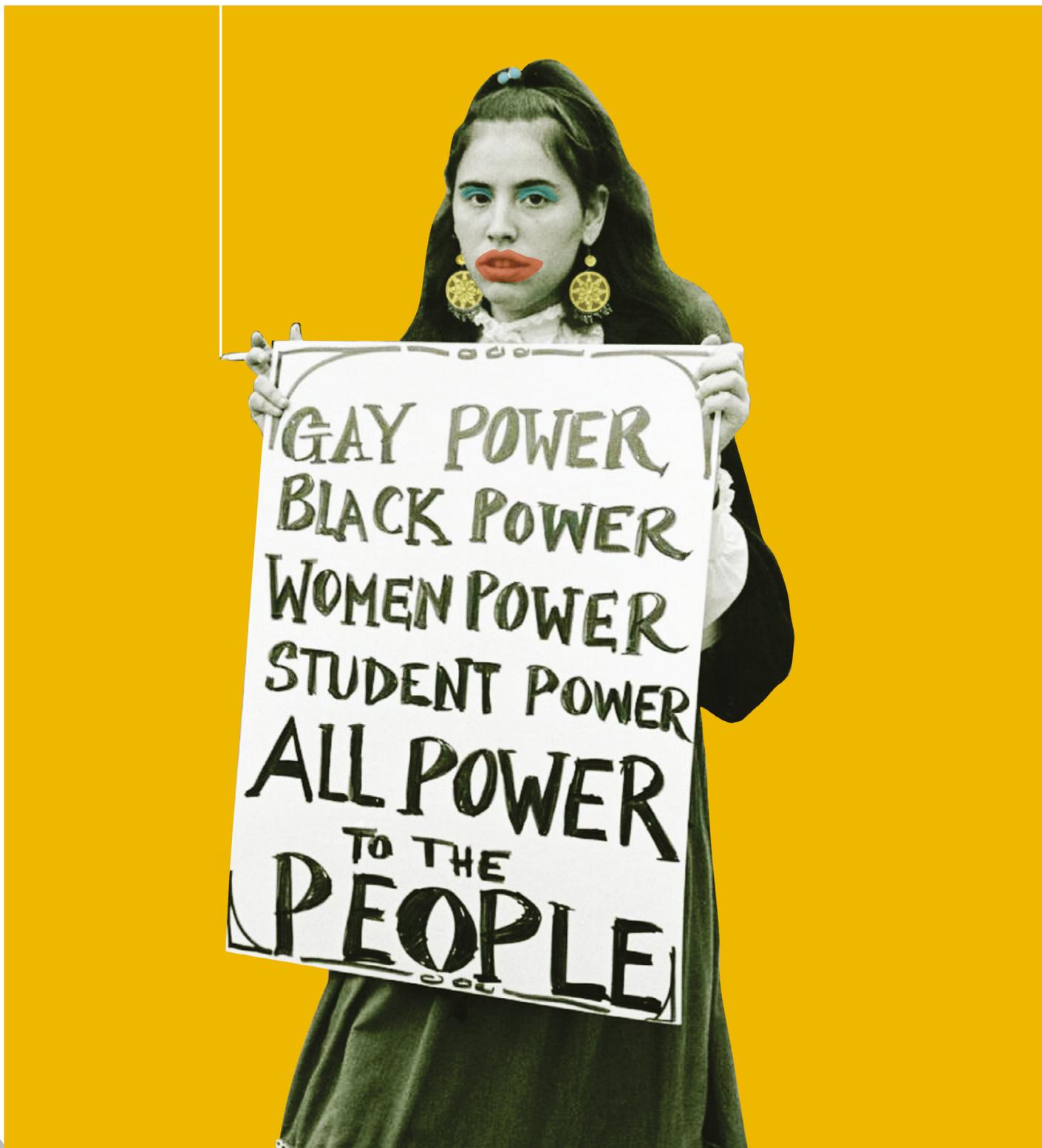
TUDEN, Arthur. (1968), "The political middleman", in M. Swartz (ed.), *Local-level politics: social and cultural perspectives*, Chicago, Aldine.

TURNER, Victor. (1966), "Segmentary factional political systems", in M. Swartz; A. Tuden; V. Turner (ed.), *Political Anthropology*, Chicago, Aldine.

VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do. (1993). "Terra, tradição e etnicidade: os Tremembé do Ceará". Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

_____. (2015), "Etnicidade e mediação como cultura e política", in _____ (org.), *Etnicidade e mediação*, São Paulo, Annablume.

VIANNA, Adriana. (2013), "Introdução: fazendo e desfazendo inquietudes no mundo dos direitos", in _____ (org.), *O fazer e o desfazer dos direitos: experiências etnográficas sobre política, administração e moralidades*, Rio de Janeiro, E-papers.



Recebido em 1 de agosto de 2017

Aprovado em 17 de janeiro de 2018

GÊNERO, SEXUALIDADE E DECOLONIALIDADE: REFLEXÕES A PARTIR DE UMA PERSPECTIVA LÉSBICA

Resumo: O artigo pretendeu analisar como o pensamento decolonial tem se relacionado com as questões de gênero e sexualidade, principalmente sobre a questão da lesbianidade. Considerando o conceito de *colonialidade do poder* proposto por Quijano (2002; 2005), e a crítica feita a ele por Lugones (2007; 2010) a partir da colonialidade do sistema moderno de gênero. Assim, desenvolvemos esses conceitos através da perspectiva da autora dominicana, negra e lésbica Curiel (2007; 2011), que evidencia como a heterossexualidade como regime político é um dos pilares fundamentais, juntamente com a raça e o gênero, para se pensar a colonialidade/modernidade e o Estado-Nação.

Abstract: *The article tries to think about how decolonial thinking has been related to gender issues, especially regarding the issue of lesbianity. Considering the concept of coloniality of power proposed by Quijano (2002, 2005), and the criticism made to him by Lugones (2007, 2010) starting from the coloniality of the modern system of gender. Thus, we seek to develop these concepts from the perspective of the Dominican, black and lesbian author Ochy Curiel (2007; 2011), who analyzes heterosexuality as a political regime, along with race and gender, as one of the fundamental pillars, to think about coloniality / modernity and the modern nation-state.*

“Ser lesbiana en una cultura tan supramachista, capitalista, misógina, racista, homofóbica e imperialista, es un acto de resistencia, una resistencia que debe ser acogida a través del mundo por todas las fuerzas progresistas. La lesbiana, esa mujer “que ha tomado a otra mujer como amante” ha 1446 logrado resistir el imperialismo del amo en esa esfera de su vida. La lesbiana ha descolonizado su cuerpo. Ella ha rechazado una vida de servidumbre que es implícita en las relaciones heterosexistas/heterossexuales occidentales y ha aceptado el potencial de la mutualidad en una relación lésbica, no obstante los papeles”. (Cheryl Clarke)

INTRODUÇÃO

O pensamento decolonial formulado por pensadoras e pensadores latino-americanos nos mostram que o fim do período colonial e a constituição da modernidade na Europa Ocidental, não trouxeram transformações significativas nas relações econômicas, políticas e étnico-raciais entre centros e periferias; pelo contrário, o que aconteceu foi uma transição do colonialismo moderno para a colonialidade global (CURIEL, 2014).

Para o pensador peruano Aníbal Quijano (2002, 2005), a colonização se sustentou basicamente sobre três pilares: a raça, tida como o principal deles, mas também sobre a exploração capitalista e as classificações de gênero. Esse autor propõe o conceito de *colonialidade do poder*, que evidencia que a dominação das terras, o extermínio dos povos nativos e de seus costumes seriam justificáveis, já que, segundo as concepções raciais europeias, o colonizado seria mais que diferente, seria inferior e anterior aos europeus. Esse fator resulta na ideia de que tais povos são menos que humanos e que, por isso, suas vidas valem menos.

Aníbal Quijano (2002) entende que devido ao patriarcado europeu¹ e a divisão sexual do trabalho, as mulheres europeias também eram vistas de uma maneira inferiorizada. Contudo, defende que um lugar ainda mais inferiorizado teria sido legado às mulheres colonizadas, visto que carregavam uma dupla categorização desumanizante – de gênero e de raça – já que são mulheres, indígenas e negras, ou seja, o extremo oposto do homem, branco, europeu, agente da colonização.

O tema da colonialidade do sistema moderno de

gênero, proposta pela feminista argentina Maria Lugones (2007, 2014) vem ao encontro das colocações de Quijano (2002). A autora pretende, através de exemplos etnográficos, alargar a categoria de colonialidade do poder, por acreditar que o conceito explora de maneira limitada a questão de gênero. Porém, apesar de em suas ideias Lugones (2007) ressaltar o gênero como componente fundamental da construção da modernidade, percebemos que tanto ela quanto Quijano (2002) não investigam a questão das sexualidades que não correspondem ao padrão patriarcal, como a lesbianidade.

Dessa forma, buscamos colocar em diálogo produções acadêmicas de autoras(es) como Maria Lugones, Oyéronkè Oyewùmì e Ochy Curiel que abordam as questões de sexualidade, gênero e a perspectiva decolonial. Pretendemos discorrer sobre esse tema desenvolvendo o conceito de Lugones (2007, 2008) sobre o *colonial / modern gender system* que, além de destacar o gênero nas relações de colonialidade do poder, explicita o lugar da heterossexualidade como um pilar nessas relações. Pensando as sexualidades e arranjos afetivos dissidentes², principalmente a lésbica, como formas dinâmicas e pulsantes de resistência a este regime. Para isso, utilizaremos o pensamento de Curiel (2011, 2014), que trata da ideia das relações do Estado-Nação moderno/colonial com a família e a heterossexualidade como um regime político.

Walter Mignolo (2008), sociólogo argentino, entende que descolonizar o ser, o saber, o poder (e o gênero) além de estar na luta política e nos movimentos sociais, também abarca o campo epistêmico. Levando em conta que é forte a ideia de que “brancura e teoria política [...] são transparentes, neutras

Juliana Gonçalves Tolentino
Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG.

Contato
<julianatolentino17@gmail.com>

Nicole Faria Batista
Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG.

Contato
<nicfariab@gmail.com>

Palavras-chave:
Pensamento decolonial; Feminismo; Lesbianidade.

Keywords: *Decolonial thought; Feminism; Lesbianity.*

1 Conjunto complexo de hierarquias sociais (cultural, simbólica, política, econômica) fundadas em privilégios masculinos. Como um sistema de opressão, feministas como a boliviana Maria Galindo (2013), concebem o patriarcado para além da subordinação e discriminação de mulheres no campo cultural, passível de ser eliminado tão somente através da educação e de modificações de valores. Ele é um eixo fundamental em sistemas de governo, religiosos etc.

2 Entendemos como sexualidades e arranjos afetivos que não se enquadram no padrão heteronormativo/patriarcal (relações entre homens e mulheres cisgêneros, ou seja, pessoas que se identificam com o gênero que lhes foi designado ao nascer).

3 Além de Mignolo (2008), Dussel (2005) também ressalta que é importante historicizar e localizar a experiência dos colonizadores, e, nesse caso, acreditamos ser contundente marcar os lugares sociais e racializados das autoras desse trabalho, mulher negra e mulher branca.

e objetivas, enquanto que cores e teoria política são essencialistas e fundamentalistas” (MIGNOLO, 2008, p. 297), consideramos relevante, desde já, tratar dessas questões nos colocando como sujeitas das opressões investigadas neste trabalho.

Assim sendo, o presente trabalho traz uma perspectiva lésbica, decolonial e racializada, construído a partir da teoria e também da experiência das autoras do texto (lésbicas, pobres, negra e branca³), sendo por si só um deslocamento epistêmico e uma prática decolonial. Prática essa que como explica Ballestrin (2013) não é apenas uma proposta acadêmica, mas também uma forma de fazer política, sendo que nos propusemos a tratar de um tema que além de político e invisibilizado, nos toca no âmbito pessoal.

COLONIALIDADE/MODERNIDADE DO GÊNERO

Maria Lugones (2007), ao formular seu conceito de colonialidade/modernidade do gênero, parte do ponto da limitação da colonialidade do poder (QUIJANO, 2002) que não problematiza, nem desenvolve a questão de gênero como o faz com os outros pilares que sustentam essa relação.

Em seu texto *Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System*, Lugones (2007), por sua vez, elabora sua crítica a essa limitação. Ela inicia sua discussão destrinchando a ideia de Quijano (2002) de gênero como uma categoria também construída pela colonização. A autora afirma que os povos colonizados não se enquadravam no binarismo homem e mulher antes do processo de colonização. Exemplos etnográficos do povo Yorubá propostos por Oyéronké Oyewùmí (1997) demonstram a afirmação dessa autora, de que gênero não era um princípio organizador na sociedade Yorubá antes da colonização.

No trecho a seguir, Oyèwùmí (2004) traça argumentos para mostrar que os conceitos usados por intelectuais ocidentais para categorizar hierarquias e relações de poder que envolvem gênero no contexto familiar, não podem ser aplicados literalmente nos contextos não-ocidentais, como o caso Yorubá:

“Dentro da família lorubá, omo, a nomenclatura para a criança, é melhor traduzida como prole. Não há palavras que denotem individualmente menina ou um menino em primeira instância. No que diz respeito às categorias de marido e esposa dentro da família, a categoria oko, que normalmente é registrada como o marido em Inglês, não é especificada por gênero, pois abrange ambos machos e fêmeas. Iyawo, registrada como esposa, em Inglês refere-se a fêmeas que entram na família pelo casamento. A distinção entre oko e iyawo não é de gênero, mas uma distinção entre aqueles que são membros de nascimento da família e os que entram pelo casamento. A distinção expressa uma hierarquia em que a posição oko é superior a iyawo. Esta hierarquia não é uma hierarquia de gênero, porque mesmo oko fêmea são superiores a iyawo fêmea. Na sociedade em geral, mesmo na categoria de iyawo inclui homens e mulheres, em que os devotos dos Orixás (divindades) são chamados iyawo Orisa. Assim, os relacionamentos são fluidos, e papéis sociais, situacionais, continuamente

situando indivíduos em papéis modificativos, hierárquicos e não hierárquicos, contextuais que são” (OYÈWÙMÍ, 2004, p. 6).

Lugones (2007) também recorre aos relatos sobre populações indígenas das Américas, baseada no trabalho de Paula Gunn Allen (1992):

“As mulheres Cherokee tinham o poder de fazer a guerra, decidir o destino dos cativos, falar com o Conselho dos Homens, ter direito a inclusão nas decisões de política pública, o direito de escolher com quem se casar e o direito de portar armas. O Conselho da Mulher era politicamente e espiritualmente poderoso. As mulheres Cherokee perderam todos esses poderes e direitos, quando os Cherokee foram colonizados e os arranjos patriarcais (europeus) foram introduzidos. Os Iroqueses passaram de um povo matriarcal, organizado politicamente sob a autoridade das Matronas, para uma sociedade patriarcal após o contato colonial. [...] De acordo com Allen, muitas tribos ameríndias eram ginecráticas; entre elas Susquehanna, Hurons, Iroqueses, Cherokee, Pueblo, Navajo, Narragansett, Coastal Algonkians, Montagnais. Ela também nos diz que entre os oitenta e oito povos que reconheceram a homossexualidade, aqueles que reconheceram os homossexuais em termos positivos incluíram Apache, Navajo, Winnebago, Cheyenne, Pima, Crow, Shoshoni, Paiute, Osage, Acoma, Zúiii, Sioux, Pawnee, Choctaw, Creek, Seminole, Illinois, Mohave, Shasta, Aleut, Sac e Fox, Iowa, Kansas, Yuma, Asteca, Tlingit, Maya, Naskapi, Ponca, Maricopa, Lamath, Quinault, Yuki, Chilula e Kamia. Vinte dessas tribos incluíam referências positivas específicas ao lesbianismo.” (LUGONES, 2007, tradução nossa, p. 200).

Sendo assim, Lugones (2007) explicita que, além de não se enquadrarem no binarismo de gênero, alguns desses povos que foram colonizados possuíam também uma relação positiva com a homoafetividade.

Foi nesse contexto que a colonização, sob o ideal de “missão civilizatória”, promoveu com brutalidade uma exploração inimaginável aos corpos colonizados “violação sexual, controle da reprodução e terror sistêmico (por exemplo, alimentando cachorros com pessoas vivas e fazendo algibeiras e chapéus das vaginas de mulheres indígenas brutalmente assassinadas)” (LUGONES, 2010, p. 938). Ainda, segundo Lugones (2010), essas intervenções e ações violentas da colonização acabaram por “generizar” os colonizados, colocando em posições binárias e hierárquicas dos conceitos europeus de “homem” e “mulher”. Para ela, essa ação não teria sido intencional, já que, de certa maneira, esses seriam conceitos que englobavam a noção de pessoa e de humanidade europeia – o que não era uma meta dos colonizadores.

Assim, a categoria de homem e mulher foi relegada de maneira diferente aos corpos colonizados e não colonizados. As mulheres brancas foram excluídas de espaços políticos e econômicos, sendo vistas como frágeis e incapacitadas para qualquer trabalho fora do âmbito doméstico. As mulheres colonizadas eram tratadas num patamar ainda mais violento, como animais, tanto no âmbito sexual quanto

da força de trabalho, o que resultou em diversas violências e estereótipos que perpetuam até os dias atuais:

"Sob o quadro conceitual de gênero imposto, os [homens] europeus brancos burgueses eram civilizados; eles eram plenamente humanos. A dicotomia hierárquica como uma marca do humano também tornou-se uma ferramenta normativa para condenar os/as colonizados/as. As condutas dos/as colonizados/as e suas personalidades/almas eram julgadas como bestiais e portanto não geradas, promíscuas, grotescamente sexuais e pecaminosas. Mesmo que nesse tempo a compreensão do sexo não fosse dimórfica, os animais eram diferenciados como machos e fêmeas, sendo o macho a perfeição, a fêmea a inversão e deformação do macho. Hermafroditas, sodomitas, viragos e os/as colonizados/as, todos eram entendidos como aberrações da perfeição masculina" (LUGONES, 2010, p. 936-937).

Seguindo na crítica ao conceito de colonialidade do poder, Lugones (2010) aponta uma limitação na colocação de Quijano (2010) de que a colonialidade do poder controla "o ato sexual e seus recursos". Para esta, a questão de gênero na colonialidade se limitaria a questão da formação compulsória de famílias mestiças e patriarcais para a reprodução capitalista. Lugones (2010, p. 939) pretende ir além, "Ao pensar a colonialidade do gênero, eu complexifico a compreensão do autor sobre o sistema de poder capitalista global, mas também critico sua própria compreensão do gênero visto só em termos de acesso sexual às mulheres".

Dessa forma, para a autora, Quijano (2010) estaria invisibilizando o gênero. Para nós também faltaria uma problematização maior das sexualidades dissidentes, que não servissem a esses recursos sexuais prescritos e necessários para a reprodução do capitalismo e para a construção da modernidade/colonialidade.

Partindo dos exemplos citados – de que muitos povos não se enquadravam no binarismo homem e mulher e praticavam o que chamamos hoje de lesbianidade ou homossexualidade antes da colonização – é relevante pensar o quão violento teria sido essa heterossexualidade compulsória imposta pelo sistema patriarcal como fundamental para suprir as necessidades do capitalismo moderno e eurocentrado.

Recorrendo, portanto, à ideia de uma escala proposta por Mignolo (2008, p. 204), onde "a ferida colonial em uma argentina de descendência europeia não é a mesma ferida colonial de um *aymara* de descendência aborígene", é notório pensarmos que essa ferida se expressa nos corpos das mulheres lésbicas, principalmente negras e indígenas, com complexidades em relação a outras mulheres. Sendo assim, podemos empregar as concepções de Lugones (2007), pois, para ela, descolonizar o gênero é necessariamente uma práxis, ou seja, é preciso construir uma crítica da opressão de gênero racializada, colonial e capitalista heterossexualizada.

Se a colonialidade do poder precisa dos corpos das mulheres colonizadas e das não colonizadas para sua reprodução sexual e econômica, as mulheres

que se recusavam a entrar nessa lógica seriam (no passado) e continuam sendo até hoje, violentadas e reprimidas nos mais diversos âmbitos de suas vidas. Esses fatos podem explicar o porquê de a produção do conhecimento localizado de mulheres lésbicas, principalmente das ex-colônias, ser incipiente e ainda não muito explorado no meio acadêmico.

Por isso, em resposta a esse quadro discutiremos como a sexualidade está relacionada ao sistema-mundo europeu, capitalista, patriarcal, moderno e colonial. Sendo primordial agregar nessa análise a heterossexualidade compulsória, como propõe a autora lésbica, negra e dominicana Ochy Curiel (2011, 2014), ao examinar o vínculo entre lesbianidade e o moderno Estado-Nação.

COLONIALIDADE/MODERNIDADE E O REGIME HETEROSSEXUAL

Em *El régimen heterosexual y la nación*, Curiel (2011) mostra como a heterossexualidade é uma das categorias sociais que são criadas e utilizadas na base da lógica modernidade/colonialidade, em relação com o desenvolvimento da ideia de Estado-Nação. Para isso, a autora realiza uma análise crítica do discurso do texto da Constituição Política da Colômbia de 1991. Cabe ressaltar que Curiel (2011) examina a heterossexualidade como uma instituição e um regime político que define e organiza as relações sociais, para além de interpretações no campo da "orientação", da "preferência" ou da prática sexual.

A autora traz o campo teórico-político da lesbianidade feminista para realizar o debate. Curiel (2011) explora de Adrienne Rich (1980) o conceito de heterossexualidade obrigatória. Para Rich (1980), a heterossexualidade é uma instituição política e ideológica que controla a autonomia dos corpos e da consciência das mulheres e que se expressa de diversas maneiras; por exemplo, através da erradicação física e simbólica da existência de mulheres lésbicas – com o apagamento de registros históricos, da produção intelectual e até a morte – da idealização do amor e do matrimônio heterossexual.

Além disso, a heterossexualidade como uma instituição, imputa às mulheres a obrigação da reprodução da espécie humana e a "opção sexual" pelo sexo oposto como o único horizonte possível. Tal fator atribui à heterossexualidade um caráter de inevitabilidade e naturaliza, inclusive, violências contra as mulheres. O regime heterossexual também está associado à construção da ideia de maternidade, de família nuclear e da exploração econômica das mulheres no capitalismo como algo natural.

Para Rich (1980), a divisão sexual do trabalho relega às mulheres posições de menos prestígio e tarefas consideradas – através da cultura machista e patriarcal – ao campo do que é construído socialmente como feminino. Ademais, seus salários são mais baixos, os assédios sexuais são constantes e as mulheres são obrigadas a se comportarem de uma maneira heterossexual, o que muitas vezes impede que lésbicas possam assumir sua identidade com a penalidade de perderem seu trabalho. Dessa forma, Rich (1980) evidencia que a heterossexualidade como regime político atinge todas as mulheres (lésbicas ou héteros) ao retirar-lhes o poder e a autonomia. Portanto, a heterossexualidade tem um papel fundamental para as análises de opressões

estruturais.

Curiel (2011), ainda, discorre sobre o contrato social de Rousseau ([1742], 2008), como um dos elementos da construção da política moderna, que tem como pilar os ideais universais de igualdade, liberdade e fraternidade, mas que foi construído através de uma lógica epistêmica patriarcal, racista e classista. Carole Pateman (1995 *apud* CURIEL, 2011) faz uma leitura feminista ao estabelecer que esse contrato esteja imbricado em um contrato sexual, não consentido, mas que permite a dominação masculina sobre as mulheres, que não são vistas enquanto sujeitas.

Monique Wittig (1992 *apud* CURIEL, 2011) acrescenta a esse debate o elemento da sexualidade ao interpretar que o contrato social, ao produzir um conjunto de regras e convenções que supostamente são aceitas por todos os cidadãos – na construção do ideal de viver em sociedade – pressupõe viver em heterossexualidade, mostrando que o contrato social e a heterossexualidade foram inter-relacionados. Wittig (1982, 1992, 2001, 2006 *apud* CURIEL, 2011) acredita que a base da heterossexualidade está na ideia de diferença sexual. Pensando tal diferença como uma ideologia que produz efeitos de hierarquização e opressão, a autora aponta que as mulheres são heterossexualizadas a partir de instituições que impõe a reprodução e o controle masculino através do matrimônio e do que ele traz como naturalizado: cuidar do lar e dos filhos, coito forçado, noção jurídica conjugal etc.

Na arena pública, os corpos das mulheres também são vistos como disponíveis para os homens, através de assédios físicos e verbais, sendo que só as mulheres são interpretadas através da categoria sexo. Assim, como apenas os sujeitos colonizados são racializados, tornando o indivíduo homem, heterossexual, branco e com privilégios de classe o sujeito neutro e universal, conseqüentemente, superior. Isso nos mostra que a heterossexualidade é mais um discurso tomado como apolítico pela modernidade/colonialidade, como se ela não produzisse relações de poder e violências concretas.

Segundo Curiel (2011), o processo que culminou na Constituição Colombiana de 1991 começou em 1988, no governo de Virgílio Barco, com grupos exigindo a convocação de uma Assembleia Nacional Constituinte no país. Nesse momento, movimentos feministas e de mulheres liderados pelo *Coletivo de Mulheres de Bogotá* e pela *União de Cidadãs de Colômbia* propuseram uma nova Constituição para o país.

Em 1990, tais movimentos voltam a se articular e formular propostas para a Assembleia Constituinte, convocada para esse ano. Esse processo colaborou para uma maior visibilidade tanto dos movimentos feministas quanto de outros grupos excluídos, como indígenas e afrodescendentes. Apesar disso, tal curso não resultou em uma transformação estrutural das desigualdades decorrentes de gênero e sexualidade, além de outras opressões:

“Não é por acaso, então, que de todas as propostas que as feministas levaram à Assembleia Nacional Constituinte, as que permaneceram foram aquelas que são enquadradas em um Estado liberal, embora no momento tenham sido um grande avanço político:

igualdade de direitos, participação política, reconhecimento das mulheres que chefiam suas casas, direitos dos casais (heterossexuais). As propostas que tiveram a ver com a livre escolha das mulheres em torno da maternidade não passaram, porque eram precisamente as propostas que, embora ligadas à instituição da maternidade, se referiam fundamentalmente à autonomia dos corpos e à sexualidade das mulheres, mesmo que no contexto da heterossexualidade” (CURIEL, 2011, tradução nossa, p. 32).

Assim, ao analisar a composição de participantes da Assembleia Nacional Constituinte de 1990, suas atas e, finalmente, a própria Constituição Colombiana de 1991, Curiel (2011), em diálogo com as autoras exploradas acima, mostra que indivíduos LGBTTS⁴ não participaram, e suas questões não aparecem – o que evidencia a heterossexualidade como um mecanismo natural, pois sequer esteve em pauta.

Através do exame dos artigos da Constituição Colombiana de 1991 nos quais aparecia alguma menção sobre as mulheres, Curiel (2011) constata que, por mais que alguns direitos tenham sido estabelecidos, eles estão relacionados com a diferenciação sexual de homem e mulher de uma maneira homogênea, a-histórica e no singular, como se houvesse apenas uma forma de conceber o que é *ser homem* e o que é *ser mulher*. Elas também aparecem vinculadas a instituições sociais que estruturam o regime da heterossexualidade: a família, a união natural (por consanguinidade e parentesco) ou por uma relação jurídica (o matrimônio).

Mesmo no artigo 43 da citada Constituição, que traz a igualdade de direitos e oportunidades de homens e mulheres – afirmando que essas não podem ser submetidas a nenhum tipo de discriminação – logo após, ressalta que na gravidez e no pós-parto, receberão proteção do Estado e auxílio se estiverem desempregadas ou forem chefes de família. Aqui se demonstra como a concepção da reprodução da mulher, concebida no singular, merece a atenção do Estado: de uma forma paternalista, apenas na ausência de um homem. Ao concebê-lo como o provedor familiar natural, ao invés de questionar sua responsabilidade, o Estado toma esse papel para si. Essa ideia pressupõe que mulheres que não entram na lógica da reprodução familiar, não merecem a atenção do Estado.

Novamente, por colocar a diferenciação sexual como binária, mas dependente, a palavra heterossexualidade não aparece juridicamente. Dessa forma, a legislação, pautada nos princípios de igualdade, concebe a mulher como um sujeito passível de discriminação, mas não problematiza a diferença sexual, que é a base dessa desigualdade.

Os direitos das mulheres são estabelecidos através do seu lugar “natural” de reprodução, base da diferenciação sexual e do regime político heterossexual. Por isso, nesses processos, não cabe a experiência das lésbicas e também de outras dissidências sexuais e afetivas. Assim, a construção de ideia de família é realizada através da união de um de homem e uma mulher com filhos – o que chamamos de família nuclear, legitimada pelo Estado e que desconsidera outras formas de configurações familiares.

Na lógica de Quijano (2002), o Estado-Nação seria uma instituição muito específica, reprodutora

4 Lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transsexuais.

da estrutura do poder e também produto do poder colonial. Assim, entendemos que sua ação principal é homogeneizar a população racialmente, com o intuito de criar uma falsa ideologia de unidade nacional, necessária para a reprodução e perpetuação da colonialidade e do poder. Portanto, Curiel (2011) aponta que, assim como a raça, o Estado-Nação homogeneiza as sexualidades e os arranjos afetivos, tornando a heterossexualidade um regime compulsório e político.

Como mostramos, as categorias de raça, gênero e sexualidade foram forjadas no sistema moderno/colonial a fim de criar lugares subalternos e opressões. Curiel (2007b, 2007c) afirma que as precursoras em evidenciar a articulação dessas e também de outras experiências foram as mulheres negras estadunidenses, nos anos 1970. A autora menciona o coletivo *Combahee River* que, em sua primeira declaração pública de 1977, demonstra uma produção de conhecimento a partir da prática política:

“A declaração mais geral de nossa política neste momento seria que estamos comprometidos com a luta contra a opressão racial, sexual, heterossexual e classista, e que nossa tarefa específica é desenvolver uma análise e prática integradas com base no fato de que os principais sistemas de opressão estão ligados. A síntese dessas opressões cria as condições de nossas vidas. Como negras, vemos o feminismo negro como o movimento político lógico para combater as opressões simultâneas e múltiplas enfrentadas por todas as mulheres de cor ... Uma posição anti-racista e anti-sexista combinada nos uniu inicialmente e, ao nos desenvolvermos politicamente, nos dirigimos ao heterossexismo e à opressão econômica do capitalismo” (Combahee River Collective, 1988, p. 179, apud CURIEL, 2007b, tradução nossa, p. 18).

Audre Lorde (s/d.), lésbica, negra e estadunidense de descendência caribenha, discorre em sua obra sobre a impossibilidade de haver hierarquias de opressão, já que, na visão da autora, sexismo, heterossexismo e racismo são provenientes da mesma fonte. Por isso, ao almejar uma sociedade mais justa e igualitária, uma ação política efetiva seria moldada na consideração dos eixos de diferença de identidade; não em um aspecto de tolerância, mas de interdependência mútua, o que motivaria a criatividade na luta política. Caso contrário, além de grupos oprimidos agirem uns contra os outros, o resultado é ser definida como “a outra em cada grupo que faço parte” (LORDE, s/d).

Ao lado de outros nomes como Rosa Parks, Sojourner Truth, Maria Stewart e, posteriormente, Angela Davis e Barbara Smith; podemos denominar esse movimento como *Black Feminism* ou feminismo negro. No contexto latino-americano e caribenho, Curiel (2007c) cita as *chicanas* Gloria Anzaldúa e Cherrie Moraga e as brasileiras Sueli Carneiro, Lélia Gonzalez, Luiza Bairros e Jurema Werneck. Essas mulheres, negras e *chicanas*, algumas lésbicas e pobres, propuseram e nos deixaram análises contra o racismo, o machismo, o sexismo, o classismo, o heterossexismo, numa perspectiva que associa suas experiências e uma consciência feminista negra:

“Inspirado por essas mulheres, lésbicas afros e *chicanas*, hoje, muitas feministas, tanto na

academia como no movimento social, nesta região da América Latina e do Caribe, tentamos continuar essa genealogia, de uma perspectiva integral, porque entendemos que essas categorias se sobrepõem não só nas experiências de muitas mulheres, mas na história de nossos povos.

Uma análise das relações sexo / gênero deve conter as maneiras pelas quais a raça se estabeleceu nesta região que hoje se chama América Latina e Caribe e como produziu um neocolonialismo, cujas principais afetadas são as mulheres, especialmente as racializadas e pobres, pois ambas as opressões, o racismo e o sexismo, estiveram presentes em suas vidas e suas relações” (CURIEL, 2007b, tradução nossa, p. 19-20).

Como mulher, negra, lésbica e caribenha Curiel (2011) ressalta que, dentre esses outros arranjos, a experiência lésbica seria uma das mais potentes na prática descolonizadora. Isso porque, ao entender a heterossexualidade como um regime, as lésbicas aspiram construir a autonomia das mulheres perante aos homens em todos os planos: sexual, econômica, emocional e cultural. Para a autora, essas relações podem ser lidas como a lesbianidade feminista, que demonstram a potência das ligações entre mulheres, para além das experiências genitais e sexuais.

A lesbianidade feminista nos possibilita considerar as latentes solidariedades, cumplicidades, cooperações que se dão entre mulheres, incluindo as relações entre mães e filhas, mulheres adultas e amizade entre crianças e jovens. Esses tipos de relações, ao romperem com o vínculo da heterossexualidade como um regime, possibilitam outras formas de vivenciar o mundo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A escrita desse trabalho nos proporcionou o entendimento da lesbianidade não apenas como uma sexualidade, mas também como um arranjo afetivo dissidente, um modo de resistência à heterossexualidade como regime político. O pensamento lésbico está presente tanto na militância nos movimentos sociais, como produzindo um conhecimento epistêmico, localizado também na América Latina e Caribe. Percebemos a necessidade de dialogar esse conhecimento com os conceitos das teorias decoloniais que elaboram a problematização da colonialidade do poder, do saber e do ser, como um constructo da modernidade, e que gera hierarquizações e opressões, sendo a heterossexualidade um dos pilares dessas opressões.

Tais teorias nos permitem analisar a realidade a partir dos nossos próprios modos de viver e resistir no mundo, resgatando e criando epistemologias que pretendem distanciar da lógica hegemônica dominante, que deriva dos sistemas coloniais, aos quais vários países foram submetidos. Este trabalho foi um esforço inicial de evidenciar outras vozes, a partir das perspectivas do feminismo lésbico e negro que foram historicamente invisibilizados na academia. Ao demonstrar a experiência política de sujeitas subalternizadas, podemos colaborar com a

tomada do âmbito acadêmico e das ciências humanas e sociais como objetos de reflexão e autocrítica, passíveis de transformações em suas estruturas.

Defendemos a importância de que essa discussão apareça e seja tratada de maneira séria e relevante dentro do pensamento decolonial, pois, a lesbianidade também é uma outra forma de vi-

ver o mundo que está em constante embate com as premissas da colonialidade e do moderno Estado-Nação. Isso pode ser feito ao mesmo tempo que pode construir formas de relacionamento, sexualidade, afetividade e solidariedade alternativas e autônomas ao sistema mundo globalizante.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALLEN, Paula Gunn. (1992), *Recovering the Feminine in American Indian Traditions*, Boston, Beacon Press.
- BALLESTRIN, Luciana. (2013), "América Latina e o giro Descolonial", *Revista Brasileira de Ciência Política, Brasília*, 11: 89-117.
- CURIEL, Ochy. (2007a), *El lesbianismo feminista: una propuesta política transformadora*. Bogotá, 2006. Disponível em: <<http://lahaine.org/index.php?blog=3&p=23079>>. Acessado em: 25 jun. 2016.
- _____. (2007c), "Los aportes de las afrodescendientes a la teoría y la práctica feminista. Desuniversalizando el sujeto 'Mujeres'", *Perfiles del feminismo Iberoamericano*, 3, 163-190.
- _____. (2011), "El régimen heterosexual y la nación. Aportes del lesbianismo feminista a la Antropología", *La manzana de la discordia*, 6, 1: 25-46.
- _____. (2014), "Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial", in MENDIA AZKUE, Irantzu (org.), *Otras Formas de (Re) Conocer*, Donostia-San Sebastian, Hegoa, 2015.
- _____. (2014), "Género, raza, sexualidad: debates contemporáneos." Colombia, Universidad del Rosario. Disponível em: <http://www.urosario.edu.co/urosario_files/1f/1f1d1951-Of7e-43ff-819f-dd05e5fed03c.pdf>. Acesso em: [28 de janeiro de 2015].
- DUSSEL, Enrique. (2005), "Europa, modernidade e eurocentrismo", in E. Lander (org.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latinoamericanas*. Colección Sur-Sur, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, CLACSO.
- GALINDO, M. (2013), *No se puede descolonizar sin despatriarcalizar. Teoría y propuesta de la despatriarcalización*. La Paz: Mujeres Creando.
- LORDE, Audre. [s.d.], Textos escolhidos de Audre Lorde. *Difusão Herética Lesbofeminista*, fanzine.
- LUGONES, María. (2007), "Heterosexuality and the Colonial/Modern Gender System", *Hypatia*, 22, 1: p. 186-209.
- _____. (2014), "Rumo a um feminismo descolonial". *Estudos Feministas*, 22,3: p. 935-952.
- MIGNOLO, Walter. (2008), "Desobediência Epistêmica: A Opção Descolonial e o Significado de Identidade em Política", *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade*, 34: 287-324.
- OYEWŪMÍ, Oyéronké. (1997), *The invention of women: Making an African sense of Western gender discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- _____. (2004), "Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms". *CODESRIA Gender Series*, 1: 1-8.
- QUIJANO, Anibal. (2005), "Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina", in E. Lander (org.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas*, Argentina, Colección Sur-Sur, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, CLACSO.
- _____. (2002), "Colonialidade, Poder, Globalização e democracia", *Revista Novos Rumos*, 37,17: 28 p.

Recebido em 21 de novembro de 2016

Aprovado em 29 de outubro de 2017

AS CONSTRUÇÕES DA MATERNIDADE DO PERÍODO COLONIAL À ATUALIDADE: UMA BREVE REVISÃO BIBLIOGRÁFICA

Resumo: Este artigo é fruto de uma pesquisa monográfica de caráter exploratório e natureza qualitativa, que realiza uma revisão bibliográfica sobre infância, maternidade e família, tendo em vista a veiculação considerável de imagens idílicas sobre a maternidade e em face das expectativas da sociedade sobre o amor materno. Toma-se como central de pesquisa a maternidade concebida como uma construção histórica e social. Apon-ta-se o Mito do Amor Materno, propagado desde o fim do século XVIII, como uma criação fruto de diversos interesses sociais, culturais e econômicos, de cada sociedade.

Abstract: *This article is the result of a monographic research of an exploratory character and a qualitative nature to carry out a bibliographic review of childhood, motherhood and family in view of the outstanding dissemination of idyllic images related to motherhood in face of society's expectations about maternal love. As its starting point the investigation conceived maternity as a social and historical construction, and highlighted the Mother-Love Myth propagated since the late XVIII century as a creation resulting from several social, cultural and economic interests of each historical age.*

INTRODUÇÃO

Badinter (2011) propõe desmontar o histórico esquema de pensamento que forjou o ideal de que a mulher se realiza na maternidade. Para isso, a autora questiona o que chama de "ideologia maternalista" e o desejo feminino de "ser mãe", mostrando que, há muito, as mulheres estão submersas em um mito. Assim, o que se pretende com este trabalho é realizar uma breve revisão bibliográfica sobre a construção da maternidade em suas dimensões históricas e sociais.

Ariès (1986), Badinter (1985; 2011) e Moreira (2009) entendem a maternidade como uma construção enraizada simbolicamente, variando segundo diferentes contextos históricos, sociais, econômicos e políticos. Partem, portanto, da ideia de que, historicamente, o valor dado à maternidade, à relação mãe-criança e ao amor materno nem sempre foi o mesmo, de modo que as variações que as concepções e atitudes relacionadas à *maternagem* apresentam, são produzidas por uma série de discursos e práticas sociais.

Não sendo o amor materno da ordem da natureza, mas fazendo parte do campo da linguagem, como salienta Hilferding (1991), é possível que ele seja inserido, de forma transparente e clara, no campo de estudo das ciências humanas; favorecendo transformações sociais, culturais, no nível da autonomia e do assumir responsabilidades.

1 MATERNIDADE: UMA CONSTRUÇÃO HISTÓRICA E SOCIAL

1.1 Construções articuladas acerca da maternidade, da família e da infância

É possível constatar através de Ariès (1986) e Poster (1979) que os conceitos de família, infância e de maternidade, encontram-se articulados na história, afetando-se mutuamente e variando conforme os diversos contextos culturais, sociais, econômicos e políticos de cada época. Poster (1979) apresenta quatro modelos de estrutura de família existentes

entre os séculos XIV e XX – o que confirma o argumento de que a família é uma construção social e, portanto apresenta múltiplos modelos contextualizados no tempo e no espaço geográfico, histórico e social.

A família aristocrática, dos séculos XVI e XVII, se constituía em um agrupamento formado por várias pessoas: parentes, dependentes, criados e clientes. Segundo Ariès (1986), dentro desta família a criança era mal vista e tão logo perdia a sua fragilidade física, era misturada aos adultos em suas atividades produtivas.

As esposas dos aristocratas eram figuras cuja função constituía em ter filhos(as) e organizar a vida social sem se preocupar com a criação das crianças. Conforme Ariès (1986, p. 117), nesse contexto "a aprendizagem não se exercia na condição formal da escola, mas confundia-se com o exercício das tarefas domésticas cotidianas, sendo o convívio com os adultos parte importante deste processo." Poster (1979) ressalta que, como a vida das crianças nas famílias aristocráticas acontecia em meio a várias figuras adultas, que moravam com elas; não havia identificação parental e a suas experiências emocionais eram independentes das de seus pais.

Para Poster (1979), é a partir de meados do século XIX que floresce uma abundante literatura sobre a importância da conservação das crianças para o fortalecimento das famílias. Segundo ele, nesse momento, médicos, administradores e também militares colocavam em questão os costumes educativos de seu século visando afirmar o sentimento de família e produzindo a normatização social e familiar. Ariès (1986) ressalta que nos tempos modernos passou-se a admitir que a criança não estivesse madura para a vida, viu-se que era preciso submetê-la a um regime especial: o regime da educação, antes de deixá-la unir-se aos adultos.

De acordo com Poster (1979), a partir do século XIX instaura-se um novo padrão familiar associado à burguesia. Nele, os(as) filhos(as) foram reavaliados tornando-se seres importantes para os pais. Em consequência disso, um novo grau de intimidade e profundidade emocional caracterizou as relações en-

Deborah Kopke Resende

Bacharel em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais-PUC/MG.

Contato

<deborahkopke@gmail.com>

Paula Maria Bedran

Orientadora, Mestre em Psicologia Social pela Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG.

Contato

<pbedran@pucminas.br>

Palavras-chave:

Maternidade; Mito do Amor Materno.

Keywords:

Maternity; Mother-Love Myth.

tre pais e filhos das famílias burguesas.

Conforme este autor, a família burguesa se organizava em núcleos onde havia a divisão de papéis parentais. Poster (1979) observa que nesse momento o amor materno foi considerado natural nas mulheres, que passaram a ter de não só zelar pela sobrevivência dos(das) filhos(as), mas ter que treiná-los para um lugar responsável na sociedade, uma vez que já se iniciava o cuidado com a educação institucional.

Depreende-se, portanto, que o surgimento da infância como preocupação social é concomitante à reorganização da família moderna, no momento em que esta passa a ser constituída a partir da centralidade da criança, que deve receber atenção e cuidados constantes dos pais. Para Ariès (1986), o foco ideológico desloca-se, progressivamente, da autoridade paterna ao amor materno. Isto posto, a nova ordem econômica que passa a vigorar com a ascensão da burguesia como classe social, impunha como imperativo a sobrevivência da criança, vista como futura mão de obra produtiva para o Estado.

De acordo com Poster (1979), a família burguesa que surge como estrutura familiar dominante na sociedade capitalista vigora, em sua essência, até a contemporaneidade. Diante do exposto até o momento, é possível pensar que as elaborações sociais e culturais sobre o significado da maternidade estão historicamente associadas à emergência do sentimento de infância e as reconfigurações familiares. Percebe-se que o Amor Materno passa a ser visto como essencial a partir de um movimento carregado da dimensão econômica, que transforma ao mesmo tempo as regras sociais e as relações entre os indivíduos.

1.2 O amor materno e sua construção no contexto Europeu

O tema do amor materno geralmente envolve uma série de associações condicionadas a sentimentos naturalmente positivos na condição de ser mãe, muitas vezes levando a uma divinização desse estado como algo abençoado pela natureza. No entanto, conforme Moreira (2009), há uma série de concepções a respeito das práticas relacionadas à *maternagem*, produzidas pelos discursos sociais e científicos de cada época, levando a problematização da concepção de ser mãe como produto das circunstâncias de um dado momento histórico.

Conforme Moreira (2009) e Badinter (1985) desde a Idade Média, até o século XVII, nas famílias aristocráticas, as crianças permaneciam vinculadas às suas famílias por pouco tempo. Neste período, como uma prática generalizada, o recém-nascido era entregue a uma ama-de-leite, logo quando saía do ventre materno; de maneira que as classes sociais tanto das amas quanto das mães biológicas permaneciam a mesma. Logo, amas-de-Leite muito pobres ofereciam seus serviços às mães também pobres.

Badinter (1985) ressalta que o índice de mortalidade entre as crianças amamentadas pelas amas era duas vezes superior ao índice de mortalidade das crianças amamentadas pelas próprias mães. Neste momento, caberia a indagação da possibilidade de que as mães estabelecessem uma relação causal entre os dois fatos: o aumento do índice de

mortalidade e a entrega a ama-de-leite. De acordo com Costa (1983, p.256) “o mais provável, porém, é que as mães ignorassem que a amamentação materna fosse vital à sobrevivência dos filhos.”.

Ao completarem a idade de oito anos, as crianças retornavam para as suas casas, e logo eram enviadas para internatos ou conventos, onde recebiam instrução e educação. Nesse contexto os meninos se dirigiam para os internatos, enquanto as meninas eram encaminhadas para o convento (de maneira variada para cada classe social). Moreira (2009) aponta que as crianças também costumavam ser entregues para outras famílias, uma vez que a aprendizagem ainda não se exercia no contexto formal da escola e sim no convívio com os adultos. Tal prática era admitida pelo meio social e até mesmo legitimada pelos médicos. De acordo com Moreira (2009, p. 16) “o sentimento de amor materno não existia nessa época como uma referência à afetividade”.

Até o século XVIII, carícias e ternuras entre mães e filhos(as) eram traduzidas socialmente em termos de frouxidão e pecado. Badinter (1985) afirma que era dito às mães que elas perderiam os seus filhos(as) caso os(as) amamentassem com prazer. Neste período, segundo a autora, os teólogos viam na relação amorosa e física entre mãe e filho(a), a fonte de volúpia e má educação.

Observa-se em Badinter (1985) que data dos anos 1760-1770, o aparecimento de muitos discursos convocando os pais a novos sentimentos e, particularmente a mãe, ao amor materno. Esta autora salienta que após 1770, aparecem publicações recomendando às mães a cuidarem pessoalmente dos filhos, e ordenando-as a amamentá-los.

Infere-se que no fim do século XVIII, o amor materno surgiu como um conceito novo. E, igualmente nova, foi a associação das duas palavras: amor e materno. Isto significa, não só a promoção do sentimento, como também do sentido da mulher enquanto mãe. Badinter (1985) não nega a existência deste amor nos anos anteriores ao século XVIII, mas evidencia que este não se constituía como valor familiar e social na importância – conotação e posição que assumiria mais tarde. A partir dos anos 1770, a autora ressalta que foi imposta à mulher a obrigação de ser mãe antes de tudo, e inaugurou-se o mito que continuara bem vivo até a atualidade: o do amor natural e espontâneo de toda mãe pelo(a) filho(a).

Badinter (1985) aponta esse novo imperativo como fruto do interesse do Estado para operar no salvamento das crianças em decorrência das altas taxas de mortalidade infantil em um contexto em que a Europa apresentava crise econômica; e as crianças poderiam ser vistas como futura mão de obra produtiva. A autora, ainda, ressalta que foram necessários três discursos dirigidos à mulher para modificar as suas práticas perante os(as) seus(suas) filhos(as):

“Foram necessários nada menos de três discursos diferentes para que as mulheres voltassem a conhecer as doçuras do amor materno e para que seus filhos tivessem maiores possibilidades de sobrevivência: um alarmante discurso econômico, dirigido apenas aos homens esclarecidos, um discurso filosófico comum aos dois sexos e, por fim,

um terceiro discurso, dirigido exclusivamente às mulheres". (BADINTER, 1985, p. 149)

O discurso econômico, dirigido aos homens esclarecidos, aponta para a conscientização da importância da população para um país. Badinter (1985) ressalta que, neste discurso, a criança adquiriu um valor mercantil e, devido ao seu potencial produtivo, foi considerada uma riqueza econômica. O discurso filosófico, comum aos dois sexos, advém da filosofia rousseauiana e da ideologia natalista, e trazem a criança como um bem precioso e insubstituível para a sociedade e para os pais. O terceiro discurso foi dirigido pelo Estado exclusivamente às mulheres. Neste discurso, as mulheres foram elevadas ao nível de responsáveis pela nação, porque, por um lado, a sociedade precisava delas e lhes dizia isso e, por outro, queria-se reconduzi-las às suas responsabilidades maternas.

De acordo com Tagiba (2011) viu-se surgir no cenário sociocultural e econômico, a partir do fim do século XVIII, uma nova imagem de mãe, cujos traços não cessaram de se acentuar durante os dois séculos seguintes e existem até hoje. Tagiba (2011, p. 438) considera que "desde essa época, estaria instituída, a imagem de mãe idealizada, bem como a dos bebês, vistos de maneira agradável e deliciosa". Sobre isso, Snyders (1980, p.19) aponta que "Os bebês, os pequeninos: são deliciosos, bem entendidos, e quem se atrever a dizer o contrário tem uma pedra no lugar do coração".

Foi a partir do surgimento destes discursos que as mulheres passaram a serem consagradas como eixo da família, responsáveis pelo cuidado e educação dos(as) filhos(as). Nesse contexto, Moreira (2009, p.23) aponta que "a devoção e presença vigilantes da mãe surgiram como valores essenciais, sem os quais os cuidados necessários à preservação da criança não poderiam mais se dar".

De acordo com Badinter (1985, p. 202), já no início do século XIX, "a era das provas de amor havia começado". O bebê e a criança transformaram-se nos objetos privilegiados da atenção materna. A mulher, a partir desse momento, aceitou sacrificar-se ao extremo para que seu(sua) filho(a) vivesse melhor junto dela. O primeiro índice de mudança do comportamento materno foi, segundo a autora, certamente, a vontade nova da própria mãe de aleitar o seu filho. Ainda, conforme Badinter:

"A vigilância materna se estendeu de maneira ilimitada. Não havia hora do dia ou da noite em que a mãe não cuidasse sozinha, carinhosamente de seu filho. Quer estivesse em boa saúde ou doente, ela devia permanecer vigilante. Se, porém, ela adormecia, estando o filho enfermo, eis que se sentia culpada do maior dos crimes maternos: a negligência." (BADINTER, 1985, p. 211)

Badinter (1985, p. 239) aduz que "ou as mulheres tentavam imitar o melhor possível o modelo imposto, reforçando com isso sua autoridade, ou tentavam distanciar-se dele, e tinham de pagar caro por isso". Enclausurada em seu papel de mãe, a mulher não mais poderá evitá-lo sob pena de condenação moral: "da responsabilidade à culpa, foi apenas um passo, rapidamente dado ao aparecimento da menor dificuldade infantil".

Para Badinter (1985) e Moreira (2009), por mais que se afirmasse por toda parte que o coração da mãe era um abismo insondável de ternura, de devotamento e de sacrifício, essas palavras sempre eram completadas por outras mais normativas e imperativas. Ou seja, havia um forte movimento externo que promovia o sentimento materno, juntamente com a imposição de novos padrões de conduta que todas as mães deveriam ter para com os seus filhos. De acordo com Badinter (1985, p. 269):

"Enunciava-se uma longa lista de deveres a que nenhuma mãe deveria se furtar. Prova sem dúvida de que a natureza precisava ser solidamente respaldada pela moral! [...] Esse texto tem o mérito de pôr fim ao mito da felicidade feminina no sacrifício, e de substituir claramente o tema do instinto pela moral."

Ainda, segundo a autora, a pressão ideológica foi tal que as mulheres se sentiram obrigadas a serem mães sem desejá-lo realmente. Assim, viveram sua maternidade sob o signo da culpa e da frustração. Badinter (1985) salienta que à medida que a função materna abrangia novas responsabilidades, repetia-se cada vez mais alto que o devotamento era parte integral da natureza feminina, e que nele estava a fonte mais segura de sua felicidade. Em consequência destas normativas, depreende-se que ficou fortemente estabelecido o mito do instinto do amor materno.

Para Moreira (2009), o discurso médico higienista teve grande peso no fortalecimento do ideal do amor materno, na medida em que com base nele foram difundidas normas que regulamentavam o cuidado com a criança de maneira que a mãe precisasse ser mais atenta e responsável, passando a exercer um papel central no desenvolvimento da criança.

Conforme Costa (1983), o propósito do discurso higienista era de converter as mulheres ao modelo da mãe amorosa, através da amamentação do bebê. Segundo o autor, de acordo com o figurino da mãe higiênica, a amamentação e o cuidado com o filho faziam parte da vocação natural da mulher, que era comparada com a fêmea. Costa (1983, p. 260) ainda salienta que "do ponto de vista dos higienistas, a independência da mulher não podia extravasar as fronteiras da casa e do consumo de bens e ideias que reforçassem a imagem da mulher-mãe".

De acordo com Moreira (2009, p. 20), não foram somente os médicos higienistas que fortaleceram o discurso das características específicas do papel materno, mas houve pedagogos, psiquiatras, psicólogos e psicanalistas que "por meio de seus conhecimentos especializados e intervenções contribuíram para a construção de normativas destinadas a regular a vida familiar e individual".

Para Rauter (1987) os discursos psicológicos, psiquiátricos e psicanalíticos produziram a mãe "Psi" que é, sobretudo, uma mãe culpada pelas diversas patologias que sucedem o desenvolvimento de seus (suas) filhos(as). Em conformidade com Rauter (1987, p. 22), para os especialistas "Psi", "é na relação mãe-filho que as causas das doenças ou distúrbios mentais encontram seu lugar privilegiado". Desta forma, tanto o discurso médico higienista, como o discurso "Psi" produzem pautas prescritas para a maternidade que contribuem com a produção de

uma consciência de auto-observadora e culpada na mulher que é mãe. Verifico que tal tipo de discurso tem sido retomado com bastante força na atualidade.

1.3 O amor materno e sua construção no Brasil

De acordo com Venâncio (2002), no Brasil (assim como na Europa) o desenvolvimento da organização e dos sentimentos presentes na família moderna, incluindo aqueles relacionados à maternidade, foi marcado pelas intensas modificações ocorridas pela ascensão da burguesia no final do século XVIII, embora no contexto brasileiro tais transformações tenham sido revestidas de características específicas à condição do país colonial.

Para Venâncio (2002, p. 191), durante o período colonial a maternidade era negada. O autor aponta que, no segundo e no terceiro século de colonização, quando a população dos principais centros portuários aumentou significativamente; surgiu uma modalidade selvagem de abandono: os recém-nascidos eram deixados nas ruas “conhecendo por berço os monturos, as lixeiras e tendo por companhia cães, porcos e ratos que perambulavam pelas ruas”. Moreira (2009) salienta que era muito frequente o fato de crianças serem abandonadas pelas mulheres, que viviam em condições financeiras difíceis, acontecendo, inclusive, abortos e infanticídio. Sobre isso, Mary Del Priori (2002) ressalta que tais práticas foram bastante perseguidas, já que no período colonial havia uma necessidade de aumento populacional.

De acordo com Venâncio (2002), no século XVII, a ocorrência do aumento do número de crianças abandonadas incomodou a população de origem portuguesa colonizadora do país. Para os colonizadores que herdaram uma religião europeia com a crença na danação das almas, o abandono causava indignação e perplexidade. Por esse motivo, o autor destaca que nos séculos XVIII e XIX foram criadas, pelos portugueses, instituições como a Santa Casa de Misericórdia no Brasil para acolherem os enjeitados, bem como foram lançadas medidas de incentivo para que crianças que fossem adotadas por outrem.

Segundo Venâncio (2002), todas as crianças, a partir desse momento, foram recolhidas das ruas e batizadas. A Câmara passou a auxiliar as famílias que aceitassem criar os(as) abandonados(as), com um valor que permitia muito mais do que as compras necessárias para a subsistência deles(as). Para Moreira (2009), apesar de haver no país, no fim do século XVIII, tentativas de cuidado da infância destacava-se, nesta época, alta incidência de mortalidade infantil, devido aos maus tratamentos. “Venâncio (2002, p. 213) aponta que a morte precoce consistia no destino de 90% dos bebês auxiliados pelas câmaras e hospitais”.

Venâncio (2002) constata que a morte de crianças, neste período, se tornou um problema, pois o Brasil deveria se desenvolver e, para isso, precisava aumentar a sua população. Em consequência disso, o Estado e a Igreja passaram a estimular o cuidado com a infância e a criticar severamente as práticas de aborto e abandono dos(as) filhos(as).

Segundo Venâncio (2002), foi tentando seguir esse projeto que a Igreja fixou-se como responsável na difusão da importância do matrimônio, e, a serviço do Estado impôs as normas de conduta que

estabeleciam a divisão de incumbências no casamento, dentro do sistema patriarcal, desenvolvido na colônia. Além disso, a igreja passou a postular a supremacia do homem sobre a mulher, e a controlar de perto a catequese feminina, trazendo também o culto a Virgem Maria e estimulando a reprodução, tão logo a mulher se casasse.

A partir disso, Moreira (2009) ressalta que a vida feminina se restringiu ao bom desempenho doméstico e à assistência moral à família. Segundo a autora, o homem tinha seu papel centrado na provisão da mulher e dos(as) filhos(as) e cabia à mulher respondê-lo com obediência.

Venâncio (2002) salienta que no século XIX, a partir da implantação das faculdades e academias de medicina, surgiram vários projetos destinados a combater as altas taxas de mortalidade das crianças e dos bebês enjeitados. De acordo com o autor, os médicos passaram a endossar essa concepção, que via na maternidade o desígnio natural da mulher a fim de promover o cuidado maior das mães pelos seus (suas) filhos(as), e consequentemente diminuir a taxa de mortalidade infantil no Brasil.

Através do discurso médico higienista, Venâncio (2002) observa que foram criadas regras para a moderna criação mais cuidadosa das crianças, assim como foram promovidas iniciativas privadas e públicas para protegê-las. Conforme Costa (1983) nesta época criou-se a mãe higiênica: aquela que é amante dos(as) filhos(as) e aliada dos médicos.

De acordo com Venâncio (2002) outro aspecto que se destacou nessa influência do discurso médico na reorganização da família e da maternidade foi a crescente produção do conhecimento sobre o corpo feminino, que resultou na constituição de duas especialidades médicas, a obstetrícia e a ginecologia. Venâncio (2002) ressalta que o determinismo naturalista e a normatização médica construíram, com seus métodos e teorias, um modelo de mulher fundado na anatomia e na fisiologia, com importantes desdobramentos morais e políticos para as mulheres, encerrando-as nos estreitos limites da esfera doméstica e da maternidade.

Apoiada na revisão da literatura feita até o momento é possível pensar que tanto no Brasil como na Europa, o discurso médico contribuiu significativamente para a construção desse ideal sagrado de mãe. Assim também, é possível constatar que a infância e as relações familiares passaram a serem pensadas e normatizadas pela ciência médica. Depreende-se que isto aconteceu de forma que os cuidados maternos foram mais valorizados, e tomados não somente como desejáveis, mas como naturais a partir do fim do século XVIII, tanto na Europa quanto no Brasil, conforme observa-se em Badinter (1985), Moreira (2009) e Venâncio (2002).

1.4 O Mito do Amor Materno

Badinter (2011) propõe desmontar o histórico esquema de pensamento que inventou o ideal da realização da mulher na maternidade. Para isso, a autora questiona o que se chama de “ideologia maternalista” e o desejo feminino de “ser mãe”. A autora mostra que estamos, há muito, submersas em um mito.

Venâncio (2002, p. 195) antecipa Badinter (2011) ao explicitar que ao se percorrer a história das ati-

tudes maternas, nasce a convicção de que o instinto materno é um mito. Conforme o autor, “não se encontra nenhuma conduta universal e necessária para ser mãe, mas ao contrário, constata-se a extrema variabilidade dos sentimentos maternos, segundo a cultura, ambições ou frustrações da mulher”. De acordo com Badinter (1985):

“Esse sentimento pode existir ou não existir; ser e desaparecer. Mostrar-se forte ou frágil. Preferir um filho ou entregar-se a todos. Tudo depende da mãe, de sua história e da História. Não, não há uma lei universal nessa matéria, que escapa ao determinismo natural. O amor materno não é inerente às mulheres, é adicional”. (BADINTER, 1985, p. 367)

Para Andolfi (1988), o mito pode ser considerado como um conjunto de realidades em que coexistem elementos reais e da fantasia. Percebe-se o Mito do Amor Materno surgindo apoiado nos discursos médico, religioso e político, para legendar principalmente uma realidade de interesse econômico. De acordo com Badinter (1985) e Venâncio (2002) era preciso diminuir a taxa de mortalidade das crianças abandonadas e entregues às amas de leite, para aumentar a produtividade e satisfazer os ideais de uma economia regida pelo modo de produção capitalista e sob o domínio da família burguesa.

Entende-se que uma vez instaurado, o Mito do Amor Materno foi inscrito na memória familiar dos indivíduos e transmitido entre as gerações como uma crença irrefutável a partir do fim do século XVIII. Desde esta época percebe-se que o Mito do Amor Materno atuou como um elemento organizador das sociedades, de forma a possibilitar, através da crença no amor materno inato, o estabelecimento de regras de comportamento, que interessavam aos Estados, concernentes às mulheres mães.

Como um lugar sagrado, interditado de conversação, a maternidade passou a ser vista como algo do instinto da mulher, que se realizaria plenamente ao ser mãe. Badinter (2011, p. 20) aduz o amor materno como “dogma inquestionável da subjetividade daquela que não desejaria nada mais do que ser a mãe perfeita”. E nesta lógica, a autora aponta que o bebê seria construído como objeto da suposta “natureza maternal da mulher”.

Atualmente, no século XXI, a realidade observada por Badinter (2011), é de uma mulher em conflito com o Mito do Amor Materno. Depreende-se que, hoje em dia, este mito ainda permeie o imaginário social coletivo. Contudo, acredita-se que ele é posto em questão a partir dos outros domínios que a mulher veio a conquistar.

1.5 A transição para a maternidade como uma escolha

Para Badinter (2011), o maternalismo, baseado no conceito de instinto materno, constitui um sistema no qual as mulheres e os homens estão historicamente enredados. Isto aconteceu, segundo a autora, a partir dos ideais masculinos dominantes de cada época. Com a maternidade, explica Scavone (2001), as mulheres ficavam ausentes no espaço público e confinadas no espaço privado, uma vez que era exigido delas cada vez mais cuidados com os

seus(suas) filhos(as).

Segundo Ariès (1986), até o século XVIII, as mulheres estiveram excluídas do processo de educação formal e, assim, toda a educação dada, até então, à mulher tinha o propósito de convencê-la do seu dever de ser submissa ao pai e/ou ao marido, obedecendo-os e respeitando-os.

Em concordância com essa visão, Badinter (1985, p. 145) escreveu que os homens se dirigiam às mães para dizer-lhes que não havia ocupação mais agradável do que zelar pelos filhos: “Não há dever mais delicioso.” Badinter (1985), ainda, observa que a sociedade assegurava à boa mãe que seu marido lhe seria mais fiel, e que viveriam uma união mais doce por ela ser uma boa mãe.

De acordo com Badinter (2011), a transformação desse lugar recluso da mulher passou a se instalar no início do século XIX, quando o governo reconheceu a necessidade de educação da população feminina. A autora observa que ao final desse mesmo período, algumas publicações abordavam a relação entre a mulher e a educação, mas sem pensar em um projeto amplo a todas as mulheres – porque o conhecimento não passava de um instrumento de reconhecimento daquelas provenientes das classes mais abastadas.

Moreira (2009) mostra que, com advento da Revolução Industrial e a consolidação do sistema capitalista, no fim do século XIX; inúmeras mudanças ocorreram no modo de produção e organização do trabalho feminino, uma vez que houve necessidade de que boa parte da mão de obra feminina se concentrasse nas fábricas a fim de contribuir com o aumento de sua produtividade.

Além desse fator, Moreira (2009) ressalta que o contexto das duas Guerras Mundiais, no século XX, também favoreceu o acesso da mulher ao mercado de trabalho, uma vez que quando os homens iam para as frentes de batalha as mulheres passavam a assumir os negócios da família. Conforme Moreira (2009), a transição de um modelo tradicional de maternidade, em que a mulher era definida essencial e exclusivamente como mãe, para um modelo moderno de maternidade, em que a mulher, entre outras possibilidades, é também definida como mãe, emerge com a consolidação da sociedade industrial, com o crescente acesso da mulher à educação e seu ingresso no mercado de trabalho – apesar de que a presença da figura feminina no lar ainda tivesse força hegemônica.

Para Badinter (2011), com o advento do movimento feminista, a partir da metade do século XX, a maternidade passa a assumir uma dimensão reflexiva a ser analisada pensando nas condições econômicas, sociais e culturais das mulheres e do casal. Scavone (2001) aponta que desde 1949, com Simone Beauvoir na França, antecedente de Elisabeth Badinter (1985) neste mesmo país, contesta-se o determinismo biológico ou destino divino associado à maternidade ao afirmar que o “ser” era tornar-se, que o amor materno era uma conquista advinda da relação entre mãe e filho e não algo da ordem somente do instinto.

Scavone (2001) observa duas vertentes no mo-

vimento feminista presentes no século XX: uma tendência bem comportada e outra mais incisiva. Em conformidade com esta lógica a autora ressalta uma vertente comportada de mobilização das mulheres que exigiram o seu direito à cidadania, sem questionar os outros papéis subalternos assumidos por elas, como por exemplo, a maternidade; e na outra extremidade, observa uma vertente de mulheres mais incisivas que reivindicavam sua ampliação na vida pública, a defesa irrestrita do movimento dos trabalhadores, entre outros.

De acordo com Badinter (2011), na década de 1970, o movimento feminista incisivo atuante, conciliou a luta da liberdade e igualdade de gênero com a maternidade fora do cerne do destino feminino. De acordo com a autora, na visão das mulheres militantes do feminismo, foi a partir deste movimento que as mulheres começaram a poder efetivamente dar prioridade às ambições pessoais ao invés de escolherem uma vida com filhos(as).

Nesse sentido, Scavone (2001) aponta que a maternidade como escolha é um fenômeno contemporâneo, que historicamente foi se consolidando no decorrer do século XX, no qual as transformações econômicas, familiares, os avanços tecnológicos e os movimentos feministas constituíram-se como elementos importantes para esse processo e para a relação que então se estabeleceu com o *ser mãe* e o *ser mulher*.

Sobre os avanços tecnológicos, ressalta-se a descoberta das pílulas anticoncepcionais e a disseminação das técnicas contraceptivas também no fim do século XX que, conforme observam Barbosa e Coutinho (2015), permitiram que as mulheres se tornassem responsáveis pela sua fecundidade/fertilidade, podendo optar por ter ou não ter filhos(as). Ainda ressalta-se o início do uso das mamadeiras, que possibilitou de acordo com Scavone (2001) tanto a divisão de tarefas, pois permitia a participação do homem no cuidado com a criança, como facilitava a entrada das mães no mercado de trabalho.

1.6 Maternidade na atualidade: a volta do discurso naturalista

Badinter (2011) mostra que na medida em que existe a escolha, em se ter ou não filhos(as), não é mais possível falar em desejo universal das mulheres pela maternidade. Para Barbosa e Rocha (2007, p. 167) a não opção pela maternidade vem crescendo. Segundo as autoras, o adiamento da maternidade se tornou comum uma vez que, atualmente, o desejo de ter filhos(as) costuma entrar em conflito com outros imperativos da vida da mulher como, por exemplo, o trabalho. De acordo com Moreira (2009), trabalho e família são tidos como valores importantes para as mulheres da sociedade contemporânea.

Nesse sentido, Badinter (2011, p. 31) afirma: “é como se a criança não fosse mais a prioridade das prioridades.” A autora aponta que, em primeiro lugar, as mulheres querem garantir a sua independência por meio de estudos, cada vez mais demorados, para depois ascenderem em um trabalho gratificante, e só então viria o lugar dos(as) filhos(as). Ainda conforme Badinter (2011, p. 32), por vezes se tem a impressão de que é a exigência da idade e o medo de perder a possibilidade de ser mãe que determina as mulheres a procriarem, mais do que a vontade

de ter filhos(as). A autora afirma que, atualmente, “a fibra materna tem despertado preguiçosamente em torno dos trinta anos e mais energeticamente entre os trinta e cinco e quarenta anos”. Ou seja, para Badinter (2011), muitas vezes é o relógio biológico que tem forçado as mulheres a se decidirem pela maternidade.

Depreende-se que, atualmente, as mulheres assumem uma posição bastante reflexiva diante da maternidade. Com o fácil acesso aos métodos contraceptivos, bem como com o incremento acelerado das tecnologias reprodutivas, observa-se que as gestações têm sido cada vez mais planejadas. Acredita-se que por esse motivo, atualmente, haja um cuidado mais detalhado, com um investimento maior, por parte das mulheres, para com aqueles que serão seus(suas) herdeiros(as). No que diz respeito a isto, nota-se que as mães têm oferecido para o desenvolvimento de seus(suas) poucos(as) filhos(as), o que de condição melhor elas podem dar-lhes com o fruto do seu trabalho. Ou seja, percebe-se que o número de filhos de cada mulher reduziu; porém, acredita-se que os investimentos dedicados a eles desde a gestação aumentaram. De acordo com Badinter (2011), com intuito de ser “a boa mãe” as mulheres disponibilizam, atualmente, o máximo de recursos possíveis para o desenvolvimento saudável de seus filhos.

Ainda conforme Badinter (2011), recentemente tem acontecido uma involução silenciosa, na qual a sociedade retoma um discurso naturalista no que diz respeito às boas práticas de cuidado com o nascimento e com os filhos. A autora considera como discurso naturalista aquele que é apoiado na etologia (ciência do comportamento das espécies animais), que lembram as mulheres que elas são mamíferas, promovem a rejeição a técnicas hospitalares e o estímulo à amamentação.

Como exemplo deste discurso, observa-se atualmente o constante estímulo ao parto natural ou humanizado, já incorporado na Europa, e no Brasil fortemente estimulado pelo Ministério da Saúde dos governos federais e estaduais. Conforme Gaiwa, Modes e Souza (2011), no modelo de assistência hospitalar das maternidades até a emergência do discurso humanizado, a mulher tinha perdido o poder de decisão em ações relacionadas ao seu próprio corpo. Por sua vez, o parto humanizado (ou natural) prega atualmente, conforme Castro e Clápis (2005), uma desmedicalização da assistência, sendo um parto com mínimo de intervenções técnicas, e promovendo um empoderamento das mulheres sobre o seu próprio corpo. Verifica-se, através da veiculação de campanhas publicitárias midiáticas, como este discurso tem sido valorizado na atualidade como uma “boa prática do parto e do nascimento”. Vale ressaltar que, por difundir a ideia do empoderamento da mulher sobre o seu corpo e o seu tipo de parto, este discurso do parto humanizado tem sido apoiado pelas líderes feministas da contemporaneidade.

Badinter (2011) salienta que o estímulo ao retorno do aleitamento materno também está no cerne deste discurso naturalista predominante na atualidade. De acordo com a autora, agora, o corpo médico já se encontra plenamente de acordo com a volta do aleitamento materno. Segundo Badinter (2011, p.45) “raros são os que se arriscam a criticar a necessi-

dade de amamentar nos países desenvolvidos.” No que diz respeito a isto, também nota-se a difusão de campanhas publicitárias e discursos científicos provendo o estímulo ao aleitamento materno como uma boa prática para o desenvolvimento infantil.

Badinter (2011) ainda ressalta que a creche, neste espaço do discurso naturalista, passa a ser fortemente desaconselhada ao bebê que tem menos de um ano, visto que para ter um desenvolvimento harmônico, necessita de um maior apoio da figura materna. Segundo Badinter (2011, p. 56), a conclusão tem se tornado irrecorrível: “a boa mãe é aquela que amamenta, que faz o parto natural, que abdica tempo de trabalho para cuidar do seu filho”. Conforme a autora, imperceptivelmente, a natureza, o discurso médico e biologicista assumem novamente a condição de autoridade moral.

A ideologia do discurso naturalista a respeito do maternalismo faz coexistir de acordo com Barbosa e Rocha (2007), repertórios discursivos sociais distintos para a mulher, advindos da família e decorrentes do trabalho profissional. Depreende-se que, ao mesmo tempo que na contemporaneidade as mulheres se encontram bem inseridas no mercado de trabalho, o discurso naturalista acontece de maneira a exigir que estas mesmas mulheres possuam mais tempo para se dedicarem aos(as) seus(suas) filhos(as). Conforme as autoras, ao mesmo tempo que há um incentivo à profissionalização da mulher e uma cobrança por parte dos pais e da sociedade para que as mulheres estudem e invistam em uma carreira profissional, permanece a expectativa de que um dia elas venham a cumprir seu “principal” papel, o de mãe. Há de se perguntar como estas mulheres respondem a estas expectativas.

Segundo Moreira e Rasesa (2010, p.535) ao descreverem-se os diversos discursos relacionados à maternidade (sejam eles naturalistas ou não) há o problema evidente de se pensar a maternidade e a mulher como eventos únicos. Para as autoras, “ao regular a sociedade a partir de uma única descrição de maternidade cria-se a expectativa de um modelo a ser seguido firmemente demarcado”. Nesta mesma linha de intelecção Badinter (2011, p. 20) aduz

que as pautas prescritas sobre a maternidade, ainda que variáveis ao longo dos anos, não levam em conta que existem “tantas mulheres quantos desejos”. Verifica-se que há nós paradoxais entre os repertórios discursivos da maternidade e a forma como cada mulher vivencia este processo. Entende-se que existe uma tensão entre o que o meio social, histórico e cultural determina, e a vivência subjetiva de cada mulher a respeito da maternidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A questão do amor materno, geralmente, envolve a associação de sentimentos positivos a respeito da condição de ser mãe – o que pode conduzir à divinização desse estado, e sua caracterização como algo abençoado. Entende-se, no entanto, que há uma série de concepções a respeito das práticas relacionadas à *maternagem* produzidas e marcadas por discursos sociais e científicos de cada época, que nos levam a concluir que a concepção sobre ser mãe seria produto das condições e circunstâncias de um dado momento histórico.

Como discutido neste artigo, foi entre os séculos XVIII e XIX que, na Europa, devido à diminuição da mão de obra produtiva e do alto índice de mortalidade infantil, se implantou a representação da maternidade tal como a conhecemos hoje: baseada na ideia do amor natural e espontâneo das mulheres por seus (suas) filhos(as).

A partir do século XVIII, as mulheres passaram a ser consagradas como eixo da família responsáveis pelo cuidado e pela educação dos(das) filhos(as). Nesse contexto, a devoção e a presença vigilantes da mãe surgiram como valores essenciais, sem os quais os cuidados e a atenção necessários ao bem estar da criança não poderiam efetivar-se.

Compreende-se que as vivências das mulheres no período após o parto são permeadas pela coexistência de sentimentos ambivalentes em relação ao(à) filho(a), e que o amor materno é construção advinda desta relação, e não algo próprio dela, ou inerente à natureza feminina.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDOLFI, Maurizio. (1988). *Tempo e mito em psicoterapia familiar*. Porto Alegre, Artes Médicas.
- ARIÈS, Philippe. (1986). *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro, Guanabara.
- BADINTER, Elisabeth. (1985). *Um amor conquistado: o mito do amor materno*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- BADINTER, Elisabeth. (2011). *O conflito: a mulher e a mãe*. Rio de Janeiro, Record.
- BARBOSA, Patrícia & ROCHA, Maria. (2007). “Maternidade: novas possibilidades, antigas visões”. *Psicologia Clínica*, 19,1: 163-185.
- CASTRO, Jamile & CLAPIS, Maria José. (2005). “Parto humanizado na percepção das enfermeiras obstétricas envolvidas com a assistência ao parto”. *Revista Latino Americana de Enfermagem*, 13,6: 960-967.
- COSTA, Jurandir Freire. (1983). *Ordem médica e norma familiar*. Rio de Janeiro, Edições Graal.
- FIGUEIRA, Sérvulo Augusto. (1987). “O moderno e o arcaico na nova família brasileira: Notas sobre a dimensão invisível da mudança social”, in S.A. Figueira (org.), *Uma nova família? O moderno e o arcaico na família de classe média brasileira*. Rio de Janeiro, Zahar.
- GAIVA, Maria; MODES, Priscilla; SOUZA, Taisa. (2011). “A humanização do nascimento: percepção dos profissionais de saúde que atuam na atenção ao parto”. *Revista Online Gaúcha de Enfermagem*, 32,3: 479-486.
- HILFERDING, Margaret. (1991). *As bases do amor materno*. Tradução de Teresa Pinheiro. São Paulo, Escuta.
- MOREIRA, Renata Leite Cândido de Aguiar. (2009). *Maternidades: os repertórios interpretativos utilizados para descrevê-las*. Tese de Mestrado, Universidade Federal de Uberlândia, datilo.

MOREIRA, Renata & RASERA, Emerson. (2010), "Maternidades: os repertórios interpretativos utilizados para descrevê-las". *Revista Online Psicologia e Sociedade*, 22,3: 529-537.

POSTER, Mark. (1979), *Teoria Crítica da Família*. Rio de Janeiro, Zahar.

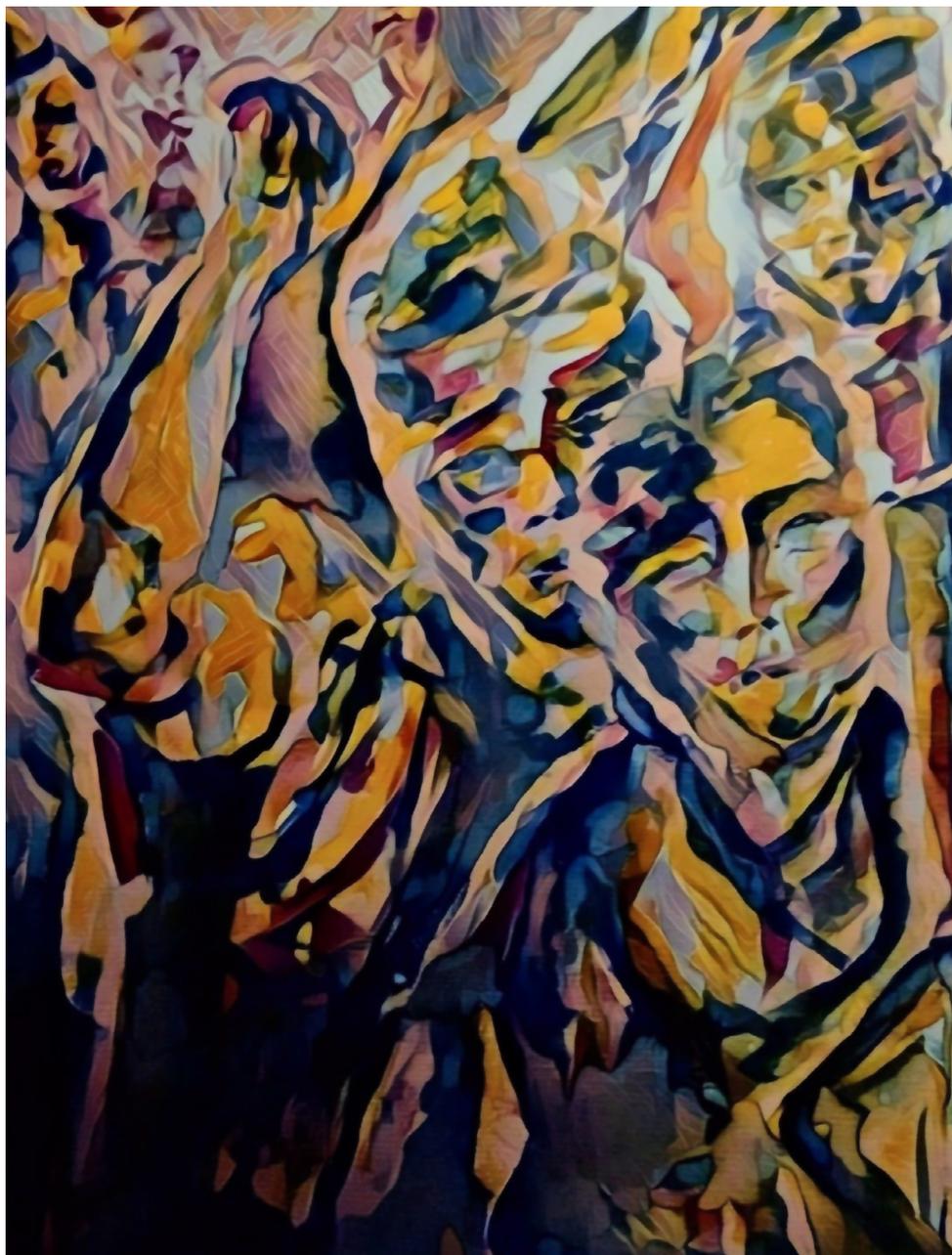
PRIORI, Mary Del. (2002), *História das mulheres no Brasil*, São Paulo, Contexto.

RAUTER, Cristina. Mulher. (1987), "Reflexões Psicopolíticas", in C.Poian (org.), *Homem Mulher*, Rio de Janeiro, Taurus.

SCAVONE, Lucila. (2001), "A maternidade e o feminismo: diálogo com as ciências sociais". *Cadernos Pagu*, 16,3: 137-150.

SNYDERS, George. (1980), *Não é fácil amar os nossos filhos*. Tradução de Emílio Campos Lima. Rio de Janeiro, Dom Quixote.

VENÂNCIO, Renato Pinto. (2002), "A maternidade negada", in M.D.Priori (org.), *História das mulheres no Brasil*, São Paulo, Contexto.



Recebido em 30 de julho de 2016

Aprovado em 20 de novembro de 2017

CORPOS PROFANOS:

RASCUNHOS SOBRE A HETEROSSEXUALIDADE COMPULSÓRIA E UM FEMINISMO LESBICO

Resumo: O objetivo do trabalho é sondar os fatores que levam ao apagamento e à deslegitimação da homossexualidade feminina e analisar as relações entre misoginia e homofobia na opressão da mulher lésbica ou bissexual, através de uma perspectiva teórica. Essa análise terá como ponto de partida o controle do patriarcado sobre os corpos feminilizados, em conjunto com a repressão da sexualidade feminina, com forte diálogo com os conceitos utilizados pela teórica feminista Adrienne Rich. Por fim, analisarei a possibilidade de se discutir um feminismo em termos lésbicos, ou seja, de um feminismo que questione a heterossexualidade compulsória.

Abstract: *This paper reviews some of the main issues regarding the systemic erasure of female homosexuality, and analyses the relations between misogyny and homophobia that inflicted upon homosexual and bisexual women according to a theoretical perspective. This analysis will discuss about patriarchal control over feminine bodies, together with the repression of female sexuality in Brazilian society. Adrienne Rich's contributions to feminist theory will be used to situate the discussion within the context of compulsory heterosexuality. Finally, it will discuss the possibility of a lesbian feminism, in other words, a feminism that questions compulsory heterosexuality and the sexual exploration of women.*

OBJETIVOS

A proposta do trabalho é realizar uma revisão de bibliografia sobre a literatura antropológica e feminista produzida até o momento acerca do tema, trazendo como marco teórico o clássico artigo "Heterossexualidade Compulsória e Continuum Lésbico", da autora americana Adrienne Rich (2012). Visto que utilizei como base teórica um texto que trabalha com uma sistematização mais ampla do fenômeno da heterossexualidade compulsória, certos recortes serão impossibilitados por limitações do material utilizado como base. É de essencial valor que trabalhos posteriores tragam outros recortes e trabalhem de forma mais aprofundada recortes de raça e classe, além de uma análise mais detalhada sobre questões como a bissexualidade e a transexualidade.

Dito isso, considero este trabalho como uma lembrança da teoria feminista lésbica produzida especialmente na década de 70 e 80, com o auxílio pontual de obras mais contemporâneas, como o material produzido por Bell Hooks (2001) e Daniel Borrillo (2010).

INTRODUÇÃO AO TEMA

Para entender a necessidade de um feminismo lésbico, é importante entender as particularidades da opressão sofrida pela mulher lésbica e pela mulher bissexual no contexto patriarcal. A opressão sofrida pela lésbica é distinta da opressão sofrida pelo homem *gay*, em função da repressão da sexualidade feminina e do controle do patriarcado sobre os corpos femininos. Dessa forma, para debater lesbofobia e heterossexualidade compulsória (RICH, 2010), também é necessário discutir misoginia. A heterossexualidade pode ser entendida enquanto "uma tecnologia biopolítica, destinada a produzir corpos *straight*." (PRECIADO, 2011, p. 12). Ou seja, a heterossexualidade não é só um conjunto de práticas, mas todo um sistema político de administração e dominação dos corpos. A negação da sexualidade feminina, a maternidade compulsória, a heterossexualidade compulsória e a violência de gênero são todos reflexos desse sistema de hierarquização dos corpos que, ao longo do trabalho será chamado de

sistema sexo-gênero, partindo da conceituação realizada por Gayle Rubin (ano). Além disso, trabalharei com a ideia de que existe uma tendência universal a subordinação da mulher (SEGATO, 2003).

Partindo do ponto de vista defendido por Rich (2010 [1980]), a mulher que se relaciona com outras mulheres traz si em uma provocação ao sistema heterossexista, pois além de manifestar desejo sexual autônomo, esse desejo é direcionado ao corpo de outra mulher. Logo, a lesbianidade representa uma das ameaças mais fulminantes ao sistema de exploração feminina, porque a existência lésbica "inclui tanto a ruptura de um tabu quanto a rejeição de um modo compulsório de vida. É também um ataque direto e indireto ao direito masculino de ter acesso às mulheres" (RICH, 2010, p. 36). Além disso, o silêncio e o apagamento ao qual a existência lésbica é condenada também podem ser entendidos como uma dos reflexos da heterossexualidade compulsória (RICH, 2010). A aversão é tamanha que é comum notar um ceticismo relativo à existência lésbica: afinal, se a sexualidade feminina nem sequer existe autonomamente, como duas mulheres podem se dar prazer? (BORRILLO, 2010). Esse questionamento é ilustrado por alguns dos termos utilizados popularmente no Brasil para se referir a mulheres que se relacionam com outras mulheres, como por exemplo: *sapatão*, *tribadista*, *saboeira*, *fancha*, *roçadeira*, *maria macho*. Todos eles, de cunho originalmente pejorativo, deslegitimam as lesbiandades, seja associando a figura lésbica a um pseudohomem ou evidenciando a falta de penetração nas relações sexuais entre mulheres. Numa sociedade falocêntrica, a relação sexual sem pênis é considerada incompleta e, portanto, é desconsiderada (DINIZ, 2013). Isso pode ser percebido na construção da ideia de virgindade feminina, pois a mulher só deixa de ser virgem a partir do momento em que ela tem o hímen rompido ao ser penetrada por um homem.

Dessa forma, se a lésbica é uma *roçadeira* ou *tribadista*, o que ela faz não é sexo "de verdade". A figura da lésbica enquanto homem incompleto também é digna de nota, pois esta se baseia na ideia de que a *sapatão* procura ser um homem para acessar os seus privilégios, tal qual a personagem Teresa/

**Beatriz de Lima
Morais**

Graduada em Ciências Sociais pela Universidade de Brasília – UnB.

Contato

<beatrizlmorais@gmail.com>

Palavras-chave:

Sexualidade; Feminismo; Afetividade; Gênero.

Keywords:

Sexuality; Feminism; Affectivity; Gender.

Tirésia, que perde os seus seios no drama surrealista de Guillaume Apollinaire e se torna um sábio barbudo. Essa formulação só tem sentido, dentre outras razões, porque nossa sociedade coloca a ideia de orientação sexual com identidade de gênero de uma maneira muito profunda, tornando a lésbica um *homem em promessa*.

Também é importante ressaltar que, ao longo da história, mulheres que desafiaram a ordem hierárquica de gênero foram, com frequência, associadas ao lesbianismo. O feminismo, ao longo das décadas, gerou muita preocupação quanto a possível degeneração biológica oriunda da subversão à ordem natural dos sexos, que afetaria em especial, a maternidade (BORRILLO, 2010, p. 29). Apesar disso, tal associação não quer dizer que a relação entre o feminismo e o movimento lésbico foi sempre pacífica, pois, historicamente, existiram tensões e desencontros entre esses dois movimentos, tanto no contexto internacional quanto brasileiro.

Por fim, existe o questionamento da possibilidade de um feminismo que leve em conta as vivências lésbicas e das consequências disso para a luta de mulheres de uma forma geral. É inegável que a figura da *sapatão* representa uma grande provocação à estrutura hierárquica de gênero que, historicamente, explora os corpos feminilizados. Assim, o fortalecimento da identidade das mulheres que amam outras mulheres deve ser enxergado como uma pauta feminista que gera benefícios políticos para a coletividade do movimento, pois demonstra a possibilidade de uma vivência da sexualidade feminina autônoma e independente da figura do homem cissexual (HOOKS, 2001).

A SEXUALIDADE FEMININA

Quando se fala em lesbofobia, está implícito que a lésbica sofre uma opressão distinta do homem *gay*, justamente por sua condição de mulher. Ou seja, a lésbica enfrenta não só a homofobia como também sofre o peso da dominação patriarcal. Quando falamos nas diferenças entre mulheres homossexuais e homens homossexuais, precisamos levantar a questão do acúmulo de capital simbólico que os homens possuem em relação às mulheres na nossa sociedade (BOURDIEU, 2012). Assim, mesmo que pela norma social a condição homoafetiva seja indesejável tanto para homens quanto para mulheres, devemos sempre lembrar que existe uma assimetria política, social e econômica entre os sexos. Por isso, ao longo desse trabalho, a palavra *gay* nunca será empregada para denominar mulheres homossexuais ou bissexuais, porque utilizá-la pode acarretar no apagamento da realidade particular da vivência feminina, que é de essencial valor para o entendimento da condição peculiar da lésbica dentro de um sistema patriarcal (RICH, 2010, p. 37).

Antes de entrar nas especificidades da vivência lésbica, é importante ressaltar o quanto a dominação masculina se materializa nas relações afetivas e sexuais das mulheres que se relacionam com homens. Segundo Adrienne Rich (2010), essa dominação impõe sobre as mulheres um controle sexual, que se expressa, além de outras maneiras, por meio da negação da sexualidade feminina. Todas as mulheres são vítimas da heterossexualidade compulsória, sejam elas lésbicas ou não, pois esse mecanismo

se configura na falta de autonomia da mulher sobre o seu próprio corpo, ou seja, é a retirada do protagonismo feminino na própria vida afetiva e sexual. Não é dada às mulheres a possibilidade de não se relacionarem com homens ou se relacionarem com outras mulheres. A reprodução da heterossexualidade compulsória é possibilitada pela ideologia do romance heterossexual, que é irradiada nas meninas desde a infância, por meio dos contos de fada, da televisão, do cinema, das propagandas, das canções populares e da pompa dos casamentos (RICH, 2010, p. 31). O efeito dessa agenda política é a extrema valorização da figura do homem na vida das mulheres. Muitas mulheres se sentem deprimidas ou incompletas por serem solteiras, porque isso representaria um fracasso em concretizar a narrativa heterossexual e amorosa que desde cedo lhes foi imposta. Dentro dessa narrativa, a mulher tem o papel passivo, e o homem tem o papel ativo. A pulsão sexual masculina é o *locus* do poder masculino (RICH, 2010, p. 32), e ela pauta a atividade sexual do casal. Assim, o prazer sexual da mulher é sempre negado, e seus desejos são colocados a serviço do homem. Não é incomum ver mulheres adultas que nunca tiveram um orgasmo, que nunca se masturbaram ou que nunca receberam sexo oral do parceiro.

O silêncio e a deslegitimação que perpassam a vivência lésbica são reflexos de algo maior, que é o medo da mulher que exerce a sua própria sexualidade. Ter autonomia sobre o próprio corpo num contexto patriarcal gera sanções muito graves, mesmo para as mulheres que se relacionam exclusivamente com homens. Sobre essas mulheres, recaem os estigmas de promiscuidade sexual. Assim, ao mesmo tempo que é esperado que elas se relacionem com homens, não é permitido que elas tenham um exercício autônomo da própria sexualidade, porque seu desejo sexual deve estar sempre subalterno ao de um homem, e de preferência deve ser expresso dentro de um relacionamento heterossexual monogâmico. Dentro do patriarcado, o desejo masculino engloba toda a relação sexual. O sexo gira em torno do falo e da penetração, e uma relação sexual sem esses elementos é vista como incompleta e falsa. Dessa forma, é muito comum escutar questionamentos de como as lésbicas fazem sexo, porque este ato só é entendido como tal se existe um pênis. O autor Daniel Borrillo (2010, p. 29) argumenta que a iconografia pornográfica ilustra perfeitamente esse pensamento: a sedução e os jogos sexuais entre as mulheres são representados para agradar e excitar o homem, e embora elas deem a impressão de sentirem prazer, o desfecho dessa performance é sempre a penetração e a ejaculação do homem.

A meu ver, a lesbofobia deve ser sempre entendida num contexto de supremacia da pulsão sexual masculina, o que pode explicar porque, sob um olhar desatento, as lésbicas foram menos perseguidas ao longo da história do que os homens *gays*. Essa diferença não deve ser entendida como uma aceitação, até porque a sexualidade feminina não é enxergada como uma sexualidade autônoma, e se ela não é autônoma, ela não poderia, a princípio, ser exercida numa relação com outra mulher (BORRILLO, 2010).

"Se as lésbicas foram, visivelmente, menos perseguidas que os gays, tal constatação não deve ser interpretada, de modo algum, como indício de uma maior tolerância a seu respei-

to; pelo contrário, essa indiferença nada mais é do que o sinal de uma atitude que manifesta um desdém muito maior, reflexo de uma misoginia que, ao transformar a sexualidade feminina em um instrumento do desejo masculino, torna impensáveis as relações erótico-afetivas entre mulheres.” (BORRILLO, 2010, p. 13– 14)

Esse apagamento pode ser ilustrado pela diferença na perseguição dos homossexuais masculinos e das lésbicas no Terceiro Reich. Os homossexuais masculinos considerados “incuráveis” podiam ser levados aos campos de concentração, onde eram obrigados a utilizar um triângulo invertido rosa, que também era o código utilizado pelos nazistas para pedófilos e zoófilos. Estima-se que entre 5.000 a 15.000 homossexuais masculinos foram levados aos campos de concentração durante o regime nazista. Porém, raramente mulheres lésbicas eram levadas aos campos de concentração, porque os nazistas acreditavam que as mulheres eram, por natureza, dependentes do homem. Ou seja, a lésbica, por ser dependente do homem, ainda poderia cumprir sua função básica no quadro social nazista, que era o de mãe e esposa (UNITED STATES HOLOCAUST MUSEUM, 2015). Esse exemplo ilustra uma suposição sobre a natureza das mulheres, em que elas seriam dirigidas de modo “inato” para os homens (RICH, 2010, p. 21). Essa suposta dependência da mulher sobre o homem é parte da visão de que o corpo feminino é um corpo sem autonomia, que necessita do homem para ter significado e função.

Assim, é possível afirmar que a lesbofobia, por ser direcionada aos corpos femininos, possui um caráter invisibilizador. Mas a lesbofobia não se resume a isso, pois a figura da lésbica representa uma ameaça à estrutura patriarcal, por encarnar um deslocamento do papel subalterno, o que causa uma forte tensão dentro das relações de gênero. Essa tensão causa um mal-estar social, que tem a sua catarse através da violência. No livro *Las Estructuras Elementares de La Violência*, a autora Rita Segato (2003) analisa o fenômeno da violação dos corpos femininos, e argumenta que o mandato de violação muitas vezes se expressa como uma forma de castigo ou moralização direcionada um corpo feminino. Para a autora, o estupro não se trata de sexo, e sim, de poder. Portanto, sempre ocorre após uma experiência de masculinidade fragilizada. A masculinidade fragilizada causa um rancor dentro da organização social. Essa tensão tem a sua catarse no mandato de violação, no qual o violador aparece enquanto um agente moralizador. A autora entrevistou detentos iniciados por estupro no presídio da Papuda, em Brasília, e destaca uma frase que ouviu de um dos detentos: “Apenas a mulher crente é boa”. Essa frase significa que apenas a mulher crente não merece ser violada, o que por sua vez significa todas as mulheres que não estão de acordo com um padrão moral e tradicional estão suscetíveis à violação (SEGATO, 2003, p. 31).

A meu ver, o estupro corretivo, isto é, o estupro destinado a “corrigir” a orientação de uma mulher lésbica é o exemplo mais claro da violação enquanto castigo. Na sua análise acerca da violação, Segato (2003) não analisa as implicações do *ser lésbica* no sistema de relações de gênero, mas podemos procurar referências sobre o tema na obra de Gayle

Rubin (1975). No artigo *The Traffic In Women: Notes In The Political Economy Of Sex*, a autora faz uma crítica feminista a autores como Marx, Lévi-Strauss e Freud, utilizando os conceitos desenvolvidos por esses acadêmicos para analisar o fenômeno da subalternidade feminina. Rubin substitui o termo “patriarcado” pelo termo “matriz sexo-gênero”, que seria o conjunto de arranjos pelos quais a sociedade transforma e condiciona a sexualidade humana. A proibição do incesto que, para Lévi-Strauss (1949) é um universal indispensável para a vida em sociedade, pode ser enxergado como um aspecto da matriz sexo-gênero. Para Lévi-Strauss (1949), a troca das mulheres pelos homens representa a essência do sistema de parentesco. A proibição do incesto promove a circulação das mulheres entre os homens, gerando alianças entre grupos (LÉVI-STRAUSS, 1982 [1949], p. 70). A mecânica da dádiva, proposta por Marcel Mauss (1925), retorna na obra de Lévi-Strauss, mas agora com consequências mais profundas. A relação estabelecida através da dádiva de mulheres não é apenas de reciprocidade, como na dádiva, mas também de parentesco (RUBIN, 1975, p. 173).

A matriz sexo-gênero se fundamenta no princípio de diferenciação e complementaridade dos sexos. O tabu do incesto pressupõe um tabu anterior, menos articulado, acerca da homossexualidade. A proibição de algumas relações heterossexuais pressupõe a proibição de todas as relações homossexuais. Ou seja, para a autora, gênero não é apenas sexo, é também o pressuposto de que o desejo sexual deve estar direcionado ao sexo oposto. É possível argumentar que as relações entre mulheres são ainda mais perigosas a esse sistema, porque no sistema de parentesco, a mulher é a dádiva a ser trocada. Se essa mulher hipotética se recusa a ser trocada entre os homens, e ainda se relaciona com outra mulher, significa que duas mulheres estão fora do sistema de troca. Rubin enxerga um potencial revolucionário nessa recusa ao sistema de parentesco, que ela enxerga como a raiz da opressão feminina (RUBIN, 1975, p. 180).

O CORPO PROFANO

A hierarquia entre os sexos, ou melhor, a dominação masculina, foi construída de forma arbitrária ao longo da história do pensamento ocidental. Não existe nenhuma evidência que sustente que a fraqueza de espírito atribuída historicamente às mulheres está presente na natureza feminina. No livro *A Dominação Masculina*, Pierre Bourdieu (2012) vai tratar as relações de gênero como um arbitrário cultural que organiza o mundo, inclusive o universo biológico. Para o autor, “a divisão entre os sexos parece estar na ordem das coisas [...], em todo o mundo social e, em estado incorporado, nos corpos e nos *habitus* dos agentes.” (BOURDIEU, 2012, p. 15). Ou seja, para que uma forma de submissão tão paradoxal exista, é preciso que ela se naturalize a ponto de ser vivenciada muitas vezes de forma subjetiva, velada. Assim, através de um contínuo processo de conversão simbólica, o arbitrário cultural se transformou no natural, se transformou num pressuposto *biológico* através de um processo histórico (BOURDIEU, 2012). O feminismo e os estudos de gênero procuram desestabilizar esse entendimento, trazendo à tona as construções sociais que permeiam o que homem e mulher. A própria ca-

tegoria gênero foi utilizada como ferramenta teórica pelas feministas, para evidenciar a profundidade dos papéis socialmente construídos nas características supostamente inatas a homens e mulheres (PRECIADO, 2011, p. 13)

Sendo entendida como da ordem natural, a dominação masculina se caracteriza como algo cristalizado em todas as relações sociais (BOURDIEU, 2012). Fugir aos padrões pré-determinados do que é ser homem e do que é ser mulher traz consequências aos sujeitos. O estigma enfrentado pela "sapatão" é a consequência de resistir a um sistema heterossexista. A mulher que resiste à maternidade, ao matrimônio ou à heterossexualidade compulsória está subvertendo e resistindo a um sistema que afirma que o seu corpo não é sua propriedade. Isso não necessariamente significa que essa mulher, como indivíduo, é uma ativista, ou que resiste a essas imposições de forma premeditada. A sua subversão ao sistema heterossexista não precisa se materializar apenas nas "situações revolucionárias concretas". A resistência está impressa no seu modo de existir, num feminismo que é de ação, embora nem sempre de teoria (RICH, 2010, p. 40). É importante ressaltar que o conservadorismo antifeminista sempre associou o feminismo ao ódio aos homens e ao lesbianismo (HOOKS, 2001, p. 68). Nessa perspectiva de "inversão do papel natural dos sexos", a lésbica é caracterizada pelo imaginário coletivo como uma mulher que tenta ser um homem. A lésbica, ou a *sapatão*, a *maria-macho*, a *fancha*, não poderia ser mulher, porque não cumpre a função essencial desta, que é casar e ter filhos. A lésbica seria uma espécie de homem castrado, uma degeneração da ordem natural dos sexos. Esse estado de ser, que não é de homem nem de mulher, foi trabalhado por Monique Wittig em "O Pensamento Hétero", no qual a autora afirma que "as lésbicas não são mulheres", porque a categoria mulher só tem sentido dentro do pensamento hétero e de um sistema econômico heterossexual (WITTIG, 1992, p. 57).

Dessa forma, é importante trazer para a análise a figura da *machona*, ou seja, "as lésbicas que assumem uma apresentação masculinizada, o que engloba não só a estética, mas também o comportamento (BRANDÃO, 2007, p. 15 *apud* DINIZ, 2013, p. 78). A sociedade tradicional brasileira conecta, de uma forma muito íntima, o gênero e a orientação sexual, como se as duas coisas não pudessem se manifestar de forma independente, o que não acontece em outras configurações sociais, como nos círculos afro-brasileiros ligados à umbanda e ao candomblé Rita Segato (1985). Assim, uma relação lésbica precisaria, necessariamente, de uma das partes representando o homem da relação. A dicotomia lésbica passiva e lésbica ativa pode ser entendida dentro desse espectro de valores, porque ela não se baseia de forma estrita em papéis sexuais, como no caso dos *gays*, e sim numa performance que está atrelada a um binarismo de gênero (BUTLER, 1993). Dentro dessa performance, a lésbica ativa ou a *butch* representaria o elo masculino da relação.

Por sua vez, a lésbica passiva é a *lady*, que apresenta o espectro feminino da relação e, portanto, a submissão e a emotividade. Muitas vezes, a lésbica passiva tem a sua sexualidade questionada, ou mesmo ela própria não se considera enquanto tal, por não corresponder às expectativas do que é

uma lésbica. Ela também está relacionada à frigidez, à falta de libido e à subalternidade no ato sexual. "A sapatão com fenótipo feminino não conseguia se complementar sexualmente" (DINIZ, 2013, p. 69).

Da minha parte, afirmo que as categorias "lésbica passiva" e "lésbica ativa" não são orgânicas, e sim ecos da dinâmica que existe dentro do sistema heterossexual, baseadas na divisão arbitrária entre masculino e feminino, na qual o masculino é sempre valorizado e o feminino, subalternizado (BOURDIEU, 2012). Por sua vez, a tentativa de se apontar um "homem na relação" é, mais uma vez, o reflexo da ideia de que a felicidade e a satisfação afetiva-sexual das mulheres é dependente da existência de um homem. É preciso resistir às tentativas de normalização dos corpos, para se adequarem a um modelo *straight* (PRECIADO, 2003). A relação lésbica sempre será marginal ao sistema heterossexista, porque ela não cabe dentro do pensamento hétero (WITTIG, 1980).

UM FEMINISMO LÉSBICO?

Em função do peso da heterossexualidade compulsória, afirmo que não é possível dizer que todas as mulheres heterossexuais se relacionam com homens simplesmente porque elas querem. A heterossexualidade é uma imposição, que vem acompanhada do controle dos corpos femininos, e por consequência, da sua afetividade e sexualidade. Além disso, numa sociedade patriarcal, os referenciais positivos são majoritariamente masculinos, o que gera um processo de identificação das mulheres com os homens. A necessidade da presença e da aprovação masculina é reflexo de um sistema misógino, que impede que as mulheres se enxerguem umas nas outras e se percebam como amigas, companheiras ou amantes. Para Adrienne Rich (ano), a identificação das mulheres com os homens é reflexo da heterossexualidade compulsória, e a consequência desse processo é a incorporação dos valores do colonizador, além da participação ativa no próprio processo de colonização (BARRY, 1979, p. 140 *apud* RICH, 2010, p. 32).

Seria possível resistir a esse processo e criar uma identificação real entre mulheres baseada no companheirismo e no entendimento mútuo? Para Rich, a resposta para essa pergunta está na noção do *continuum lésbico*. O continuum lésbico transcende a ideia do relacionamento sexual ou romântico entre mulheres, e se configura numa categoria muito mais ampla: é o conjunto de experiências de identificação entre mulheres, é o erótico nos termos femininos, é o compartilhamento de experiências que apenas duas mulheres podem ter. Dessa forma, existe a possibilidade de que *todas* as mulheres existam dentro de um *continuum lésbico*, no qual estão se movendo para dentro e para fora durante todo o percurso de suas vidas. A autora ilustra esse *continuum* com a relação da criança com a mãe na amamentação, e nas sensações de prazer sentidas pelas duas partes (RICH, 2010, p. 38).

A meu ver, o conceito de *continuum lésbico* pode solucionar algumas das tensões historicamente constituídas entre o feminismo lésbico e o feminismo mainstream. O movimento feminista da segunda metade do século XX se constituiu, em especial nos Estados Unidos, como um movimento plural e he-

terogêneo, com frequentes tensões das demandas de diferentes grupos de mulheres (MAGALHÃES, 2010). Uma parcela considerável do feminismo lésbico da década de 70 e 80 utilizava o conceito de *lesbianismo político* como essencial para a atividade feminista. No artigo *Love your enemy? The debate between heterosexual feminism and political lesbianism*, o grupo *Leeds Revolutionary Feminists* defende que todas as feministas deveriam se abster do sexo com homens e satisfazer suas necessidades afetivas e eróticas com outras mulheres (Leeds Revolutionary Feminists, 1981).

O lesbianismo político, no sentido cunhado por esse grupo, se difere do *continuum* lésbico de Adrienne Rich. Embora a autora também valorize e exalte a relação afetiva e erótica entre mulheres, o *continuum* lésbico é sobre a identificação de mulheres com outras mulheres, sobre um amor que transcende a ideia do amor romântico e erótico. Esse *continuum* pode ser entendido como uma rede de companheirismo e fortalecimento mútuo, pensada em termos femininos. É, acima de tudo, a negação do pressuposto de que as mulheres precisam da aprovação e da afirmação dos homens para realizarem suas ações.

Embora a autora também valorize e exalte a relação afetiva e erótica entre mulheres, o *continuum* lésbico é sobre a identificação de mulheres com outras mulheres, sobre um amor que transcende a ideia do amor romântico e erótico. Esse *continuum* pode ser entendido como uma rede de companheirismo e fortalecimento mútuo, pensada em termos femininos. É, acima de tudo, a negação do pressuposto de que as mulheres precisam da aprovação e da afirmação dos homens para realizarem suas ações.

"Conhecer lésbicas empoderadas e carinhosas me ensinou durante minha infância, e continua me ensinando, que mulheres não precisam depender dos homens para nosso bem-estar e para nossa felicidade – nem mesmo para o seu prazer sexual. Esse conhecimento abriu um mundo de possibilidades para as mulheres. Ofereceu escolhas e opções. Nós nunca saberemos quantas milhões de mulheres ficam em relacionamentos com homens dominadores e sexistas apenas porque não conseguem imaginar uma vida em que podem ser felizes sem eles, estejam elas satisfeitas sexualmente e emocionalmente pelos homens da sua vida ou não." (HOOKS, 2001, p. 95, tradução nossa)

Dessa forma, acredito que um feminismo verdadeiramente libertador precisa questionar a heterossexualidade compulsória e fortalecer as relações entre mulheres. Fortalecer as relações entre as mulheres significa um empoderamento verdadeiro, o que oferece um grande perigo à manutenção do sistema patriarcal. É preciso que as mulheres consigam se ver como irmãs, amigas, companheiras e amantes. O feminismo não pode ser pautado em termos heterossexuais, é preciso que as mulheres se identifiquem entre si e resistam juntas às imposições do patriarcado. Um feminismo lesbofóbico, que olha de forma condescendente o amor entre mulheres, apenas mantém o *status quo* da dominação masculina. É necessário que, dentro da nossa militância, a vivência lésbica seja reconhecida em todo o seu aspecto transformador e revolucionário, capaz de subverter pressupostos machistas que são danosos às mulheres como um todo. Através da valorização da lésbica dentro do feminismo, é possível vislumbrar o exercício da sexualidade e da afetividade que é independente da presença dos homens e, portanto, autônomo.

CONCLUSÃO

Através da análise das particularidades que tornam a lesbofobia distinta da homofobia, conseguimos perceber a maneira que a heterossexualidade compulsória incide sobre as mulheres. Mais uma vez, devemos lembrar que todas as mulheres são vítimas da heterossexualidade compulsória, porque ela se configura como a ausência de autonomia sobre o próprio corpo e sobre a própria sexualidade. Dessa forma, a sexualidade autônoma e o companheirismo feminino são ameaças à ordem patriarcal, na qual o desejo feminino é sempre subordinado à pulsão sexual dos homens cissexuais. A mulher lésbica, que desafia essa ordem, sofre uma opressão lesbofóbica, que pode ser percebida através da repressão, do silenciamento e do desprezo que a lésbica enfrenta na sociedade heterossexista. Para a verdadeira libertação das mulheres, o feminismo não pode reproduzir o argumento da heterossexualidade compulsória. É necessário que, dentro do movimento, as lésbicas sejam valorizadas e tenham espaço para expor suas vivências e demandas. Assim, apenas com a desconstrução do argumento da heterossexualidade compulsória se torna possível vislumbrar um feminismo que desmonta a ordem patriarcal e transforma verdadeiramente as relações de gênero.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- BORRILLO, Daniel. (2010), *Homofobia: história e crítica de um preconceito*. Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte, Autêntica.
- BOURDIEU, Pierre. (2012), *A Dominação Masculina*. Tradução de Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro, Editora BestBolso.
- BUTLER, Judith. (1993), *Bodies That Matter*. Nova Iorque, Routledge.
- DINIZ, Rozeane Porto. (2013), *As representações léxico-semânticas das lesbianidades no cordel*. Tese de Mestrado em Literatura e Interculturalidade, Universidade Estadual da Paraíba, datilo.
- HOOKS, Bell. (2001), *Feminism is for everybody: passionate politics*. Cambridge, South End Press.
- LEEDS REVOLUTIONARY FEMINIST GROUP. (1981), *Love your enemy? The debate between heterosexual feminism and political lesbianism*. London, Only Women Press.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE. (1985), *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Tradução de Mariano Pereira. 3ª edição, Petrópolis, Vozes.

MAGALHÃES, Maria José. (2010) "Feminismos e Lesbianismo: Derrubando o mito da

Lavender Menace". *LES Online*, 2, 133-46.

PRECIADO, Beatriz. (2011), "Multidões queer: notas para uma política dos "anormais". *Estudos Feministas*, 19, 11-20.

RICH, Adrienne. (2010), "Heterossexualidade compulsória e existência lésbica." *Revista Bagoas*, 5, p. 18-44.

RUBIN, Gayle. (1975), "The Traffic In Women: Notes In The Political Economy Of Sex" In: R. Reiter (org.). *Toward an Anthropology of Women*, New York, Monthly Review Press.

SEGATO, Rita. (2003), *Las Estructuras Elementales de la Violencia*. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.

UNITED STATES HOLOCAUST MUSEUM. <<http://www.ushmm.org/wlc/en/article.php>

ModuleId=10005478>_Acessado entre 13/10 de 2015 e 10/07 de 2016.

WITTIG, Monique. (1992), *The Straight Mind and Other Essays*. 2ª edição, Boston, Beacon Press.



Recebido em 10 de julho de 2017

Aprovado em 17 de janeiro de 2018

IDENTIDADES E ASSOCIAÇÕES EM ANGOLA NO SÉCULO XVII: UMA ANÁLISE DA TRAJETÓRIA DE NZINGA M BANDI

Resumo: O presente artigo pretende analisar as identidades e associações da rainha Nzinga Mbandi, visando a compreender as estratégias utilizadas por ela para garantir a soberania de seu poder no Ndongo. Por meio da análise de alguns estudos e fontes que abordam a biografia da rainha, o artigo propõe uma análise a fim de percorrer as principais identidades assumidas por Nzinga durante sua vida. O objetivo é pensar as particularidades e individualidades, demonstradas pela pluralidade e transversalidade das identidades políticas e sociais de Nzinga, colaborando com os estudos comprometidos com a representação de mulheres africanas e o ensino de história.

Abstract: *This article aims to analyse the identities and associations of Queen Nzinga Mbandi, with the objective to understand the strategies used by her to guarantee the dominion of her power in Ndongo. By means of analysing the studies and sources that deal with the biography of the Queen, this study makes an analysis in order to trace the main identities assumed by Nzinga during her life. The purpose of this study is to consider the particularities, demonstrated by the plurality and transversality of Nzinga's political and social identities, collaborating with the studies committed to the representation of African women and the teaching of History.*

1 INTRODUÇÃO E JUSTIFICATIVA

A história, em uma perspectiva eurocêntrica, tem refletido sobre a rainha Nzinga Mbandi, como uma mulher violenta, cruel, de instintos animais e práticas consideradas demoníacas. A ela, nos escritos sobretudo de Cavazzi (1965), tem se atribuído uma imagem perversa de uma tirana déspota. Longe de construir uma figura idealizada de Nzinga, buscamos refletir acerca das associações construídas por ela para garantir a sua soberania nos reinos do Ndongo e da Matamba. As múltiplas identidades assumidas por Nzinga Mbandi, ao longo de sua trajetória, repleta de idas e vindas, nos permitem conferir a ela uma representação que refuta muitos escritos produzidos. Para nós, Nzinga Mbandi foi uma liderança que, apesar de ter o domínio sobre o poder militar, conferiu aos processos de resistência à escravização, muita diplomacia, estratégia e inteligência. Para proceder tal análise, o artigo se empenha em analisar fontes secundárias, que apresentam outros pontos de vista sobre a história de Nzinga. Dessa maneira, a dissertação produzida por Mariana Bracks Fonseca (2012), *Nzinga Mbandi e as guerras de resistências em Angola no séc XVII*, será utilizada como principal fonte e base desse artigo. Buscando inserir a experiência audiovisual na análise, o filme biográfico angolano *Njinga, rainha de Angola*, escrito por Joana Jorge e realizado por Sérgio Graciano e lançado em 2013, nos possibilita observar as representações construídas sob o olhar angolano. O estudo também se apoia no material produzido pela UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura), que visa destacar a história de mulheres negras na história da África, *Njinga A Mbande, rainha do Ndongo e do Matamba*, lançado em 2014. O material traz uma pequena biografia da rainha, seguida de uma história em quadradinhos e algumas informações sobre as influências de Nzinga na diáspora brasileira.

Em levantamento em banco de dados e plataformas *online*, é possível encontrar muitos estudos que têm Nzinga Mbandi como central, em diversas abordagens, como de Pantoja (2010) que também

está focada nas representações da rainha e no processo de construção de sua identidade. Pantoja (2010) também busca refletir sobre as trajetórias de Nzinga a partir de um diálogo entre os principais estudos historiográficos, destacando a perspectiva da história atlântica. O processo de escolha das fontes desse trabalho está relacionado ao resultado de um estudo desenvolvido durante a disciplina "Biografia de Africanos" ofertada pelo departamento de história da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), na categoria de formação transversal. Dessa maneira, o estudo tem suas limitações no que tange à metodologia historiográfica, devido ao campo de formação da autora. A intenção de traçar um paralelo com a produção da UNESCO busca aproximar um público não especializado, que atua em outras áreas e até mesmo a militância negra; com uma breve reflexão sobre o tema abordado.

A análise da pesquisadora e historiadora brasileira Mariana Bracks Fonseca é então aliada ao olhar angolano sobre Nzinga na produção audiovisual de narrativas que visibilizam a história angolana. O material produzido pela UNESCO é de extrema relevância na divulgação e reconhecimento de mulheres africanas e seu protagonismo nas lutas pela soberania dos povos africanos. Apesar de Fonseca (2012) afirmar que não tem a intenção de fazer uma biografia sobre Nzinga, seu trabalho nos traz muitas informações sobre a história de Nzinga e seus papéis determinantes para a resistência em Angola e, que afetaram diretamente o comércio de escravizados de Portugal no século XVII. A proposta de Fonseca (2012) estaria mais próxima à perspectiva de micro-história, que busca evidenciar os processos ocorridos no reino do Ndongo no século XVII, tendo Nzinga como referencial. O filme *Njinga*, por sua vez, nos traz a biografia da rainha em ordem cronológica, narrando seus principais conflitos e conquistas pelo povo Mbundo, na perspectiva dos angolanos e, portanto, resgata e apresenta o ponto de vista por parte dos "donos da terra" sobre Nzinga. O material produzido pela UNESCO também se apresenta como um material de suma importância, uma vez que surge na proposta institucional de visibilizar e

Melina Sousa da Rocha
Graduada em Letras pela Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG.

Contato
<rochamelina@hotmail.com>

Palavras-chave:
Nzinga Mbandi;
Angola; Biografia de Africanas.

Keywords: *Nzinga Mbandi; Angola; Biography of Africans.*

1 Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO), 2014.

“publicizar” a biografia de Nzinga. O uso dos quadros como forma de trazer essa biografia também nos permite compreender uma nova maneira de apresentar as narrativas, sobretudo em contexto escolar. O compromisso em traçar paralelos da rainha Nzinga na diáspora também é um diferencial da produção, que promove a ligação de Nzinga com as práticas religiosas negras no Brasil.

Dessa maneira, pretendemos destacar, nas “biografias” de Nzinga Mbandi, as associações e identidades assumidas durante sua trajetória, resultantes de sua estratégia de resistência à colonização portuguesa. Seja como Ngola, Tembaza ou cristã, as identidades de Nzinga estão diretamente relacionadas às conexões trilhadas por ela para garantir a soberania do reino do Ndongo. As negociações com a coroa, o reconhecimento junto ao povo Mbundo, a associação com os Jagas/Mbangalas e a mobilidade e transversalidade dessas identidades serão exploradas nesse estudo, visando resgatar exemplos de que Nzinga conseguiu, mesmo diante das diversas

investidas de Portugal, mobilizar identidades políticas em defesa do Ndongo.

2 NZINGA MBANDI: A RAINHA DO NDONGO E DA MATAMBA

Nzinga Mbandi é considerada pela UNESCO uma das 25 figuras femininas mais importantes da história da África¹, como rainha africana nos Reinos do Ndongo e Matamba no século XVII e sua participação fundamental na resistência frente à colonização portuguesa. O Ndongo era um importante reino na África Centro-Oriental, com o poder centrado em um Ngola, responsável pela condução dos povos Mbundo, na região que hoje corresponde a Angola. O reino também se configurou pela presença de sobados, subordinados aos poderes centrais do Ngola. No século XVII, Luanda estava sob domínio português e controlava o litoral. Segue abaixo, o mapa ilustrando o domínio português e o domínio de Nzinga.

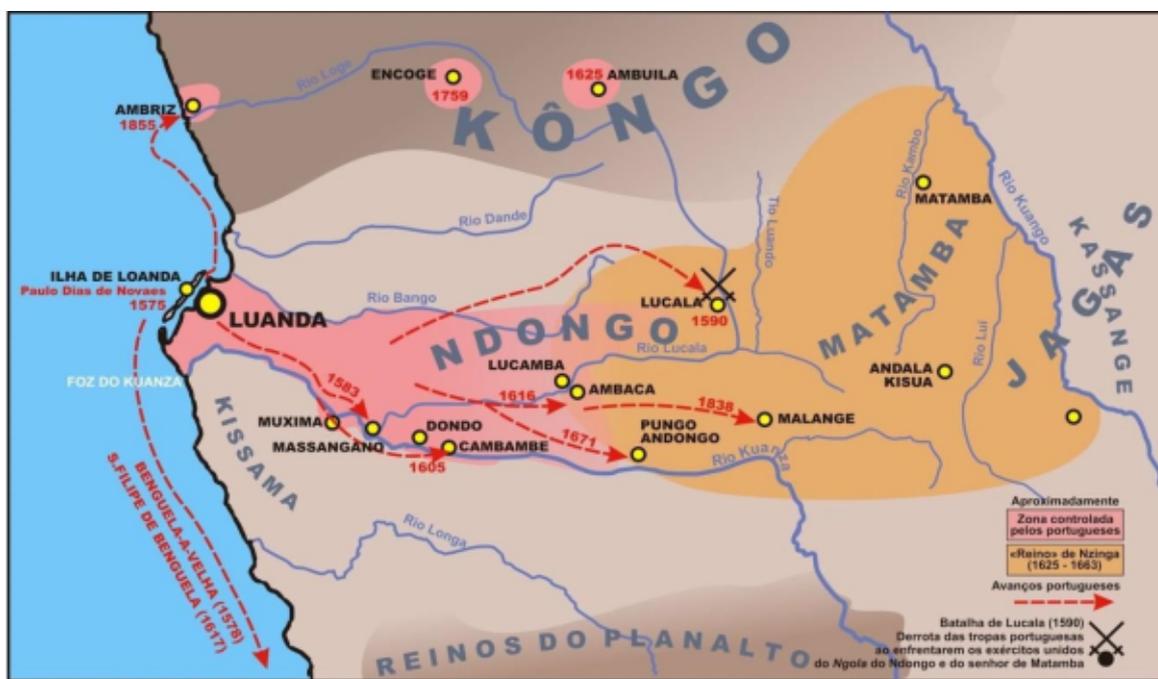


Figura 1: Mapa de Angola no século XVII. Disponível em: <<http://www.ensinarhistoriajoelza.com.br/nzinga-guerra-portugueses/>>.

2 Conforme os estudos de Fonseca (2012), kijiku (plural ijiku) eram a população não livre, que vivia nas aldeias e não pertenciam à linhagem dos Mbundo.

3 Conselho composto pelos homens mais velhos do reino.

O nome de Nzinga aparece grafado em alguns trabalhos como Njinga, Nginga e Ginga. Seguimos a grafia Nzinga, compreendendo o que foi fixado pelo Instituto de Línguas Nacionais de Angola em 1975 (FONSECA, 2012, p. 20). Nascida em 1581, Nzinga Mbandi, filha do Ngola Mbande Kiluange e de uma kijiku², de nome Canguela-Cacombe, tornou-se exemplo da existência do poder feminino nos reinos do Ndongo e no Matamba. Com o domínio de estratégias militares aprendidas com o pai e o uso da diplomacia, Nzinga Mbandi subverte as construções históricas masculinas e reafirma novos lugares nas sociedades africanas, como no comando e liderança dos exércitos. Nzinga hoje é lembrada pelos angolanos, como um exemplo na luta contra a colonização portuguesa, uma alternativa à escravização no século XVII. As fontes atribuem que sua morte se deu aos 82 anos, em 1663, sem ser capturada pelos portugueses.

Com a morte de Ngola Mbande Kiluange em 1617 (o pai de Nzinga), Ndongo passou a ser governado por seu irmão, Ngola Mbande que, conforme as tradições de linhagem patrilineares comum ao Ndongo, seria o sucessor ao trono. O irmão, porém, não tinha muita legitimidade junto aos Makotas³, os conselheiros do reino, bem como com o próprio povo Mbundo, que a ele não creditava o domínio dos poderes sobrenaturais e de controle na natureza. O governo português em Angola passa a promover uma série de ataques a Ndongo, que obriga Mbande a se esconder. Em seu exílio, Ndongo fica à mercê de invasões, guerras e fome.

Esses fatores fizeram com que Ngola Mbande, temendo a ameaça constante de tomada de trono por sua irmã, assassinasse o filho de Nzinga, seu sobrinho, como forma de garantir seu título. Nzinga, entristecida, se isola em seu quilombo, onde é, mais tarde, convocada pelo próprio irmão para exercer

o seu primeiro papel de embaixadora do reino do Ndongo (CAVAZZI, 1965; CARDONEGA, 1972 *apud* FONSECA, 2012). As guerras e conflitos seguiram em Ndongo e era necessário um acordo de paz.

Em 1622, Ngola Mbande conversa com Nzinga e decide enviá-la como embaixadora do reino do Ndongo à Luanda, para negociar a paz com os portugueses, uma vez que a guerra perdurava e trazia consequências graves para ambos os lados. Nesse encontro ficou evidente a destreza e articulação de Nzinga para comandar o reino, demonstrando estratégia e muita diplomacia junto aos portugueses, e ostentando, visualmente, várias insígnias de poder, como demonstrado nas fontes, com suas vestimentas. A demonstração de poder também se dá no exemplo famoso, em que ela usou uma mulher de sua comitiva como cadeira, menosprezando o tratamento que lhe foi dado pelos portugueses e na recusa de sentar um nível abaixo do governador – marcando sua soberania e negação a subserviência. Na ocasião, Nzinga aproveita a oportunidade para compreender as dinâmicas e relações de poder necessárias para que ela possa se afirmar como poder central do Ndongo. A conversão ao catolicismo lhe pareceu uma boa estratégia para adquirir a identidade de católica. Em 1622, Nzinga é batizada e recebe o nome de Dona Ana de Sousa (FONSECA, 2012).

Nzinga Mbandi retorna a Ndongo, não só com o acordo, mas também com planos para dominar o reino. Ciente da ausência de representação e debilidade de seu irmão, Nzinga assassina o seu sobrinho, filho de Ngola Mbande e provável sucessor ao trono. Em 1624, seu irmão, Ngola Mbande, morre de forma suspeita. Apesar de algumas fontes apontarem para Nzinga como responsável pela morte do irmão, Fonseca (2012) acredita que sua morte se deu pelo desgosto de não ver o acordo de 1622 cumprido. Assim, ela toma posse como soberana no Ndongo até 1626, quando Nzinga perde o trono e se recolhe em Matamba, estabelecendo sua nova capital para o reino em 1630.

Apesar do avanço crescente dos estudos que visam dar voz aos exemplos da resistência de africanos frente às investidas da colonização, pouco se tem investigado sobre as disputas de poder que tinham como centralidade a ação de mulheres africanas. As histórias oficiais estão permeadas de contradições e lacunas, resultantes de um olhar repleto de contradições de imaginários coletivos construídos por missionários e agentes da corte portuguesa, que demonstram a incompreensão frente aos sistemas políticos e sociais. Fonseca (2012) traz em seu trabalho não só uma perspectiva focada nas ações de Nzinga, como também faz uma análise visando desconstruir as imagens animalescas atribuídas às mulheres africanas, confrontando as representações sociais que os europeus atribuíram a elas. As biografias aqui usadas demonstram que Nzinga ocupou a liderança dos quilombos, garantindo frente nos combates em que foi necessário o uso da força militar e que, em sua maioria, foram vitoriosos. A destreza no manuseio das armas e das táticas de luta fizeram parte dos ensinamentos passados, desde criança, por seu pai.

A efetiva investida de Nzinga nas guerras de resistência também nos permite pensar em seu envolvimento direto no comércio transatlântico de escravizados, em que Nzinga também se beneficiou. Longe de problematizar esse aspecto de forma mais profunda, pretendemos apresentar a trajetória de uma rainha africana estratégica, que transita entre várias identidades para demonstrar o seu poder na África centro-oriental. Ciente de nossas limitações em poucas páginas para descrever a trajetória de Nzinga, segue abaixo uma linha cronológica com a qual é possível visualizar as datas principais que compõem a narrativa de Nzinga e, por consequência, uma compreensão histórica das identidades por ela assumidas na garantia de soberania junto a Ndongo e no Matamba.

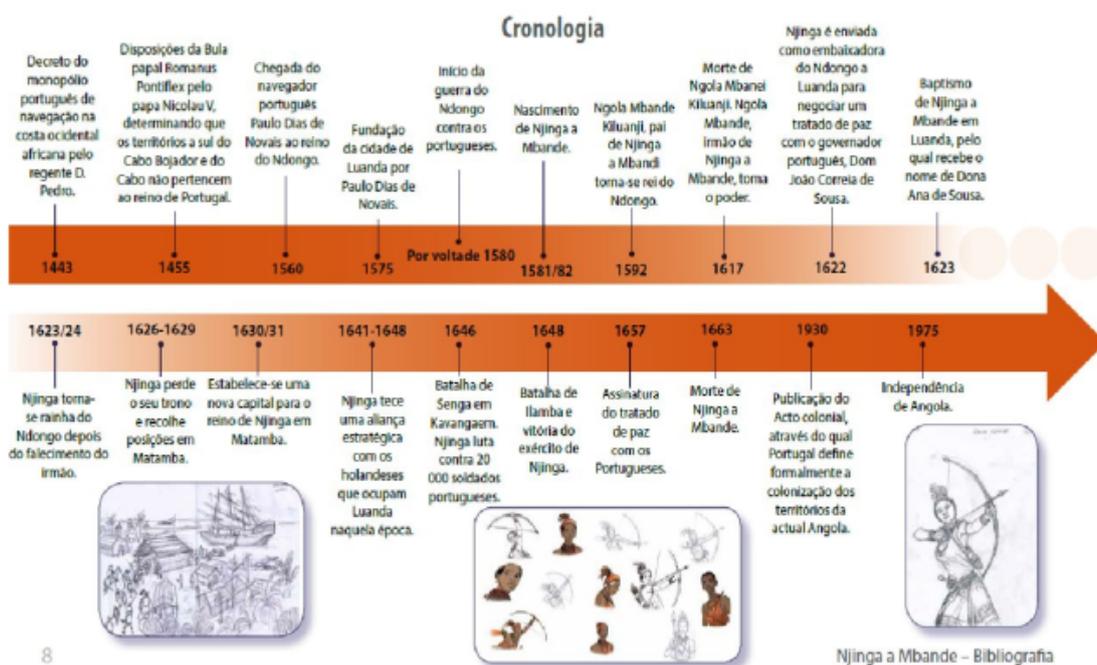


Figura 2: Cronologia presente no livro Nzinga a Mbande, rainha do Ndongo e do Matamba, produzido pela UNESCO.

3 BIOGRAFIAS DE AFRICANOS: ESTRATÉGIAS DE VOZ E VEZ PARA OS NEGADOS HISTORICAMENTE

A biografia como método tem sido adotada por pesquisadores de história social e história atlântica, como estratégia de visibilizar os sujeitos sócio-historicamente excluídos pela história tradicional (BEZERRA, 2011). A análise que privilegia os números e uma análise demográfica, impedem o conhecimento de particularidades nos estudos e promovem uma generalização acerca das realidades. O uso de famosas autobiografias como a de Baquaqua e Equiano, têm sido utilizadas com o intuito de compreender a história por outros pontos de vista que fogem o do colonizador branco e estão centradas em uma relação triangular que privilegia a Europa. A biografia como processo metodológico propõe uma nova forma de investigação da história que fuja à objetificação dos indivíduos africanos. A perspectiva feminista também agregou mudanças nos estudos históricos criticando as análises masculinizantes que perpassavam por um quadro marcado de distorções.

“Os investigadores, antropólogos, maioritariamente de origem anglo-saxônica mais se preocuparam com as representações da personalização do poder recriaram pela primeira vez uma imagem da força e fama no feminino, e com recurso a oralidade. Formou-se desde então um conceito da ‘mulheres grande ou ‘big woman’ que na sua qualidade de rainha (-mãe), sacerdotisa ou comerciante, serviu como alavanca contra o paradigma patriarcal da autoridade e poder no masculino de Meyer Fortes e outros. Por conseguinte, representações de mulheres africanas assumiram nesta perspectiva características geralmente atribuídas a homens em Europa. Não podemos esquecer que a maior parte da documentação escrita foi produzida por comerciantes, missionários e oficiais, invariavelmente do sexo masculino. Tanto o menosprezo como a idealização de mulheres africanas têm o seu origem nos opúsculos destes homens letrados e iluminados.” (HAAVIK, 2002, p. 4-5).

As fontes primárias que se encontram disponíveis sobre a história de África propagam narrativas de intermediários e representantes da Coroa Portuguesa, em sua grande maioria missionários e oficiais, que trazem consigo uma grande carga de estereótipos e visões fetichistas acerca das representações de mulheres africanas e homens africanos (HAAVIK, 2002).

Essas visões que corroboram uma construção de africanos e africanas como sujeitos perversos e incivilizados, estão bastante presentes nas fontes de Cavazzi (1965) e Cardonega (1972), bem como nos relatos de Fernão de Sousa, que muito se ocupou em construir uma imagem perversa de Nzinga para garantir seu fim. Privilegamos aqui, fontes recentes que buscam realocar e redirecionar os estudos sobre a Ngola. Ao utilizarmos mulheres e africanos como base para esse estudo, propomos também um olhar atrelado às relações de gênero e poder comuns sobre as hierarquias africanas, confrontando o olhar vitimista e generalizado focado na demografia.

Pretendemos, de forma modesta, suprir com a necessidade de educadores, sobretudo os que trabalham com conteúdo de história, de conhecimento e reconhecimento das histórias africanas e seus protagonistas. O conhecimento acerca da biografia de rainhas africanas como Nzinga, rompe com a ausência e invisibilidade do protagonismo africano na história do continente presente historicamente nos manuais didáticos e livros de literatura, assim como preenche a lacuna na formação dos professores e nos processos educativos do ensino de história.

4 AS IDENTIDADES PRESENTES NA TRAJETÓRIA DE NZINGA MBANDI

4.1 Dona Anna de Sousa

A primeira identidade assumida por Nzinga foi a de Ngambele, embaixadora do reino do Ndongo. As embaixadas eram comuns e presentes nas tradições do Ndongo, mas no caso de Nzinga, elas serviram para consagrar seu lugar nos assuntos políticos do reino. No filme *Njinga, rainha de Angola*, ela retorna da missão com o reconhecimento dos povos Mbundo, do próprio irmão e dos portugueses, assim como as demais fontes também relatam. As fontes também apontam que Nzinga ficou em Luanda por mais tempo, para além da audiência de negociação de paz. Ela esteve em recepções, reuniões e festas e se instalou em Luanda. Nos dias em que lá esteve, ela buscou interagir junto à corte, investigando e observando o comportamento de portugueses. Nos diálogos produzidos na ocasião, ela pôde compreender que sua conversão ao catolicismo lhe colocava estrategicamente mais próxima a um acordo de paz, como afirma Fonseca (2012). Uma das reivindicações do governo era a abertura do território para fins missionários. Adotar o catolicismo lhe daria algo em comum com a sociedade portuguesa e lhe garantiria maiores poderes junto a Coroa.

De acordo com Fonseca (2012), Nzinga já teria um contato anterior com o cristianismo e não acreditava na superioridade dessa religião sobre as práticas Mbundo. Sua conversão foi estratégica e adotada por ela de maneira política, promovendo relações de amizade junto a Coroa. Sua simpatia pelo governador João Correia era tanta, que ele mesmo foi seu padrinho de batismo, em 1622. Esse fato é, novamente, um exemplo do prestígio de Nzinga. Enquanto o governador fora seu padrinho, ele enviou um sacerdote negro de Matamba para batizar o irmão, Ngola Mbande, que se negou ao batismo, segundo consta, considerando uma afronta um escravo batizá-lo. Assim, Nzinga mobiliza a identidade católica muitas vezes para garantir seu poder.

O acordo por parte de Portugal, porém, nunca fora cumprido, e Ngola Mbande morre, deixando seu filho sobre os cuidados de Jaga Caza, que provavelmente não era um Jaga, apesar do nome. Os Jagas ou Mbangala eram muito presentes no território Mbundo e, em geral, eram bandos de identidade particular, nômades, que promoviam diversos conflitos na região. A associação de Nzinga aos Jagas, aparece em um terceiro momento, quando ela assume a identidade desse grupo.

4.2 Ngola Nzinga Mbandi, soberana do Ndongo

Muitos dos estudiosos dos reinos do Ndongo e

da rainha Nzinga debruçaram esforços em atribuir a ela uma imagem de usurpadora do trono, afirmando que o título de Ngola, que se traduz por rei, era masculina. Alguns deles se ocuparam em questionar a linhagem de Nzinga, afirmando que ela não poderia assumir o trono por ser filha ilegítima, e que Canguela Cacombe era uma escravizada. Fonseca (2012) desconstrói tais imagens, afirmando haver diversas inconsistências na compreensão das relações não monogâmicas do reino, no qual Ngola tinha várias esposas. Assim, a atribuição de sua mãe como escrava ou mesmo como concubina estava relacionada à noção europeia equivocada que os colonizadores tentavam atribuir às sociedades africanas. Nessas investigações, Fonseca (2012) constata a presença de outras Ngola, mulheres anteriores à Nzinga, no território do Ndongo. A autora desconstrói a ideia de que sua linhagem não era legítima, inscrevendo a discussão acerca dos Ijiku e de outros papéis na sociedade africana. Se Nzinga não fosse legítima na linhagem, seria questionada assim que ascendeu ao poder, tal como aconteceu no reinado de Ngola Are, filho de uma escrava de posse da irmã de Nzinga.

É importante salientar que, durante o período em que a rainha esteve sob o título de Ngola, no Ndongo, Nzinga tinha total legitimidade do povo Mbundu, como confirmam as fontes. O fato de que a rainha fazia frente às lutas e era habilidosa com o uso de armas também conferiu um poder excepcional a Nzinga, o que permitiu que ela pudesse vencer inúmeros conflitos territoriais, garantir a soberania do Ndongo e a associação e apoio de muitos sobas e colonos portugueses. Tal fato possibilitou que Nzinga fosse vista, então, como uma alternativa à escravização tanto para os povos Mbundo, como para outros povos. Diante disso, o século XVII ficou conhecido como o século das fugas. Escravos fugiam constantemente para o Kilombo de Nzinga, buscando apoio para evitar a escravização. Dentre eles estavam os Kimbares, escravos ou forros entregues como soldados pelos sobas à coroa portuguesa e excelentes militares, que auxiliaram no fortalecimento de Nzinga e consequente esfacelamento de colonos portugueses e sobas africanos.

A identidade de Ngola rendeu uma população diversificada que fugia da escravização, por meio de novas construções identitárias que rompiam com as estruturas tradicionais das etnias de origem – o que possibilitou, no final do século XVII, o surgimento de uma nova etnia chamada Jinga, demonstrando a força da configuração política no Kilombo de Nzinga e seu reconhecimento por parte da população. A Ngola fazia valer a sua posição e não aceitava de maneira alguma sua vassalagem, se recusando a cooperar com os portugueses.

O novo governador, Fernão de Sousa, havia assumido em 1624 e encontrado uma situação crítica no reino e, assim, passa a utilizar estratégias para deslegitimar o poder de Nzinga, a acusando de déspota e usurpadora do poder, alegando que ela deveria ser eliminada para garantir o retorno da paz. Em 1625, o governador nomeia Are a Kiluange para o poder e inicia uma campanha de perseguição a Nzinga, que governa o Ndongo sem qualquer legitimidade até mesmo dos Mbundo. Enquanto isso, Nzinga se fortifica em Kindonga, onde o sargento-mor Bento Banha Cardoso passa a promover investidas para capturá-la. Em 1626, os portugueses

invadem Kindonga, mas Nzinga consegue fugir. No mesmo ano, Are a Kiluange morre em uma epidemia de varíola, acontecimento que, conforme Fonseca (2012), é associado ao fato de Nzinga ter o domínio sobre a feitiçaria e controle sobre as curas e doenças.

4.3 Nzinga Tembaza

Na fuga, Nzinga mobiliza alguns sobas do Kwanza e se alia a Jaga Caza Cangola, responsável pela guarda de seu sobrinho. Assim como narra Fonseca (2012), no filme *Jinga* Nzinga se utiliza dessa associação para eliminar seu sobrinho. Sem aprofundar em tal questão, o importante a se destacar é que essa aliança resultou na aquisição do título de Tembaza junto aos Jagas. O título, que significa “senhora dona da casa” possibilitava que ela atuasse como sacerdotisa do unguento “Magi a Samba”, que era capaz de tornar os guerreiros invencíveis. A prática, de acordo com Fonseca (2012), consistia em proteger o Kilombo por meio das Kijilas, leis que proibiam várias coisas como, por exemplo, a configuração das linhagens. Assim, as mulheres que engravidavam eram obrigadas a ter os filhos longe do quilombo, e os recém-nascidos eram mortos e prensados até formarem o unguento. Tal ação, garantia a não presença de hereditariedade junto aos Jagas e sua consequente imortalidade. Nzinga retorna à Kindonga com o Jaga e aciona mais uma vez a identidade de cristã, o que demonstra como as identidades de Nzinga eram instáveis e acionadas conforme seus interesses.

Nzinga e Jaga Caza Cangola buscam um acordo enviando presentes a Ambaca pelo Mani Lumbo. Diante da descrença de Portugal em negociar de forma pacífica com Nzinga, eles acabam matando Mani Lumbo, pois Nzinga seguia atacando militarmente os portugueses. A morte resulta no abandono de Nzinga por Jaga, que não aceitava as ações violentas de Nzinga. Tal fato, narrado por Fonseca (2012), contradiz a perspectiva do filme *Jinga*, que atribui o abandono à morte do sobrinho de Nzinga. Ainda assim, Nzinga continua liderando os Jagas, mas a relação era instável e repleta de traições. Em 1629, o quilombo de Nzinga é novamente atacado e ela foge em uma luta fantástica, abandonando as irmãs Kifunge e Mocambo, que são presas pelos portugueses. As fontes narram a fuga como um acontecimento surreal. Fonseca (2012) apresenta relatos de Nzinga fugindo por um despenhadeiro de cipós, enquanto o filme *Njinga* mostra uma fuga por meio de um grande abismo formado por cataratas.

CONCLUSÃO

Buscamos, de maneira reduzida e limitada, trazer alguns aspectos da biografia de Nzinga, circundados nos diversos papéis por ela desempenhados ao longo de sua trajetória e em suas estratégias para garantir sua soberania no Ndongo. Nzinga morreu aos 82 anos, em 1663, sem nunca conseguir ser capturada pelos portugueses. Todas as estratégias trilhadas por meio de suas diversas identidades foram essenciais para garantir sua sobrevivência e enfrentamento frente a colonização portuguesa. Durante anos de colonização e ainda hoje, a literatura angolana tem buscado resgatar os mitos e histórias partilhadas não só pelos Mbundo, como também por vários grupos étnicos em Angola. No Brasil, têm

sido produzidos materiais que trazem a história de Nzinga Mbandi e a destacam como uma guerreira e líder, um exemplo da resistência em Angola. É reverenciada como uma mulher negra, africana e letrada que foi capaz de frustrar os planos da Coroa, não só os de expansão do tráfico de escravos, mas também de bloquear e impedir, por muitos anos, a colonização e subalternização no Ndongo. O material produzido pela UNESCO ainda nos traz a impor-

tante influência da rainha Nzinga nas religiosidades de matriz africana no Brasil, em que é reinventada como a Nkissi Matamba no Candomblé Angola e também celebrada nos congados, sobretudo em Minas Gerais. A existência de Nzinga, hoje, nas pesquisas, supre a grande lacuna de figuras de mulheres africanas, fortalecendo uma nova perspectiva no ensino de História nas escolas públicas e fortalecendo as reivindicações dos movimentos negros.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BEZERRA, Nielson Rosa. (2011), "Escravidão, biografias e a memória dos excluídos". *Revista Espaço Acadêmico*, 11, 126: 136-144..
- FONSECA, Mariana Bracks (2012), *Nzinga Mbandi e as guerras de resistência em Angola. Séc. XVII*. Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, datilo.
- HAVIK, Philip J. (2002), "A dinâmica das relações de gênero e parentesco num contexto comercial: um balanço comparativo da produção histórica sobre a região da Guiné-Bissau séculos XVII e XIX." *Afro-Ásia*, 27: 79-120.
- NJINGA, rainha de angola. Direção: Sérgio Graciano. Angola: Semba Comunicação, 2013. 1 DVD (109min), son., color.
- PANTOJA, Selma. (2010), "O ensino da história africana: metodologias e mitos – o estudo de caso da rainha Nzinga Mbandi". *Revista Cerrados*, 19, 30: 315-328.
- UNESCO. (2014), "Njinga A Mbande, rainha do Ndongo e do Matamba", in nome do autor e sobrenome do autor (orgs.) *Série UNESCO mulheres na história de África*, UNESCO, Paris.



Recebido em 14 de dezembro de 2016

Aprovado em 10 de novembro de 2017

O JOVEM COMO ATOR POLÍTICO: UM RELATO DE EXPERIÊNCIA ACERCA DAS OCUPAÇÕES COMO FORMA DE RESISTÊNCIA

Resumo: Diante de um período de crise e instabilidade política no Brasil, iniciaram-se mobilizações de jovens contra as medidas tomadas pelas instâncias federais e estaduais, considerando-se o impacto direto que a efetivação de tais disposições poderia instaurar no contexto social. Assim, o presente artigo é um relato de experiência, no qual serão elencados aspectos relacionados à participação política da juventude nos processos de ocupações e as consequências desta. Consideramos que tal movimento tem sua relevância, devido seu caráter de reivindicação e participação política, pois, nesse contexto, a atividade de ocupar espaços públicos torna-se uma manifestação de cidadania e resistência.

Abstract: *In front of a period of crisis and political instability in Brazil, mobilizations of young people were initiated against the measures taken by federals and states governmental instance, considering the direct impact that the establishing of such dispositions could establish in the social context. Thus, this article is an experience report, in which will be listed aspects related to the political participation of the youth in the processes of occupations and their consequences. We consider that such movement has its relevance, due to its character of claim and political participation, because, in this context, the activity of occupying public spaces becomes a manifestation of citizenship and resistance.*

INTRODUÇÃO

O presente artigo trata-se de um relato de experiência, a partir do qual serão elencados alguns aspectos relacionados à participação política da juventude nos processos de ocupações e as possíveis consequências destas. Dessa forma, iremos expor experiências vivenciadas durante ações de um Movimento Estudantil em uma Universidade Federal no interior do Estado do Ceará bem como a fundamentação teórica acerca da discussão supracitada. Assim, se faz necessário estabelecer uma breve explanação a respeito do contexto político no Brasil e, em seguida, uma explicação sobre o que consideramos movimento de ocupação.

Consideramos importante abordar, brevemente, o que introduziu os movimentos de greve e ocupações estudantis que ocorreram durante o ano de 2016. Os movimentos foram iniciados a partir do período eleitoral de 2014, que ocorreu de forma acirrada entre os candidatos Dilma Rousseff (PT) e Aécio Neves (PSDB), algo que acarretou uma divisão na população brasileira ainda no período eleitoral. O segundo mandato de Dilma foi conturbado e, já em seu início, houve reprovação de parte da população, principalmente dos grupos sociais que eram a base de seu partido. Estes se afastaram devido à adoção de medidas que lembravam seu antigo opositor de direita. Somado a isso, houve um período de recessão da economia e queda do PIB (Produto Interno Bruto), a partir dos quais cresceram os ataques de movimentos opositores à presidência e que não aceitavam o resultado das eleições, tal como o Movimento Brasil Livre (MBL), financiado por partidos brasileiros de direita, cuja liderança tratava-se de jovens com discursos conservadores e neoliberais. Ademais, o fenômeno chamado de “Golpe” teve início em meados do segundo semestre de 2015, com o lançamento do projeto político “Uma ponte para o futuro” pelo PMDB, partido do, até então, vice-presidente Michel Temer.

Nesse contexto, ocorreram diversas manifestações no Brasil, de caráter apoteótico, em que se viam desfiles de uma maioria classe média e alta, vestidos de camisas da seleção brasileira, balões gigantes e com coreografias montadas; tudo televisado por uma das principais emissoras do país que cancelou toda sua programação de uma tarde para a exibição das manifestações. Além dos desfiles pelas principais vias do Brasil, havia os “panelaços”, manifestações onde se batiam em painéis como forma de manifestação, durante os pronunciamentos da presidente Dilma Rousseff, apresentados nos meios de comunicação. Tais movimentos passaram a pedir impeachment e que, em decorrência disso, o vice-presidente, Michel Temer, assumisse o cargo da presidência do país.

Todas essas manifestações ganharam forças no primeiro semestre de 2016, apoiadas por senadores e deputados, além da mídia, resultando, assim, no impeachment da presidente Dilma Rousseff. Esse processo foi considerado um retrocesso e desrespeito a democracia Brasileira, uma vez que, além da presidente ter sido eleita por eleições livres e diretas, as acusações de pedaladas fiscais não se configuravam como crime que levasse ao impeachment. Tal fato foi confirmado, já que “o próprio TCU reconhece, em seu parecer, que a prática é comum e já foi vista antes em outras gestões.” (EL PAÍS, 2016). Nesse sentido, tal processo político-criminal foi amplamente chamado de golpe por grande parte da população. Em decorrência desse posicionamento diante do processo considerado ilegítimo, muitos brasileiros que estavam insatisfeitos pediram a saída de Temer do posto de presidência do país, fazendo dele um dos presidentes com menor aprovação da população, atingindo 73% de reprovação, o índice mais baixo desde 1989 (DATAFOLHA, 2017).

Diante desse período de crise e de muita instabilidade política no Brasil, iniciou-se uma série de mobilizações de jovens contra as medidas tomadas

Marília Albuquerque de Sousa
Graduanda do curso de Psicologia da Universidade Federal do Ceará – UFC – campus Sobral.

Contato:
<mariliaadesousa@hotmail.com>

Beatriz Alves Viana
Graduanda do curso de Psicologia da Universidade Federal do Ceará – UFC – campus Sobral.

Contato:
<beatrizalvesv@gmail.com>

Denislene Maria Noronha Lopes
Graduanda do curso de Psicologia da Universidade Federal do Ceará – UFC – campus Sobral.

Contato:
<denislenel@yahoo.com.br>

Victoria de Vasconcelos Gomes
Graduanda do curso de Psicologia da Universidade Federal do Ceará – UFC – campus Sobral.

Contato:
<victoria.psi7@gmail.com>

Palavras-Chave:
Ocupações; Juventude; Resistência; Política.

Keywords: *Occupations; Youth; Resistance; Policy.*

pelas instâncias federais e estaduais, tendo em vista o impacto direto que a efetivação de tais disposições poderia instaurar no contexto social. Nessa situação, uma das medidas mais criticadas pelo movimento estudantil e que foram decisivas para que os processos de ocupação se efetivassem, foi a proposta e, posteriormente, a aprovação da PEC 241 (ou 55), que constituía uma “proposta de emenda constitucional que cria um teto para os gastos públicos, a PEC 241 ou PEC 55, dependendo da Casa Legislativa, congela as despesas do Governo Federal, com cifras corrigidas pela inflação, por até 20 anos.” (EL PAÍS, 2016).

Nesse contexto, diversas ocupações foram realizadas, tanto por estudantes secundaristas quanto por estudantes de Universidades Federais e Estaduais. Nesse sentido, é importante ressaltar que, na presente discussão, nos situaremos exclusivamente nos movimentos advindos das ocupações de universidades, por tratar-se do contexto ao qual fazemos parte.

Consideramos que tal movimento de ocupação tem sua relevância devido ao seu caráter de reivindicação e participação política, uma vez que, diante desse contexto, a atividade de ocupar um determinado espaço público se torna uma manifestação de cidadania e resistência diante das ações implantadas que afetam este mesmo lugar e a vida dos que o pertencem. Giovanni Alves (2015) traz uma concepção rica acerca do que podemos caracterizar como movimento de ocupação:

“Enfim, ocupar o território da coisa pública tornou-se o ato supremo de afirmação da democratização da res pública. No fundo, reside um carecimento radical que se manifesta com vigor na juventude proletária: o anseio de re-apropriar-se dos espaços de vida alienada pela pseudo-concreticidade da vida cotidiana”.

Trata-se, sobretudo, de uma forma de revelar que aquele espaço não é apenas um objeto passivo enquanto alvo de uma gestão, mas se mostra como um ambiente onde pessoas habitam; os jovens passam a ocupar e se apropriar daqueles espaços, o que se caracteriza como um ato político, uma ação de cidadania. Estes espaços ocupados não são alheios às pessoas que os ocupam, há uma relação própria a estes. De acordo com Rejane Carolina Hoeveler (2015,), podemos vislumbrar do que se trata uma ocupação:

“Trata-se de uma experiência extraordinária de auto-organização, da possibilidade de vislumbrar outro tipo de sociedade e de educação, não dirigida pela apatia e pela mera obediência. Trata-se de atingir aquilo que é, no papel, um dos objetivos básicos da própria educação pública: a construção de um pensamento crítico, que olhe para a sociedade como um todo, para suas desigualdades, para as condições do mundo em que vivemos. Infelizmente, para muitos, essa orientação, presente em tantos documentos educacionais nacionais, fica mesmo apenas no papel.”

Tendo em vista esta noção de ocupação torna-

-se oportuno, primeiramente, discorreremos acerca das pessoas envolvidas neste fenômeno, uma vez que estas se configuram enquanto protagonistas fundamentais para que tal movimento esteja em voga. Conforme mencionado, no contexto ao qual fazemos parte, a principal participação, em termos quantitativos, foi da juventude, composta por estudantes universitários. Dessa forma, é válido ressaltar como essa juventude, enquanto noção da perspectiva desenvolvimentista, possui em seu entorno uma série de papéis, assim como todos os outros estágios do desenvolvimento humano. Segundo Polonia, Dessen e Silva (2005), esses papéis representam um conjunto de expectativas, atividades e atitudes esperadas socialmente em sua atuação nos espaços e nas suas relações.

Logo, com base nessas expectativas em relação às atitudes dos jovens, precisamos levar em consideração que este possui uma localização histórica e social, isto é, essa juventude – a partir dessa construção de papéis – tornou-se como “um objeto natural com características e atributos psicológicos bem demarcados” (BOCO & NASCIMENTO, 2005, p. 4). Em consequência disso, podemos afirmar que os jovens estão cercados de expectativas em relação às suas ações e quando este não segue essas possibilidades surgem as resistências e os embates diante disso. Essas consequências da subversão do papel imposto ao jovem serão expostas no tópico a seguir.

JOVENS EM CENA E EM OCUPAÇÃO

Quando analisamos os movimentos de ocupação durante os períodos de greve, encontramos um ponto em específico que se repete em ambos os movimentos: os processos de ocupação dos prédios da Universidade e das escolas. Tais estruturas foram cuidadas pelos jovens durante o período de ocupação, nas quais foram realizadas atividades de jardinagem, limpeza, pintura, segurança, aulas públicas temáticas e relações com as comunidades próximas à instituição (SEVERO, 2016). Entretanto, o movimento de ocupação que vivenciamos teve características específicas¹ que divergiram desses outros processos: a principal foi a ausência de ocupações no prédio da Universidade Federal em que o nosso curso deveria se localizar, já que, em decorrência da falta de recursos e da precarização do ensino público, os estudantes tinham que lidar com a falta de um lugar fixo para as suas aulas.

Mesmo com uma década de existência, este campus ainda depende de órgãos municipais e estaduais para funcionar, fato que impediu a ocupação física deste, visto que se torna impossível a ocupação de uma estrutura inexistente. Isso ocorre porque a universidade pública se encontra na penumbra, ou seja, há um círculo vicioso da precarização e da privatização do espaço público, o que resulta em um intenso processo de reestruturação dos sistemas educativos nacionais (GENTILLI, 2001).

Logo, a falta de estrutura – uma das muitas demandas que o movimento estudantil reivindicou – ocasionou outra forma de ocupação, que não se torna menos válida do que as que ocorreram ao longo dos últimos anos. Os estudantes ocuparam espaços simbólicos da cidade, locais públicos e que eram alvos de atenção significativa da população,

1 Atualmente o curso no qual fazemos parte encontra-se sem estrutura física e, em decorrência disso, dependemos de auxílio estadual e municipal a partir do qual, alguns prédios públicos são emprestados para locação das aulas e da coordenação do mesmo.

por sua importância histórica e/ou cultural e pela quantidade e diversidade de pessoas que transitavam esses locais.

Assim, foram realizadas rodas de conversa em praças municipais, manifestações nas ruas da cidade, aulas temáticas para os estudantes e para a população, saraus em locais e praças da cidade, assim como a conversa entre os estudantes e as pessoas nas ruas, em que os estudantes explicavam a intenção daquele movimento nas universidades como também se disponibilizavam a responder qualquer questão sobre o motivo da greve estudantil.

Podemos encontrar um ponto de grande importância presente durante esse processo de ocupação e que atravessou os limites da Universidade: as ações de ocupação realizadas em praças públicas permeadas com o contato e o diálogo com a comunidade. Esse espaço de diálogo entre a universidade e sua respectiva comunidade, se mostrou de suma importância pelo fato de tornar possível a construção de um diálogo entre a sociedade e a academia, uma interlocução muitas vezes fraca ou inexistente. Além disso, permitiu que as demais pessoas, distantes do meio universitário, tivessem contato com questões relacionadas ao ensino superior e às medidas que afetariam a vida da população de maneiras diversas.

Ademais, esse processo de ocupação foi um instrumento de luta política, movimentação da cidade e promoção de ocupação de espaços, até então, de pouca circulação de pessoas, estabelecendo um vínculo entre estas e os espaços da cidade pelos quais elas transitam. Sendo assim, esses espaços ocupados, não estando ligados necessariamente aos locais de estudo, mas todos os outros ambientes passaram a ser utilizados de diferentes formas. Isso é mostrado por Groppo, Trevisan, Borges et al (2017, p. 147):

“Nos espaços ocupados, os estudantes tendem a realizar outros tipos de formação política. Trata-se de uma formação política que rompe com concepção tradicional, marcada pelo conceito de socialização política. Na concepção tradicional de socialização política, os sujeitos são trazidos à vida política, “socializados” para a esfera da vida pública por meio de instituições comandadas por adultos, em especial a família e a escola”.

No movimento de ocupação, os jovens realizaram um novo tipo de formação, que é tão ou mais importante que aquela realizada dentro das salas de aula. Nesses espaços, as pessoas discutem política, falam sobre assuntos de relevância regional, nacional e internacional. Dessa forma, são nesses movimentos de ocupação dos espaços públicos, quando os jovens se encontram em contato com outras vivências, que podemos encontrar uma formação política de grande importância. Os jovens podem fazer política entre eles próprios e isso foi certificado durante os períodos de ocupação em todo o Brasil.

Levando em consideração todo esse processo de movimentação dos espaços urbanos como forma de participação política, é possível perceber uma importante característica da juventude quando se trata de agir politicamente. Dessa forma, podemos nos

questionar sobre o modo de exercer a participação política de alguns desses jovens, isto é, uma forma de fazer política que se torna única e, de certa forma, estranha diante daqueles que observam. Como afirma Rattansi e Phoenix (1997), a identidade juvenil está atravessada por uma pluralidade de discursos com referência às múltiplas posições que os indivíduos ocupam, alguns deles contraditórios entre si. Logo, diante dessa multiplicidade de formas de ser jovem e vivenciar a juventude, entendemos que haverá também uma diversidade de compreensões e vivências da política (MESQUITA, BONFIM, PADILHA et al, 2016). Por isso, podemos perceber como o agir político dos jovens é polissêmico e dinâmico, ou seja, suas ações possuem uma forte influência da arte, da sua cultura, da sua identidade, dos seus espaços – como a universidade e os ambientes por eles frequentados – e, também, do seu contexto social.

Essa dinamicidade perceptível no nosso movimento de ocupação e na nossa forma de organização, que foi caracterizada por um movimento contrário ao esperado, se comparado a outros modelos de ocupações dentro das universidades, ou seja, os locais que seriam focos para os debates (salas de aula, pátio e refeitório universitário etc.) foram alterados. Nós levamos esses diálogos para fora da universidade e do campo político usual; as nossas manifestações, geralmente, eram caracterizadas por ações criativas, como saraus e espaços para que houvesse manifestações livres daqueles que estivessem nas atividades.

Enfim, é possível perceber como a forma de fazer política está diretamente relacionada com o contexto do agente, portanto, no caso da juventude não deveria ser diferente. E, em decorrência dessa originalidade dos jovens quando se trata de política, podemos encontrar, além disso, uma resistência diante dessas formas particulares de manifestação. A partir da experiência no movimento estudantil e nos processos de ocupação, enfrentamos abertamente essa resistência, nos tornando atores políticos dentro desse contexto e, em consequência dessas vivências, podemos elencar um ponto que contribui significativamente quando se trata dessa relutância: a perspectiva desenvolvimentista.

De antemão, é válido especificar o que seria tal noção de perspectiva desenvolvimentista, entendida como um conjunto de discursos que permeiam o ciclo da vida humana. Assim, todas as etapas da vida, de acordo com essa perspectiva, estão bem delimitadas e, em decorrência disso, se estabelece um caráter de etapas da vida que idealiza uma linearidade do desenvolvimento dos sujeitos, o que tende a supor uma forma de ser para cada período de idade do indivíduo.

O jovem, como dito anteriormente, está inserido em uma sociedade que o delimita e, conseqüentemente, tenta limitá-lo; estabelecendo um modelo padrão de juventude. Segundo Coimbra, Boco e Nascimento (2005), essa noção de adolescência e de juventude está inteiramente relacionada à perspectiva desenvolvimentista, tornando esta, uma etapa do desenvolvimento pela qual todos passariam obrigatoriamente. Sendo assim, os jovens estão cercados por uma série de atributos “biologizantes” e “psicologizantes” que, através dos seus conhecimen-

tos sobre estes, fundam uma juventude pré-determinada que acaba por se tornar uma imposição de como se comportar em determinado período da vida.

Diante do exposto, baseado na construção de uma juventude padrão, de muita instabilidade e inconstância, os jovens se encontram cercados por um imaginário de como eles devem, obrigatoriamente, sentir, falar e se comportar. E, em decorrência dessa perspectiva, podemos inferir o porquê de existir um descrédito diante do discurso dos jovens. A sociedade, baseada por uma perspectiva “adultocêntrica” da vida – isto é, um ideal que estabelece a vida adulta como o ápice do desenvolvimento humano – desvaloriza o discurso dos jovens quando se trata de assuntos, tais como a política, já que os “modelos de participação cultivados por esses grupos, as vezes, são permeados por uma perspectiva “adultocêntrica” que demarcam aquilo que os jovens podem ou não fazer e/ou falar.” (MESQUITA, BONFIM, PADILHA et al, 2016, p. 296).

Durante o percurso do movimento estudantil, nos períodos de ocupação dos espaços públicos, foi possível perceber a desvalorização dos discursos dos jovens por parte das pessoas que, em geral, os olhavam com descrédito. Em muitas vezes, era possível escutar um enunciado desencorajador por parte dos ouvintes sobre a temática que estava sendo tratada, apontando a justificativa da pouca experiência e maturidade devido à faixa etária dos participantes do movimento.

Portanto, entendemos que essa forma de perceber o jovem e seus discursos não é alheia ao contexto da nossa sociedade e que a perspectiva “adultocêntrica” fomenta essa visão. É justamente em detrimento desta perspectiva que tecemos crítica, pois “não se pode misturar juventude e os jovens; o primeiro é a fase, e o segundo são os sujeitos que vivem uma diversidade” (SOUZA, 2004, p. 49), ou seja, não se pode querer homogeneizar os jovens, quando estes são os próprios atores de suas vidas e, por isso, diversas vezes, não estão dispostos a seguir um padrão específico de juventude, como se esta fosse uma entidade que os cercam. Isso também é apontado por Juarez Dayrell (2003, p. 41-42),

“Se há um caráter universal dado pelas transformações do indivíduo numa determinada faixa etária, nas quais completa o seu desenvolvimento físico e enfrenta mudanças psicológicas, é muito variada a forma como cada sociedade, em um tempo histórico determinado, e, no seu interior, cada grupo social vai lidar com esse momento e representá-lo. Essa diversidade se concretiza com base nas condições sociais (classes sociais), culturais (etnias, identidades religiosas, valores) e de gênero, e também das regiões geográficas, dentre outros aspectos.”

Além desses obstáculos presentes no cotidiano dos jovens no movimento de ocupação dos espaços públicos, podemos especificar outra barreira persistente quando eles decidiram participar politicamente: o “adultocentrismo”, mencionado acima, que considera a juventude apenas como um período de transição para a “adulterez”. Tal perspectiva pode prejudicar tanto a visão da sociedade sobre esta categoria, quanto à visão dos jovens sobre si mesmos.

Esta visão enquadra estes últimos como indivíduos inacabados, sujeitos a atuarem apenas no futuro – teoria errônea, já que, independente da faixa etária, todos estão em desenvolvimento e em transformação (OLIVEIRA, 2004). Essa concepção pode ser facilmente identificada a partir da afirmação frequentemente utilizada popularmente: “Os jovens são o futuro do Brasil”. Estas palavras apresentam o papel em que o jovem é enquadrado, ou seja, sujeitos que estão sendo “moldados” para que, apenas futuramente, quando adultos, possam exercer o seu papel de cidadão e atuação política.

Diante dessa circunstância, o jovem deveria se encontrar numa situação passiva em relação às mudanças sociais e, principalmente, em relação às políticas públicas voltadas à própria juventude. Entretanto, mesmo com todos esses embates e impedimentos percebe-se alguns jovens, lutando para exercer essa participação política, independente da fase da vida na qual se encontra. Assim, o agir político se torna, para uma parte dos jovens, uma necessidade, já que é a partir desse que o jovem tem a oportunidade de subverter essa concepção que o circunda. A perspectiva afirmada anteriormente, que aponta a política enquanto ferramenta que auxilia os jovens a subverter a ordem imposta sem indagação, está presente, também, na fala de Castro e Mattos (2009, p. 808), quando as autoras afirmam que:

“A identificação com o campo da política ancora-se na possibilidade de agir no presente; a sensação de ser útil e de poder ser um agente transformador da sociedade relaciona-se com as possibilidades de ação que os jovens vislumbram nos movimentos políticos organizados. A política permite a reversão do tempo de “agir depois”, tão onipresente na vida dos jovens, que adiam para o futuro uma série de decisões e realizações, para o “agir agora”. Se a busca de outras identificações move os jovens na direção da transformação social, tais identificações encontram lugar na ação política, que lhes permite, ao mesmo tempo, trabalhar pela transformação do mundo e também conhecerem-se a si mesmos, agindo. Essa seria uma das principais potências identificatórias geradas no campo da ação política: agir e transformar(-se).”

Logo, os jovens, ao exercerem sua participação política, se encontram como sujeitos agentes na atualidade. Essa perspectiva torna-se comprovável por meio das experiências vividas no presente contexto, uma vez que, através das ações do Movimento Estudantil de ocupação, foi possível perceber a juventude engajada. Ao nos depararmos com situações em específico que estavam relacionadas à atuação política – que, anteriormente, não faziam parte do nosso cotidiano – percebemos como aquelas ações eram significativas diante da nossa construção como sujeito político e social.

Diante disso, podemos afirmar que é, principalmente, no campo da política que os jovens podem encontrar a possibilidade de subverter a noção culturalmente enraizada que os classificam passivos diante do contexto político. É justamente por meio da política que os jovens podem atuar no presente e, por fim, afastar a sua identidade da sombra da perspectiva “adultocêntrica”, que os caracterizam

como sujeitos inacabados.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do que foi exposto ao longo deste artigo, é possível perceber como o movimento de ocupação exercido pelos jovens da Universidade Federal destacada foi de grande importância, não apenas no que tange às manifestações direcionadas às medidas estabelecidas pelo governo, mas também, devido à promoção de instrumentos para que os jovens pudessem exercer sua participação política. Assim, mesmo com todos os empecilhos presentes no percurso político desses jovens, houve uma parte destes que lutaram para conquistar, cada vez mais espaços na política. Assim, a ocupação como forma de participação política se encaixa como um grande instrumento de cidadania a partir da qual os jovens podem, realmente, exercer a sua participação na qualidade de ator político. Como afirma Giovanni Alves (2015), a experiência coletiva da ocupação é um dispositivo que os educa ou que cria a possibilidade de educação, reforçando os valores da luta e resistência dos sujeitos, o que favorece o desenvol-

vimento da atuação política desses jovens.

Destarte, se espera que tal relato possa vir a contribuir para um melhor entendimento acerca do processo de ocupação estudantil de forma mais ampla, não se restringindo apenas à compreensão de ocupação estrutural do espaço físico de uma instituição. Visa-se, também, por meio deste relato, esclarecer a respeito das adversidades que surgiram quando os jovens decidiram exercer a sua participação política, tais como o descrédito diante das mobilizações destes, tendo em vista os três aspectos mencionados: a dinamicidade da atuação política dos jovens, a perspectiva desenvolvimentista e o "adultocentrismo".

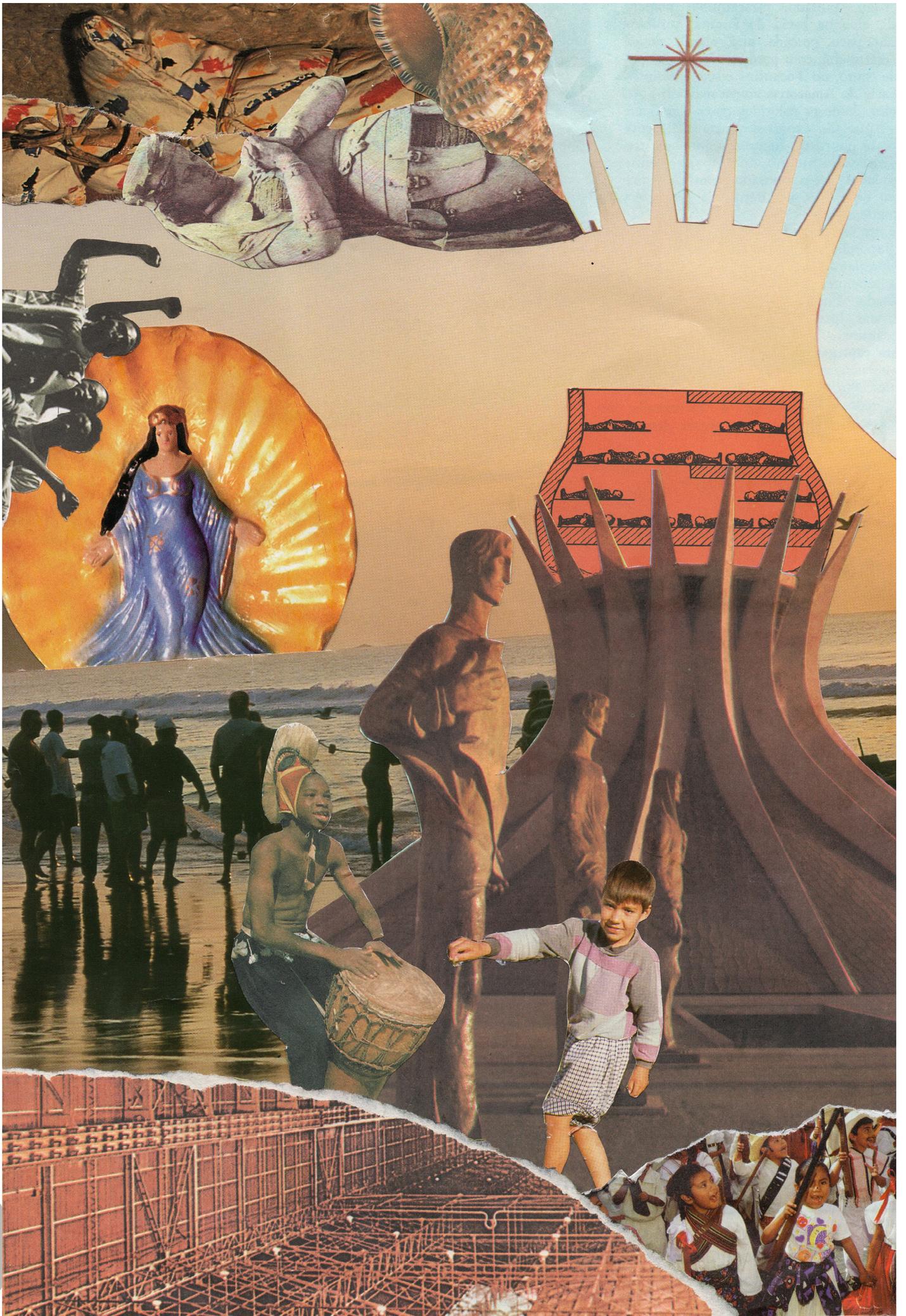
Ademais, salientamos que este relato foi apenas um breve apanhado de um dos movimentos de ocupação, que teve suas particularidades, mas que ocorreram em todo o país. Neste, apontamos algumas perspectivas teóricas relacionadas ao movimento, mas que ainda está sujeito a aprofundamentos e novas compreensões.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES, Giovanni. (2015), "Ocupando a futuridade". Disponível em <<https://blogdaboitempo.com.br/2015/12/07/ocupando-a-futuridade/>> Acessado em: 20/09/2017.
- CASTRO, Lúcia de & MATTOS, Amana. (2009), "O que é que a política tem a ver com a transformação de si? Considerações sobre a acção política a partir da juventude." *Análise Social*, 193, 793-823.
- COIMBRA, Cecília; BOCO, Fernanda; NASCIMENTO, Maria. (2005), "Subvertendo o conceito de adolescência." *Arquivos brasileiros de Psicologia*, 57, 2-11.
- DATA FOLHA. (2017), < <http://datafolha.folha.uol.com.br/opiniaopublica/2017/10/1923635-teme-atinge-indice-mais-alto-de-reprovacao-desde-redemocratizacao.shtml>> Acessado em: 06/10/2017.
- DAYRELL, Juez. (2003), "O jovem como sujeito social." *Revista Brasileira de educação*, 24, 40-52.
- EL PAÍS. (2016), <https://brasil.elpais.com/brasil/2016/10/10/politica/1476125574_221053.html> Acessado em: 27/07/2017.
- GENTILI, Pablo. (2001), "A Universidade na penumbra: o círculo vicioso da precariedade e a privatização do espaço público." In: GENTILI, Pablo (Org) *Universidades na penumbra: neoliberalismo e reestruturação universitária*. São Paulo, Cortez/CLACSO.
- GROppo, L., TREVISAN, J., BORGES, L., BENETTI, A. (2017), "Ocupações no Sul de Minas: autogestão, formação política e diálogo intergeracional." *Educação Temática Digital Campinas*, 19, 1: 141-164.
- HOEVELER, Rejane. (2015), "A geração que educou seus educadores", Disponível em <http://blogjunho.com.br/a-geracao-que-educou-seus-educadores/>. Acessado em: 30/09/2017.
- MESQUITA, Marcos; BONFIM, Juliano; PADILHA, Erise; SILVA, Ana. (2016), "Juventudes e participação: compreensão de política, valores e práticas sociais." *Psicologia & Sociedade*, 28(2), 288-297.
- OLIVEIRA, Marta. (2004), "Ciclos de vida: algumas questões sobre a psicologia do adulto" *Educação e Pesquisa*, 30, 2:211-229.
- POLONIA, Ana; DESSEN, Maria; SILVA, Nara. (2005), "O modelo bioecológico de Bronfenbrenner: contribuições para o desenvolvimento humano." in: DESSEN, M; COSTA
- JR., A. & COLS. *A ciência do desenvolvimento humano: tendências atuais e perspectivas futuras*, Porto Alegre, Artmed.
- RATTANSI & PHOENIX, A. (1997), "Rethinking youth identities: modernist and postmodernist frameworks", in J. Bynner, L. Chisholm e A. Furlong (eds.), *Youth, Citizenship and Social Change in a European Context*, Aldershot, Ashgate, p. 121-149
- SEVERO, M., (2016), "A juventude se preocupa e ocupa: imagens e perspectivas de cidadania e direitos em escolas públicas do estado de São Paulo". *Juventudes e sociedade no Brasil: estudos transdisciplinares*, 1, Frutal: Prospectiva.
- SOUZA, C. (2004), "Juventude e contemporaneidade: possibilidades e limites". *Última década*, 20, 47-69.

Recebido em 31 de julho de 2017

Aprovado em 29 de novembro de 2017



CONSTRUIR NOVAS FRONTEIRAS: POR UM DIÁLOGO ENTRE ANTROPOLOGIA E AR- QUEOLOGIA

Entrevista com a arqueóloga Vanessa Linke Salvio

Inspirados pela temática “Diálogos Interdisciplinares” da V Semana de Antropologia e Arqueologia da UFMG, que aconteceu entre os dias 12 e 16 de setembro de 2016 e cujo objetivo principal era discutir questões acadêmicas e políticas que conectam as duas disciplinas na atualidade, conversamos com a arqueóloga Vanessa Linke Salvio, graduada em Geografia pelo Centro Universitário Newton Paiva, mestre em Geografia pelo Instituto de Geociências da UFMG e também doutora em Arqueologia pelo Museu de Arqueologia e Etnologia da USP. Em 2016 ela foi professora substituta do Departamento de Antropologia e Arqueologia da UFMG (DAA/FAFICH/). Atualmente é professora adjunta da Universidade Federal do Vale do São Francisco (UNIVASF), mas mantém seus vínculos como pesquisadora colaboradora no Setor de Arqueologia da UFMG. Os seus interesses e projetos de pesquisa em arqueologia pré-histórica perpassam principalmente questões relacionadas à paisagem e à arte rupestre.

Conversamos sobre os possíveis diálogos entre arqueologia e antropologia; as questões epistemológicas que atravessam essa interlocução; os limites e desafios do ensino dessas disciplinas na universidade e sobre o curso de Antropologia da UFMG. Discutimos, ainda, o nosso pungente cenário social, tentando compreender os engajamentos políticos (ou a ausência deles) de antropólogos e arqueólogos.

Três Pontos: Conte-nos sobre sua trajetória acadêmica e como antropologia e arqueologia se dialogam nesse percurso.

Vanessa: Bom, eu formei em uma graduação em geografia. E enquanto estava na graduação tive uma disciplina de antropologia cultural que fez um “clique” na minha formação. Meu primeiro contato acadêmico com arqueologia foi nessa disciplina. Ela era dada, inclusive, pelo Andrei Isnardis (DAA/UFMG). No semestre seguinte, um conjunto de professores do Centro Universitário Newton Paiva organizou um projeto de iniciação científica, tendo a região de Diamantina como área de estudo. Foram selecionados alguns estudantes e eu fui uma dessas alunas que participou do projeto, que durou de 2003 a 2004. Era um projeto que envolvia geografia, história e arqueologia, pensando em formas de percepção da paisagem. Foi o meu primeiro contato com essa temática, e o projeto tinha interesse apenas na arqueologia, mas tinha um diálogo com a história e a geografia também. Algumas coisas que a gente leu tinha a ver com antropologia, mas um pouco periféricamente ainda. Eu fiz essa iniciação científica, mas a minha monografia não tinha nada a ver com arqueologia, foi com iconografia de viajantes do século XIX. Em 2004, o projeto de iniciação científica acabou e o Andrei resolveu fazer o doutorado com as coisas de Diamantina, dando continuidade um pouco à pegada do projeto de iniciação, e me chamou para compor a equipe do Museu de História Natural e Jardim Botânico da UFMG. Eu comecei a trabalhar no Museu, mas até então a antropologia era muito periférica na minha formação. A arqueologia que eu aprendi a fazer é uma arqueologia bem tradicional, e não há problema algum nisso. O Andrei sempre curtiu muito dialogar com a antropologia, mas também muito periféricamente em termos de construção de método e das interpretações de análises. Depois de

um tempo integrando a equipe do Setor de Arqueologia, e aí já graduada, eu fiz o meu mestrado juntando as coisas da iniciação científica e dados obtidos nos projetos de pesquisa do Setor. Eu entrei no mestrado no IGC/UFMG e ainda com essa temática de paisagem, pensando na relação das localizações dos sítios de pintura rupestre com as tradições arqueológicas, que até então a gente tinha delineado para a área, com elementos da paisagem, pensando em padrões de escolha. Nesse momento, eu comecei a ler mais de antropologia até para justificar o meu argumento de padrões de escolha, fugindo da ideia de um padrão fixo e normativo dos sítios de pintura e das relações que as pinturas poderiam ter com o meio. Mas foi ainda muito devagarinho ... E isso foi meu mestrado, que durou de 2006 a 2008. Quando foi em 2009, eu entrei para o doutorado na USP, no Museu de Arqueologia e Etnologia. E o meu projeto tinha muito dessa arqueologia mais tradicional, mas já com algumas inquietações. E à medida que eu fui analisando o material eu comecei a ficar muito insatisfeita com a abordagem que havia escolhido. Já tinha sido delineado nos contextos de diferentes pesquisas um quadro arqueológico para várias áreas do centro do norte mineiro, mas todos trabalhando com essas noções de tradição, que são as categorias classificatórias da arqueologia. E eu pensei que se essas coisas estavam funcionando e fazendo sentido, pensando nos estudos que tinham uma escala micro ou meso regional, como seria pensar nisso numa esfera macro regional? Como que essas categorias poderiam funcionar? No momento em que eu comecei a questionar isso e delimitar alguns métodos, por exemplo, de juntar áreas que teriam, por exemplo, a tradição Planalto, que foram áreas estudadas em contextos de pesquisas diferentes e por pesquisadores diferentes, comecei a me perguntar o quão esse acervo pareceria semelhante entre si? Então, eu comecei a tentar delimitar al-

Entrevista realizada em 12 de novembro de 2016.

Aline Beatriz Miranda da Silva

Graduada em Antropologia pela Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG (2017). Atualmente é mestranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília - PPGAS/UnB.

Contato:

<mirandabms@gmail.com>

Bianca Retes Carvalho

Graduada em Antropologia pela Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG.

Contato:

<biaretetes@hotmail.com>

guns métodos, por exemplo, o de análise tipológica de atributo. E eu não consegui achar aquilo que efetivamente poderia ser único em termos de detalhes, ou que gerasse realmente uma unidade, que não fosse só a partir da temática. Eu comecei a dar uma surtada mesmo, questionando o que eram todas aquelas categorias. Isso porque somente a temática dos grafismos rupestres parecia trazer essa coesão para falar das tradições numa escala regional. Aí eu comecei a me perguntar se somente o tema seria suficiente, porque afinal de contas a gente não discute também o que é o tema. A gente pega, em arqueologia, um painel, por exemplo, para discutir tema e a gente está falando de figuras zoomórficas, geométricas, e o tema pode não ser a unidade que a gente reconhece, mas o tema pode ser um conjunto. E esses conceitos, para a arte rupestre, acabaram sendo muito colocados na própria prática arqueológica sem um cuidado ou uma preocupação de ficar se discutindo isso teoricamente. Não se tem uma discussão dizendo que tema é “x” coisa e vai se referir a tal coisa. No geral a gente fala “eu tenho uma temática”, ou seja, um conjunto de temas que são representados, mas efetivamente não dá para a gente saber se tema é um cervídeo e um peixe, por exemplo, ou se o tema seria o conjunto de cervídeos com peixes em um determinado lugar do painel, em uma determinada porção do sítio... Se a gente for pensar, por exemplo, o que é o tema para a gente pensando em arte clássica, moderna, contemporânea, ou qualquer que seja, tema é o conjunto. O exemplo que o Andrei sempre costuma dar é o da enunciação da Virgem Maria, quando ela fica grávida. Nesse caso, o tema é a enunciação em si, mas tem vários ícones e vários elementos que estão compondo esse tema. Será que não seria assim para a arte rupestre? Então eu comecei a me questionar muito nesse sentido e perceber, pelo próprio registro e métodos que eu estava até então tentando delinear para discutir as tradições, que a manifestação gráfica é muito menos normativa do que a gente trata. Ela varia muito mais entre as regiões, e em uma mesma região há uma fluidez maior do que a gente normalmente considera. Só que a gente, arqueólogo, sempre pega muito na recorrência. E aquilo que não se repete, a gente deixa meio de fora porque não está se enquadrando dentro das nossas categorias. Isso começou a ficar muito claro para mim e quanto mais claro isso ficava, mais difícil ficava para eu fazer o que eu tinha me proposto a discutir. Aí eu pensei que eu precisava fazer alguma coisa e que no final das contas o que poderia estar rolando é que as perguntas que eu estava fazendo, dentro das áreas que eu estava estudando, poderiam não ser facilmente respondidas pelos métodos clássicos e pelas teorias – ou falta delas – que envolviam esses métodos. Aí eu me questionei: “o que eu acho que é a minha lacuna e por que eu não estou conseguindo? Porque os meus referenciais teóricos e as coisas que eu estou pensando não estão me dando possibilidade.” Então eu falei: “eu vou estudar antropologia”. E eu comecei por conta própria mesmo, estudei os ditos clássicos de antropologia. Comecei a sacar inclusive em que medida aquele conjunto de técnica que a arqueologia usava não dialogava com determinadas correntes teóricas antropológicas, que influenciaram determinadas linhas. Depois disso eu comecei a ficar mais crítica também com o meu próprio método, tendo, então, a antropologia enquanto elemento de diálogo.

TP: Você sentia que os seus colegas de doutorado também estavam nesse mesmo movimento de estudar antropologia?

V: Olha, nesse momento eu já comecei a sentir que não só no doutorado as pessoas estavam fazendo esse movimento, mas as pessoas fora do MAE e da USP também. As pessoas com quem eu convivia já estavam ficando insatisfeitas, não uma grande maioria, mas um conjunto de pessoas. E um pouco da crítica que vinha com esse movimento era de que a gente utilizava a teoria arqueológica produzida fora do Brasil para discutir as coisas daqui. Se a gente tem algumas coisas sendo produzidas aqui e que, pelo menos do ponto de vista geográfico, estava muito mais perto dos nossos contextos arqueológicos, por que não começar a investir nessa literatura para tentar efetivamente dialogar com essa produção antropológica que estava sendo feita aqui no Brasil? Foi esse, então, o meu primeiro contato mais sistemático com a literatura antropológica. Não que eu tenha conseguido resolver efetivamente os meus problemas. E no doutorado eu acabei escolhendo um método super clássico, que foi o método estruturalista de Lévi-Strauss. O que eu fiz foi utilizar o esquema da Estrutura dos Mitos para estudar pintura rupestre. E deu um resultado *massa*, mas um resultado *massa* no sentido de que haveria uma recorrência que a gente poderia chamar de estrutura, mas que, apesar disso, as coisas variavam amplamente. Embora eu tenha usado esse método, eu não tive aquele resultado maravilhoso que o Lévi-Strauss produziu, mesmo porque eu não sou o Lévi-Strauss (risos). Eu não tenho aquela capacidade, mas foi *massa*. E foi nesse momento que eu comecei a falar: “bom, eu estou insatisfeita com a arqueologia que eu estou fazendo, mas eu estou insatisfeita com essa arqueologia porque talvez eu esteja sempre fazendo as mesmas perguntas, as quais eu aprendi a fazer lá em 2004 e eu agora quero fazer outras perguntas”. Então além da antropologia, eu fui ler epistemologia também. O movimento daquela disciplina que a gente fez (disciplina chamada Reflexões em Interpretações em Antropologia e Arqueologia) foi parte de um processo que eu comecei um pouco antes para tentar diversificar as minhas perguntas e ver em que medida novos métodos precisavam ser criados para esses novos questionamentos, que estariam dialogando mais com a produção antropológica do que com uma arqueologia mais tradicional, mais preocupada com as classificações ou que as classificações fossem só um meio de abordar algo e não uma finalidade em si. Então, foi um pouco assim e hoje eu estou ainda nesse processo de estudar e tentar construir métodos para as minhas perguntas.

TP: Pensando um pouco na sua formação e aproveitando que você já até citou a disciplina que ministrou no curso de Antropologia, chamada “Reflexões em Interpretações em Antropologia e Arqueologia”, eu gostaria que você falasse como foi essa experiência em sala de aula, propondo um diálogo entre essas duas áreas.

V: Essa disciplina foi muito *massa* e até um pouco injusta. Eu fico pensando que eu nunca vou fazer uma disciplina como aquela porque ela foi muito legal. Eu acho que as pessoas que estavam ali estavam realmente dispostas a construir a disciplina com muita honestidade e presença, contribuindo mesmo.

Estar na sala de aula com essa disciplina só teve o significado que teve para mim muito em função da troca que rolou. Mas tirando essa parte, tentando abstrair disso (risos), eu acho que ela começou como uma disciplina de interpretações em arqueologia e antropologia e acabou virando uma disciplina sobre conhecimento. Na prova final, as respostas ou o jeito que algumas pessoas elaboraram seus textos foram sempre falando da disciplina como uma disciplina do conhecimento e que levou a questionar a construção do conhecimento. Eu acho esse movimento bem *massa* e ele retrata bastante o meu processo, porque no momento em que eu comecei a questionar a arqueologia que eu estava fazendo, no final das contas, eu estava questionando o conhecimento que eu estava produzindo e ao mesmo tempo que eu o adquiria, eu estava relativizando também. Então, ler os textos que a gente escolheu para ler e fazer o movimento de discussão que foi feito, além de me mostrar uma possibilidade de produção de conhecimento que seja mais honesta com os processos individuais e que abarque múltiplas possibilidades de entendimento das coisas, a disciplina me apaziguou com relação ao meu processo na arqueologia. É como se eu escutasse “olha, está tudo bem, isso que você fez até agora está certo também, está tudo certo porque era seu objetivo, era seu percurso”. Então, isso me trouxe mais tranquilidade. E a gente aprende disso na vida. A gente entra na graduação e aí alguém já te pergunta se você vai fazer o mestrado e parece que a linha de chegada, o momento em que se fica satisfeito, é você entrar para o doutorado. A partir disso, acaba a sua vida acadêmica e efetivamente começa a sua vida profissional, que é quando você vai fazer um concurso para poder dar aula, como se acabasse o processo ali. E isso é meio triste... Eu me lembro agora de que eu estava conversando outro dia com uma estudante sobre esse processo aluno/professor e ela falou que tinha ouvido uma professora falar algo assim: “bom, vocês acham também que ser professor é fácil? Tem uma expectativa de um monte de gente de que você saiba tudo”. E eu acho que isso é reflexo dessa mesma história de achar que o doutorado marca um limite entre sua vida estudantil e o momento em que você está apto a ensinar algo para o mundo. Eu acho isso bem injusto. Nessa disciplina de interpretação, por exemplo, embora eu já tivesse dado outras disciplinas, foi um momento que eu me dispus muito para o outro e para a construção coletiva da disciplina. Então foi quando ficou mais claro para mim que na sala de aula é onde a gente mais aprende, mais do que no doutorado, mais do que no mestrado e mais do que na graduação. É quando você efetivamente tem que lidar com a possibilidade da opinião do outro ser mais válida ou tão válida quanto a sua, embora divergente. Eu acho que isso é o mais *foda* e, por isso, é quando a gente mais aprende. Alguém fala alguma coisa e você percebe que nunca tinha pensado naquilo. Essa disciplina foi muito legal para eu achar esse lugar de conforto dentro do processo de construir conhecimento, de não achar que você tem que ter uma resposta pronta, verdadeira e válida para todo mundo e que vai caber em todos os contextos e em todos os lugares. E eu acho que a arqueologia é muito isso. Às vezes, a gente está trabalhando e acha um sítio, mas você já tem uma expectativa sobre aquilo porque já tinha um projeto, objetivos e um monte de perguntas. Então você encontra várias coisas que talvez saiam desse escopo inicial da pesquisa e, às vezes, você não sabe

muito bem o que fazer com aquilo. Esse processo de apreender o que o sítio está dizendo, se é que o sítio diz, o que o registro está ali te mostrando, se oferecendo ou agindo. Às vezes, só lá na frente você vai conseguir perceber que, naquele momento, não estava aberto e pronto para aquilo. Só depois de um tempo tudo isso começa a fazer sentido.

TP: O atual cenário teórico tem colocado em pauta a necessidade das análises antropológicas considerarem o principal elemento de estudos dos arqueólogos – o artefato – como fundamental para a compreensão da experiência humana. Ao mesmo tempo, a arqueologia começa a se ver confrontada por demandas relacionadas aos grupos e comunidades do presente e não só a artefatos de um passado distante. Você já falou um pouco disso quando contava a sua trajetória e refletia sobre as lacunas da sua formação em arqueologia. Nesse sentido, como você enxerga esse cenário?

V: Pra mim é engraçado porque mesmo que eu tenha começado com uma arqueologia mais restrita aos artefatos e às características descritivas, isso foi mudando. Na minha primeira aula de antropologia cultural na graduação, quando começou a se discutir o que era antropologia cultural, a arqueologia foi apresentada como uma área da antropologia, aquele esqueminha do Franz Boas. Então, eu acho que essa necessidade atual tem a ver com aquilo que a arqueologia sempre foi: parte da antropologia. Então pensando nos déficits da minha formação e nos meus receios, eu acho que essa divisão que é feita didaticamente entre os diversos elementos ou linhas, que poderiam compor a antropologia, fizeram com que a gente caminhasse muito separado durante um tempo, embora dentro de uma mesma área de produção do conhecimento, porque no final das contas a gente estuda os artefatos, a cultura material, mas a gente não está atrás do entendimento disso em si, de forma restrita. O entendimento do artefato é parte de algo que a gente quer compreender e que está muito além do próprio artefato. Essa necessidade de talvez quebrar essas fronteiras e de construir novas fronteiras já estava predita, pré-entendida e pré-estabelecida. Só que o momento em que isso foi dito correspondeu exatamente com o momento em que a ciência como um todo estava militando pelas especializações ou caminhando para as especializações nas áreas. Talvez essas especializações hoje não façam tanto sentido, mas quando a gente pensa em arqueologia e em antropologia, talvez a gente esteja exatamente na ruptura, no movimento da ciência moderna para a pós-moderna em que essas coisas ficam mais difíceis de separar, existindo, na verdade, uma necessidade de dialogar. E esse diálogo se faz mais urgente nos contextos políticos que a gente vive hoje, pensando, por exemplo, na arqueologia combinada às lutas de comunidades indígenas e quilombolas para demarcação de terra enquanto recurso de identidade e território. E isso vem colocando novos obstáculos, novas perguntas e exigindo que a gente saia também da nossa zona de conforto. A arqueologia se pretende dizer de um outro, mas a gente não sabe quem esse outro é, a não ser pelos artefatos. Então os artefatos acabam virando quase que uma passagem, um caminho para se chegar nesse outro. Mas não é fácil fazer isso, ao mesmo tempo, com as críticas epistemológicas e ontológicas, que questionam quem é esse outro e o quanto a gente é capaz de falar

sobre ele, acabam fazendo com que a gente fique cada vez mais restrito ao objeto. Então, na medida em que a ciência vem trazendo muitos discursos, acho que talvez até uma militância, pensando em alguns autores dessa ciência pós-moderna, talvez a gente tenha mais fluidez para falar desse outro com algumas ressalvas. E no caso da antropologia com os artefatos, eu acho que há uma necessidade, há um crescente, mas eu acho também que a fronteira da antropologia para a arqueologia é ainda mais refratária. Chega a ser engraçado porque teve um momento da antropologia que você tinha mais gente interessada em cultura material. Depois, o interesse virou muito para a cosmologia, para as formas de pensamento e o jeito de lidar e construir o mundo. Então, os artefatos acabaram virando algo periférico a essa cosmologia, até que alguns trabalhos como o da Lúcia Van Velthem, da própria Els Lagrou, do Aristóteles Barcelos, do Marcio Goldman de uma outra forma, e de outros pesquisadores também, vêm colocando esse universo material em relação a esse universo cosmológico e ontológico. Mas ainda são poucos trabalhos, afinal, se a gente pega o grosso da produção antropológica que foi feito da década de 80 até agora, tirando o Alfred Gell, que inclusive é mais antigo, ainda são poucos trabalhos de antropologia voltados para a cultura material. Eu não sei dizer por que são poucos e se é mesmo uma indisposição ou se é só aquele negócio da moda da vez. Mas é fundamental que esse diálogo se estreite e que essas fronteiras se tornem menos refratárias e mais permeáveis. Eu acho que vai ser muito difícil romper com fronteiras, mas temos que, pelo menos, fazer aquela história do Mia Couto de construir novas fronteiras. Afinal, têm coisas que, efetivamente, são muito específicas de cada campo. Pensar que um antropólogo de formação, um etnólogo ou um etnógrafo vai se debruçar dentro de uma cultura material e analisá-la em termos de características tecnológicas como o arqueólogo faz, eu acho que não seja o caso. Mas é preciso que os antropólogos se disponibilizem mais para essa troca, até para que, nós, arqueólogos, possamos ter mais embates. Inclusive para que a gente possa ouvir mais coisas do tipo "olha, você não está dando conta de chegar lá porque você está fazendo perguntas erradas", como eu ouvi de um antropólogo. E isso foi muito construtivo para mim. Em outro momento, durante a banca da arqueóloga Camila Jácome, eu ouvi o Rubens Caixeta, que é antropólogo, comentar algo assim: "é engraçado porque vocês arqueólogos lidam com o estilo como uma categoria teórica e de análise bem fundamental, mas no final das contas quando a gente pega as etnografias indígenas ou mesmo as experiências estando com os indígenas, os estilos, normalmente, nunca são deles, são sempre de um outro". Então, aquilo que eles estão reproduzindo na cultura material não são estilos deles, são estilos do outro, é da cobra, é da onça, são outros seres que são dotados daquele estilo. Isso me fez pensar na necessidade de um maior diálogo e trocas com os etnólogos e etnógrafos. Só que eu não acho que é esse diálogo bibliográfico. Eu acho que a gente precisa de um diálogo no *tête a tête*, na empatia mesmo, um diálogo de produzir juntos. A gente tem espaços acadêmicos de discussão dos trabalhos, por exemplo, que são muito bem marcados dentro das "classes": a classe dos antropólogos e a classe dos arqueólogos, a SAB - Sociedade de Arqueologia Brasileira, por exemplo, e a ABA - Associação Brasileira de Antropologia. Talvez devesse efetivamente

ter diálogo, por exemplo, "vamos sentar e discutir isso, o que você acha?", "eu estou pensando nisso", "os meus resultados são esses" e ter antropólogos debatendo os nossos trabalhos e o mesmo eu acho que vale para o contrário, porque às vezes os objetos, as classes das coisas, ainda são secundarizados nos trabalhos antropológicos. Muitas vezes é ali nas coisas que pode ter uma grande sacada. Então é um pouco por aí, tem que ter um diálogo de verdade. Mas é tão difícil porque isso pressupõe uma abertura de troca para a qual os pesquisadores e os professores não têm, que na maior parte das vezes, é tempo.

TP: Às vezes pode não ser apenas o tempo, pode ser também certo receio. Quando a gente estava organizando, por exemplo, as divisões dos grupos de trabalho da Semana de Antropologia e Arqueologia, a proposta era não fazer grupos que fossem só com trabalhos de antropologia e outros só com trabalhos de arqueologia. Fazer esse casamento dos trabalhos foi difícil, pensar nos professores que seriam debatedores foi mais difícil ainda. Muitos professores hesitaram dizendo algo assim: "eu não sei se eu vou ter alguma coisa para comentar e para contribuir nesses trabalhos de arqueologia" e o contrário também. E depois disso já começava as divisões, "ah, mas eu sou da arqueologia pré-histórica", "eu sou da histórica", assim em diante. Então esse movimento todo do qual estamos falando parece ser muito difícil na prática.

V: Pois é, mas aí eu acho que tem um pouco de preconceito (risos). São várias coisas na verdade... Tem receio mesmo de dar "pitaco" na área que não é a sua, mas eu acho que tem preconceito efetivamente ao falar "ah eu sou x, essa é a minha área e eu não vou dar conta de falar da área do outro". Vai dar sim! É só estar disposto, mas dá trabalho. Por isso que eu falo da questão do tempo. A gente, que é arqueólogo, está aprendendo que precisa ler a produção teórica da antropologia e levar a sério as etnografias e as etnologias. O antropólogo, agora, deve perceber que precisa ler a produção arqueológica também. E para isso precisa de tempo. Mas a gente está em uma sociedade e em um universo acadêmico em que tempo é um negócio contado. Você conta o seu tempo, você perde tempo e você gasta tempo. Então, pensar no tempo que precisaria ser despendido para o diálogo, isso às vezes gera um terror, porque você já tem tanta pressão para produzir coisas sobre as quais você já sabe, como é que você vai pensar em produzir sobre algo que você ainda precisa parar para estudar? Então, eu acho que a dinâmica, o sistema e o que quer que seja, não beneficia muito essas trocas.

TP: Pensando nisso, como você enxerga a experiência do curso de graduação em antropologia da UFMG? O qual é o único no cenário brasileiro que tem essa proposta de conjugar a possibilidade das duas habilitações, uma em antropologia social e a outra em arqueologia. E que, além disso, prevê a obrigatoriedade dos estudantes transitarem pela habilitação que não seja a escolhida. Como alunos, achamos super difícil porque a gente escolhe a habilitação muito cedo e, a partir dali, você não consegue ter um contínuo básico de formação na outra habilitação também. Então, considerando a sua experiência enquanto professora do nosso curso, o que você acha da proposta de integrar essas duas áreas? E

quais os desafios que você observa para os docentes e discentes que fazem parte dessa formação?

V: Bom, eu acho que a proposta é sensacional. Mas ela é uma ideia que está sendo construída com vocês. Ela é desafiadora para todo mundo, porque para ela funcionar idealmente ela precisa desconstruir muitas fronteiras. Eu, por exemplo, já ouvi aluno da arqueologia dizer “mas eu vou ter que fazer mais disciplina da antropologia? Isso não vai me servir para nada”, ou quem é da antropologia falar “mas essa arqueologia é muito chata”. Então, é difícil de verdade, mas a gente tem que tentar sempre refletir sobre as coisas pensando nos contextos em que elas são feitas. Esse curso não surgiu em qualquer lugar. Ele surgiu dentro da Universidade Federal de Minas Gerais, dentro da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas e dentro de um departamento que era dividido em antropologia e sociologia. E você tem politicamente posturas entre antropólogos, arqueólogos e sociólogos que divergem. Então, quando o curso nasceu e ele foi pensado, obviamente ele carregou em sua estrutura várias dessas fronteiras bem marcadas. E quando o departamento se separa da sociologia e vira um departamento de antropologia e arqueologia, ainda assim é um departamento de antropologia e arqueologia, que tem antropólogos e as suas pesquisas, seus núcleos e seus estudos e tem os arqueólogos também. Sem falar na diferença discrepante entre o número de antropólogos e o número de arqueólogos. Se a gente for pensar no número de arqueólogos, dá para falar ainda que você tem no curso uma arqueologia, segundo determinados professores, porque é um número pequeno de docentes. Então, isso tudo reflete na forma como o curso expressa essas dicotomias e essas diferenças entre as áreas. E eu acho que tudo isso é desafiador e não vai se solucionar rápido. Uma das coisas que você colocou na sua fala é de que vocês precisam escolher a habilitação muito cedo, realmente é muito cedo! Quando vocês escolhem a habilitação vocês tiveram o quê da arqueologia?

TP: As disciplinas “Arqueologia Brasileira” e “História do Pensamento Arqueológico” e da antropologia são as mesmas, “Antropologia Brasileira” e “História do Pensamento Antropológico”. E antes disso, no primeiro período, temos o ciclo básico.

V: Pois é, é muito cedo e muito difícil fazer essa escolha nesse momento. Não é à toa que tem várias pessoas que eu já vi que optaram pela arqueologia, depois desistiram e optaram pela antropologia, e o contrário também. Então, eu acho que é difícil pensar que o curso está pronto e que vai ter cem por cento de sucesso, porque não tem jeito de ser assim, é uma construção. Tem uma vanguarda, tem expectativas em volta disso e vai demorar até que se consiga estruturar e realmente gerar um corpo de docentes em número que dê conta de cobrir as diversidades ou que dê conta de construir os diálogos com novas fronteiras inventadas. Enfim, eu acho a ideia maravilhosa e promissora, mas que tem muitos desafios a ser rompidos. Se a gente pensar que o curso tem aquela disciplina das duas habilitações, quem são as pessoas que dão essas disciplinas?

TP: Os arqueólogos. Mas atualmente surgiu uma segunda possibilidade que é de fazer uma divisão em que um antropólogo dê uma parte da disciplina

e um arqueólogo dê outra parte. Então você tem um antropólogo e um arqueólogo ministrando uma disciplina que propõe uma discussão temática considerando os dois campos teóricos. No entanto, o que normalmente acontece é que o programa da disciplina fica dividido em antropologia e arqueologia, ou seja, os professores não estão juntos em sala e muitas vezes não existe nem mesmo aquela aula que quebraria essa divisão ou que faria a transição entre os dois campos, possibilitando, assim, um diálogo melhor. Então, em alguma medida, esse diálogo acaba não acontecendo efetivamente. Mas é importante reconhecer também que isso já é um primeiro passo, na medida em que você pelo menos já tem dois professores propondo uma coisa juntos, e elaborando um programa de disciplinas juntos...

V: Mas isso eu vejo como algo desafiador e a partir da sua fala eu acabei refletindo sobre as minhas disciplinas. Esse semestre eu estou dando uma disciplina nesse esquema das duas habilitações e é difícil para mim enquanto professora também. Às vezes eu estou discutindo algum texto de antropologia, depois vou pegar algum texto de arqueologia e é difícil fazer essas discussões de forma fluida porque tem conteúdo que é muito bem marcado. Então você precisa desconstruir muita coisa para dar conta de dialogar. Não é fácil mesmo. E pensando na participação dos alunos, eu percebo que quando a gente vai discutir um texto de antropologia, por exemplo, vai muito mais gente na aula. E o número de pessoas que optam pela a habilitação de arqueologia é menor no curso do que o número de pessoas de antropologia. Quando a gente vai discutir um texto de arqueologia, as pessoas da outra habilitação não vão à aula. E nesta disciplina é tudo misturado, a gente lê um texto de antropologia, depois pode ler outro de antropologia e só depois algum de arqueologia. Mas quase sempre quando estamos no texto de arqueologia, é possível perceber que tem um número menor de pessoas que leu e um número menor de pessoas que foi à aula. Eu acho que tem um “ranço” dos antropólogos com essa coisa da cultura material e da arqueologia. E se você for pensar muito friamente, a maior parte da produção bibliográfica da arqueologia está discutindo o quê? Sistemas de assentamento e classificação de artefato. E isso parece pouco sedutor efetivamente diante das temáticas da antropologia. Então isso dá uma desanimada nos estudantes. E eu não faço parte de um grande movimento de construção de uma nova arqueologia pós-moderna. Eu acho que tem muita gente super satisfeito com essa arqueologia que se faz. Eu não estou satisfeita, alguns colegas não estão satisfeitos e estão buscando fazer outras coisas. Precisariamos de um movimento muito maior para que esse “ranço” e esse próprio preconceito seja diluído. Talvez essas arqueologias decoloniais e essa linha das arqueologias colaborativas façam mais sentido para os antropólogos. Mas se pensar em textos clássicos de arqueologia realmente deve ser muito difícil para alguém que está escolhendo a antropologia se debruçar. Eu já ouvi várias vezes “esses arqueólogos são muito chatos”, “esses textos são muitos chatos”. E eu preciso confessar, eu, como arqueóloga, acho muito chato também. Se eu pego pra ler uma etnografia, que teria um monte de discussão, um monte de coisas do cotidiano e de como as pessoas se estruturam e se organizam socialmente, eu consigo ler sem dormir. Mas me dá um texto de arqueologia, ainda mais um que

esteja descrevendo material, por mais que eu ame arqueologia, me dá um sono danado (risos). Você vai descrever o sítio, vai pegar o material nível por nível, vai falar de como os objetos são e de todas as suas características, isso é chato mesmo.

TP: Você falou que a divisão dos espaços de discussão dos trabalhos antropológicos e arqueológicos é muito marcada, a exemplo dos encontros da ABA – Associação Brasileira de Antropologia e dos encontros da SAB – Sociedade de Arqueologia Brasileira. Como você percebe o diálogo entre antropologia e arqueologia nos congressos e eventos que você participa?

V: Olha, é muito periférico. Eu acho que tem crescido, é preciso ser justo. Eu lembro que eu fui a um congresso da SAB e essa possibilidade de diálogo ficou muito marcada para mim. Foi em 2007, em uma SAB que aconteceu em Florianópolis, onde teve um simpósio para discutir arqueologia amazônica, o esquema dos cacicados e das organizações sociais. E o Carlos Fausto foi discutir isso junto com os arqueólogos e o Heckenberger também foi. Se fosse para eu falar de um marco, eu diria que foi esse congresso. Depois disso começaram a aparecer mais alguns trabalhos e mais gente disposta a dialogar com a produção antropológica, muitos deles em diálogo com a etnoarqueologia. No penúltimo congresso que eu fui, isso ficou bem claro, que foi o congresso da Associação Brasileira de Arte Rupestre, a ABAR. Tiveram várias mesas em que as discussões caminharam para esse diálogo entre arqueologia e antropologia, embora os trabalhos em si não tivessem essa proposta. Foram as perguntas, durante as discussões, que caminharam para isso. Eu coordenei uma mesa de paisagem em que essas discussões apareceram também, foi uma mesa muito legal. Acho que talvez tenha sido a mesa mais legal que eu tenho participado em congresso, com muita discussão, muito debate, em que questões da antropologia estavam sendo usadas como argumento para questões do trabalho do arqueólogo. Teve uma outra mesa que era de multivocalidade, que tinha esse caráter de agregar novas interpretações dos grafismos ou interpretações que não fossem produzidas pelos acadêmicos, mas por outras pessoas, outras formas de apropriação, reconhecimento e interpretação, que trouxe bastante esse diálogo e foi bem legal também. Na SAB-Sudeste que aconteceu aqui, na UFMG, este ano, teve uma mesa minha com o Andrei Isnardis e a Mariana Cabral e tinha uma outra também que trazia essa possibilidade, o que já é muito, não é mesmo? Você ter duas mesas dessas em um congresso regional, que é um congresso pequeno, já é um bom avanço. Eu acho que isso está crescendo. Além disso, na RBA – Reunião Brasileira de Antropologia – que aconteceu em Fortaleza em 2014 – teve uma mesa de discussão de antropólogos e arqueólogos. Então, foi uma primeira abertura da antropologia. E tivemos ainda o evento “Diálogos Amazônicos” aqui na FAFICH, em que a Dominique Galois veio. A gente vê que o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social e o Departamento de Antropologia e Arqueologia daqui da UFMG têm feito esse movimento, porque não é atoa que essa última SAB-Sudeste sediada aqui foi organizada por professores do departamento. Sem falar ainda que nessa RBA de 2014 tinha várias das pessoas que estão hoje no Departamento de Antropologia e Arqueologia. Então tem um núcleo em que

essas coisas estão sendo discutidas amplamente. É um começo. Isso tende a crescer e o curso de Antropologia daqui possui pessoas que estão efetivamente dispostas a dialogar de uma outra maneira e essa proposta do curso, de ter a dupla habilitação, possibilita a expansão dos diálogos.

TP: Em conclusão, tendo em vista o nosso atual contexto social, marcado por inúmeras ocupações secundaristas e universitárias, inclusive na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, como você vê os posicionamentos políticos da arqueologia e da antropologia?

V: É difícil eu responder isso, pensando no posicionamento da antropologia e da arqueologia porque o que eu tenho é só um recorte. Em grande medida, esse contato está vinculado a uma instituição e essa instituição impõe alguns limites burocráticos para determinadas ações e determinados engajamentos políticos. As instituições põem muitas amarras. Mas uma coisa precisa ser dita, o Departamento de Antropologia e Arqueologia foi um dos primeiros departamentos a se mobilizar dentro da UFMG enquanto departamento. Então, eu acho que isso é válido e mostra efetivamente um compromisso político dos professores que estão compondo o departamento. Mas até a mobilização chegar eu estava muito incomodada, porque eu achei que ela estava morosa. Mas, às vezes, é fácil, para mim, fazer essa crítica, porque eu não sou uma professora efetiva do departamento, eu era substituta e agora sou voluntária. Então eu não estou por dentro de várias questões, que às vezes freiam esse movimento e esse engajamento mais direto, mais passional ou mais responsivo à demanda. Mas eu acho que os professores têm uma preocupação clara com o cenário político, sobretudo com esse contexto de restrições sociais que a gente anda vivendo.

TP: E quanto ao posicionamento da SAB, por exemplo, ou sobre outras organizações e coletivos de arqueólogos que saem do nosso contexto da UFMG?

V: Eu fico muito decepcionada, porque dentro desse contexto todo eu não vi um pronunciamento ou uma carta que fosse da SAB com relação às questões. É como se a SAB só pudesse opinar naquilo que tem estrita relação com arqueologia ou como se todas as mudanças que têm sido propostas pelo governo golpista não tivesse consequência na prática arqueológica. É estranho isso e inclusive é preciso se perguntar por que a Sociedade de Arqueologia Brasileira não se pronuncia em uma proposta de emenda constitucional sobre educação? Como que educação e arqueologia se comunicam? Ou como esse coletivo entende a arqueologia como parte de um movimento educacional amplo? É estranho, é preciso refletir sobre isso. Mas eu fico meio decepcionada porque, afinal, a PEC 245 não vem sozinha, não é mesmo? O golpe não foi dado. O golpe está sendo dado. É um processo. O *impeachment* foi um gatilho, mas o golpe está sendo dado na sociedade aos poucos. Então, tem conjuntos de projetos de leis e de emendas constitucionais que colocam efetivamente em risco o patrimônio e até agora isso não foi discutido. E não foi discutido isso nem dentro da universidade. Podemos pensar no projeto de lei que pensa em derrubar e invalidar a instrução normativa do IPHAN, por exemplo, e que é um processo político amplo, mas que ainda não foi discutido também.

É claro, nesse cenário, a gente pensa por batalhas. Uma batalha de cada vez. Mas isso me preocupa um tanto e a apatia dos arqueólogos de um modo geral me incomoda, porque o que a gente vê é os arqueólogos professores falando, mas muito mais porque eles estão diretamente ligados com a educação. Em determinados contextos isso não saiu "para fora", isso não foi para a sociedade. Eu acho que ainda é preciso mudar muito, mas reconheço que a arqueologia no Brasil é muito recente e isso reflete na pouca força política que efetivamente seus atores têm ainda. A própria história da arqueologia no Brasil ainda não colocou essa necessidade ou talvez nós, enquanto arqueólogos brasileiros, não vimos nas diversas nuances da sociedade uma ligação com a arqueologia. Mas é preciso refletir sobre isso. Eu acho apático, incomoda.

TP: Agradecemos pela disponibilidade e por falar tão abertamente dessa interlocução entre arqueologia e antropologia em suas diferentes dimensões. Esperamos que esse diálogo continue crescendo e alcance diferentes antropólogos, arqueólogos, professores e estudantes.

V: Eu fiquei super feliz e gostei muito. Queria agradecer pela oportunidade de falar um pouquinho e de conversar.



Nominata

Agradecemos àqueles/as que atuaram como pareceristas no volume 14, número 1, Dossiê Diálogos entre Antropologia e Arqueologia: contribuições e desafios, por sua criteriosa dedicação e empenho na avaliação dos artigos.

Adriana dos Santos Fernandes - UERJ - <dricafernandes@yahoo.com.br>
Aline ngela Victoria Ribeiro - EACH-USP - <aline.avribeiro@gmail.com>
Amanda Alves - UNIOESTE - <dinhapalomo@hotmail.com>
Ana Beatriz da Silva - UNIRIO - <biapossocial@gmail.com>
Ana Carolina Estrela da Costa - UFMG - <estrela@gmail.com>
Aumeri Carlos Bampi - UNEMAT - <aumeribampi@gmail.com>
Bruno dos Santos Hammes - UFT - <brunohammes@hotmail.com>
Clara Cazarini Trotta - UFMG - <claracazarini@gmail.com>
Cláudia Pons Cardoso - UNEB - <ponscardoso@yahoo.com.br>
Fabiana Scoleso - UFT - <fscoleso@uft.edu.br>
Flávia Maria de Carvalho - UNIFAL - <flamariacarvalho@gmail.com>
Gustavo Jardel - UFMG - <gustavojcoelho@gmail.com>
Juliana Gonzaga Jayme - PUC/Minas - <julianajayme@pucminas.br>
Klaus Peter Kristian Hilbert - PUCRS - <hilbert@pucrs.br>
Laura Martello - UFMG - <laurafrancamartello@gmail.com>
Marcony Alves - MAE/USP - <marcony.alves@yahoo.com.br>
Marcos André Torres de Souza - Museu Nacional/UFRJ - <torresdesouza@yahoo.com>
Marcos Ferreira Santos - USP - <marcosfe@usp.br>
Marília Xavier Cury - MAE/USP - <maxavier@usp.br>
Marina de Mello e Souza - USP - <marinamsouza@usp.br>
Patrícia Muniz Mendes - UFLA - <patricia.mendes@proec.ufla.br>
Rogério Duarte Do Pateo - UFMG - <rogeriodp@gmail.com>
Ronaldo Martins Gomes - UNESP - <rmgomes@fclar.unesp.br>
Sabrina Finamori - UFMG - <sabrinafinamori@gmail.com>
Sandra Nara da Silva Novais - UFG/Jataí - <novaisnara@hotmail.com>
Sara de Barros Hissa - IPHAN - <sarah.hissa@iphan.gov.br>
Thais Faria Castro - UFBA - <thafariacastro@gmail.com>
Tiago Vieira Rodrigues Dumont - UNESP - <iagodumont@gmail.com>

Crédito às Ilustrações

Angye Caleff

Ilustra a página 45

Sou graduada em Design de Produto pela UFPR, amo minha profissão, e sempre senti uma grande necessidade de me expressar politicamente, de gritar e evidenciar tudo aquilo que é injusto e cruel. Por isso uso das artes gráficas como um "hobbie terapêutico", como uma válvula de escape mesmo. É através da arte que sinto que posso ter voz. Me interessa muito por processos de criação como o Design Think e User Experience. Hoje trabalho com criação de produtos feitos com papel cartão reciclado. Design é a solução de problemas, tais como os problemas sociais.

Contato: <www.instagram.com/angye.di/> e <www.behance.net/angyesigned42>

Helena Barbagelata Simões

Ilustra as páginas 59 e 71

Helena Barbagelata Simões (Lisboa, 1991). É artista visual multidisciplinar que desenvolve trabalhos em pintura, ilustração e fotografia. Seus trabalhos que misturam técnicas de pintura e aquarelas, apresentam matizes que caminham entre as nuances do abstracionismo e surrealismo. Helena é também escritora, cientista política, curadora e colunista da Revista Philos.

Contato: <<https://www.coroflot.com/helenabragelata>>

Laura Diniz Pascoal

Ilustra as páginas 36, 65 e 84

Graduanda em Artes Visuais na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Laura Pascoal debruça seus trabalhos por meio de colagens e pinturas, ligando preto e branco a cores berrantes, padronagens das letras de frases decompostas que a artista desenvolve com uma poética simultaneamente irônica, melancólica e por vezes bem-humorada entre o abstrato colorido e o figurativo humano realista. Tal diálogo faz de sua poética uma junção poderosa entre esses dois eixos.

Contato: <<https://www.instagram.com/lauradpascoal/>>

Nicolly Vitorino

Ilustra as páginas 23 e 77

Graduanda do curso de História na UFSC, muito próxima das artes visuais e do cinema. Tentando de certa forma articular estes saberes e linguagens para que reverberem as narrativas do terceiro mundo; para que sempre manifestem-se, para que não sucumbam. [canto somente o que pede pra se cantar sou o que soa eu não douro a pílula].

Contato: <[facebook.com/LAM13ELA](https://www.facebook.com/LAM13ELA)> (página do coletivo de colagens/lambe-lambe de mulheres colaboradoras da região de Florianópolis)

Teresa Cristina Silva Pereira

Ilustra a página 30

Aluna do curso de Jornalismo da UFMG, colagista e designer iniciante e autodidata. Como mulher negra prioriza em sua arte a imagem de mulheres negras em destaque e busca discutir sua própria negritude através de suas produções.

Contato: <<https://www.instagram.com/colagiart/>>



