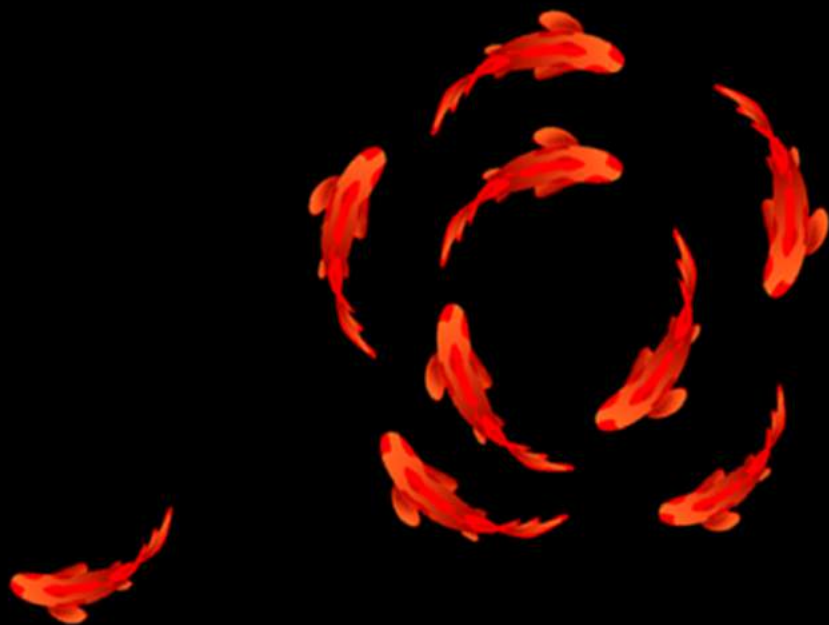


# Estudos de Cultura: Abordagens e perspectivas

Antonio Carlos Sardinha, David Júnior de Souza Silva, Yuji Gushiken  
(org.)



Antonio Carlos Sardinha  
David Júnior de Souza Silva  
Yuji Gushiken  
(org.)

# Estudos de Cultura: Abordagens e perspectivas

Macapá  
UNIFAP  
2020

Copyright © 2020, Autores

Reitor: Prof. Dr. Júlio César Sã de Oliveira  
Vice-Reitora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Simone de Almeida Delphim Leal  
Pró-Reitor de Administração: Msc. Seloniel Barroso dos Reis  
Pró-Reitor de Planejamento: Msc. Erick Franck Nogueira da Paixão  
Pró-Reitora de Ensino e Graduação: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Elda Gomes Araújo  
Pró-Reitora de Pesquisa e Pós-Graduação: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Amanda Alves Fecury  
Pró-Reitora de Gestão de Pessoas: Cleidiane Facundes Monteiro Nascimento  
Pró-Reitor de Extensão e Ações Comunitárias: Prof. Msc. Steve Wanderson Calheiros

Diretor da Editora da Universidade Federal do Amapá  
Madson Ralide Fonseca Gomes

Editor-chefe da Editora da Universidade Federal do Amapá  
Fernando Castro Amoras

#### Conselho Editorial

Madson Ralide Fonseca Gomes (Presidente), Ana Flávia de Albuquerque, Ana Rita Pinheiro Barcesat, Cláudia Maria Arantes de Assis Saar, Daize Fernanda Wagner, Danielle Costa Guimarães, Elizabeth Machado Barbosa, Elza Caroline Alves Muller, Janielle da Silva Melo da Cunha, João Paulo da Conceição Alves, João Wilson Savino de Carvalho, Jose Walter Cárdenas Sotil, Norma Iracema de Barros Ferreira, Pâmela Nunes Sá, Rodrigo Reis Lastra Cid, Romualdo Rodrigues Palhano, Rosivaldo Gomes, Tiago Luedy Silva e Tiago Silva da Costa

#### Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S244e
Estudos de cultura: abordagens e perspectivas / Antonio Carlos Sardinha, David Júnior de Souza Silva e Yuji Gushiken (organizadores) - Macapá : UNIFAP , 2020 .
476 p.
ISBN: 978-65-89517-06-1
1. Cultura. 2. Política cultural. 3. Amazônia caribenha. I. Antonio Carlos Sardinha. II. Fundação Universidade Federal do Amapá. III. Título. CDD 306.4

**Créditos da capa:** Coordenação geral (Antônio Carlos Sardinha, David Júnior de Souza Silva e Yuji Gushiken); criação (Yuji Gushiken), editoração (Rosane Guedes), tratamento de imagens (Francisco de Assis Ribeiro de Castro), ilustração (Liudmila Chernyshova/iStock.com).

**Sobre a capa:** Capa criada em processo coletivo, a partir da ilustração de carpas koi, em linhas abstratas, de Liudmila Chernyshova, disponível no site iStock. Peixes-fogo, peixes-redemoinho, peixes-flor. Nativos ou estrangeiros, voam sobre uma água abstrata. O peixe-ficção em cor laranja, laranja-vermelho, é peixe-isca para físgar o olho. Pode ser um peixe da Amazônia, do Pantanal, do Sertão nordestino, do Caribe. Vaga nas águas e nas secas do mundo, com pressa de passar ou sede de lugar.

**Diagramação e projeto gráfico final do livro:** Rosane Guedes Gravina



Editora da Universidade Federal do Amapá  
www2.unifap.br/editora | E-mail: editora@unifap.br  
Endereço: Rodovia Juscelino Kubitschek, Km 2, s/n, Universidade,  
Campus Marco Zero do Equador, Macapá-AP, CEP: 68.903-419



Editora afiliada à Associação Brasileira das Editoras Universitárias

É proibida a reprodução deste livro com fins comerciais sem permissão dos organizadores. É permitida a reprodução parcial dos textos desta obra desde que seja citada a fonte. As imagens, ilustrações, opiniões, ideias e textos emitidos nesta obra são de inteira e exclusiva responsabilidade dos autores dos respectivos textos e imagens.

# COMISSÃO DE PARECERISTAS AD HOC

---

## **Alonso Bezerra de Carvalho**

*Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho  
(Unesp/Marília)  
Departamento de Didática  
Programa de Pós-Graduação em Educação  
Líder do Grupo de Estudo e Pesquisa em Educação, Ética e  
Sociedade (Gepees-Unesp)*

## **Carlos Benedito Rodrigues da Silva**

*Universidade Federal do Maranhão  
Departamento de Sociologia e Antropologia  
Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais  
Coordenador do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros (Neab-UFMA)*

## **Claudina Azevedo Maximiano**

*Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas  
– Campus Lábrea  
Departamento de Ensino Pesquisa e Extensão  
Grupo de pesquisa: Nova Cartografia Social da Amazônia  
(PNCSA-IFMA)*

## **Felipe Milanez Pereira**

*Universidade Federal da Bahia  
Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos  
Programa Multidisciplinar de Pós-graduação em Cultura e  
Sociedade (Pós-Cultura)*

### **Gláucio Campos Gomes de Matos**

*Universidade Federal do Amazonas  
Faculdade de Educação Física e Fisioterapia  
Programa de Pós-graduação Sociedade e Cultura na Amazônia/  
IFCHS/UFAM  
Líder do Grupo de Pesquisa Processos Civilizadores na  
PanAmazônia*

### **Horácio Antunes de Sant'Ana Júnior**

*Universidade Federal do Maranhão  
Departamento de Sociologia e Antropologia  
Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais*

### **Jesus Marmanillo Pereira**

*Universidade Federal do Maranhão  
Programa de Pós-Graduação em Sociologia  
Coordenador do Laboratório de Estudos e Pesquisa sobre Cidades  
e Imagens (Laepci-UFMA)*

### **João Colares da Mota Neto**

*Universidade do Estado do Pará (UEPA)  
Programa de Pós-Graduação em Educação  
Licenciatura em Pedagogia  
Rede de Pesquisa sobre Pedagogias Decoloniais na Amazônia*

### **José Carlos Cariacás Romão dos Santos**

*Universidade Federal do Amapá (UNIFAP)  
Programa de Pós-Graduação em Educação  
Líder do Grupo de Pesquisa Hermenêuticas do Sensível: Educação,  
Cultura e Sociedade*

### **José Flávio Gonçalves da Fonseca**

*Universidade Federal do Amapá (UNIFAP)  
Ator-Pesquisador do Núcleo de Pesquisa, Estudo e  
Experimentação Cênica (NUPEC) da OFICARTE Teatro e Cia*

### **Lila Cristina Xavier Luz**

*Universidade Federal do Piauí (UFPI)  
Programa de Pós-graduação em Sociologia  
Núcleo de Pesquisas sobre Crianças e Adolescentes (Nupec-UFPI)*

### **Lucybeth Camargo de Arruda**

*Universidade Federal do Oeste do Pará  
Instituto de Ciências da Sociedade  
Programa de Pós-Graduação Antropologia e Arqueologia da  
UFOPA*

### **Marco Aurélio Coelho de Paiva**

*Universidade Federal do Amazonas (UFAM)  
Programa de Pós-Graduação em Sociologia  
Líder do Grupo de Pesquisa Sociedade e Cultura na Amazônia*

### **Marcos Antonio da Silva**

*Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD)  
Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS)*

### **Maria Dione Carvalho de Moraes**

*Universidade Federal do Piauí (UFPI)  
Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas/CCHL/UFPI  
Programa de Pós-Graduação em Sociologia CCHL/UFPI*

### **Marivania Leonor Souza Furtado**

*Universidade Estadual do Maranhão (UEMA)  
Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Socioespacial  
e Regional  
Grupo de Estudos Lutas Sociais, Igualdade e Diversidade  
(Lida-UEMA)*

### **Rafael Zilio Fernandes**

*Universidade Federal do Oeste do Pará  
Núcleo de Pesquisas sobre Espaço, Política e Emancipação Social  
(Nepes-UFOPA)*

**Rita de Cássia Domingues Lopes**

*Universidade Federal do Tocantins/Campus Tocantinópolis  
Curso de Ciências Sociais – Licenciatura  
Grupo de Pesquisa Cultura, Educação e Política (GPCEP-UFT)*

**Zelinda dos Santos Barros**

*Universidade da Integração Internacional da Lusofonia  
Afro-brasileira (UNILAB)  
Coordenadora do grupo de pesquisa Nyemba: Processos Sociais,  
Memórias e Narrativas Brasil-África (UNILAB)  
Membro do grupo de pesquisa Yorubantu: Epistemologias Yoruba  
e Bantu nos Estudos Literários, Linguísticos e Culturais (UFBA)*

# SUMÁRIO

---

## **11** APRESENTAÇÃO

### **Parte 1** **CULTURA E POLÍTICA NO CONTEXTO DA AMÉRICA LATINA** **E DO CARIBE**

---

## **16** O CAMPO DE ESTUDOS DE CULTURA E A CONSTRUÇÃO DE UMA AGENDA DE PESQUISA NA AMAZÔNIA CARIBENHA

*Antonio Carlos Sardinha*

*David Júnior de Souza Silva*

## **42** AS GUIANAS, UMA INTERFACE CARIBENHO-AMAZÔNICA

*Stéphane Granger*

## **65** MOBILIDADE NAS FRONTEIRAS GUIANENSES

*Marjo de Theije*

## **82** A DIÁSPORA AFRICANA NA AMAZÔNIA: LÍDERES MAROONS COMANDAM A TOMADA DE DECISÕES POR CONSENSO E TRADIÇÃO

*Genia Julliette Lank-Corinde*

*Titinbo Erna Aviankoi*



**104** “CULTURA” E HISTÓRIA NA GUIANA

*Marcelo Moura Mello*

**133** CULTURAS DO DESLOCAMENTO E DESLOCAMENTO DE CULTURAS: O CASO DA FESTA DO CÍRIO DE NAZARÉ NA GUIANA FRANCESA

*Rosuel Lima-Pereira*

**152** MITOS EMANCIPATÓRIOS NA AMÉRICA LATINA (CONSTRUÇÕES MULTIDIMENSIONAIS: IMAGINAÇÃO, CULTURA E PODER)

*Adrián José Padilla Fernández*

**177** ALGUNS CONCEITOS OPERATÓRIOS DA CONTRAPOÉTICA DE EDOUARD GLISSANT

*Annick Marie Belrose*

**Parte 2**

**PRÁTICAS, EXPERIÊNCIAS E PAISAGENS CULTURAIS:  
AMAZÔNIA, CAATINGA, PANTANAL**

---

**192** MULHERES PAJÉS: PRÁTICAS DE RESISTÊNCIA DECOLONIAL NA AMAZÔNIA

*Thaís Tavares Nogueira*

*Maria Betânia Barbosa Albuquerque*

**213** MULHERES KARAJÁ-XAMBIOÁ (IXY-BIOWÁ): TERRITÓRIOS E TRAJETÓRIAS SOCIOESPACIAIS

*Ligiana Marruinaui Karajá*

*Tamara Nairubiá Karajá*

*Kênia Gonçalves Costa*

**244** DA ROTA DO ACHAMENTO AO RECÔNCAVO BAIANO: CARTOGRAFIA AFETIVA E ANDEJA DA BAHIA

*Celso Francisco Gayoso*

**270** PAISAGENS CULTURAIS NA CIDADE PEQUENA/LOCAL: MEIO, MÍDIA E MEDIAÇÕES EM TRIUNFO, SERTÃO DE PERNAMBUCO

*Vera Lúcia Xavier dos Santos*

*Yuji Gushiken*

**293** O BRASIL NUNCA FOI AO BRAZIL, O BRAZIL NÃO CONHECE O BRASIL

*Rachel Tegen de Pinho*

**315** RÁDIO E CULTURA POPULAR: PROGRAMA “SÁBADO DE TODAS AS MANEIRAS” DE SOBRAL PARA O MUNDO

*Claudiene dos Santos Costa*

*Bruna Franco Castelo Branco Carvalho*

*Maria Érica de Oliveira Lima*

**334** ENTRE RISCOS E RISOS DA PALHAÇA: PERCURSOS E DESCOBERTAS INVENTIVAS DE SABER/FAZER PESQUISA

*Silvia Carla Marques Costa*

*Alice Soares de Araújo*

**361** “LÊ-LO E DIFUNDI-LO É TEU DEVER”: O JORNAL A VOZ CATÓLICA E A FORMAÇÃO DA IDENTIDADE FAMILIAR CATÓLICA (1959-1968)

*Josias Freitas Souto*

*Marcos Vinícius de Freitas Reis*

**Parte 3**  
**PRÁTICAS E POLÍTICAS CULTURAIS DA (NA)  
CONTEMPORANEIDADE**

---

**380** DIMENSÕES, CONSIDERAÇÕES E DESAFIOS DAS POLÍTICAS PÚBLICAS DE CULTURA NA CONTEMPORANEIDADE: UMA BREVE INTRODUÇÃO

*Fátima Lucia Carrera Guedes*

**405** MODERNIDADE: HIPERESCOLHA E LIBERDADE

*Débora Aymoré*

**423** A NOÇÃO DE TEMPO TRÍBIO, SEGUNDO GILBERTO FREYRE, E A PERSPECTIVA CONTEMPORÂNEA DE BYUNG-CHUL HAN ACERCA DA CULTURA MODERNA: APONTAMENTOS PARA UMA REFLEXÃO

*Mariana Correia Trajano*

*Gláucia Tinoco*

**442** CULTURA DO CANCELAMENTO: HIPERIDENTIDADE E OSTRACISMO NA SOCIEDADE DE HIPERCONSUMO

*Cleber Braga*

**456** LITERATURA NA FRONTEIRA: LETRAMENTO LITERÁRIO NA FRONTEIRA BRASIL-GUIANA FRANCESA

*Fabíola do Socorro Figueiredo dos Reis*

**469** SOBRE OS AUTORES

# APRESENTAÇÃO

---

O livro **Estudos de Cultura: Abordagens e perspectivas** é resultado de um trabalho de cooperação já em andamento, desde 2018, entre o Grupo de Pesquisa Estudos Interdisciplinares em Cultura e Políticas Públicas da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP) e o Grupo de Pesquisa em Comunicação e Cidade da Universidade Federal de Mato Grosso (Citicom-UFMT), ambos registrados no Diretório de Grupos de Pesquisa do CNPq.

Na organização do livro, buscamos aprofundar a cooperação científica entre os dois grupos de pesquisa, bem como criar, manter e desenvolver processos de colaboração mútua com outros pesquisadores brasileiros e estrangeiros que atuam em distintas áreas do saber, mas sempre na interface com o campo de estudos de cultura.

O livro visa socializar contribuições teóricas, metodológicas e/ou epistemológicas que problematizam práticas, processos e fenômenos culturais contemporâneos e/ou que incorporam a cultura como dimensão central para observar a sociabilidade nos tempos atuais.

Em perspectiva acadêmica, o livro procura atualizar e revisar, a partir de reflexões sistematizadas em pesquisas de natureza teórica e/ou empírica, a agenda de pesquisa do campo de estudos de cultura, priorizando a perspectiva interdisciplinar e multicêntrica que caracteriza a área, instituída na Grande Área Multidisciplinar.

O livro conta com a colaboração de pesquisadores de diversas universidades brasileiras e estrangeiras. As instituições

estrangeiras estão situadas em países que compartilham um território culturalmente particular da Amazônia, tão próximo e, ao mesmo tempo, ainda pouco conhecido, até mesmo entre pesquisadores e instituições de ensino e pesquisa da Amazônia brasileira.

Estamos nos referindo à Guiana, à Guiana Francesa e ao Suriname, situados em um lugar de encontro entre o território heterogêneo da Amazônia e o Caribe e que, juntamente à Venezuela e Colômbia, compartilham de um contexto pouco difundido entre pesquisadores brasileiros, quando miramos as investigações no campo dos estudos de cultura. Vale destacar também que integram a proposta pesquisadores de duas universidades europeias – Universidade Livre de Amsterdã e University of Twente Enschede, Países Baixos – que se ocupam de investigar a região caribenha.

Nesse contexto, a Universidade Federal do Amapá (UNIFAP), com seus parceiros acadêmicos, assume a responsabilidade de desempenhar um papel estratégico nessa conexão acadêmica, por situar-se em um (entre)caminho desse território marcado por uma paisagem cultural diversa, complexa e muito peculiar.

O que procuramos com esta publicação, na proposta indicada, foi conectar perspectivas, abordagens, preocupações e visões de mundo que permeiam as investigações no campo de estudos de cultura. O processo de curadoria do livro acentua dois caminhos: a formação e consolidação de parcerias com pesquisadores em universidades brasileiras e a ampliação de possibilidades de cooperação e investigação com pesquisadores da Amazônia Caribenha.

Trata-se, portanto, de um lugar de pesquisa que produz e evidencia uma tessitura acadêmica em termos geográficos: Amazônia, Cerrado, Pantanal, sertões e, agora, esta mais próxima e agora no horizonte da percepção, a Amazônia Caribenha na América do Sul.

Vemos aqui um mapa das margens ou das franjas do amplo território brasileiro e sul-americano (amazônico-sertanejo-pantaneiro-cerradeiro), investido do poder de perguntar o que sabemos de nós mesmos e o que estamos fazendo para, simples-

mente, saber, por meio das práticas e processos de pesquisa e, assim, por meio dos textos aqui publicados, ensinar algumas faíscas na produção de conhecimento sobre o que é o que pode ser o amplo campo da cultura.

Destacamos aos leitores que a organização desta obra coletiva teve a preocupação de promover e garantir a avaliação cega por pares (*blind peer review*), de forma a qualificar a proposta e contribuir para aprimorarmos o diálogo acadêmico entre os colaboradores.

A decisão dos organizadores foi constituir um comitê de pareceristas *ad hoc*, com 19 pesquisadores de 13 instituições de ensino superior, todos doutores e com experiência de pesquisa, para a avaliação das contribuições enviadas pelos colaboradores do livro. Essa decisão permitiu um trabalho marcado pela produção coletiva capaz de tornar o próprio processo de concepção, produção e editoração do livro uma experiência de aprendizagem.

A iniciativa, enfaticamente autocrítica, buscou contribuir com os próprios pesquisadores convidados que puderam não apenas apresentar pesquisas e reflexões em andamento individualmente ou em seus respectivos grupos de pesquisa, como também receber contribuições importantes para ampliarmos, como autores e autoras, nossas percepções acerca das nossas próprias práticas de pesquisa.

A produção do livro conta com 32 autores, vinculados a 27 instituições (21 de ensino superior, 5 de educação básica e 1 órgão de governo, 5 delas no exterior e 22 no Brasil), ligados como líderes ou membros de 5 grupos de pesquisa e com atuação como docentes efetivos ou colaboradores em 6 programas de pós-graduação (4 *stricto sensu* e 2 *lato sensu*).

Trata-se de uma geração de pesquisadores titulados em 25 diferentes cursos de pós-graduação (24 *stricto sensu*), em 11 áreas do saber, em 21 instituições de ensino superior e pesquisa (5 no exterior e 16 no Brasil).

Os dados sobre os autores permitem inferir como e em que medida os estudos de cultura emergem a partir de uma ampla rede de formação de pesquisadores, revelando o sentido da po-

lítica de formação de mestres e doutores pelo Sistema Nacional de Pós-Graduação (SNPG).

Os artigos desvelam o amplo campo cultural nas distintas regiões: a Amazônia, o Sertão, o Caribe, com suas múltiplas características descritas e pensadas nas atividades de pesquisa. O livro, no conjunto de artigos, evidencia o mundo do trabalho no qual se envolvem os autores em suas práticas e organização de pesquisa.

Igualmente relevante é a parceria desenvolvida entre pesquisadores já formados e entre eles e seus orientandos nos cursos de pós-graduação, evidenciando o funcionamento do SNPG na formação de novas gerações de pesquisadores e na virtualidade de reprodução e continuidade do sistema no tempo e sua difusão no espaço.

Boa leitura!

**Prof. Dr. Antonio Carlos Sardinha**  
*(Universidade Federal do Amapá)*

**Prof. Dr. David Júnior de Souza Silva**  
*(Universidade Federal do Amapá)*

**Prof. Dr. Yuji Gushiken**  
*(Universidade Federal de Mato Grosso)*

*Organizadores*  
*Macapá e Cuiabá, setembro de 2020.*

PARTE **1**

---

**CULTURA E POLÍTICA NO  
CONTEXTO DA AMÉRICA  
LATINA E DO CARIBE**



# O CAMPO DE ESTUDOS DE CULTURA E A CONSTRUÇÃO DE UMA AGENDA DE PESQUISA NA AMAZÔNIA CARIBENHA

Antonio Carlos Sardinha<sup>1</sup>

David Júnior de Souza Silva<sup>2</sup>

## **Introdução: o campo interdisciplinar de estudos sobre cultura contemporânea**

O campo interdisciplinar dos estudos sobre cultura contemporânea é marcado por diferentes abordagens teóricas em diferentes continentes, as quais incluem os chamados estudos culturais contemporâneos (Hoggart, Hall, Johnson, Eagleton, Williams), os estudos pós-coloniais (Said, Fanon, Guha, Chakravorty, Bhabha, Spivak), os estudos culturais latino-americanos (Restrepo, Canclini, Barbero), e o paradigma modernidade/colonialidade (Quijano, Mignolo, Grosfoguel, Walsh).

Genealogias do campo dos estudos culturais têm sido tentadas alhures. Todavia, tem sido difícil marcar de forma inquestionável a origem desse campo. Como diz Jesus Martin-Barbero, "nós fazíamos estudos culturais muito antes que essa etiqueta

---

<sup>1</sup> Professor Adjunto da Universidade Federal do Amapá. Integra como líder o Grupo de Pesquisa Estudos Interdisciplinares em Cultura e Políticas Públicas (CNPq/Unifap).

<sup>2</sup> Professor do Mestrado em Ensino de História da Universidade Federal do Amapá - PROFHISTORIA/UNIFAP. Integrante do Grupo de Pesquisa Estudos Interdisciplinares em Cultura e Políticas Públicas (CNPq/Unifap).

aparecesse” (citado em ESCOSTEGUY, 2018, p. 99). A história da “etiqueta” não resume, pois, a história desse fazer científico ou desse ponto de vista epistemológico. Essa genealogia, portanto, precisa ainda ser concluída.

Outrossim, a sistematização crítica das semelhanças e diferenças entre essas distintas tradições teóricas ainda não foi realizada. Por enquanto, o campo interdisciplinar de estudos de cultura constitui-se um campo heterogêneo e diverso, de, a um só tempo, fecundidade e rigor epistemológico, porém – porque constitutivamente crítico e vigilante da epistemologia das ciências humanas – também alheio a profissões de fé epistemológicas.

Pode-se dizer, sem definir com a precisão desejada, mas também sem prejuízo, que se trata de um campo científico em permanente movimento de construção e reconstrução epistemológica e teórica, que tem as relações entre cultura e poder como objeto, mas igualmente muito sensível aos confrontamentos aos poderes instituídos e aos silenciamentos de sujeitos sociais, incorporando rapidamente esses processos em suas reflexões teóricas e epistemológicas.

O campo dos estudos de cultura tem sido aplicado para a compreensão das formações sociais e da discursividade científica sobre diferentes continentes e regiões, como o “Oriente”, África, Caribe e América Latina. Nos países do norte global, pesquisas em raça, etnia e diferenças têm sido prioritárias; nos países do sul global, os temas da colonialidade e da subalternidade têm sido os basilares.

A Amazônia, como sub-região da América Latina, entrou recentemente como tema de pesquisa para esse campo. A pesquisa sobre a realidade social da Amazônia a partir da bibliografia do campo de estudos de cultura ou a partir de seu ponto de vista epistemológico tem ganhado impulso nos últimos anos (CASTRO; PINTO, 2018; LIMA *et al.*, no prelo; MOUJAN *et al.*, 2020; PACHECO, 2015, 2019).

Neste texto, caracterizamos nossa proposta de construção de uma abordagem do campo de estudos de cultura para a investigação científica sobre a realidade amazônica, com foco nas relações entre sociedade, cultura, ciência e políticas públicas nessa região, e na relevância da consolidação das relações en-

tre esses campos para enfrentar desafios históricos da sociedade regional. O trabalho de caracterização aqui proposto segue o seguinte percurso: começa por uma reflexão sobre as condições de institucionalização desse campo, passa pelo recorte do espaço geográfico que essa agenda pretende abarcar e pela caracterização da esfera cultural desse espaço, para em seguida expor a construção do objeto de pesquisa e, por fim, algumas das bases epistemológicas dessa abordagem.

## **Delineamento da agenda de pesquisa interdisciplinar em Cultura na Amazônia**

O delineamento de uma agenda de pesquisa inclui decisões que envolvem aspectos científicos, capazes de identificar um determinado campo de pesquisa e sua especificidade em identificar, gestar e executar um programa de pesquisa aplicada a demandas e potencialidades regionais.

Por certo, uma agenda de pesquisa se mostra sustentável na medida em que se torna um canal para atingir objetivos sociais expressivos, que provoca impactos pela possibilidade de gerar processos de inovação, tecnologias sociais e estratégias de transferência de saberes para solucionar e responder demandas locais.

Esse processo pode inserir a ciência em um circuito produtivo com dividendos econômicos e com capacidade de reverberar uma agenda de integração, cooperação e dar visibilidade a um território; outrossim, pode incluir a ciência como instrumento de ampliação e efetivação da cidadania, ao visibilizar problemas ainda não incluídos no debate público, dar vozes a sujeitos e demandas silenciadas, e apontar possibilidades de solução, nas relações sociais em si e nas relações entre Estado e sociedade, notadamente por meio de políticas públicas eficazes.

Esse entendimento é o de que a constituição de uma agenda de pesquisa também é uma decisão política de uma instituição universitária, na medida em que o ato de decidir o que pesquisar é acionar não só justificativas de natureza teórico-epistêmica para identificar aspectos a serem conhecidos e transformados em saber sistematizado – mas também uma posição valorativa no mundo a pautar o debate público e democrático.

Essa decisão está atrelada à capacidade de garantir a sustentabilidade da pesquisa pela possibilidade de associar esse saber-fazer especializado – sob a gestão da universidade e de competência de pesquisadores situados nas exigências de um dado campo científico (BOURDIEU, 1983) – a uma ação institucional que provoque rupturas, pavimente alternativas e colabore com a ação institucional de outros espaços e instituições públicas interessadas em garantir a sustentabilidade de um território ou região.

Essas considerações situam o enquadramento sob o qual apresentamos a agenda de pesquisa que tem se organizado a partir da rede de pesquisadores situados na Universidade Federal do Amapá<sup>3</sup>, voltada a compreender, a partir do campo cultural, a dinâmica social que se instaura na região que compreende o território amapaense na vasta polifonia e nas paisagens culturais que constituem a Amazônia como um lugar privilegiado para a compreensão de dinâmicas regionais e globais.

Compreendemos que observar o modo de produção e circulação de sentidos, assim como observar como esses sentidos são instituídos e apropriados na produção da sociabilidade e tessitura do cotidiano, sob contextos particulares e estrategicamente orientados, permite a compreensão de como operam dispositivos, práticas e fenômenos constitutivos do modo de vida em seus mais diversos aspectos (sociopolíticos, econômicos, comunitários).

Por campo cultural entendemos aqui o campo interdisciplinar destinado a compreender o modo de produção e circulação de sentidos, bem como o modo como esses sentidos são instituídos e apropriados na produção da sociabilidade e tessitura do cotidiano, sob contextos particulares e estrategicamente orientados, e que objetiva a compreensão de como operam dispositivos, práticas e fenômenos constitutivos do modo de vida em seus mais diversos aspectos (sociopolíticos, econômicos, comunitários).

---

<sup>3</sup> Este artigo apresenta as linhas gerais de uma agenda de pesquisa que passa investigações de pesquisadores organizados no Grupo de Estudos Interdisciplinares em Cultura e Políticas Públicas e no Curso de Especialização em Estudos Culturais e Políticas Públicas da Universidade Federal do Amapá, que acontece em cooperação com pesquisadores da Universidade Estadual do Amapá e instituições de ensino superior parceiras.

Uma rede de pesquisa, organizada e com objetivos definidos em um programa de pós-graduação, uma linha de financiamento da política científica e tecnológica, para dar apenas exemplos, são meios capazes de mobilizar e acionar outras redes (de saberes e recursos) que constituem e formatam os territórios. O que estamos buscando apontar é que a produção de conhecimento potencializa, se planejada em uma política institucional (científica e tecnológica), estratégias mais amplas capazes de subsidiar, (res)significar e fomentar políticas públicas marcadas pela aproximação e cooperação com o território.

E quando falamos de um território, situamos o nosso lugar de enunciação. O Amapá se encontra como espaço formado de uma identidade particular pelos caminhos desvendáveis de uma tessitura social marcada por práticas e processos socio-culturais que marcam esse território em um lugar característico situado na intersecção entre dois vastos universos: a Amazônia e o Caribe. Nesse situar-se do Amapá na Amazônia, provocado pela possibilidade de investigação aberta e aplicada ao campo da cultura e suas interfaces com o modo de vida, de organização política e econômica desse território, abre-se um fértil terreno de investigação, a partir de um lugar definido que observa o Brasil em uma periferia que se (re)centraliza, quando se o observa como a porta de entrada na Amazônia brasileira a um território (des)conhecido do Caribe.

Se a crítica decolonial nos diz que, por um lado, internamente ao país, o Brasil não conhece a Amazônia (expressão paradoxal, todavia possível de ser dita apesar de, rigorosamente, a Amazônia ser 52% do território brasileiro), e que, por outro lado, externamente ao país, o Brasil está de costas para a América Latina (quando observados os modos de pensar, produzir e difundir conhecimento) – o que dizemos, situados no Amapá, é que nosso território desconhecido e ignorado é o Caribe, por razões menos geográficas do que políticas, que limitam uma relação de cooperação formal que poderia envolver intercâmbio de recursos humanos, sociais e econômicos e trocas culturais. Temos uma relação histórica e cultural que nos liga e, ao mesmo tempo, nos afasta de um lugar amazônico peculiar e potencialmente estratégico para sedimentar saberes, produzir tecnologias sociais

e inovação capazes de nos (re)ligar a uma região que também é porta de entrada e saída na aparente periferia produzida não só pela agenda de desenvolvimento brasileira, mas também por sua política científica e tecnológica.

Essa compreensão explica a nossa preocupação, apontada inicialmente, em torno do aspecto político da pesquisa (eleger e aplicar uma decisão sobre motivos de se investigar), que permeia a constituição de uma agenda de investigação científica e nos leva a indicar a sustentabilidade de uma agenda de pesquisa para o Amapá como porta de entrada para o Caribe, concentrada no campo de estudos interdisciplinares em cultura na Amazônia.

O Amapá integra o denominado Platô das Guianas, região que inclui o território ultramarino da Guiana Francesa, a República do Suriname e a República Cooperativa da Guiana, além de parte da Venezuela. No Brasil, além do Amapá, o estado de Roraima tem território significativo inserido nessa região (VILHENA SILVA, 2016)<sup>4</sup>. Ademais, a localização geográfica, a história, e a cultura aproximam o Amapá ainda mais dos países do Caribe (OLIVEIRA, 2014; PROCÓPIO, 2007).

A Amazônia, por suas proporções continentais e sua inigualável sociodiversidade, pode ser subdividida ou regionalizada internamente de diferentes formas, segundo se adotem critérios políticos, econômicos, históricos, culturais ou ambientais. Um primeiro modo de regionalizar a Amazônia foi aquele expresso em Trindade Júnior (2010), que subdivide a Amazônia em Amazônia Ocidental, centrada em Manaus, e Amazônia Oriental, cujo polo é Belém.

A Amazônia Ocidental se caracteriza pela urbanização da sociedade, mas não do território. O vetor de modernização estaria centrado assim exclusivamente em Manaus, tendo como resultado também alta concentração populacional. A Amazônia Oriental é sub-região sob influência de Belém. Distingue-se a existência de diferentes vetores de modernização distribuídos no território, além de Belém, nas cidades de Altamira, Paragominas, Tucuruí e Marabá. O resultado é uma região caracterizada pela

---

<sup>4</sup> A Colômbia possui uma faixa insignificante de território dentro dessa formação físico-natural, o que é – para nossa compreensão de análise – desprezível quando comparada aos demais países (VILHENA SILVA, 2016, p.8-9).

urbanização da sociedade e do território, com distribuição populacional em toda a região.

Costa Santos (2012) constrói uma outra proposta de regionalização da Amazônia, construindo conceitualmente a Amazônia Setentrional, que tem como centro o estado Amapá. As características dessa sub-região começam a ser explicadas por uma singularidade do estado do Amapá: "o estado do Amapá é a única unidade da federação brasileira que não se comunica por via terrestre com nenhum outro estado brasileiro" (COSTA SANTOS, 2012, p. 23).

A construção conceitual dessa sub-região assenta-se na especificidade da região norte da Amazônia, que não se reduz nem a Amazônia Ocidental, nem a Amazônia Oriental. O autor a denomina Amazônia Setentrional Amapaense, que tem como polo centralizador a cidade de Macapá, e engloba todo o território do Amapá, o norte do Pará até a cidade de Almeirim, parte do Marajó, como as áreas de influência dos municípios de Gurupá, Breves, Chaves e Afuá, e o território da Guiana Francesa até a cidade de Kourou.

Fazem parte desse contexto espacial, guardadas as suas devidas diferenças, os estados do Amapá e o de Roraima e, porções consideráveis do norte dos estados do Pará e do Amazonas. Pode-se considerar esse espaço amazônico como sendo a sua porção setentrional. (...) Assim, destaca-se que área de estudo não coincide com o recorte territorial do estado do Amapá, mas extrapola o limite administrativo estadual e nacional, abrangendo áreas dos municípios paraenses de Almeirim, Chaves, Afuá e Gurupá e se sobrepõe de forma reticular ao território da Guiana Francesa, através do eixo de migração internacional de brasileiros, principalmente, para as cidades de Saint Georges, Cayenne e Kourou (COSTA SANTOS, 2012, p. 16-7).

A regionalização, todavia, que epistemicamente escolhemos aqui é a que regionaliza a porção norte da Amazônia como Amazônia Caribenha, porque é a que privilegia a cultura dessa região como fator que a especifica e confere sua identidade. Não somente, especifica-a naquela dimensão até agora invisibilizada e que nós aqui defendemos ser importante compreender: a dimensão do papel da cultura caribenha na configuração social dessa região da Amazônia.

Histórica e territorialmente a Amazônia Caribenha assim se define:

A característica diferenciada como região da ilha Amazônia Caribenha é todo o território da antiga ilha das Guianas que, no processo histórico, foi ocupada no início do século XVI pelos espanhóis, com apoio dos Países Baixos espanhóis, e durante o século XVIII foi ocupada por quatro nações europeias: Espanha, Portugal, Holanda e França. Com o final das guerras Napoleônicas no século XIX e a assinatura do Tratado de Viena (1814/1815), os ingleses receberam dos holandeses as três colônias: Essequibo, Demerara e Berbice, que foram unificadas e receberam o nome de Guiana Inglesa (1831), deixando os holandeses com a única Colônia do Suriname, que continuou sendo denominada Guiana Holandesa até 1975, quando se tornou independente (OLIVEIRA, 2014, p. 4).

A Amazônia Caribenha, como sub-região da Amazônia, é assim uma região definida pela confluência entre a sociedade amazônica em si, com sua sociodiversidade e biodiversidade característica, e a cultura caribenha, também com sua especificidade. A questão agora é explicitar de que é feita essa especificidade. A cultura caribenha é formada pela cultura das civilizações indígenas Karib e Arawak (OLIVEIRA, 2014) e pela presença africana (GAZTAMBIDE, 2003).

As civilizações indígenas Karib e Arawak realizavam tradicional e historicamente movimentos de descolamentos "entre as terras da floresta tropical do norte da América do Sul e as ilhas do mar Caribe, antes da presença europeia" (OLIVEIRA, 2014, p. 6) e também após a chegada da presença europeia, inclusive conduzindo os europeus por suas rotas e os ensinando a sobreviver nesses dois ambientes.

Além da contribuição dessas, e outras, civilizações indígenas, a cultura caribenha tem sua formação marcada pela africanidade, pela qual o autor a denomina também de Afro-América. O deslocamento forçado de povos africanos para a região foi relacionado diretamente com a atividade colonial das *plantations*. Por isso coincidem as regiões geográficas onde, *economicamen-*



te, se realizaram as *plantations* e onde hoje se caracteriza, *culturalmente*, a Afro-América.

La América de las Plantaciones, que quizás debió llamar Afro-América e incluye el sur de Estados Unidos, el Caribe insular, Brasil y todos aquellos lugares donde prevaleció la plantación como organización socio-económica predominante. A partir de la propuesta de Wagley, se puede considerar el Caribe como las partes de Afro-América (o de la América de las Plantaciones) que quedan al sur de Estados Unidos y al norte de Brasil. Esta tendencia no es geográfica en el sentido de coincidir con fronteras políticas, sino que puede incluir —por sus características— partes de países, y no necesariamente territoriales. Esta sería, entonces, la única definición estrictamente intelectual del Caribe (GAZTAMBIDE, 2003, p. 18).

Aqui queremos destacar a porção desses territórios da Afro-América que se realizou, por assim dizer, na Amazônia. Essa intersecção não é apenas geográfica, senão também econômica e social – pelo qual também desse encontro forma-se uma configuração cultural original: a Amazônia Caribenha, ou, por extenso, a Região Amazônica de Cultura Caribenha.

A Amazônia Caribenha trata-se da seção do Grande Caribe – que se estende da Flórida, nos Estados Unidos, ao Maranhão, no Brasil – que se realiza no território da Amazônia (OLIVEIRA, 2014); por isso: Amazônia de Cultura Caribenha. Essa Cultura Caribenha evidentemente não elide a cultura propriamente amazônica no território onde fazem intersecção; porém, entende-se que nesse espaço onde se interseccionam existe uma convivência ou combinação entre as duas culturas, que pode ser nominada sem prejuízos, portanto, como Amazônia de Cultura Caribenha.

Não se pode perder de vista o trabalho criativo de povos indígenas e afrodiaspóricos nesse processo. A Cultura Amazônico-Caribenha não é produto da colonização, mas do gênio inventivo indígena e africano e seu enfrentamento à colonização.

El Caribe puede definirse como la América de las plantaciones en la medida en que viene de un pasado marcado por el apogeo y la decadencia de la plantación. Lejos

de edificarse a partir de los estilos de vida impuestos por Occidente, esta región inventó otras formas de vida para superar los estragos que acarreó la sociedad esclavista. Todas las culturas caribeñas fueron creadas por grupos humanos en conflicto permanente con el sistema dominante. Por su creatividad y su talento, estos grupos mantenían un desafío constante contra el sistema que, pese a todo, prevalecía como punto de referencia. La cultura caribeña es una respuesta a la sociedad de plantación, no es la cultura de la sociedad de plantación (CASIMIR, 1997, p. 118).

A Amazônia Caribenha constitui uma região de destacada diversidade sociocultural, política e linguística, com marcas e memórias de resistência e ressignificação das heranças coloniais espanhola, portuguesa, inglesa, holandesa e francesa, e marcante presença das culturas indígenas originárias e das culturas afrodescendentes, que reagindo à escravização, recriaram suas vidas e suas sociedades no novo contexto de situação colonial em que foram obrigadas a viver.

Do que precede, devemos ter em mente como princípio interpretativo o fato de que não estamos designando aqui de Cultura Amazônico-Caribenha a cultura de uma região dada previamente; ao contrário, é essa cultura amazônico-caribenha que criou e consolidou este espaço denominado Amazônia Caribenha. Esse território é resultado de uma produção do espaço realizada por uma cultura específica.

Ao considerarmos a dinâmica cultural que incorporou o processo de delimitação do espaço local/regional amazônico caribenho, podemos ressaltar que se trata de dinâmicas vividas e produzidas pelos próprios indígenas, europeus e africanos. Esses diferentes povos que habitam esse espaço incomum são os sujeitos da construção espacial, não somente na reordenação da configuração territorial, mas também no resultado do que denominamos de regionalização do espaço etno-histórico e cultural amazônico caribenho. Nesse sentido, o espaço regional é ao mesmo tempo singular, tanto em sua forma geopolítica e etno-histórica, e universal quando essas formas se expandem em diálogo com o mundo cultural europeu,

africano ou asiático. É uma região única e plural porque aqui as possibilidades de diálogos entre os processos culturais tradicionais e contemporâneos, que dão complexidade nas relações socioculturais praticadas no contexto local/regional amazônico e caribenho, sob a forma múltipla de ser parte da dinâmica cultural amazônica caribenho (OLIVEIRA, 2014, p. 7).

É preciso ressaltar que a diversidade cultural de que falamos na Amazônia Caribenha é formada por duas grandes fontes: a sociodiversidade característica da região amazônica, com seus contemporâneos povos indígenas, quilombolas, ribeirinhos e extrativistas e a diversidade cultural característica do Caribe e a diversidade cultural que o define como região singular.

O contexto caribenho constituído por Guiana, Guiana Francesa, Suriname, Venezuela, tendo o Amapá como um dos pontos de encontro para o que se define como Amazônia Caribenha, é caracterizado segundo Procópio (2007) por um conjunto de etnias, culturas, religiões e visões de mundo que tardiamente recebeu atenção dos demais países latino-americanos. Nesta seção vamos caracterizar essa diversidade cultural no Platô das Guianas, começando pelo estado do Amapá e em seguida a Guiana Francesa, Suriname e Guiana.

No Amapá, especificamente – lugar que configuramos como lócus de observação desse território particular que conecta a Amazônia a esse vasto campo cultural que se traduz em distintas formas político-culturais de organização societária – o que se tem é uma fronteira produtiva para consolidar um campo de investigação interdisciplinar. Essa diversidade cultural se manifesta notadamente em identidades étnicas tradicionais, ancestrais, e contemporaneamente em movimentos sociais em busca de visibilidade e reconhecimento, especialmente de povos indígenas e povos quilombolas.

Na região fronteira Brasil-Guiana Francesa vivem os povos indígenas Palikur (SILVA, 2016), Karipuna, Galibi-Kalinã e Galibi-Marworno, nas Terras Indígenas Uaçá, Juminã e Galibi. No Estado do Amapá também se situam os Wajãpi, na Terra Indígena Wajãpi. No território ultramarino francês há a presença

dos Galibi-Kalinã e Wajãpi, e, no norte do Pará, vivem os povos indígenas do Parque do Tumucumaque, Apalai, Waiana, Tiriyó e Kaxuyana (UNIFAP, 2019). Permeando esse cenário, está a diversidade linguística e societária, culturalmente (de)marcada pela presença e encontro de grupos e povos para além das fronteiras físicas, o que se traduz em hibridismos que são próprios da região. É o caso da língua crioula Kheuól, falada pelos povos Galibi-Marworno e Karipuna, que carrega semelhança com o crioulo guianense, mas que recebeu contribuição das línguas Caribe, ou Galibi Antigo, língua originária dos Galibi-Marworno (SILVA, 2016).

Sobre as comunidades quilombolas – o Amapá tem 138 comunidades quilombolas identificadas, segundo levantamento realizado por Gonçalves da Silva (2012). Essas comunidades têm sua origem como comunidades remanescentes de mocambos formados no período da escravatura no Amapá e também formados logo após a abolição.

As comunidades quilombolas no Amapá localizam-se em sua grande maioria no município de Macapá, por razões parcialmente explicadas pela história da escravização africana no estado. Basicamente, a força de trabalho escravizada foi alocada pela colonização portuguesa em maior grau para a construção da Fortaleza de São José, onde hoje é o centro da cidade de Macapá, nas décadas de 1750, 1760 e 1770.

Após a abolição da escravatura, africanos e afrodescendentes em condição de escravização e nos mocambos puderam, de posse de sua liberdade, mover-se em paz pelo território do Amapá, fixando residências nos interiores e fundando aquelas que são hoje as atuais comunidades quilombolas do Amapá. Essas comunidades têm em comum o modo de vida tradicional, a ancestralidade e a memória, uma religiosidade com raízes comuns e o marabaixo como expressão cultural e identitária.

A Guiana Francesa tem na diversidade étnico-cultural um lugar privilegiado para a apreensão de processos marcados pela forma como a constituição das identidades se articulam na complexa formação societária local. É o caso do creolé, "identificado como identidade normal e correta, pois se trata do grupo

que está imediatamente vinculado à Guyane e, por isso, pode enunciar por todos os outros grupos aí presentes" (CLEAVEAR, 2005, p.51). Dentre os outros grupos presentes, destacam-se imigrantes (como brasileiros do norte do país, como amapaenses e paraenses; haitianos, chineses e os Hmongs, oriundos do Laos); povos das nominadas comunidades de base como os ameríndios Teko no território da Guiana Francesa; Arawak que compartilham um território entre Guiana Francesa e Suriname; Palikur e Wajãpi, entre Brasil e Guiana Francesa; e Kali'na e Wayana, entre Brasil, Guiana Francesa e Suriname (CLEAVEAR, 2005).

A sociedade surinamesa, na esfera cultural, distingue-se também pela diversidade étnica. O país é reconhecidamente formado por grupos hindustanos, quilombolas, crioulos, javaneses, chineses e indígenas (ARAUJO, 2016, p. 560), entre outros, de menor número populacional.

Os componentes africanos de sua população são oriundos da escravização realizada por Suriname no oeste da África, para a exploração da força de trabalho de africanos nas monoculturas de cacau e cana de açúcar.

A abolição da escravidão no país levou a administração colonial a importar novas populações para explorar sua mão de obra de forma barata. "Os colonizadores optaram por utilizar a, até então, bem-sucedida experiência dos britânicos na Guiana Inglesa: em substituição aos escravos, contrataram trabalhadores da China, da Índia Britânica e das Índias Orientais Neerlandesas (...), principalmente de sua ilha mais populosa, Java" (ARAUJO, 2016, p. 561).

Seu campo cultural é marcado também por um compromisso político de equilíbrio entre os diversos grupos étnicos que compõem o país. Esse princípio é denominado *apanjhat*, e está expresso na Constituição do país. Segundo Araújo, "a divisão da representação da sociedade surinamesa é expressa pelo *apanjhat*: o estado de equilíbrio ou de balança entre as expressões públicas de todos os grupos étnico-culturais que a compõem" (ARAUJO, 2016, p. 567).

Esse equilíbrio mostra problemas, todavia, de se efetivar na prática, tendo sido escritas críticas diretas já a esse princípio, como a de Paul Tjon Sie Fat (2009). Esse autor, citado por Araujo, conceitua

(...) a ideologia *apanjhat* como a divisão equitativa de poder entre os grupos étnicos, mas mostra-se crítico a esse princípio. Diz que, na prática, a divisão se dá entre os três maiores grupos: crioulo, hindustano e javanês (mais recentemente, os quilombolas estão sendo incluídos), deixando de fora os demais grupos minoritários. Ele mostra que a aplicação desse princípio igualitário por esses três principais grupos serve, antes de tudo, para legitimar sua hegemonia política e econômica (ARAUJO, 2016, p. 567).

O campo cultural e político do Suriname é, assim, marcado pela diversidade étnica. Essa diversidade tem rebatimentos na política oficial do Estado, em que a evocação do equilíbrio entre todos os grupos étnicos é capitalizadora de poder político entre as elites políticas e discurso de ocultamento de desigualdades sociais entre os grupos étnicos.

O campo cultural da Guiana pode, igualmente sem erro, ser definido pela diversidade étnica. A Guiana é chamada popularmente pelos seus próprios habitantes como a "terra dos seis povos" (MELLO, 2014, p. 49), uma maneira como sua própria sociedade faz referência a essa diversidade de identidades étnicas. São eles, na terminologia de identidades própria ao campo cultural guianense: ameríndios, europeus, africanos, indianos, chineses e portugueses.

Essa diversidade é em parte explicada pelo processo de colonização do país e pela agência dos afrodescendentes na condição de escravização e no pós-abolição na Guiana, que se deu em 1834. A abolição, todavia, "não resultou em uma libertação imediata dos aproximadamente 80 mil homens e mulheres emancipados na então Guiana Inglesa" (MELLO, 2014, p. 48). A administração colonial, preocupada com os efeitos da abolição e com medo de perder o controle sobre os emancipados, tentou instituir uma renovada modalidade de trabalho reforçado, chamada "sistema de aprendizado", na qual pretendia manter os

emancipados em regime de trabalho forçado. Os recém-libertos não aceitaram esse cativo renovado e, tanto quanto puderam, fugiram das plantações buscando uma vida mais autônoma nas cidades ou fundando vilarejos rurais.

A fuga em massa dos afrodescendentes recém-libertos inviabilizou o projeto da administração colonial inglesa de mantê-los sob um novo regime de trabalho forçado. Ao mesmo tempo, a recusa destes em se empregarem nas plantações dos ex-senhores pelo baixo salário que esses plantadores queiram pagar, impôs à administração colonial e aos ex-senhores plantadores rever seu plano de exploração de mão de obra barata.

A estratégia da administração colonial foi recrutar trabalhadores em outros lugares.

Diante desse estado de coisas, a Coroa Britânica promoveu o recrutamento de trabalhadores contratados da Ilha da Madeira, de Açores e de Cabo Verde, da China, da África, de ilhas caribenhas vizinhas e da Índia para garantir o suprimento contínuo de mão de obra barata aos plantadores (MELLO, 2014, p. 48-9).

Desse estado de coisas no pós-abolição e desse plano realizado pela administração colonial estão as raízes da diversidade cultural pela qual é conhecida a Guiana.

O campo cultural guianense gera certos efeitos sobre a esfera política do país, bastante diferentes daqueles do Suriname. A etnicidade e sua representação no Estado hoje na Guiana é uma questão que gera conflitos, pela representação desproporcional de um grupo étnico em comparação com outro no setor público e a existência de uma institucionalidade que dá condição de possibilidade para essa representação desproporcional (MENCCKE, 2013, p. 33).

Essa certa instabilidade étnica da Guiana hoje, todavia, não se deve exclusivamente a vieses do sistema político. Essa instabilidade existe como decorrência e acúmulo de processos em que se envolveu o país desde a segunda metade do século XX, notadamente seu envolvimento na Guerra Fria, que lhe rendeu intervenções estrangeiras em eventos políticos e inclusive nas

eleições, por Inglaterra e Estados Unidos, e engendrou conflitos étnicos especialmente entre indianos e negros (MENCKE, 2013, p. 34).

O diagnóstico da esfera política de Mencke para a Guiana contemporânea é de que ainda hoje “as políticas majoritárias da Guiana parecem sofrer de polarização étnica duradoura” (MENCKE, 2013, p. 44). Mesmo os recentes esforços de diversos grupos sociais e políticos em torno ao consociativismo anda não têm dado resultados positivos para conter os efeitos no campo político dessa polarização na esfera cultural.

Um campo cultural ultracomplexo, marcado pela diversidade cultural e étnica, é assim característica marcante da sociedade caribenha, configurando uma singular formação social em sua intersecção com a sociedade amazônica no Platô das Guianas.

A comunicação entre a Amazônia brasileira e o Caribe apresenta possibilidades de investigação estratégicas para a consolidação de um campo de estudos que tem no campo cultural um elemento central para a compreensão de processos sociais, políticos e econômicos – processos esses que singularizam o Amapá como formação social por excelência da comunicação entre Amazônia e Caribe. Ao mesmo tempo, construir conhecimento para a compreensão das práticas e dinâmicas socioculturais que produzem uma realidade povoada pela inter-relação entre culturas ameríndias, africanas, europeias e asiáticas e suas respectivas confluências globais e locais se apresenta como possibilidade de integração regional pela via da produção de conhecimento, desde as realidades e contextos singulares que marcam essa região onde Amazônia e Caribe se encontram e se entrelaçam pela via de marcas, práticas, processos e perspectivas culturais originais.

### **Institucionalização de uma agenda de pesquisa em Estudos Interdisciplinares em Cultura na Amazônia e sua Epistemologia**

A proposta de uma agenda de estudos interdisciplinares em Cultura surge a partir da necessidade e da possibilidade de compreender o território do Amapá como intersecção entre Caribe e



Amazônia a partir da pesquisa no campo da Cultura e suas implicações nas esferas sociais, políticas e econômicas. A institucionalização desse campo de pesquisa vem atender também a demanda por formação de quadros técnicos e profissionais que atuam no campo das políticas públicas, nas organizações da sociedade civil e setores privados.

A institucionalização desse campo de pesquisa terá impactos, portanto, sobre a própria estruturação ao difundir e estruturar novos sentidos sobre essa região da Amazônia e visibilizá-la em seus próprios moradores. A formação de uma comunidade intelectual instrumentada com esses conhecimentos terá impacto no planejamento de políticas públicas, na comunicação social e nas instituições de ensino básico e superior.

Compreender a formação social e cultural do Amapá em sua especificidade é estratégia de pesquisa privilegiada para compreender as relações históricas, sociais e culturais entre Amazônia e Caribe e poder incidir sobre a visibilidade e as relações políticas, territoriais e econômicas entre ambas regiões.

A Universidade Federal do Amapá na região tem se empenhado a construir relações institucionais para cooperação técnico-científica na região do Platô das Guianas. Nessa perspectiva, o Programa de Mestrado em Estudos de Cultura e Política contribuirá nesse processo de desenvolvimento institucional da UNIFAP no trabalho de produzir conhecimento sobre a região, porém ressaltando a esfericidade de sua formação social nessa intersecção, única em toda a América Latina, entre sociedade amazônica e cultura caribenha.

A institucionalização de uma agenda de investigação permanente e sustentável de estudos de cultura e política se apresenta assim como possibilidade de consolidação e fortalecimento das redes de pesquisa do Estado do Amapá no contexto regional, visando sobretudo discutir e dialogar acerca das especificidades, diferenças e verossimilhanças em diálogo situado nos estudos das práticas e processos socioculturais.

Atualmente, a Universidade Federal do Amapá tem cooperação na região da Amazônia Caribenha com cinco universidades, além de uma rede de universidades na América Latina e Europa.

O estreitamento das redes de cooperação dos países, por meio de programas de pós-graduação e pesquisadores, não só garante diálogo inter-regional como se torna uma via à internacionalização da área de estudos sobre cultura e política na Amazônia Caribenha, garantindo inserção no circuito de produção científica na área de estudos interdisciplinares de cultura.

Amazônia e Caribe compartilham a situação histórica de serem sociedades complexas e de tradições milenares cujo desenvolvimento social foi interrompido violentamente pela colonização europeia. O povoamento da Amazônia e Caribe tem em torno de 15 mil anos, durante os quais povos indígenas criaram suas culturas e suas relações específicas com a natureza e entre si, viveram processos de etnogêneses, trocas e migrações, pelos quais criaram centenas e talvez milhares de diferentes etnias. Esses complexos processos culturais foram violentamente interrompidos, muitos deles totalmente extintos, nos últimos 500 anos desses 1.500, pela colonização sistemática realizada pela Europa, processo pelo qual esta tentou impor sua visão de mundo como absoluta.

O colonialismo, como regime jurídico, acabou; todavia seus efeitos não foram revertidos e a visão de mundo e a relação social criada por este, a do eurocentrismo e a da colonialidade, permanecem. Sobre Amazônia e Caribe, como partes da sociedade mundial que sofreram o colonialismo histórico, processo típico da modernidade eurocêntrica, incide ainda hoje a colonialidade.

A colonialidade define-se, mesmo na superação do colonialismo histórico como situação jurídica administrativa, pela persistência da colonialidade como relação social, que permanece subordinando os países outrora colônias, reproduzindo sua posição subordinada na divisão internacional do trabalho, e pela presença, como fato cultural, do denominado eurocentrismo, visão de mundo que institui uma pretensa superioridade da cultura europeia sobre as culturas e outros povos (MIGNOLO, 2017).

O eurocentrismo, como hegemonização da cultura europeia, institui-se como fenômeno global, e que se reproduz localmente pelo mundo segundo diferentes estratégias, oriundas de condições históricas específicas de sua imposição via colonização e

das estruturas culturais específicas de cada povo ou localidade vitimados pela colonização (DUSSEL, 2005).

Para a América Latina, Caribe e Brasil, como um todo, cada qual no sistema mundial, significou uma depreciação das culturas indígenas e afro-diaspóricas em relação à cultura nortecêntrica, europeia e norte-americana. Para a Amazônia, como parte do Brasil, significou seu abandono e invisibilização, e em seguida sua depreciação e mistificação.

A colonialidade do saber (LANDER, 2005) se manifesta empiricamente de formas diferentes em cada território. Na Amazônia ela expressa em representações sociais que ou invisibilizam ou falseiam sua realidade. O primeiro elemento é o de autoria dessas representações: conforme Gonçalves (2012) o discurso e a representação da Amazônia dada por sujeitos externos à região prevalece sobre o sentido atribuído à Amazônia pelas próprias populações amazônidas. O sentido vivido pelos povos amazônidas e sua voz são silenciados em favor do discurso, representação e interesse de sujeitos externos.

Prevalece assim o discurso hegemônico sobre a Amazônia, o qual realiza sua invisibilização e sua subalternização. Quando esta se faz visível, por eventos impossíveis de ocultar dos noticiários ou pela mobilização de povos amazônidas ou movimentos sociais, prevalece uma imagem imprecisa da região, que distorce sua realidade, e a mistifica e exotiza.

Gonçalves da Silva (2012) compila e analisa o que ele categoriza como "imagens amazônicas", uma diversidade de imagens mistificadoras sobre a região. Essas imagens são a de natureza intocada e infinita, a de reserva biológica do planeta, a de vazio demográfico, a de pulmão do mundo, a de região periférica e a de questão nacional. Cada uma dessas imagens ou mitos atende ao interesse de produzir a legitimação necessária para atuação de diferentes sujeitos. As ideias de "natureza infinita" e de "vazio demográfico" buscam legitimar interesses econômicos nacionais e multinacionais de exploração dos recursos naturais da Amazônia, sob o pretexto de sua infinitude e de que, dado o vazio humano da região, não farão falta. As ideias de "reserva biológica do planeta" e "pulmão do mundo" atendem a interes-

ses de atores da esfera ambiental, entidades conservacionistas nacionais e internacionais, que têm como finalidade expressa de atuação a conservação da natureza, e como finalidades não expressas a reserva de valor ou reserva de capital natural. Por fim, as ideias de "região periférica" e "questão nacional" atendem aos interesses do Estado de realizar políticas de desenvolvimento da região e de militarização da região e suas fronteiras.

A Amazônia é, assim, alvo de diversos e complexos discursos, mobilizados por interesses concretos e materiais sobre a região. O Amapá, por seu turno, tem status invisibilizado no imaginário nacional. Sobre isso, Costa Santos faz uma reflexão, a partir de uma reportagem de jornal bastante pejorativa sobre o Amapá, na qual diagnostica que há de forma generalizada um "desconhecimento que existe sobre as particularidades sub-regionais amazônicas" (COSTA SANTOS, 2012, p. 15). Uma assunção de desconhecimento sobre o Amapá anda de par, paradoxalmente, com visões preconceituosas sobre a região.

Esses elementos demonstram uma posição de subordinação e silenciamento imposta à Amazônia, como região geográfica do território nacional, pelos blocos de poder que controlam o poder executivo federal (blocos de poder estes que não estão na Amazônia). A colonialidade da região amazônica no Brasil, por essa subordinação política, manifesta-se em invisibilização, fragilidade de políticas sociais, em subcidadania e em distorção da realidade da região para atender interesses externos sobre ela.

Do mesmo modo, no Amapá a colonialidade do saber também se realiza: dessa vez operando certa invisibilização, entre a comunidade científica e a gestão pública, das Guianas e do Caribe. A ideia de um Amapá como parte do Caribe está ausente do senso comum regional. É um argumento científico que precisa ainda ser desenvolvido e extrapolado para o senso comum.

Uma cultura local marcada pela colonialidade, que aqui se manifesta pela invisibilização do Caribe e distanciamento em relação a este. Uma representação que prejudica a região à medida que mais a isola, e a priva das potencialidades de criação humana e fortalecimento social e territorial advindas de possíveis trocas com os países vizinhos. É tarefa, pois, da pesquisa em

Cultura compreender a estruturação dessa invisibilização e distanciamento e sua superação em favor do fortalecimento territorial e integração entre a região.

Assim, o campo cultural amapaense, amazônico e caribenh, é marcado pela insistência da colonialidade e pelos artefatos culturais do eurocentrismo. As culturas originárias, de povos indígenas, e as culturas da diáspora africana elaboraram e continuam elaborando diversas estratégias para resistir à imposição do eurocentrismo. O resultado é que o campo cultural da sociedade mundial contemporânea pode ser descrito como um conflito entre o eurocentrismo, que tenta se absolutizar como única cultura, e as culturas indígenas e da diáspora africana que elaboram estratégias de reinvenção a essa imposição. Na Amazônia Caribenha essa dialética também permeia o campo cultural, assim como suas interfaces sociais, políticas e econômicas.

Essa complexa rede de relações sociopolíticas e econômicas regional pode ser compreendida na centralidade da cultura (HALL, 1997) pelas formas, processos e práticas expressivas pelas quais os sujeitos produzem, compartilham e ressignificam sentidos nas formas de viver, conceber e agir em um território. A Amazônia e o Caribe são um território simbolicamente complexo em suas idiossincrasias. Esse território é povoado por cosmologias e dispositivos que incidem na sociabilidade refletida nas estruturas de poder local, nas instâncias institucionais e nas formas de organização político-societária, bem como pela inserção dessa região no espaço global.

Demarcadamente, estamos constituindo um lugar de pesquisa para compreender a sociabilidade amazônica, que considera as práticas socioculturais que permeiam, segundo Oliveira (2014, p. 19), um espaço tecido por indígenas, europeus e africanos habitado por sujeitos da construção espacial, não somente na reordenação da configuração territorial, mas também no resultado do que denominamos regionalização do espaço etno-histórico e cultural amazônico-caribenho.

No âmbito dos territórios, como na Amazônia, existe uma dinâmica articulação entre o local e o global, que se comunicam em formas singulares de ser, estar e viver, bem como por sujeitos

que se organizam politicamente e estabelecem relações que se constituem nas estruturas locais de poder.

O local e o global na Amazônia se (re)configuram por inúmeras dinâmicas de deslocamentos, diásporas e territorializações (reterritorializações e desterritorializações) e, sendo assim, são marcados por estéticas, linguagens, poéticas e epistemes constituídas, instituídas e instituintes das realidades. A construção da agenda de investigação interdisciplinar em Cultura vem orientada pela produção de conhecimento situado na região da Amazônia Caribenha, bem como por uma epistemologia crítica, dialógica e relacional que esteja aberta à pluralidade de abordagens teóricas e metodológicas.

Os percursos de investigação visam ao desenvolvimento de pesquisas endógenas, aprofundadas e capazes de considerar e com vistas a romper os processos históricos da colonização dos saberes. Sob essa perspectiva, delineamos um amplo e rico campo de pesquisa devidamente situado em um território singular e marcado pela pluralidade, confluências e hibridização culturais, nos deslocamentos, (re)apropriações que marcam uma sociabilidade subsidiária de processos de deslocamentos de corpos e subjetividades de sujeitos individuais, de sujeitos coletivos e de atores institucionais, em uma densa rede de produção simbólica que tece a sociabilidade amazônica nesse território.

O desdobramento dessa agenda de investigação incorpora, em um primeiro aspecto, avanço nos estudos de fenômenos e práticas socioculturais como caminho para entendimento da sociabilidade nos espaços sociais e comunitários e esferas públicas constituídas e constituintes no campo da cultura. No segundo aspecto, a proposta é o desdobramento desse foco para orientar a produção de conhecimento, que compreendemos estar na capacidade de produção de saberes capazes de subsidiar a produção de tecnologias sociais, conjugada a metodologias que orientem, constituam e operem processos e produtos com capacidade de uso, apropriação para intervenção por parte dos sujeitos e atores institucionais locais.

Nesse escopo, o desafio é debruçar-se sobre as práticas socioculturais que tecem e são tecidas pelas relações de poder e

suas estruturas. Nas relações de poder, observam-se os processos de produção da diferença entre sujeitos e suas ações culturais em um movimento que opera e é operado por marcadores sociais vinculados aos corpos e subjetividades ligados ao gênero, à raça/etnia, à sexualidade, à religiosidade, à territorialidade tradicional quilombola, indígena, ribeirinha e de demais povos da Amazônia.

A perspectiva interdisciplinar da agenda de pesquisa considera a pertinência do diálogo entre as diversas áreas e campos de conhecimento que, ancorados nos diversos pressupostos teóricos e metodológicos, são capazes de articular, pela via interdisciplinar, perspectivas analíticas para captar e compreender um arranjo de relações, práticas e processos apropriados pelos sujeitos individuais, sujeitos coletivos e atores institucionais em suas respectivas ações socioculturais nesse território simbólico de etnias, saberes, cosmologias peculiares.

Os processos e práticas artísticos, literários, linguísticos, comunicacionais e políticos são, portanto, meios para observar essa dimensão cultural que tece a sociabilidade e tangenciam poéticas e epistemes expressas sob diversos gêneros, formatos com respectivas estéticas, discursos e linguagens.

Essa perspectiva de estudos ganha sentido quando pensamos a partir de locais periféricos subalternos (SPIVAK, 2010). A periferia é tratada como categoria para representar o que margem e não ocupa um centro hegemônico de produção de poder e sentido. Não menos importante, o periférico visto sob essa ótica assume uma dimensão importante na disputa simbólica para ressignificar práticas sociais.

Assumir o lugar periférico é também posicionar a formação acadêmica nessa perspectiva para repensar modelos de produção de conhecimento, orientados sob um determinado eixo geográfico. O periférico, portanto, é um lugar privilegiado de observação e produção de conhecimento, o que nos obriga a uma relação com práticas e perspectivas críticas do ponto de vista epistemológico que, por sua vez, não desconsiderem os descentramentos dos saberes, um dado contextualismo radical (RESTREPO, 2014, 2015) que não deixa de excluir sob nenhum as-

pecto o contexto como condição para a existência e compreensão dos processos e fenômenos socioculturais. O periférico, assim, contesta a geopolítica do conhecimento (SPIVAK, 2010).

### Referências bibliográficas

ARAUJO, J. S. Suriname: mosaico étnico e invenção da nação. *Amazônica, Revista Antropologia*, v. 8, n. 2, p. 556-77, 2016.

BOURDIEU, P.; ORTIZ, R. (org.). **Pierre Bourdieu**: Sociologia. Tradução de Paula Montero e Alicia Auzmendi. São Paulo: Ática, 1983.

CASIMIR, J. **La invención del Caribe**. Rio Piedras: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1997.

CASTRO, E.; PINTO, R. F. (org.). **Decolonialidade e sociologia na América Latina**. Belém: NAEA, 2018. 394 p.

CLEAVER, A. J. T. **"Ni vue, ni connue"**: a construção da nação na Guiana Francesa. 2005. 168 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2005.

COSTA SANTOS, E. R. **Amazônia Setentrional Amapaense**: do "mundo" das águas às florestas protegidas. 2012. 276 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Tecnologia, 2012.

DUSSEL, E. Europa, modernidade e eurocentrismo. *In*: LANDER, E. (org.). **A Colonialidade do Saber**: Eurocentrismo e Ciências Sociais perspectivas latino-americanas. Colección Sur-Sur. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: CLACSO, 2005.

ESCOSTEGUY, A. C. Estudos culturais latino-americanos e Jesús Martín-Barbero: mais afinidades do que disputas. **Matrizes**, v. 12, n. 1, p. 99-113, jan./abr. 2018.

GAZTAMBIDE, A. La Invención del Caribe a partir de 1898 (Las definiciones del Caribe, revisitadas). **Tierra Firme**, v. 21, n. 82, 2003.

GONÇALVES DA SILVA, M. Territórios Quilombolas no Estado do Amapá: Um Diagnóstico. *In*: **Anais do XXI Encontro Nacional de Geografia Agrária**. Uberlândia, Minas Gerais, 15 a 19 out. 2012. Disponível em: [www.lagea.ig.ufu.br/xx1enga/anais\\_enga\\_2012/eixos/1308\\_1.pdf](http://www.lagea.ig.ufu.br/xx1enga/anais_enga_2012/eixos/1308_1.pdf). Acesso em: 4 mar. 2014.

HALL, S. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. **Educação e Realidade**, v. 22, n. 2, jul.-dez. 1997.

LANDER, E. (org.). **A Colonialidade do Saber**: Eurocentrismo e Ciências Sociais perspectivas latino-americanas. Colección Sur-Sur. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: CLACSO, 2005.



LIMA, A. R. S. *et al.* (org.). **Pedagogias decoloniais na Amazônia**: fundamentos, pesquisas e práticas. Editora CRV, no prelo.

MELLO, M. M. **Devoções manifestas**: religião, pureza e cura em um templo hindu da deusa Kali (Berbice, Guiana). 2014. 452 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Museu Nacional, 2014.

MENCKE, J. Sistema Político e Democracia no Suriname e na Guiana: uma análise comparativa. **Olhares Amazônicos**, v. 1, n. 1, 2013.

MIGNOLO, W. **Colonialidade**: o lado mais escuro da modernidade. *Rev. bras. Ci. Soc.* [online]. 2017. v. 32, n. 94.

MOUJAN, I.; CARVALHO, E.; RAMOS JR, D. **Pedagogias de(s)coloniais**: saberes e fazeres. Goiânia: Econuvem, 2020.

OLIVEIRA, R. G. Amazônia Caribenha: a regionalização, os caminhos históricos e culturais. *In*: OLIVEIRA, R. G.; JUBITHANA-FERNAND, A. I. (org.). **Dos Caminhos Históricos aos Processos Culturais entre Brasil e Suriname**. 1. ed. Boa Vista, Roraima: Editora da Universidade Federal de Roraima, 2014. v. 1, p. 13-33.

PACHECO, A. S. (org.). **Estudos culturais em cidades e florestas**: poder, trabalho, memórias e sociabilidades. Rio Branco: Nepan, 2019. E-book (207 p.). Disponível em: <https://livroaberto.ufpa.br/jspui/handle/prefix/652>.

PACHECO, A. S. *et al.* (org.). **Pesquisas em estudos culturais na Amazônia**: cartografias, literaturas & saberes interculturais. Belém: EditAedi, 2015. E-book (1347 p.). Disponível em: <http://livroaberto.ufpa.br/jspui/handle/prefix/185>.

PORTO-GONÇALVES, C. W. **Amazônia, Amazônia**. São Paulo: Contexto, 2012.

PROCÓPIO, A. A Amazônia Caribenha. **Rev. bras. polít. int.**, Brasília, v. 50, n. 2, jul./dez. 2007.

RESTREPO, E. Estudios culturales en América Latina. **Revista Estudos Culturais**, v. 1, n. 1, 2014.

RESTREPO, E. Sobre os Estudos Culturais na América Latina. **Educação**, v. 38, n. 1, p. 21-31, jan.-abr. 2015.

SILVA, E. B. **A Língua Parikwaki (Palikur, Arawak)**: situação sociolinguística, fonética e fonologia. 2016. 198 f. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

SPIVAK, G. C. **Pode o Subalterno Falar?** Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

TJON SIE FAT, P. B. **Chinese new migrants in Suriname**: the inevitability of ethnic performing. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2009.

TRINDADE JÚNIOR, S. C. C. Cidades na floresta: os "grandes objetos" como expressões do meio técnico-científico informacional no espaço amazônico. **Revista ieb**, n. 50, p. 13-138, set./mar. 2010.

UNIFAP. **Projeto Pedagógico do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena**. Oiapoque, 2019.

VILHENA SILVA, G. A região das Guianas e o papel do OBFRON na compreensão regional. **Revista de Geopolítica**, Natal, v. 7, n. 1, p. 6-23, jan./jun. 2016.

# AS GUIANAS, UMA INTERFACE CARIBENHO-AMAZÔNICA

Stéphane Granger<sup>1</sup>

## Introdução

Em geografia, uma interface é uma interespacialidade, ou seja, uma família de relações entre espaços ou de interações espaciais, uma zona de contatos por justaposição (LÉVY; LUSSAULT, 2003, p. 522). Essas interfaces, portanto, podem existir entre áreas civilizacionais, geopolíticas e culturais.

Dentro do conjunto geológico constituído pelo escudo e o litoral das Guianas, entre os rios Orinoco e Amazonas e o oceano Atlântico e envolvendo partes do Brasil e da Venezuela, as chamadas "três Guianas" (República da Guiana, Suriname e Guiana Francesa) constituem um interessante caso de interface: localizadas no litoral setentrional da América do Sul, com mais de 90% do seu território coberto pela floresta amazônica, são incontavelmente territórios sul-americanos. Contudo, são totalmente

---

<sup>1</sup> Doutor em geografia (IHEAL, Universidade de Paris 3). Professor de Seção Internacional Brasileira no Liceu Melkior-Garré de Caiena. Professor temporário na Universidade da Guiana Francesa. Membro do comitê científico do Observatório Homens-Meio Ambiente do Oiapoque (OHM-Oyapock, CNRS, França).

atípicos: dentro de um subcontinente em que a imensa maioria da população fala línguas ibéricas – português ou espanhol –, as línguas oficiais das Guianas – o inglês, o holandês e o francês –, que também são línguas europeias, em relação ao mundo latino-americano só são faladas no Caribe. Além do mais, suas independências foram tardias: Guiana em 1966; Suriname em 1975; enquanto a Guiana Francesa ainda pertence à República Francesa como “coletividade de ultramar”, constituindo juridicamente um prolongamento territorial como parte integrante da França (à imagem do Havai nos Estados Unidos), da qual os franco-guianenses não querem se separar. Tal situação também se encontra no Caribe insular, no qual a maior parte dos Estados conheceu uma independência bastante recente (segunda metade do século XX), enquanto alguns territórios continuam pertencendo a Estados europeus: Reino Unido (Bermudas, Montserrat, Ilhas Turcas e Caicos, entre outros), Países Baixos (Aruba, Bonaire, Curaçao, entre outros) e França (Martinica, Guadalupe, São Bartolomeu, entre outros).

Além da situação geopolítica, as culturas dominantes nas três Guianas mais lembram as caribenhas do que as culturas tradicionais da América do Sul, com a parte decisiva do elemento afrodescendente, como veremos depois. Estaríamos, assim, em presença de uma América do Sul geograficamente amazônica, e culturalmente e até politicamente caribenha. No entanto, desde o final do século XX, seguindo as independências e a afirmação cultural do “Terceiro Mundo”, intelectuais, artistas e políticos, principalmente na Guiana Francesa, querem assumir uma postura mais sul-americana, percebendo influências amazônicas (meio ambiente, indígenas) na cultura dos seus territórios, com uma vontade de se distinguir do mundo caribenho para definir melhor e assumir uma identidade própria.

O objetivo deste artigo é de mostrar, cruzando fontes geográficas, geopolíticas e culturais, além de uma percepção própria do autor como ator cultural no quadro da Aliança francesa de Caiena, se essa postura permitiu uma continentalização, ou seja, uma crescente identificação geográfica e cultural ao subcontinente sul-americano, bastante esquecido antigamente a favor de

uma identidade propriamente caribenha ou até mesmo europeia, e concretizada pela integração a agrupamentos políticos e infraestruturas sul-americanos (MEIRA MATTOS, 1977; BLANQUER, 2005; GRANGER, 2008). Esse fenômeno é consequência da reterritorialização, ou reposicionamento do sentimento de pertencer a um território para outro território por parte do povo e das instituições culturais e políticas (LÉVY, LUSSAULT, 2003, p. 919); no caso uma reterritorialização identitária, política e cultural das Guianas, ou seja, uma "sul-americanização" de territórios que até lá mais se viam como caribenhos.

## **As Guianas na área cultural caribenha**

### **Definições do Caribe**

A parte do mundo americano chamada Caribe tem duas definições. A definição geográfica a define como o arquipélago localizado no mar do Caribe, entre as Américas do Norte e do Sul, e dividido entre Grandes Antilhas (Cuba, Porto-Rico, Hispaniola, Jamaica) e Pequenas Antilhas, compostas por pequenas ilhas espalhadas (Barbados, Antígua, Trindade, Tobago, Antilhas Holandesas e Antilhas Francesas, entre outras). Por ser alvo das conquistas coloniais entre Espanha, Inglaterra, França e Holanda a partir do século XVI, as línguas dos colonizadores se impuseram, e a população nativa foi eliminada pelos massacres coloniais e doenças trazidas pelos europeus, desconhecidas dos indígenas. Foi então substituída por uma população africana trazida como mão de obra escrava. Os europeus fora de Cuba e Santo-Domingo (Haiti no período colonial francês) nunca foram numerosos: eram mais colônias de exploração (açúcar) que de povoamento.

No entanto, a essa definição insular se superpõe uma definição histórico-política e cultural mais continental, alargando a área caribenha até o sul dos Estados Unidos (Nova Orleães, Luisiana e Flórida), a costa oriental da América Central, que aliás tem com o Belize um território anglófono, e a costa setentrional da América do Sul atlântica: os litorais da Colômbia, da Venezuela, das Guianas e até do Brasil com o Amapá (Mapa 1).



Como consequência, os dois principais agrupamentos econômico e político do mundo caribenho estão reunindo territórios do Caribe insular como continental e cultural: a Associação dos Estados do Caribe (AEC) reúne quase todos os Estados e territórios caribenhos insulares, independentes ou não (por meio das suas metrópoles), como continentais, inclusive a Guiana Francesa. O Mercado Comum do Caribe (CARICOM, ou *Caribbean Community*), no começo, só reunia territórios anglófonos e a sede está inclusive em Georgetown, na continental República da Guiana (ex-Guiana Inglesa). Porém, mais tarde aceitou o também continental Suriname, ex-Guiana Holandesa, e o francófono Haiti. A Guiana Francesa também se candidatou como membro observador dessa entidade.

Geograficamente longe do mar do Caribe, as três Guianas pertencem, assim, incontestavelmente ao Caribe político, mas também geoeconômico, pela estrutura econômica extravertida baseada na exportação de recursos agrícolas (açúcar e frutos tropicais), haliêuticos e minerais similares (petróleo na Guiana e em Trindade e Tobago, bauxita e ouro, produzido em garimpos frequentemente ilegais nas Guianas); além do turismo, mesmo que seja mais balneário no Caribe insular e mais ambiental no Caribe guianense. Aliás, essa semelhança nos recursos exportados e uma certa falta de complementaridade estão dificultando a integração econômica e, tanto depois das abolições como das independências, essa estrutura econômica não foi posta em causa, tornando esses territórios caribenhos muito dependentes dos mercados exteriores, assim como eram antigamente das suas metrópoles.

Contudo, esses territórios também são culturalmente caribenhos no mundo amazônico, como vamos ver agora.

### **As Guianas: uma história e uma cultura nitidamente caribenas**

As Guianas compõem uma entidade geográfica bem definida: um escudo pré-cambriano e uma faixa litoral limitados pelos rios Orinoco e Amazonas, o oceano atlântico e o canal de Cassiquiaré, que formam como uma ilha dentro do subcontinente sul-americano, também chamada de Planalto ou Platô das

Guianas (LÉZY, 2000, p. 29). A Guiana geográfica se estende assim da Venezuela oriental, do Roraima e de boa parte do estado do Amazonas até o Amapá, passando pelas três Guianas. Porém, deixaremos de lado as Guianas venezuelana e brasileira, por pertencerem a entidades mais classicamente sul-americanas pela história e cultura, para nos concentrarmos nas chamadas três Guianas, as quais o sociólogo brasileiro Argemiro Procópio chamou de "Amazônia caribenha", porque possuem todos os traços culturais, históricos e políticos do Caribe insular, dando sua originalidade e identidade próprias dentro do mundo amazônico e sul-americano (PROCÓPIO, 2007, p. 97).

O famoso Tratado de Tordesilhas de 1494, pelo qual o papa Alexandre VI dividiu as terras a descobrir no "Novo Mundo" entre espanhóis e portugueses, nunca foi aceito pelas outras potências marítimas europeias: França, Inglaterra e Holanda. Estas aproveitaram a ausência dos ibéricos para apoderar-se da maior parte das ilhas do Caribe e das Guianas, atribuídas à Espanha pelo tratado de Tordesilhas mas desprezadas por ela, o que permitiu a inserção de países mais nórdicos nessa parte da América do Sul. Lá, como vimos, franceses, ingleses e holandeses introduziram o mesmo tipo de colonização que nas suas possessões insulares antilhanas: monopólio da exportação de açúcar e especiarias graças à exploração de escravos vindos da África, majoritários na população depois de terem substituído populações nativas, caribes e aruaques, que também povoavam as ilhas caribenhas (DEVÈZE, 1968, p. 123).

Essa preponderância de um povo de origem africana, mas com a presença de minorias relevantes de origens chinesa, indiana e até javanesa, fez a originalidade do mundo caribenho. As línguas do colonizador foram "crioulizadas"<sup>2</sup>, ou seja, modificadas pelos africanos e seus descendentes, permitindo a emergência de novas línguas: o *pidgin* inglês, o papiamento, o crioulo holandês e o crioulo francês, similares tanto nas ilhas como nos terri-

---

<sup>2</sup> Em francês e nos territórios francófonos, a palavra "créole" não tem um sentido pejorativo, sendo pelo contrário reivindicada pelos habitantes, os escritores e os músicos. A "crioulização", teorizada pelos escritores martiniqueses Edouard Glissant, Raphaël Confiant e Patrick Chamoiseau, é sinônimo de mestiçagem cultural.



tórios continentais do Caribe. Contudo, há de se mencionar que um único país colocou o crioulo como língua oficial ao lado da língua do colonizador: o Haiti, onde o crioulo de origem francesa, que tem muitas semelhanças com o dialeto da Guiana Francesa<sup>3</sup>, tem um estatuto igual ao do francês<sup>4</sup>. Esse reconhecimento das línguas crioulas é, aliás, uma reivindicação de muitos atores culturais e até políticos dessas terras.

Essas semelhanças culturais também se encontram na arquitetura, com casas coloniais e tradicionais de madeira bastante parecidas, que fazem as capitais guianenses como Caiena, Paramaribo e Georgetown mais lembrarem cidades antilhanas como Kingston (Jamaica), Willemstad (Curaçao) ou Fort de France (Martinica) do que as sul-americanas. Há semelhanças também na cozinha, devido aos produtos disponíveis e às influências africanas comuns: mariscos, leite de coco na culinária, pastéis fritos de peixe ou camarão, chuchu, mandioca, feijão-vermelho, pimenta, entre outros, se encontram da Luisiana até a Guiana Francesa (e a Bahia, que conheceu uma forte influência africana). Outras semelhanças na culinária incluem o rum e as influências chinesas (molhos acre-doces) e indianas (*roties* e *colombo* de porco ou frango, entre outros), comuns em todo o Caribe menos sua parte norte-americana, que ao contrário do resto do Caribe não conheceu a cultura da cana nem a imigração asiática.

A miscigenação cultural, as influências europeias, nos instrumentos, e africanas, principalmente no uso de percussões, permitiram a emergência de músicas tradicionais originais como *bolero*, *mambo* ou *biguine*, que se modernizaram em *rumba*, *són*, *calypso*, *bachata*, *compa*, *cumbia*, *zouk*, etc. (e até o jazz, que nasceu na Nova Orleães), que têm bases rítmicas semelhantes e são escutadas em todo o Caribe. A Guiana Francesa, por exemplo,

---

<sup>3</sup> Há de ressaltar que alguns povos indígenas do Amapá ainda falam o lanc-patuá, decorrendo do crioulo franco-guianense que se tornou a língua franca da região na época do Contestado franco-brasileiro.

<sup>4</sup> O Haiti foi a primeira colônia onde os colonizados, no caso os escravos, proclamaram a independência em 1804, expulsando os colonos franceses; em suma, a primeira descolonização de verdade. Mas as novas elites negras e mulatas conservaram a preponderância da cultura francesa, desconhecida da maior parte da população. O crioulo só se tornou oficial em 1987.

**Foto 1.** Arquitetura típica do Caribe neerlandófono – Paramaribo (Suriname).



*Fonte: acervo do autor.*

tinha famosos músicos de *biguine*, embora essa música seja mais tradicional da Martinica, e recebeu forte influência do jazz e do *compa* haitiano. Contudo, talvez o cimento seja o reggae, nascido na Jamaica, que é o tipo de música preferido e até mais tocado em todo o mundo caribenho, especialmente nas anglófonas e continentais Belize e Guiana.

O *kassikó* franco-guianense e o *zouk* franco-antilhano também se difundiram da Guiana Francesa ao Amapá; porém, se este já foi chamado de "Brasil caribenho", esse apelido mais convém ao Maranhão, composto por uma forte população afrodescendente, que assim se identificou à cultura caribenha por meio do reggae. A origem dessa popularidade da música jamaicana no Maranhão se deve, segundo alguns musicólogos, a migrantes maranhenses que voltaram da Guiana Francesa com discos de reggae comprados lá; segundo outros, aos marinheiros cari-

benhos que faziam escala no porto de São Luís, fazendo que a capital maranhense, com parte do seu povo se identificando aos jamaicanos também negros, seja chamada de "Jamaica brasileira". Assim poderíamos incluir o Maranhão dentro dessa vasta área cultural caribenha, também com sua dança típica do tambor de crioula, cujo ritmo e tipos de tambores lembram as danças tradicionais crioulas da Guiana Francesa e até o marabaixo do Amapá, todos com origens africanas. É uma área cultural com a qual muitos aspectos da cultura brasileira têm traços em comum devido à forte população afrodescendente, como a importância dos carnavais, também comum a todo o Caribe, Nova Orleães incluída.

### **Populações semelhantes**

Outra característica do mundo caribenho, da qual as Guianas não escapam, é a composição particular da população, que a torna de um modo geral muito diferente do resto da América do Sul. Se a base é afrodescendente (entre um terço e mais da metade da população nas Guianas, e a maioria no Caribe insular), as abolições da escravidão nos meados do século XIX forçaram as autoridades coloniais, sejam elas inglesas, holandesas ou francesas, a procurar mão de obra nas suas colônias da Ásia. Isso explica a importância da população asiática, principalmente de origem indiana e chinesa, tanto no Caribe insular (fora das ex-colônias espanholas) como nas Guianas, que conheceram os mesmos colonizadores, e seu impacto demográfico e cultural, enquanto essas populações são raríssimas na América do Sul ibérica (DEVÊZE, 1968, p. 100). A população de origem indiana, por exemplo, é tão numerosa como os afrodescendentes na República da Guiana e no arquipélago de Trindade e Tobago (entre 30% e 40%), enquanto os chineses constituem minorias pouco numerosas (menos de 5%), mas economicamente influentes em todo o Caribe. Além disso, um outro elemento distingue Guiana e Suriname do resto da América do Sul: a religião, predominantemente protestante como no Caribe anglófono e neerlandófono, que por ser menos assimiladora fez com que a divisão racial seja mais rígida do que nos países católicos (LÉZY, 2000, p. 100): assim, a endogamia dos grupos afrodescendentes

e indianos dificultou a miscigenação, explicando as tensões étnicas e rivalidades políticas e econômicas entre esses grupos.

A permanência de grupos indígenas bastante importantes (porém inferiores a 10% da população) é, pelo contrário, uma característica que as Guianas mais dividem com a América do Sul do que com o Caribe insular, onde, devido à situação insular e às poucas possibilidades de escapar dos europeus, os autóctones foram exterminados pelas armas e principalmente pelas doenças. A maior parte dessas etnias autóctones são aquelas que povoavam o Caribe insular antes da chegada dos europeus: caribes e aruaques. Os tainos, que acolheram Cristóvão Colombo, eram assim do grupo aruaque, bem presente na Guiana Francesa e no Suriname, mas o grupo mais numeroso nesses dois territórios ainda hoje é o dos caribes (chamados Kaliña e Waiana na Guiana Francesa), que também deu seu nome a toda a região – outro fato que permite incontestavelmente incluir as Guianas no mundo caribenho.

Enfim, a Guiana Francesa recebeu, a partir do final do século XIX, fortes contingentes das Antilhas britânicas e francesas (principalmente das ilhas de Santa Lúcia e Martinica) atraídos pela descoberta de importantes jazidas de ouro no centro do território, o que explica a forte proporção de patrnimos de origem inglesa entre os franco-guianenses (MAM LAM FOUCK, 2013, p. 163). Hoje, essa presença migratória caribenha é reforçada pelos importantes fluxos oriundos do Haiti (como também, mais modestamente, da República Dominicana), os haitianos constituindo a primeira comunidade estrangeira na Guiana Francesa, e uma das principais no Suriname graças às facilidades permitidas pela pertença comum ao CARICOM (GRANGER, 2016, p. 38). A proibição das estatísticas étnicas na França fez com que só fosse possível basear-se no lugar de nascimento para as estimativas populacionais: os crioulos franco-guianenses constituiriam, assim, 46% da população e os haitianos entre 20% e 25%<sup>5</sup>. No entanto, tudo isso não impede que as Guianas sejam, geograficamente, territórios amazônicos e sul-americanos.

---

<sup>5</sup> Estimções do Instituto francês de Estatísticas (INSEE) e da Préfecture de Guyane (representação oficial do Estado francês na Guiana francesa).

## **Mas territórios amazônicos**

### **O meio ambiente e as populações nativas**

A parte setentrional do ecossistema amazônico, mais de 90% da superfície das Guianas, está coberta pela floresta, o que contribui ao isolamento que conheceram estas em relação ao resto da América do Sul pela sua suposta impenetrabilidade, e que fez com que o povoamento tenha sido essencialmente litoral e virado em direção ao Caribe e à Europa. Responsável pela litoralização das Guianas após a colonização, a floresta, porém, pela abundância de recursos vegetais como palmeiras especificamente amazônicas, deu um toque mais amazônico às culturas crioulas das Guianas. Por exemplo, o prato típico das festas de Páscoa entre os crioulos da Guiana Francesa é o caldo de *awara*, um prato misturando elementos tipicamente crioulos (peixe e porco *boucané*, isto é, defumado debaixo de pedaços de cana de açúcar) com um molho de frutas da palmeira *awara*, árvore que só se encontra no norte da Amazônia. Tal prato obviamente não existe no Caribe insular. Bichos do mato (antas, javalis, cutias, entre outros) também fazem parte do cardápio tradicional dos franco-guianenses, enquanto outros como onças, tucanos, preguiças e sucuris têm lugares de destaque no folclore crioulo como índio.

Além disso, algumas percussões crioulas da Guiana Francesa, além da origem africana comum à cultura crioula antilhana, têm uma origem indígena que também influenciou a cultura crioula franco-guianense (PINDARD, 2019, p. 49 e 158). O poeta franco-guianense Léon-Gontran Damas (1912-1978) já reivindicava, nos anos 30, a parte índia do crioulo guianense, que lhe dava sua originalidade e identidade, enquanto outros escritores franco-guianenses mais contemporâneos como Elie Stephenson e Serge Patient destacam a "continentalidade" do franco-guianense que o distingue dos antilhanos (PINDARD, 2019, p. 153 e 157).

Contudo, se já evocamos a presença de indígenas que antigamente povoavam todo o mundo caribenho, as Guianas também abrigam etnias autóctones tipicamente sul-americanas, como os Waiãpis e os Tekos, ambos pertencendo ao grupo tupi-guarani presente em todo o Brasil e até no Paraguai e

na Argentina, enquanto os Palikurs migraram do Brasil à Guiana Francesa. À imagem dos quilombos do Brasil, as Guianas também têm uma população bastante importante de quilombolas, os *saramakas* e *bushinengues*, estimados em 20% a 25%, no mínimo, da população na Guiana Francesa e no Suriname, cujos antepassados fugiram das plantações surinamenses, aproveitando o meio ambiente amazônico mais denso: floresta e rios navegáveis. Lá, mais que no Brasil, por tratar-se de escravos recentemente chegados, conservaram-se até hoje costumes africanos, inclusive nos nomes e na roupa.

### **Migrações e problemas fronteiriços**

A percepção da pertença das Guianas ao subcontinente sul-americano pelos habitantes também se deve à forte população migrante de origem brasileira, de em torno de 10% a 20 % da população total. Atraídos pelo nível de vida da Guiana Francesa e também pelas supostas facilidades de explorar o ouro lá como no Suriname vizinho, os brasileiros, graças à proximidade e à porosidade das fronteiras, não tiveram dificuldade. Bem visíveis pela aparência e o modo de vida (língua, comportamento, música), introduziram, por exemplo, a moda dos restaurantes a quilo, seguida por alguns restaurantes chineses e crioulos, e a celebração do Cirio de Nazaré também em Caiena, reunindo agora fiéis católicos de todas as origens. Isso também se vê no carnaval, ao qual os brasileiros dão sua originalidade: sem os grupos brasileiros com seus carros alegóricos e porta-bandeiras, os carnavais de Caiena, Kourou e Paramaribo só seriam carnavais caribenhos como os outros. Aliás, o dialeto crioulo franco-guianense mantém algumas palavras de origem portuguesa, lembrança da ocupação da Guiana Francesa pelas tropas coloniais portuguesas entre 1809 e 1817, à origem do forte receio que têm os franco-guianenses em relação ao Brasil até hoje (GRANGER, 2011, p. 73-74).

Essas migrações, envolvendo agora também peruanos e colombianos, geralmente não planejadas pelo Estado receptor, mostram como as fronteiras guianenses são porosas, o que não é o seu único problema. De fato, o Caribe insular, composto por ilhas formando entidades políticas, escapa dos problemas

**Foto 2.** Carro alegórico brasileiro no carnaval de Kourou, Guiana Francesa, 2004.



*Fonte: acervo do autor.*

fronteiriços (com a exceção da ilha de Hispaniola, dividida entre Haiti e República Dominicana). Esse não é o caso das Guianas, sujeitas a esse tipo de litígios bastante comum na América do Sul, como aqueles envolvendo Bolívia ou Equador com seus vizinhos. Frutos da situação continental, da conquista e das rivalidades coloniais, quase todas as fronteiras guianenses sofrem contestações e reivindicações: entre Venezuela e Guiana, Guiana e Suriname, Suriname e Guiana Francesa; sendo o litígio entre a França e o Brasil resolvido em 1900 graças à atuação do diplomata brasileiro Rio Branco (GRANGER, 2011, p. 74). Porém, o sucesso britânico parcial na questão do Pirara em 1904, um litígio em relação à fronteira entre Brasil e Guiana Britânica, permitiu a esta uma pequena penetração na bacia fluvial amazônica, enquanto a maior parte das Guianas está separada do Brasil pela linha divisora das águas.

Os litígios atuais geralmente envolvem pequenas partes no interior desses territórios, por causa de discordâncias sobre os limites estabelecidos pelos rios, ricas em ouro e petróleo (LÉZY, 2000, p. 72). O ouro, aliás, bem presente no subcontinente sul-americano, é responsável pela invasão do sul e do centro das Guianas por milhares de garimpeiros brasileiros, atravessando fronteiras bem teóricas nessas margens, e causando danos à imagem do Brasil na região (PROCÓPIO, 2007, p. 102). Porém, esse problema também é a origem de projetos de cooperação principalmente entre Brasil e Guiana Francesa, para tentar amenizá-lo (GRANGER, 2016, p. 42).

Essa porosidade das fronteiras guianenses, separando-as dos outros Estados amazônicos, lembrou às populações locais a situação claramente sul-americana das Guianas – sendo atravessadas como alvos de fluxos migratórios oriundos do Brasil ou do Peru, bem como de fluxos de produtos ilícitos (principalmente cocaína e *crack*) vindos da Colômbia. Afinal, essas fronteiras, apesar de serem principalmente materializadas com rios, não são “naturais”, mas criadas pelo homem e separando essa entidade geográfica comum a muitos Estados e territórios da América do Sul está a Amazônia. É essa tomada de consciência que permitiu uma aproximação entre territórios que há pouco estavam de costas voltadas.

## **Uma continentalização recente**

### **As aproximações políticas**

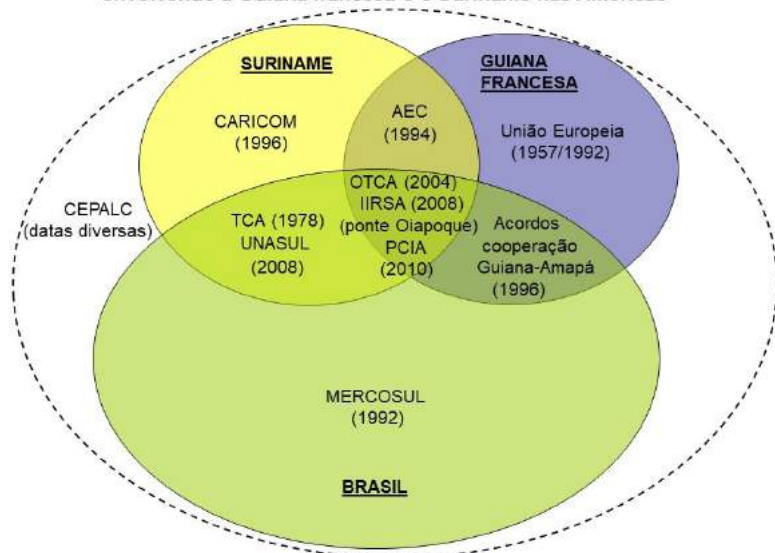
Da integração da República da Guiana e do Suriname ao Tratado de Cooperação Amazônica (TCA), em 1978, até o Programa Operacional Amazônia impulsionado pela União Europeia, em 2010, passando pela criação da UNASUL (União das Nações Sul-Americanas) em 2008 (Mapa 3.2), as Guianas estão dentro de um processo de “continentalização”, que podemos definir como a integração política e econômica progressiva no subcontinente sul-americano de territórios até lá mais virados ao Caribe e à Europa (BLANQUER, 2005, p. 69), fenômeno que também chamamos de “sul-americanização das Guianas” (GRANGER, 2008).



O general e geopolítico brasileiro Carlos de Meira Mattos já tinha definido essa noção como uma integração física do subcontinente permitindo "áreas de intercâmbio se idêntica iniciativa vier-se a ser realizada por parte da Guiana Francesa, Suriname, Guiana, Venezuela e Colômbia" (MEIRA MATTOS, 1977, p. 110); assim "a continentalização da América do Sul criará uma nova valorização do seu território pela enorme expansão de suas atuais fronteiras econômicas" (MEIRA MATTOS, 1980, p. 151).

Discurso inovador na época: se as Guianas viravam as costas à América do Sul, o mesmo podia se dizer do Brasil em relação a esses territórios até os conflitos da Guerra Fria, que permitiram redescobrir esses vizinhos, sensíveis nos anos 50-60 à atração da URSS e de Cuba. Com isso, houve tentativas de aproximação com acordos de cooperação técnica e econômica para afastar o perigo castrista de fronteiras remotas e despovoadas do Brasil, potenciais focos de desestabilização pela possível penetração de contrabandistas e de guerrilheiros. A mais concreta, seguindo as ideias do general Meira Mattos, foi a integração da República da Guiana e do Suriname ao Tratado de Cooperação Amazônica em 1978. Isso trouxe ao Brasil a percepção de que esses Estados, integrados pela primeira vez a um projeto à escala continental, compartilham uma parte da floresta amazônica (GRANGER, 2011, p. 78). A Guiana Francesa, pertencendo como as outras Guianas à Associação dos Estados Caribenhos como representante da França, finalmente foi aceita como membro observador em 2004 a pedido do Brasil, depois de o TCA se tornar uma organização em 2000 (OTCA) para facilitar a cooperação entre os Estados amazônicos.

Essa continentalização da Guiana Francesa apoiada pelo Brasil já se tinha manifestado com os acordos de cooperação com o Amapá em 1997, iniciados pelo governador do Amapá João Capiberibe e o presidente do Conselho Regional da Guiana Francesa (equivalente a governador) Antoine Karam, que queria por motivos identitários abrir a Guiana Francesa aos seus vizinhos. À sua iniciativa, a União Europeia definiu em 2010 o Programa Operacional Amazônia (POA), projeto de cooperação na área do desenvolvimento sustentável envolvendo, além da Guiana Francesa, o Suriname e três estados amazônicos

**Mapa 2.** Esquema de continentalização.**Principais acordos de cooperação e integração envolvendo a Guiana francesa e o Suriname nas Américas**

*Fonte: elaborado pelo autor.*

brasileiros: Amapá, Pará e Amazonas. Superpondo-se a um programa europeu de cooperação transfronteiriço mais virado ao Caribe (Interreg Caraíbes), o POA, agora chamado PCIA (Programa de Cooperação Interreg Amazônia) também inclui a República da Guiana desde 2014. A abertura da ponte do Oiapoque em 2017 e numerosos acordos de cooperação científica e universitária com o Brasil, como a organização de manifestações culturais mútuas e troca de artistas entre Guiana Francesa e Amapá, estão prosseguindo esse processo, que culminou com o encontro direto do novo presidente franco-guianense Rodolphe Alexandre com a presidente brasileira Dilma Rousseff em 2011, graças aos novos poderes obtidos pelas regiões francesas de ultramar em matéria de relações internacionais com Estados vizinhos.

Essa evolução geopolítica se fazia em paralelo com uma tomada de consciência por muitos franco-guianenses da situação amazônica da Guiana Francesa.

## Na Guiana Francesa, uma identidade amazônica mais assumida

De fato, seguindo o movimento de afirmação e de libertação do "Terceiro Mundo", muitos intelectuais e políticos franco-guianenses queriam "se descolonizar"; por isso, se afirmar em relação a uma influência francesa forte demais – não necessariamente querendo se separar –, e também em relação a uma certa dominação cultural antilhana. Isso passava por uma reapropriação das raízes indígenas e africanas demasiado desprezadas (MAM LAM FOUCK, 2013, p. 265). Esse questionamento identitário (disse-se frequentemente que o franco-guianense "não sabe quem ele é"), passando pela valorização da língua e da cultura crioula como de todos os elementos próprios à Guiana Francesa, também tinha o objetivo de se distinguir dos crioulos antilhanos, com os quais os franco-guianenses são muitas vezes confundidos na França pelas semelhanças culturais (DESSE, JALABERT, 2007, p. 176). Com isso, também passava por uma aproximação com vizinhos ignorados e até desprezados, com os fluxos migratórios oriundos do Suriname e do Brasil, provocando a tomada de consciência da "sul-americanidade" da Guiana Francesa. O presidente do Conselho Regional (estadual) da Guiana Francesa, Antoine Karam, afirmava em 2001 que os projetos da estrada e da ponte do Oiapoque "permitirão à Guiana Francesa de se encontrar com ela mesma, o franco-guianense sendo um pouco surinamense, um pouco brasileiro." E explicava, em 2003: "Por causa de uma mentalidade herdada da colonização, muitas vezes temos percebido nossos vizinhos como estrangeiros desejando nos saquear" (GRANGER, 2016, p. 36-7).

Assim, essa presença estrangeira foi destacada como elemento constitutivo de uma "guianidade" culturalmente descolonizada e reivindicada pela classe política local no seu "projeto de sociedade" elaborado em 2009:

Confrontando-se com o outro, ao mesmo tempo próximo e diferente, isso obriga a enquadrar melhor os traços da sua própria identidade. Indo para o exterior da Guiana Francesa, cada um imediatamente é identificado como "franco-guianense". Esse intercâmbio nos enriquece, na

medida que permite a cada um de nós perceber o que realmente é. Assim vai se estruturar coletivamente essa identidade guianense... (CONGRÈS DES ÉLUS DE GUYANE, 2009, p. 27).

Ilustra-se assim a observação do jurista franco-guianense Pierre-Yves Chicot, para quem os franco-guianenses se consideram em primeiro lugar como sul-americanos, ao contrário dos guianenses (da República da Guiana) e surinamenses, que mais se veem como caribenhos (CHICOT, 2006). A República da Guiana, por exemplo, ameaçada pela vizinha Venezuela, se considerava o porta-voz dos países caribenhos no Grupo do Rio<sup>6</sup> (PROCÓPIO, 2007, p. 107).

De fato, se não se pode negar os aspectos nitidamente caribenhos da cultura popular crioula franco-guianense; é verdade que a classe política e a juventude queriam mesmo se desfazer de uma certa dominação franco-antilhana. Até 1997 a Guiana Francesa não tinha sua própria Reitoria da Educação (equivalente a uma secretaria da Educação num estado brasileiro), e dependia da Reitoria das Antilhas e da Guiana Francesa, sediada em Martinica. E até 2014, o Instituto dos Estudos superiores da Guiana Francesa só era uma antena regional da universidade das Antilhas e da Guiana Francesa (UAG), cujos ensinamentos principais se encontravam em Martinica e em Guadalupe. A Guiana Francesa obteve do governo francês a sua reitoria e sua universidade próprias depois de muitas manifestações populares e pressões da classe política local, alegando uma situação geopolítica diferente pelo fato de ficar na América do Sul. Esta necessita ligações privilegiadas com o mundo amazônico mais que com o caribenho, que tem problemáticas diferentes, como o meio ambiente, e uma diversidade cultural maior. Assim, a Universidade da Guiana Francesa emite agora diplomas de interculturalidade (licenciatura e mestrado) nos quais se ensinam todas as culturas da Guiana com suas interações, ou de meio ambiente, valorizando o bioma amazônico com estudantes também vindos da França metropolitana ou da Europa.

---

<sup>6</sup> Associação de Estados fundada em 1986 e sediada em Assunção para melhorar a cooperação dentro da América latina. Guiana, Suriname, Belize e agora Jamáica são os únicos Estados não pertencendo à área linguística ibérica.

**Foto 3.** Os estudantes de países amazônicos, inclusive das Guianas, no quadro do projeto da OTCA Orellana, julho de 2006.



*Fotografia: Sergio Amaral.*

### Consequências culturais

As Guianas, pela variedade das etnias vivendo lá (indígenas, quilombolas, crioulos, chineses, indianos, javaneses, libaneses, europeus, antilhanos, brasileiros, peruanos, mestiços diversos, ainda mais na Guiana Francesa; além de laotianos da etnia *Hmong*, fluxos recentes de refugiados sírios e africanos etc.), podem ser caracterizadas como multiétnicas (SILVA *et al.*, 2019). Contudo, se na República da Guiana e no Suriname a língua oficial é a do colonizador europeu – inglês e holandês –, as culturas populares se dividem quase igualmente entre a crioula (mestiça africana-europeia) e a asiática (indiana na Guiana, indiana e indonésia no Suriname). Na Guiana Francesa, cuja língua oficial é o francês, a escola transmite a cultura francesa, mas a cultura popular predominante ainda é a crioula, basicamente afrodescendente, talvez mais misturada e reforçada pelo peso das populações de origem haitiana, antilhana, surinamense e brasileira. Porém, a visibilidade tanto étnica como cultural das populações de origem brasileira (estimada entre 15% e 20% da população total) e peruana e o prestígio internacional da cultura brasileira fazem os franco-guianenses olharem cada vez mais o que está acontecendo do outro

lado do Oiapoque depois de anos, senão séculos de ignorância. Na Guiana e no Suriname, a população brasileira mais se concentra na garimpagem, o que explica uma visibilidade menor, apesar da contribuição ao carnaval de Paramaribo e da presença de um centro cultural brasileiro em Georgetown e Paramaribo.

Na Guiana Francesa, a música tradicional crioula com seus tambores como as músicas de carnaval, com os instrumentais metais, guitarras e percussões (os mais famosos são os Blue Stars e os Mécènes), lembra muito aquelas tocadas na Martinica; mas as jovens gerações, como nas outras Guianas, mais recorrem a ritmos vindos da Jamaica como o reggae, o *raggamuffin* e o *dancehall*. A partir da década de 1990, porém, uma nova geração de cantores e músicos franco-guianenses também buscou sua inspiração na música brasileira, principalmente a bossa nova e a MPB: Chris Combette, Claude Guillard (que morou no Brasil), Régine Lapassion, Léna Sanssouci, o grupo Wey Nòv, entre outros. Esses artistas reivindicaram raízes africanas e indígenas comuns ou uma mesma pertença ao mundo amazônico, reforçada pelo fato de alguns músicos brasileiros terem-se radicado ou passado pela Guiana Francesa (DI MICELI, 2019). Aliás, o pioneiro da bossa nova à francesa foi o cantor, nascido em Caiena e radicado em Paris, Henri Salvador (1917-2008), já nos anos 50, e que foi até cantado por Caetano Veloso (*Dans mon île*). Os eventos literários em Caiena agora sempre convidam escritores brasileiros (Antônio Torres, Luís Ruffato, Guiomar de Grammont, entre outros) que também vão ao encontro do público e dos escolares, cada vez mais numerosos a aprender o português.

A capoeira, introduzida por imigrantes brasileiros, faz muito sucesso agora entre jovens franco-guianenses de origens diversas. Mas o que talvez mais resume essa situação de interface cultural da Guiana Francesa é o *djokan*. Em 2010, um jovem crioulo franco-guianense apaixonado pelas artes marciais, Yannick Théolade, criou o *djokan*, “arte marcial amazônica”, como ele mesmo o define. Inspirado por técnicas de luta e dança tanto dos índios, principalmente os Tekos (tupi-guarani) do interior, como dos *bushinenge* (quilombolas da região do Maroni) e dos crioulos, o *djokan* também quer se tornar uma filosofia da vida, com

vocabulário, cantos e cerimônias em dialeto crioulo próprios, à imagem das artes marciais no Japão, mas inspirado pelos povos da Amazônia. Assim, reunindo tradições indígenas e crioulas, o *djokan* pretende constituir uma síntese entre culturas caribenhas e amazônicas (COLLOMB, 2016, p. 43).

## **Conclusão**

A abordagem de Yannick Théolade está se incluindo dentro de uma busca identitária dos franco-guianenses que, até o final do século XX, quase exclusivamente virados à França e ao Caribe, perceberam que também faziam parte dos mundos amazônicos e sul-americanos. Por isso, quiseram valorizar os elementos culturais de origem indígena para os índios, e indígena e africana para os crioulos para melhor afirmar sua identidade própria em busca das suas raízes, principalmente por meio da língua, das danças e da música, que foram por muito tempo desprezadas tanto pelo colonizador como pelas elites franco-guianenses muito "afrancesadas". Até os políticos agora não têm mais vergonha de falar em crioulo, o qual é ensinado nas escolas básicas.

A influência, tão política como cultural, do Brasil, que em um desejo de potência e afirmação regional queria se projetar fora das suas fronteiras, convidando seus vizinhos a integrar novos esquemas de cooperação, deu início a uma continentalização das Guianas pela integração a estruturas regionais propriamente sul-americanas como a OTCA, a UNASUL e a IIRSA (agora IIRSA/Cosiplan<sup>7</sup>). Como território europeu, a Guiana Francesa só fica parcialmente integrada à primeira, e fora das duas outras, embora a ponte do rio Oiapoque faça parte dos projetos definidos pela IIRSA, que visa uma integração terrestre do subcontinente sul-americano, conforme as ideais do general Meira Mattos.

Essas integrações, parciais ou não, ocasionaram uma reterritorialização das Guianas, ou seja, um novo posicionamento cultural e político que teve seu apogeu principalmente na Guiana Francesa, onde estamos assistindo à "sul-americanização" de um

---

<sup>7</sup> Iniciativa para a Integração Regional Sulamericana. Cosiplan: Conselho sulamericano de Infraestruturas e Planejamento.

território que também se via como caribenho e europeu (o estatuto francês faz da Guiana Francesa uma região “ultraperiférica” da União Europeia), pela cooperação e relações reforçadas com os Estados vizinhos (GRANGER, 2008). Essa continentalização, no sentido de reterritorialização continental na América do Sul ou reposicionamento como território também sul-americano, se traduz com a valorização dos elementos propriamente amazônicos, inclusive indígenas, e se deve tanto ao impacto do meio ambiente amazônico como à presença cada vez mais visível, além dos indígenas, dos imigrantes brasileiros e peruanos e seus descendentes, que participam da originalidade da identidade franco-guianense, lembrando sua situação geográfica. Mais que a Guiana e o Suriname, ainda cultural e essencialmente virados ao Caribe, a Guiana Francesa parece agora assumir essa situação de interface, tanto pelas culturas diversas como pela pertença a organismos e associações caribenhas e amazônicas, além de europeias. O desafio agora é que essas identidades e culturas múltiplas não dificultem a necessária convivência.

### **Referências bibliográficas**

BLANQUER, J. M. Les Guyanes et les Amériques entre continentalisation et “océanisation”. **Etudes de la Documentation Française (Amérique Latine)**, Paris, p. 69-79, 2005.

CHICOT, P. Y. Les compétences internationales des DRFA: l'exemple de la Guyane. *In*: FABERON, J. Y. (org.). **Les collectivités françaises d'Amérique au carrefour des institutions. Actes du colloque de l'Institut du Droit d'Outre-mer**. Paris: La Documentation française, 2006.

COLLOMB, G. L'art du Djokan. **Une saison en Guyane**, Caiena, n. 16, p. 40-46, fev. 2016.

CONGRES DES ELUS DE GUYANE. **Fondements du projet de société, annexe à la résolution adoptée n° 7, 2 septembre 2009**. Cayenne, 2009.

DESSE, M.; JALABERT, L. Les départements français d'Amérique: assimilation, dépendance et crise identitaire de 1945 à nos jours. *In*: TAGLIONI, F.; THEODAT, J. M. (org.). **Coopération et intégrations, perspectives panaméricaines**. Paris: L'Harmattan, 2007.

DEVEZE, M. **Les Guyanes**. Paris: Presses universitaires de France, 1968.

DI MICELI, C. V. **Interamazônias, uma fronteira musical**. Universidade do Amapá, PPGEF, 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=LnAkjVYOgwi&t=1820s>. Acesso em: 2 fev. 2020.



GRANGER, S. Guiana Francesa: um território europeu e caribenho em via de sul-americanização? **Confins**, Paris, n. 4, 2008. Disponível em: <http://confins.revues.org/5003?lang=fr>. Acesso em: 31 ago. 2018.

\_\_\_\_\_ Guiana Francesa entre França e Brasil: da colonização à continentalização. In: PORTO J.; SOTTA, E. (org.). **Reformatações fronteiriças no Platô das Guianas, reterritorialidades de cooperação em construção**. Macapá: Publit Editoriais, 2011.

\_\_\_\_\_ Intégrations régionales et diversification des flux migratoires dans les mondes caribéen et amazonien: la Guyane entre ouverture et isolement. In: COLLOMB, G.; MAM LAM FOUCK, S. (org.). **Mobilités, ethnicités, diversité culturelle**: la Guyane entre Surinam et Brésil. Matoury: Ibis Rouge, 2016.

LEVY, J.; LUSSAULT, M. **Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés**. Paris: Belin, 2003.

LEZY, E. **Guyane Guyanes, une géographie « sauvage » de l'Orénoque à l'Amazone**. Paris: Belin, 2000.

MAM LAM FOUCK, S. **Nouvelle histoire de la Guyane**. Matoury: Ibis Rouge, 2013.

MEIRA MATTOS, C. **A geopolítica e as projeções do poder**. Rio de Janeiro: Bibliex, 1977.

MEIRA MATTOS, C. **Uma geopolítica pan-amazônica**. Rio de Janeiro: Bibliex, 1980.

PINDARD, M. F. **Les rythmes fondamentaux de Guyane, musiques et danses traditionnelles créoles**. Rémire-Montjoly: Rymanay, 2019.

PROCÓPIO, A. A Amazônia caribenha. **Revista brasileira de Política internacional**, Brasília, v. 50, n. 2, p. 97-117, 2007.

SILVA, G. V.; DI MICELI, C. V.; SILVA, B. F. Iconografia das fronteiras das Guianas. **Confins**, Paris, n. 39, 2019. Disponível em: <http://journals.openedition.org/confins/17689>. Acesso em: 30 mar. 2019.

# MOBILIDADE NAS FRONTEIRAS GUIANENSES

---

**Marjo de Theije<sup>1</sup>**

## Introdução

As Guianas são um canto esquecido da América Latina. Guiana, Suriname e Guiana Francesa formam relativamente uma terra incógnita a partir da perspectiva do resto do mundo e, também, do seu maior vizinho, Brasil. Agora, essa desconsideração está começando a mudar, já que na última década dezenas de milhares de brasileiros entraram nas três Guianas em busca de trabalho e uma vida melhor, numa corrida de ouro sem precedentes. Em todos os três países, o número de migrantes não é conhecido, tendo como base apenas as estimativas; mas ao todo podem existir até 100.000 brasileiros trabalhando e vivendo nas três Guianas.

---

<sup>1</sup> Antropóloga (PhD em 1999, na Utrecht University, na Holanda) que faz pesquisa no Brasil desde seu mestrado sobre irmandades em São João del-Rei (MG) em 1987. Especialista em catolicismo, mudou seu foco para mineração há 15 anos e trabalha na Amazônia desde então, fazendo pesquisa na Bolívia, Brasil, Venezuela, Suriname e Guiana Francesa. Trabalhou como professora visitante na Universidade Federal de Pernambuco em 2001-2002 e como pesquisadora na Universidade de São Paulo em 2016-2018. Atualmente é professora titular com cadeira na Anthropology of Resources na Vrije Universiteit em Amsterdam. É professora colaboradora no programa Ambiente e Sociedade na Universidade Estadual de Campinas (IFCH).

Em meu trabalho me concentrei inicialmente no Suriname, para procurar compreender como comunidades de migrantes são formadas – e o que seria “comunidade” nesse contexto – partindo das discussões sobre transnacionalismo. No Suriname, a maioria das pessoas considera os anos de 1997/1998 como o início da formação da comunidade brasileira em Paramaribo. Foi então que supermercados começaram a vender produtos brasileiros e os brasileiros abriram lojas, vendendo equipamento para as atividades de mineração; bares, onde os garimpeiros poderiam beber e comer; e hotéis, onde eles poderiam ficar enquanto estivessem na cidade.

Hoje em dia, uma parte do bairro Tourtonne é conhecida como Belenzinho ou Klein Belém (em holandês, a língua do Suriname). Esse nome não é nenhum exagero porque o visitante pode se imaginar como se estivesse no Brasil em algumas ruas, com todas as placas em português e o grande número de produtos brasileiros à venda. Foi esse aparecimento do “Brasil no Suriname” que primeiramente atraiu minha atenção. A história muito curta dessa população parecia oferecer uma oportunidade excelente de estudar como comunidades são formadas, dentro das discussões das ciências sociais a respeito do transnacionalismo. A peculiaridade desse fluxo de migrantes, assim como a composição específica da sociedade que os recebe, prometeu oferecer uma ocasião para trazer à luz processos de construção de comunidade.

Em primeira instância procurei entender a situação dos brasileiros em Paramaribo por uma análise de formas de organização, como, por exemplo, igrejas, e concluí que eles criaram uma comunidade que é predominantemente voltada para sua terra natal, como consequência das perspectivas temporárias, do fato que muitos deixaram suas famílias no Brasil, das dificuldades com os idiomas do Suriname, da sua situação irregular no país e da insegurança e instabilidade que isso gera (THEIJE, 2006).

Dei-me conta de que teria que prestar mais atenção do que prestei na análise anterior em que focava principalmente nos brasileiros na capital Paramaribo (THEIJE, 2006, 2007a, 2007b) à natureza da mineração de ouro. Os brasileiros que moram em Paramaribo podem não estar todos envolvidos diretamente na mineração de ouro, mas as suas ocupações estão, em muitos

casos, de uma forma ou de outra, relacionadas à presença dos garimpeiros brasileiros no país. A situação e cultura dos mineradores, portanto, são também formativas da comunidade na capital em grande escala.

Foi assim que me envolvi com garimpo. Fui para o interior, conheci o garimpo e encontrei muitas outras "comunidades" ali. Na região do garimpo, brasileiros convivem com os moradores locais, que são os maroons e os indígenas em cujo território tradicional se encontram os recursos minerais. Maroons são os descendentes dos escravizados africanos que conseguiram escapar do trabalho forçado nas plantações e construíram novos povos na selva do Suriname e da Guiana Francesa. Construíram seis povos no Suriname: aluku, ndyuka, saamaka, paamaka, matawai e kwinti. Os indígenas na mesma região são os trio e os wayana. Os brasileiros e os moradores locais formaram novas comunidades em que trabalham juntos na exploração dos recursos naturais e convivem na parte de lazer depois do trabalho. Por vezes, formam novas famílias também.

Neste artigo discuto mobilidade, fronteiras e ouro. Minha análise está baseada em pesquisa de campo nos garimpos das Guianas desde 2006<sup>2</sup>. Convivi por períodos curtos e mais prolongados, entre uma semana e cinco meses, totalizando dois anos de campo, observando, conversando e entrevistando garimpeiros, moradores locais, prestadores de serviços como transporte, cabelereiros, donos de lojas e restaurantes, representantes de entidades governamentais e de ONGs, policiais e militares. Também estudei documentos históricos e fontes secundários.

Na primeira parte deste artigo começo com a história das demarcações nacionais nas Guianas e a busca de ouro para situar

---

<sup>2</sup> Ao decorrer do tempo a pesquisa recebeu financiamento de várias fontes. Inicialmente foi uma bolsa Aspasia da Vrije Universiteit (2005-2008), um projeto do BID em 2009, depois de WOTRO CoCooN por meio do projeto GOMIAM (2010-2016) (<https://www.gomiam.org/?la-br>), o projeto Mobilités, Ethnicité, Diversité Culturelle: La Guyane, entre Brésil et Suriname (European Commission, IIAC-LAIOS, CNRS/EHESS, 2014-2016), WWF-Guiana Francesa em 2015 e atualmente o projeto "Transformations to Sustainability in Artisanal and Small-scale Gold Mining: A Multi-Actor and Transregional Perspective" financiado pelo Belmont Forum e NORFACE Joint Research Programme on Transformations to Sustainability, da European Commission Horizon 2020 (2019-2021).

ou contextualizar melhor a discussão sobre como, hoje, o ouro passa facilmente pelas fronteiras, que de certo modo as faz desaparecer. Ao mesmo tempo, o ouro – a busca do ouro – enfatiza as diferenças entre os países em cada lado, de tal maneira que essas diferenças criam uma mobilidade de gente e ouro na região.

## **História das fronteiras e da busca de ouro**

A mineração de ouro é um importante fator nas Guianas desde a busca por El Dorado, no início da época colonial. Exploradores europeus do 16º e 17º séculos, no território, focalizaram na busca do reino Inka perdido de El Dorado, o rei banhado em ouro (BUDDINGH', 2012; HYLES, 2013). Durante os primeiros séculos de ocupação do Escudo da Guiana, os colonizadores holandeses, britânicos, franceses, espanhóis e portugueses estabeleceram atividades agrícolas no litoral, mas continuaram a prospecção e exploração de ouro no interior.

O Escudo das Guianas é uma grande região onde as fronteiras nacionais fazem pouca diferença, como barreiras ou obstáculos para o movimento. As reservas geológicas de ouro não são limitadas por fronteiras políticas. No entanto, as políticas relativas ao uso de reservas, ao acesso ao ouro e à maneira de explorar os solos ricos em minerais param nas fronteiras. Vamos ver mais sobre isso depois. O próprio ouro fez necessária a fixação das fronteiras no século XIX.

Na segunda metade do século XIX, grandes depósitos de ouro foram encontrados. Ocorreu o que chamamos de primeira corrida de ouro na região. As riquezas encontradas, na década de 1880, incentivaram as potências coloniais para definir fronteiras precisas no interior que antes pareciam menos importantes, como entre o Suriname (Holanda) e Guiana Francesa (França), ou Venezuela e Guiana Britânica (agora República da Guiana). No primeiro caso, a região de Lawa (a meio caminho da fronteira Suriname–Guiana Francesa) foi estabelecida como a Maroni superior e sua fronteira foi fixada após a arbitragem liderada pelo czar Alexandre III da Rússia (em 1891). A febre do ouro estava na origem do interesse francês na região de Lawa, no final dos anos 1880, segundo o historiador Sicking (1998), que estudou a disputa

entre os Países Baixos e a França. As fronteiras entre a Guiana Britânica e Venezuela foram igualmente demarcadas após um painel de arbitragem presidido pelo rei da Itália, em 1904. A terra com mais depósitos de ouro e diamantes foi concedida à Venezuela (JOSIAH, 2011). Ainda hoje, as fronteiras são disputadas, e as riquezas minerais continuam a ser a principal motivação. Por exemplo, a área de Tigri é disputada entre a Guiana e o Suriname e em todos os avisos sobre o conflito o papel dos minerais é mencionado.

A corrida de ouro interferiu na vida dos maroons e indígenas das Guianas. Durante a primeira corrida do ouro, os milhares de migrantes que vieram operavam de forma independente e em pequenos grupos e (como hoje) era muito difícil para os Estados holandês e francês controlarem. Na região fronteira do Suriname e da Guiana Francesa, os aluku eram os que controlavam, porque dominavam o transporte sobre o rio (VAN WETERING; VAN VELZEN, 2013). Eles não só lucravam com a dependência da mineradora cobrando altos preços de transporte: seu líder Gaanman Anato (1876-1891) também cobrava 15% a 20% de imposto sobre todo o ouro produzido na região.

Contudo, não era só isso. As reservas de ouro se encontraram no território onde os maroons habitam e o que eles consideram sua terra. Os imigrantes que vieram para o Lawa durante a primeira corrida do ouro foram crioulos, alguns do Suriname, mas a maioria deles das Antilhas, Martinica, Guadalupe, Santa Lúcia e outras ilhas (PETOT, 1986). Principalmente empresas estrangeiras adquiriram concessões e contrataram esse pessoal para realizar suas operações. Deve ter sido uma verdadeira invasão, numa região que antes era habitada apenas por algumas centenas de aluku, maroons e wayana indígenas. De repente, a diversidade étnica da população do interior das Guianas cresceu tremendamente: a descoberta do ouro atraiu milhares de estrangeiros e crioulos urbanos.

No Suriname, há pouca menção nas fontes históricas de grande participação da população local maroon ou indígena nas atividades de mineração em si, embora seja plausível que alguns possam ter se aventurado na própria mineração (BEET; THODEN

VAN VELZEN, 1977; CREVAUX, 1883; THODEN VAN VELZEN, 2003). A primeira corrida de ouro durou pouco tempo, mas depois dela a busca do ouro nunca parou por completo. Várias outras empresas assumiram o controle sobre concessões para explorar e produzir ouro. Um plano ambicioso foi feito para conectar os campos de ouro de Sarakriki com a capital por ferrovia e, entre 1903 e 1911, muito dinheiro e esforço foi investido mas os trens nunca chegaram ao destino final no Lawa (HOOGBERGEN; KRUIJT, 2004; BUDDINGH', 2012; DEVLETTER; HAKSTEGE, 1998).

Nos últimos 25 anos, porém, o garimpo tem atraído massivamente os maroons. A partir dos anos 1990, eles também começaram a minerar, durante e imediatamente após a guerra civil. Nessa época vários aluku começaram a mineração no velho *placer* de Benzdorp; primeiro manualmente, mas logo com a ajuda de brasileiros com equipamentos hidráulicos também. Eles foram muito bem-sucedidos e outros seguiram seu exemplo. Alguns montaram operações na Guiana Francesa, no rio Mana, e numa região chamada Dorlin. Essa participação dos aluku e ndyuka não pode ser dissociada da guerra civil no interior do país (1986-1992). Como resultado da guerra entre o comando da selva ("*jungle command*") e o exército nacional, o interior foi desligado da cidade por muitos anos.

Em primeiro lugar, a mineração tornou-se atividade importante porque as atividades tradicionais geradoras de renda não podiam mais ser executadas. Além disso, os *jungle commands* utilizavam a mineração como fonte de renda, com mergulhadores nas dragas do Marowijn<sup>3</sup>. Naquele período, os primeiros garimpeiros brasileiros foram levados para o Suriname porque tinham muita experiência e conhecimento técnico avançado. Em seguida, milhares de novos garimpeiros chegaram, disseminando o uso de tecnologia e métodos de trabalho mais modernos que os que se usavam no Suriname, o que contribuiu para melhorar a eficiência e lucratividade da mineração de ouro de pequena escala nos anos seguintes à guerra no interior do país.

---

<sup>3</sup> É uma tecnologia rudimentar de mineração de ouro dos rios Amazônicos. Garimpeiros mergulham com tubos para procurar material rico em partículas de ouro, que é bombeado para a draga onde subseqüentemente é lavada e concentrada.

Em segundo lugar, a guerra no interior foi a razão pela qual praticamente uma geração inteira de jovens maroons cresceu sem educação formal. Outros tiveram de cruzar a fronteira para a Guiana Francesa e foram viver em campos de refugiados, onde faltavam educação e trabalho no período pós-guerra. A falta de escolaridade e bom conhecimento da língua holandesa tornou difícil encontrar emprego na capital Paramaribo ou outros lugares mais urbanos após a guerra. Para não permanecerem desempregados, eles buscaram emprego nos garimpos do interior.

Em terceiro lugar, foi difícil para os maroons encontrarem seu espaço em uma sociedade urbanizada depois da guerra. Muitos moradores da cidade os viam como primitivos e agressivos – uma imagem criada e disseminada pelo regime militar. O fato de as reservas de ouro do Suriname localizarem-se nos territórios ancestrais ndyuka, paamaka, matawai e aluku influencia a consciência histórica e a autoconfiança desses homens e mulheres. Eles agora exigem sua parte da riqueza e prosperidade do Suriname.

Isso é válido para os maroons que vivem no Suriname. Já os que moram do outro lado da fronteira e são franceses vivem em circunstâncias bem menos precárias economicamente. Porém, a marginalização na sociedade não é muito diferente e, para eles, o garimpo foi uma maneira importante para melhorar economicamente e, assim, tornarem-se independentes da assistência francesa. Duas outras mudanças significativas ocorreram no início dos anos 90.

Primeiro, os maroons contrataram garimpeiros brasileiros para trabalhar com eles. O fechamento de garimpos na Amazônia brasileira fez muitos garimpeiros independentes disponíveis para a força de trabalho nos países vizinhos, como a Venezuela, Guiana, Guiana Francesa e Suriname. Os brasileiros, que tinham muitas capacidades e conhecimento sobre técnicas de mineração, introduziram novos métodos de mineração e o uso de outros equipamentos no Suriname.

Segundo, no início dos anos 1990, o governo de Suriname começou a fornecer direitos de concessão para mineração de ouro para vários (não maroons) empresários da cidade, bem como à estatal Grassalco (agora Companhia Estatal de Mineração).



Grandes áreas de terra lavrada ficaram sob o seu controle, nas quais tentaram que empresas internacionais se interessassem por fazer a exploração. Enquanto isso, convidaram garimpeiros para montar suas próprias operações independentes, contra o pagamento de 10% aos donos da concessão. Os direitos tradicionais à terra foram largamente ignorados nesse processo e os maroons, que por acaso estavam minerando nas áreas que eram suas terras tradicionais, ao tempo tiveram que se submeter às regras impostas pelos concessionários titulares.

Com esses dois desenvolvimentos, juntamente com o novo envolvimento direto na mineração dos povos amazônicos, não só maroons, mas também os ameríndios, em grande parte, determinaram a face da atual economia do ouro no Suriname e na Guiana Francesa. A subida do preço do ouro, a partir de 2006, intensificou muito a atividade e a necessidade de desenvolver políticas para os governos, e também alterou os jeitos de lidar com as mudanças para os habitantes da região.

### **Mobilidade de gente, bens e ouro**

Não obstante, os diferentes legados coloniais, línguas, povos e movimentos historicamente transfronteiriços têm sido intensos. Assim temos os movimentos relacionados à mineração: do próprio ouro, das tecnologias, habilidades e conhecimentos, e dos garimpeiros. O envolvimento de garimpeiros brasileiros no desenvolvimento do garimpo nas Guianas tem sido intenso e importante (THEIJE; HEEMSKERK, 2009; THEIJE; BAL, 2010).

Até 1995, aproximadamente, recursos, pessoas e bens atravessavam os rios fronteiriços sem muita dificuldade. Garimpeiros cruzavam fronteiras às vezes registradas, mas em sua maioria não registradas, "carregando" tecnologia de mineração, equipamentos, ouro e suas famílias. Com o tempo, porém, as atividades se tornaram ilegais e policiadas e, com isso, a dinâmica mudou. Hoje, quase todo garimpo da Guiana Francesa é clandestino, com a participação de brasileiros e maroons do Suriname não documentados, e pouco envolvimento dos maroons franceses.

Para entender essa dinâmica transfronteiriça relacionada à mineração de ouro em pequena escala na região, precisamos tomar em conta as grandes diferenças em culturas políticas e jurídicas entre o Suriname e a Guiana Francesa, que resulta em diferenças relacionadas às formas de policiamento real de mineração em pequena escala. Com isso, o garimpo está ligado à economia política da mineração de ouro e às influências das identidades nacionais e culturais nas formas de territorialização e mobilidade de pessoas e bens.

Vou abordar esses assuntos por meio de uma análise da mobilidade de gente, bens e ouro da Guiana Francesa, para o Brasil e principalmente para o Suriname. Mostrarei como as diferenças econômicas e políticas entre os países resultam em um caráter específico da porosidade da fronteira, fazendo da fronteira uma espécie de estimulante para o garimpo clandestino na Guiana Francesa.

Nas três Guianas, assim como no Brasil e na Venezuela, a política em relação à mineração em pequena escala é muito diferente. O resultado disso é que a posição dos mineiros e da mineração difere entre os países. Contudo, também leva a uma dinâmica de mineração transfronteiriça específica construída sobre as oportunidades que os regulamentos locais criam através da fronteira ou as lacunas nos regulamentos e falhas em sistemas burocráticos para controlar as fronteiras. Em ambos os lados do rio, os aluku reivindicaram o acesso às terras ricas em minerais, seu território tradicional. No entanto, nem o Suriname nem a França reconhecem os direitos fundiários dos povos indígenas e maroons em seus sistemas legais. De acordo com a constituição de 1986, os direitos à terra no Suriname pertencem ao Estado, a menos que uma pessoa possua um título de propriedade da terra de concreto. A França também não reconhece território étnico na república. No Suriname, o Estado fornece concessões para explorar os recursos naturais do país, como o ouro, para empresários de fora da região, e os quilombolas e indígenas veem suas terras tradicionais invadidas.

No entanto, os direitos tradicionais à terra têm algum peso nos dois países. Na prática, as comunidades têm sido capazes

de exercer direitos sobre a terra e o governo reconhece uma forma de pluralismo legal quando negocia com os habitantes locais e tolera as reivindicações territoriais de ouro dos povos maroons e dos ameríndios (THEIJE *et al.*, 2014). Nas negociações sobre a construção da grande mineração Gros Rosebel, no Suriname, por exemplo, a empresa teve que levar em conta os ndyuka que moravam e trabalhavam na área e deixar parte da concessão 106 ou "Koffiekamp" para os maroons extrair o ouro deles (MACKAY, 2002). Os paamaka que vivem nas beiras do rio Maroni faziam parte das negociações com a empresa de mineração Newmont e conseguiram um acordo similar. Os ndyuka do alto Tapanahoni fecharam seu território para mineiros não ndyuka há vários anos. Alguns aluku reivindicam direitos de concessão também na área de Benzdorp. Esses arranjos são criados sem intervenção do Estado.

### **Tentativas de controlar**

Enquanto no Suriname rege *laissez-faire* em relação aos garimpeiros, na Guiana Francesa grande parte do território foi declarada parque nacional e, portanto, proibida para mineração. Embora a proposta de criação do Parque Nacional da Amazônia remonte à década de 1970 (GRENAND *et al.*, 2006), foi formalmente inaugurada apenas em 2007. O parque é quase do mesmo tamanho do país Suíça, na Europa, e está situado no sul do departamento. No coração do parque, dificilmente qualquer atividade econômica pode ser realizada legalmente e a mineração é categoricamente proibida. Nas zonas limítrofes, algumas oportunidades para o desenvolvimento sustentável são fornecidas para os residentes, teoricamente incluindo a mineração de ouro (PAG, 2015), mas em geral o parque limita severamente as possibilidades de mineração para a população.

Contudo, o território de conservação é difícil de controlar. Há uma força de monitoramento composta por policiais e militares que estão cooperando na operação Harpie, destinada a acabar com a mineração ilegal de ouro no parque. Mesmo assim, há estimativas de que 10 mil garimpeiros trabalhem clandestinamente nele. Os países vizinhos servem como postos de

abastecimento para as atividades de mineração de ouro clandestino e mercados para o ouro extraído.

No Suriname, a alfândega não controla o contrabando de ouro. A fronteira é muito aberta e é impossível limitar o contrabando, segundo o chefe da alfândega em Albina, em entrevista em março de 2015: "mesmo se controlássemos ao longo do rio, eles se mudariam para Papatam (vilarejo alguns quilômetros ao sul de Albina), e se formos ao Papatam, eles subirão um pouco também". Além disso, existe uma política de tolerância para os habitantes locais da região fronteira (os maroons e ameríndios), que estão livres para atravessar a fronteira como quiserem. Como a lei do Suriname não determina a identificação obrigatória, qualquer um pode dizer que é residente da fronteira.

A situação do lado brasileiro não é muito diferente e também se resume à regra de que o contrabando de ouro não é uma prioridade da Polícia Federal ou da alfândega. A Receita Federal é responsável pelo controle do comércio exterior, importações e exportações, mas não realiza ações específicas em relação ao ouro da Guiana Francesa. Nunca confiscam ouro, porque é impossível determinar a origem dele. "Ele vem com o barco, muitas vezes à noite ou de madrugada, por isso é muito difícil controlá-lo. Talvez você os pegasse se cruzassem o rio", disse-me um inspetor da Receita Federal do Brasil em Oiapoque em 2015. Na verdade, esse ouro existe fora do circuito legal e ninguém está preocupado em taxá-lo.

Em suma, existem regulamentações e legislações com relação à importação de ouro tanto no Suriname quanto no Brasil, mas em ambos os países as regras para vender ouro no circuito formal não são rigorosamente aplicadas. Como resultado, é fácil para os garimpeiros, cozinheiros, profissionais do sexo, carpinteiros e comerciantes que trabalham nos garimpos no parque da Guiana Francesa venderem seu ouro no Suriname ou no Brasil. Embora no Brasil um vendedor oficialmente deva declarar a origem do ouro, no Oiapoque eles podem ir a qualquer loja de "joias e metais" para vender seu ouro, receber um recibo e depositar seu dinheiro em uma conta bancária. No Suriname, os compradores de ouro não são obrigados a registrar quem vende o ouro para

eles ou de onde vem o ouro, de modo que qualquer um pode vender ouro, inclusive se for contrabandeado de um país vizinho.

## **As rotas**

A maioria dos garimpos importantes está localizada na parte sul da Guiana Francesa e as rotas para chegar lá são sobre os rios fronteiriços para o sul e depois para o leste-oeste, vice-versa. Na fronteira com o Suriname, os garimpeiros passam por Maripasoula até Anapaiké e Jaw Pasi, de onde se aventuram na Guiana Francesa. Para passar de leste para oeste, usam também a rota sobre o mar, para evitar os postos de controle na rota leste-oeste entre Saint Laurent du Maroni (em Iracoubo) e Saint George de Oyapock (em Regina).

Porém, acima de tudo, as pessoas caminham até os sítios dos garimpos a pé pela floresta. De uma fronteira a outra, leva cerca de duas semanas, segundo a maioria dos garimpeiros que entrevistei. As trilhas são bem reconhecíveis porque muitas pessoas andam regularmente e, por isso, a vegetação não tem a chance de voltar a crescer. Quando possível, trechos do caminho são feitos por barco. As pessoas andam em pequenos grupos: dois ou três, casais e famílias. Ao longo do caminho eles se depa-ram com outros e encontram cantinas de vez em quando, ambos importantes para trocar informações sobre a situação nos locais de mineração e no caminho. As histórias que as pessoas contam são às vezes românticas, às vezes heroicas, mas também tristes e reveladoras de muito sofrimento, de doenças, picadas de insetos ou animais e fome (THEIJE; LUNING, 2016).

A circulação de ouro e bens está intimamente interligada. Os principais locais comerciais no rio fronteiro do Suriname tornaram-se importantes pontos de compra de ouro. Os supermercados chineses que substituíram as pequenas lojas brasileiras e do Suriname desde 2007/2008 vendem gêneros alimentícios e equipamentos de mineração para todas as moedas disponíveis, inclusive ouro bruto. Eles também compram o próprio ouro, embora isso não seja amplamente divulgado. Os donos de supermercados chineses têm uma licença para administrar um super-

mercado, não para comprar ouro; mas como a conformidade não é monitorada, na prática, isso não importa. Em 2015, um interlocutor em Antonio do Brinco estimou que, todo mês, 40 quilos de ouro são comercializados nesse pequeno centro comercial na beira do Rio Lawa.

Os donos dos supermercados chineses no Suriname estão também mais diretamente envolvidos no comércio com os garimpos na Guiana Francesa, porque eles financiam os negócios de muitos comerciantes que contrabandeam provisões para os garimpos. Um garimpeiro explicou que ele geralmente compra parte de sua mercadoria a crédito com os chineses e, no caso de a polícia e militares da operação Harpia confiscarem sua carga, os comerciantes chineses também perderiam a sua parte. "Ele perde seus lucros", como disse um garimpeiro brasileiro entrevistado.

## **Lucro**

Os lucros do contrabando de mercadorias para os garimpos são muito atraentes. Em uma das lojas chinesas em Peruano, outro pequeno centro comercial na beira do rio Lawa, Maria, uma mulher de 40 anos, me explicou como funciona. Ela vinha vendendo frango congelado no Pé de Limão, um dos garimpos mais famosos do momento. As galinhas vêm em caixas de dez peças (de 1,3 quilo cada) e ela paga 55 euros por uma caixa no supermercado chinês de lá. Todos os outros custos são calculados em gramas de ouro. Ela leva dez caixas por vez, ou seja, 100 frangos, que ela vende a 1 grama cada em Pé de Limão. Para transportá-los até lá, ela tem que pagar ao táxi ATV 10 gramas, ao motorista de canoa, 10 gramas, e mais outros 3 gramas para 60 litros de gasolina. Apenas para chegar com a mercadoria no local de venda, os investimentos são de mais de 40 gramas. Uma vez em Pé de Limão, há outros custos, como gasolina para um motor leve e uma geladeira, para manter o frango fresco, além de um lugar para ficar, comida e transporte de retorno. O transporte de retorno é de 5 gramas e os outros custos variam, dependendo do tempo necessário para vender o estoque. Ela teve sorte de ter uma amiga com uma geladeira, mas é claro que ela contri-

buiria com a gasolina. Incluindo tudo, os investimentos chegam a cerca de 50 gramas. Vendendo todo o frango, seu lucro é de 50 gramas. Ela pode fazer todo o ciclo em uma semana, dez dias, mas na prática levou em média um mês desde a preparação no Suriname até o retorno.

O atraso dependia de dois fatores: primeiro, a força policial da operação Harpia que bloqueava a estrada ou riachos ou ocupava os sítios, de modo que ela tivesse que esperar para poder viajar; e em segundo lugar, os compradores de suas mercadorias muitas vezes não pagam imediatamente, tendo ela que esperar por seu ouro. De fato, ela deixou o negócio depois de seis meses porque havia muitas dívidas não resgatadas: seus clientes ainda lhe deviam 200 gramas de ouro. Se os garimpeiros não têm o ouro, eles não podem pagar. Maria teve que deixar o negócio e estava ali esperando que uma pessoa que lhe devia muito pagasse, para poder voltar para sua casa e filhos em Macapá.

Assim, a ilegalidade cria seu próprio valor econômico, já que o confisco e a destruição de locais de mineração, equipamentos e mercadorias aumentam os preços. Nesse contexto de fronteiras nacionais porosas, devemos levar em consideração que os mercados de ouro e bens do Brasil, da Guiana Francesa e do Suriname não podem ser vistos separadamente; eles são interdependentes e se sustentam. A facilidade com que o ouro extraído ilegalmente na Guiana Francesa pode ser trazido ao mercado no Brasil e no Suriname alimenta e mantém esse mercado transfronteiriço.

Com isso, portanto, também apoia a continuação da mineração clandestina. O desenvolvimento e a estruturação de atividades ilegais de mineração de ouro no interior da Guiana Francesa nos últimos 20 anos criaram um grande mercado de contrabando de mão de obra, bens e ouro. Esse mercado é extremamente flexível e adapta-se a diferentes tecnologias de mineração e diferentes formas de repressão policial. Não apenas a atividade de mineração é uma importante atração econômica para os migrantes e locais, mas a economia de serviços que a cerca atrai igualmente muitos indivíduos. O mercado tornou-se uma base firme que ajuda as comunidades garimpeiras a se desenvolverem, vice-versa.

## Conclusão

Em uma noite tranquila de janeiro de 2012, um grupo de homens na varanda de uma loja em Jaw Pasie, na beira do rio de fronteira, estava avaliando as vantagens econômicas de trabalhar no Suriname ou na Guiana Francesa. Com certeza, os ganhos são muito diferentes: "Na Guiana Francesa você ganha 100 gramas em duas semanas, no Suriname apenas 20 gramas por mês", um dos homens avaliou. "E você não precisa pagar uma porcentagem aos indígenas ou aos maroons", acrescentou outro. "Só quando o gendarme chegar, você terá que pagar 100%", concluiu um terceiro homem. Todos eles riram.

A perspectiva dos garimpeiros sobre as diferenças entre o trabalho no Suriname e na Guiana Francesa revela sua interpretação das oportunidades e riscos que levam em consideração ao trabalhar na região de mineração das Guianas. Para eles, o desenvolvimento e a estruturação de atividades ilegais de mineração de ouro no interior da Guiana Francesa, nos últimos 20 anos, criaram um grande mercado de trabalho e atividade econômica. O sistema de mineração ilegal é fortalecido pela existência desse mercado, com seus muitos atores, que contribuem e lucram com ele. O sistema de mercado que apoia os sítios de garimpo clandestino depende da confiança e das interdependências, com muitos elos que juntos formam a cadeia de comércio de bens e ouro.

Esses elos são frequentemente incorporados em relacionamentos de empréstimos e dívidas que são reforçados pelas táticas de destruição das operações Harpie. Das contingências em torno da situação da mineração de ouro na Guiana Francesa, essa é a causa mais importante pela qual as pessoas perdem seus investimentos e ganhos. Como resultado, elas ficam presas em dívidas. Em relação às suas ambições e persistência, as pessoas acabam na Guiana Francesa ou na fronteira sem poder sair.

Para os aluku, a perspectiva da população local é muito diferente. Para os habitantes locais, o fracasso da força policial em erradicar a mineração ilegal afeta fortemente a maneira pela qual eles avaliam as tentativas de governar o território do Parque Nacional da Amazônia. Eles veem o parque como um lugar onde os garimpeiros brasileiros são capazes de se manter e trabalhar,



tanto no garimpo quanto como comerciantes, e onde os habitantes locais não podem trabalhar. A presença de estrangeiros garimpando ilegalmente no parque tem um impacto mais amplo sobre as tentativas de proteger o ambiente natural: isso enfraquece o apoio popular a toda uma gama de intervenções nas quais o parque pode querer que os habitantes locais se envolvessem. Os aluku estão pedindo mais espaço para relegalizar o garimpo de ouro para garimpeiros aluku.

Finalmente, os vizinhos no Suriname, principalmente os comerciantes chineses da beira do surinamesa do rio, como também o governo do país, veem pouca vantagem em ajudar os franceses a fechar a fronteira. Assim, as diferenças econômicas e políticas entre os países resultam em um caráter específico da porosidade da fronteira, fazendo da fronteira uma espécie de estimulante para o garimpo clandestino na Guiana Francesa.

### **Referências bibliográficas**

BEET, C.D.; THODEN VAN VELZEN, H.U.E. Bush Negro Prophetic Movements: Religions of Despair? **Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde**, v. 133, p. 100-135, 1977.

BUDDINGH', H. **De geschiedenis van Suriname**. Amsterdam, Nieuw Amsterdam, 2012.

CREVAUX, J. **Voyages dans l'Amérique du Sud**. Paris: Librairie Hachette et Cie, 1883.

DEVLETTER, D. R.; HAKSTEGE, A. L. The search for gold in Suriname. *In*: WONG, T. E.; VLETTER, D. R. D.; KROOK, L.; ZONNEVELD, J. I. S.; LOON, A. J. V. (ed.). **The history of earth sciences in Suriname**. Amsterdam: Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences/Netherlands Institute of Applied Geoscience TNO, 1998.

GRENAND, F.; BAHUCHET, S.; GRENAND, P. Environment and peoples in French Guiana: ambiguities in applying the laws of the French Republic. **International Social Science Journal**, v. 58, p. 49-58, 2006.

HOOGBERGEN, W.; KRUIJT, D. Gold, garimpeiros and maroons: Brazilian migrants and ethnic relationships in post-war Suriname. **Caribbean Studies**, v. 32, p. 3-44, 2004.

HYLES, J. R. **Guiana and the Shadows of Empire: Colonial and Cultural Negotiations at the Edge of the World**. Lanham: Lexington Books, 2013.

JOSIAH, B. P. **Migration, Mining, and the African Diaspora: Guyana in the Nineteenth and Twentieth Centuries**. Palgrave Macmillan, 2011.

MACKAY, F. Mining in Suriname: Multinationals, the State and the Maroon Community of Nieuw Koffiekamp. *In*: ZARSKY L. (ed.). **Human Rights and the Environment: Conflicts and Norms in a Globalizing World**. London: Earthscan Publications, 2002.

PAG 2015. **Rapport d'activité 2014** – Parc Amazonien de Guyane, 2015.

PETOT, J. **L'or de Guyane**. Son histoire, ses hommes. Paris: Editions Caribéennes, 1986.

SICKING, L. France and the Dutch Colonial Empire in the Nineteenth Century. *Itinerario*, v. 22, p. 41-60, 1998.

THEIJE, M. Transnationalism in Surinam: Brazilian Migrants in Paramaribo. *In*: GOWRICHARN, R. (ed.). **Caribbean Transnationalism**. Migration, Socialization, and Social Cohesion. Lanham: Lexington Books, 2006.

THEIJE, M. Insegurança próspera: as vidas dos migrantes brasileiros no Suriname. **Revista Anthropológicas**, v. 11, p. 71-93, 2007a.

THEIJE, M. Migrantes Brasileiros e a construção de religião popular em Paramaribo, Suriname. **Numen**, v. 8, p. 105-123, 2007b.

THEIJE, M. Ouro e Deus: sobre a relação entre prosperidade, moralidade e religião no garimpo de Suriname. **Religião e Sociedade**, v. 28, n. 1, p. 69-83, 2008.

THEIJE M.; BAL, E. Flexible migrants. Brazilian gold miners and their quest for human security in Surinam. *In*: ERIKSEN, T.H.; BAL, E.; SALEMINK, O. (ed.). **A world of insecurity: Anthropological perspectives on human security**. London/Sterling Virginia: Pluto Press, 2010.

THEIJE, M.; HEEMSKERK M. Moving frontiers in the Amazon. Brazilian small-scale gold miners in Suriname. **European Review of Latin American and Caribbean Studies**, v. 87, p. 5-25, 2009.

THEIJE, M.; KOLEN, J.; HEEMSKERK, M. *et al.* Engaging legal systems in small scale gold mining conflicts in three South American countries. *In*: BAVINCK, M.; PELLEGRINI, L.; MOSTERT, E. (ed.). **Conflict over natural resources in the global south** – conceptual approaches. CRC Press/Taylor & Francis, 2014. p. 129-46.

THEIJE, M.; LUNING, S. Small Scale mining and cross-border movements of gold from French Guiana. *In*: COLLOMB, G.; MAM-LAM-FOUCK, S. (ed.). **Mobilités. Ethnicités, Diversité Culturelle**: La Guyane entre Brésil et Suriname. Cayenne: Ibis Rouge, 2016. p. 141-59.

THODEN VAN VELZEN, H. U. E. **Een koloniaal drama**. De grote staking van de Marron vrachtaarders, 1921. Amsterdam & Utrecht: Rozenberg Publishers & IBS, 2003.

WETERING, W.; THODEN VAN VELZEN, H. **Een zwarte vrijstaat in Suriname (deel 2)**: De Okaanse samenleving in de 19e en 20e eeuw. Leiden, Boston: Brill, 2013.

# A DIÁSPORA AFRICANA NA AMAZÔNIA: LÍDERES MAROONS COMANDAM A TOMADA DE DECISÕES POR CONSENSO E TRADIÇÃO

**Genia Julliette Lank-Corinde<sup>1</sup>**

**Titinbo Erna Aviankoi<sup>2</sup>**

## **Introdução<sup>3</sup>**

Durante quase 300 anos, os descendentes de escravos africanos no Suriname<sup>4</sup> (conhecidos por maroons) conseguiram exercer um sistema de liderança tradicional<sup>5</sup> em paralelo ao do governo central. Atualmente, esse sistema, aqui designado "autoridade tradicional", tem 1.405 líderes espalhados por 182 vilas, com cerca de 54.458 habitantes (ABS, 2012). Essas comunidades são, portanto, também conhecidas como "um estado dentro de

---

<sup>1</sup> Consulesa Geral do Suriname na Guiana Francesa. Mestra em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais – Universidade Nacional de Brasília, Brasil (MESPT/UNB).

<sup>2</sup> MSc, Faculty of Behavioral Sciences, University of Twente Enschede, The Netherlands. MAJOR in Corporate & Organizational Communication.

<sup>3</sup> Tradução de texto inédito enviado pelos autores, realizada por Karima Bezerra de Almeida.

<sup>4</sup> O Suriname é uma antiga colônia holandesa que se tornou independente em 25 de novembro de 1975. Está localizada ao norte do Brasil entre a Guiana Francesa e a Guiana.

<sup>5</sup> A autoridade tradicional é o sistema que lidera as diferentes comunidades dos maroons, orientando-os e garantindo sua continuidade.

um estado" (SCHOLTENS, 1994). Como funciona essa autoridade tradicional e como ela se relaciona com o governo central?

Os maroons formam aproximadamente 21,7% (117,567) da população surinamesa (ABS, 2012). É a única autoridade tradicional à parte de um governo central existente no hemisfério ocidental, bem como em grande parte do mundo. Foi fundada em meados do século XVIII, durante as rebeliões dos escravizados contra os proprietários de plantações. As rebeliões conquistaram tratados de paz<sup>6</sup> com os representantes dos escravos fugitivos: a autoridade tradicional maroon ficou então formalmente estabelecida.

### **Escravos da África à *marronage* no Suriname**

O interior era de domínio dos indígenas, os povos originários, cuja população diminuiu ainda mais devido à colonização e o trabalho forçado nas plantações holandesas. Devido às várias questões de saúde dos indígenas, os holandeses capturaram africanos como escravos para trabalhar nas plantações. O Suriname era então o berço de produtos como café, açúcar, cacau e tabaco. Esses escravos resistiram à crueldade da escravidão e conseguiram fugir das plantações. Dada a situação geográfica favorável do Suriname, grande parte da *marronage* ocorreu em pequenos grupos (HOOGBERGEN, 1985). Durante a *marronage*<sup>7</sup>, o número de escravos fugitivos continuou a aumentar e, para prover o próprio sustento, eles atacavam as plantações. O número de maroons aumentou de 700 no ano de 1680 para 7.000 em 1780. De acordo com De Groot (1983b), o número médio de maroons era aproximadamente 10% do total de escravos registrados. No século XVIII, os maroons estavam tão fortes que já eram vistos como uma ameaça para a colônia. A pressão tornou-se cada vez maior ao longo dos anos e os holandeses não tinham uma resposta para isso. Consequentemente, a partir de 1760, diferentes tratados de paz foram assinados com os grupos maroons tradicionais.

<sup>6</sup> O primeiro tratado de paz permanente foi assinado em 10 de outubro de 1760 entre maroons e brancos senhores de escravos.

<sup>7</sup> Período em que os escravos fugiram para a floresta. É uma forma maior e mais organizada de escapar da vida e do trabalho da plantação. Grupos de escravos fugiram juntos com a ajuda de outros escravos fugitivos. Eles geralmente buscavam refúgio nas vilas das comunidades maroons.

Depois de assinar tratados com os governantes coloniais, os maroons, também conhecidos como businenge, foram capazes de construir sociedades protegidas (durante os séculos XVI e XVII), que tiveram como base sua herança africana. Vivem em pequenas sociedades e estão divididos em aldeias diferentes. As aldeias são compostas de subaldeias (clãs matrilineares ou *lo*) que constituem uma ou mais vilas. As pessoas da mesma subaldeia consideram-se ligadas por laços de parentesco e pela história da comunidade que os remete ao período de formação da *marronage*. Em 1863, cerca de 100 anos após o primeiro tratado de paz com os maroons, a escravidão foi abolida no Suriname<sup>8</sup>.

**Figura 1.** Mapa do Suriname com os distritos.



<sup>8</sup> Depois da abolição da escravidão, a Holanda trouxe mão de obra de outras partes do mundo, como China, Índia e Indonésia para continuar trabalhando nas plantações. Isso explica a composição da população surinamesa.

## Origens dos maroons

Os maroons constituem seis comunidades:

1. Saamaka
2. Okanisi ou ndyuka
3. Matawai
4. Paamaka
5. Aluku ou boni
6. Kwinti

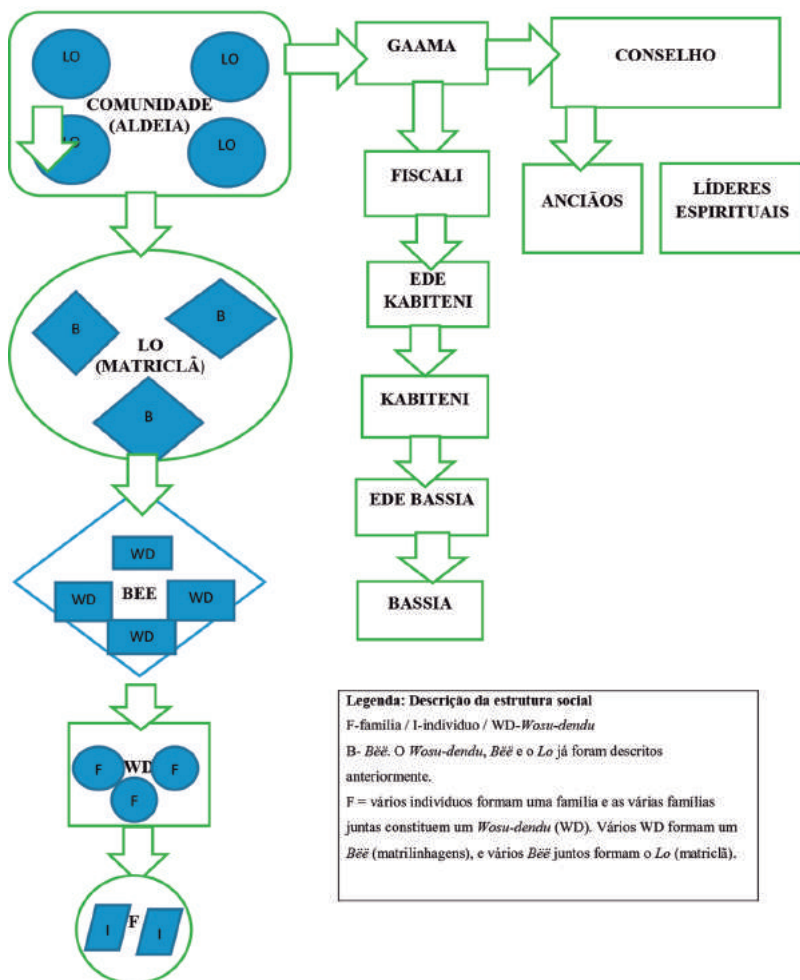
Essas comunidades vêm se desenvolvendo sem interferência do governo central. Os nomes das comunidades são semelhantes aos nomes das regiões onde inicialmente se estabeleceram ou em homenagem a algum líder do grupo. O território de cada comunidade estende-se por montanhas, rios, bacias hidrográficas e florestas. Além disso, cada uma das seis comunidades maroons tem sua própria tradição e cultura (costumes, valores, leis, língua etc.). Por exemplo, cada aldeia possui sua própria língua; o saamaka (saramacano) e o okanisi (ndyuka) são as línguas mais conhecidas. As outras quatro assemelham-se ou derivaram do saamaka ou do okanisi. Por exemplo, paamaka e aluku assemelham-se ao okanisi e kwinti, e matawai ao saamaka.

## Composição da sociedade

As comunidades maroons possuem uma composição específica. As comunidades são formadas com base em pequenos grupos (LIBRETTO, 1990). O pertencimento pode ocorrer por nascimento, casamento ou descendência. O núcleo dos maroons é composto pelo parentesco matrilinear. As relações mais importantes são formadas pelos *wosu-dendu*, *bëë* e *lo*. O *wosu-dendu* é uma única família composta por uma mãe e seus filhos, netos e bisnetos. O tamanho de um *bëë* depende do número de membros da família pertencentes a uma mesma estirpe (geralmente algumas gerações atrás). Cada aldeia é dividida em uma certa quantidade de *lo*. Portanto, o *lo* é composto de

várias matrinhagens, que são *bëë*. Os membros do *lo* devem ter a mesma matriarca, conforme a estrutura matrilinear abaixo. As maiores comunidades de maroons consistem de 12 *lo*, ou algumas vezes mais. Desenvolvem-se por meio de uma divisão ou junção. As menores comunidades maroons possuem menos de 12 *lo*.

**Figura 2.** Estrutura social dos maroons.



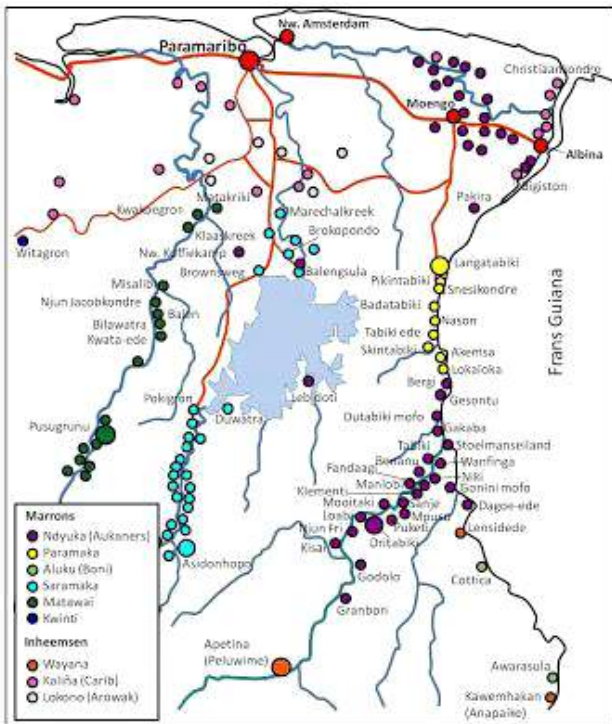


## Territórios dos maroons

Grande parte das comunidades encontra-se nos distritos de Sipaliwini, Marowijne e Brokopondo, e algumas vilas localizam-se na costa nos distritos de Commewijne, Para, Saramacca e Wanica. Vivem da seguinte forma:

1. As comunidades saamaka (saramaka) encontram-se nos distritos de Sipaliwini, Brokopondo e possuem três vilas em Wanica. A maioria das vilas está na região superior do rio Suriname, próxima aos rios Grande e Pikin, ao norte do reservatório do professor Van Blommenstein, após a construção da barragem na área de Brokopondo (Rio Suriname).

**Figura 3.** Mapa coletivo das comunidades do Suriname.



Fonte: SSDI (2010) Paramaribo (OPR).



2. As comunidades okanisi ou ndyuka vivem nos distritos de Sipaliwini, Marowijne e Commewijne. Eles possuem comunidades em Tapanahony, Marowijne, Cottica e no alto do rio Commewijne.
3. As comunidades matawai moram no distrito de Saramacca. Esse grupo estabeleceu-se nas regiões central e norte do rio Saramacca.
4. As comunidades paamaka se dispõem ao longo do distrito de Sipaliwini e suas aldeias estão no Rio Marowijne
5. As comunidades aluku ou boni encontram-se no distrito de Sipaliwini. Seus territórios são, em parte, do lado da fronteira surinamesa em Lawa e, em parte, do lado da Guiana Francesa.
6. As comunidades kwinti vivem nos distritos de Sipaliwini e Saramacca em Coppename e no alto do rio Saramacca.

## **Direitos dos maroons**

Embora os acordos de paz tenham sido celebrados no século XVIII com os maroons, os tratados tinham como prioridade salvaguardar os interesses do governo colonial. A Tabela 1 mostra

**Tabela 1. Os tratados originais e renovados com as várias comunidades maroons.**

	<b>TRATADOS DE PAZ ORIGINAIS</b>	<b>TRATADOS DE PAZ RENOVADOS</b>
1	10 de outubro de 1760 com os ndyuka.	21 de setembro de 1809 com os ndyuka durante o interregno inglês; 25 de março de 1837 com os ndyuka
	19 de setembro de 1762 com os saramaka,	13 de dezembro de 1835 com os saramaka, Protocolo de 1924 com os saramaka
	1767 com os matawai,	1838 com os matawai
4	1860 estirpe de boni (aluku)	

Fonte: Betterson, 2003.

os tratados originais e os renovados com as várias comunidades maroons. Betterson (2003) mostra claramente que, mesmo nos tratados renovados, os interesses do governo (colonial) foram reafirmados e/ou garantidos.

Nenhuma comunidade ou povo do sistema tradicional detém qualquer título de propriedade comunal para suas terras e territórios. O Decreto dos Princípios da Política Fundiária estabelece que é de propriedade do governo central, perante a lei, qualquer terreno não concedido (S.B. de 1982, n.º 10) e todos os seus recursos naturais. O governo pode emitir concessões de exploração de recursos mesmo que sem consentimento das comunidades ou povos tradicionais. A lei reconhece o direito à propriedade, mas apenas para usar e desfrutar de suas aldeias, assentamentos e lavouras. Se o governo decide que essas regiões serão necessárias para outras atividades, os povos e seus direitos são colocados em segundo plano pela lei (Artigo 4º do Decreto dos Princípios da Política Fundiária). Os direitos dos maroons não estão regulamentados na Constituição do Suriname; nem a Constituição de 1975 nem a de 1987 estabelecem quaisquer direitos a esses grupos. As únicas coisas que respaldam o argumento de que as comunidades podem usar a terra que habitam, sem serem perturbadas, são os tratados de paz do século XVIII e as cláusulas de proteção incorporadas em normas legais, em alguns dos artigos citados, e em certas leis, como a Lei de Mineração, a Portaria do Ouro, o Ato de Gestão da Floresta, os Decretos-Lei dos Princípios da Política Fundiária etc. Para além dos acordos internacionais, como o de moiwanna e o de saamaka, não existem outras disposições legais que regulem os direitos dos maroons. Essas cláusulas de proteção mencionam, por exemplo, que o concessionário deve respeitar os direitos dos indígenas e dos maroons nas suas vilas, assentamentos e terras agrícolas que possam estar localizadas na área. "Os Direitos dos Povos Indígenas e Quilombolas no Suriname", de Ellen-Rose Kambel e Furgus MacKay (1999), e "Os Direitos Fundiários dos Povos Indígenas e descendentes dos maroons no Suriname", de Tania Velthuisen (2008), mencionam todas as leis e regulamentações em que essas cláusulas de proteção já foram publicadas.

## **Autoridade tradicional (AT) dos maroons**

Os tratados de paz formaram a base para as relações administrativas entre o governo colonial e os maroons. Para controlar e gerenciar suas comunidades, os maroons têm sua própria governança. Esse sistema é muito diferente do governo central. A interferência do governo também se limitou à área costeira onde as plantações estavam. O interior, especialmente nas regiões onde vivem os maroons e os indígenas, não teve interferência governamental antes do século XVIII. A assinatura dos tratados de paz com os maroons deu início a uma interferência governamental limitada. Havia espaço para que o governo central interviesse na estrutura local, colocando os pôsteres na residência do *gaama*. O *gaama* é o líder do sistema tradicional dos maroons. Com os tratados de paz, o governo central, na época, tinha como objetivo manter a paz na colônia. É importante explicitar que a função do *gaama* existia antes desses tratados de paz, mas ainda não tinha sido reconhecida pelo governo colonial. Uma prova de reconhecimento foi a possibilidade de enviar um *gaama* para ser nomeado pelo governo. A sua liberdade foi legalizada. No entanto, devido à dependência econômica dos maroons em relação ao governo, eles ainda mantêm uma posição subordinada.

## **História e desenvolvimento da autoridade tradicional**

A Autoridade Tradicional (AT) é uma instância administrativa dentro das comunidades maroons. A AT é liderada pelo *gaama*. Esse oficial é apoiado pelo *ede kabiteni*<sup>9</sup>, que tomam decisões com o *gaama*. Em cada vila há os *kabiteni*<sup>10</sup>, responsáveis pela gestão diária dos assuntos locais. Os *kabiteni* são assistidos pelos *bassia*<sup>11</sup> em termos logísticos. A congruência entre normas e resultados não é tão clara, porque as decisões são geralmente tomadas por consenso na comunidade. A nomeação no sistema

<sup>9</sup> Chefe principal, responsável por uma área

<sup>10</sup> Chefe da vila responsável por uma vila

<sup>11</sup> Assistente do chefe responsável por uma vila

da autoridade tradicional é vitalícia, portanto as substituições só ocorrem após a morte e, na maioria dos casos, por membros da família materna. A sucessão após a morte de tal dignitário ocorre com base em evidências (geralmente alguém preparado durante a vida daquela autoridade). A outra forma de sucessão é por extensão de uma comunidade (comunidade em crescimento). Ao longo dos anos, houve uma mudança nesse sistema em termos de acompanhamento e designação. Por exemplo, nos últimos anos, há indicações para representantes, feitas por recomendação do *gaama*, sem amplo apoio da comunidade. Então, as chamadas representações políticas influenciadas (pessoas de partidos políticos) são apresentadas a uma posição tradicional, sem as requisições necessárias.

O sistema de regimento de cada aldeia está estruturado da seguinte forma:

- Chefe da aldeia ou supremo (*gaama*);
- Chefes principais (*ede kabiteni*);
- Chefes da vila (*kabiteni*);
- Homens e mulheres assistentes principais do chefe da vila (*ede bassia*);
- Assistentes masculinos e femininos (*bassia*).

### **O *gaama***

O *gaama*, a maior autoridade e líder da assembleia, é responsável pelas relações externas com, entre outros, o governo central. Ele representa a aldeia. O *gaama* é quem seleciona oficiais de cargos menores para que sejam nomeados pelo governo. Por causa da importância de seu papel, o *gaama* fica isento das obrigações nas resoluções de um luto, impostas a outros membros de sua comunidade.

### **O *ede kabiteni***

O *ede kabiteni* representa o *gaama*, a maior autoridade, inspecionando a administração de um certo território. Normalmente, um chefe da vila é elevado ao cargo de chefe principal em virtude de suas habilidades administrativas. Na maioria dos casos,

um chefe principal é o *fiscali* do *gaama*. O *fiscali* é um chefe principal responsável por certos deveres e com certos poderes, conforme acordado com o *gaama* e sua assembleia. O *fiscali* tem deveres especiais, como acordado, e, para cada aldeia, isso é diferente. Em alguns casos, os comandantes principais atuam em diferentes regiões. O *fiscali*, juntamente aos comandantes principais, representam diferentes regiões e respondem diretamente ao *gaama*. Uma região é uma área composta por várias vilas. No caso dos aluku e dos kwinti, uma *ede kabiteni* pode ser a matriarca da aldeia. No entanto, nesse caso, não é reconhecida pelo governo como um *gaama*. Os impostos são diferentes e os eventos relacionados a mortes e nomeações de chefes não são mencionados e reconhecidos pelo governo como no caso do *gaama*.

### **Os kabiteni**

O chefe da vila tem autoridade sobre uma vila em nome do *gaama*. As vilas são representadas como unidades pelos *kabiteni*, que possuem voz decisiva em todas as deliberações, exceto para aquelas que ocorrem em assembleias com toda a comunidade. Um chefe geralmente tem quatro *bassia* à sua disposição para fazer o trabalho.

### **A bassia**

A *bassia* auxilia os representantes principais na realização de rituais e assuntos administrativos. O principal dever do assistente do chefe da vila é agir como pregoeiro da cidade e mantenedor da ordem. As responsabilidades da mulher *bassia* são restritas às atividades domésticas durante ocasiões cerimoniais. Nessa sociedade, as mulheres têm um papel subordinado em termos de falar ou agir em público, mas um papel muito importante quando se trata de aconselhar a assembleia.

A seguir, está uma visão geral da autoridade tradicional dos maroons no Suriname.

### Quadro 1. Panorama da autoridade tradicional dos maroons no Suriname.

NÃO	CARGO	FEMININO	MASCULINO	TOTAL
1	<i>Gaama</i>	–	6	<b>6</b>
2	<i>Ede kabiteni</i>	–	29	<b>29</b>
3	<i>Kabiteni</i>	32	254	<b>286</b>
4	<i>Ede bassia</i>	5	21	<b>26</b>
5	<i>Bassia</i>	530	528	<b>1.058</b>
	<b>Total</b>	<b>567</b>	<b>838</b>	<b>1.405</b>

### Administração da Justiça

Em todas as sociedades maroons, o sistema jurídico é quase igual. Cada comunidade cria seu próprio *corpus* legislativo por meio de assembleias. A justiça baseia-se em leis que não estão escritas, e não é determinada por pessoas que ocupam cargos oficiais. Idosos, outras pessoas respeitadas e conselhos familiares dispensam justiça. Uma sentença proferida, que acontece durante uma reunião (*kuutu*), é sempre pública e todas as decisões são definidas por consenso. O suspeito não fica presente durante o julgamento, mas é representado por um membro da família ou outro defensor. Os conflitos entre famílias são resolvidos por conselhos de família. Qualquer conflito, violação e pequeno delito será resolvido de acordo com os costumes da comunidade. Crimes mais graves, como homicídio, são repassados ao governo central. Por fim, é importante mencionar que o líder da comunidade oferece asilo temporário a todos que foram acusados ou que infringiram as leis.

Além da autoridade tradicional, existem os anciãos e líderes espirituais e conselhos como o *konde kuutu* (conselho da vila), *lio kuutu* (conselho do rio) e *gaankuutu* (conselho da terra) que desempenham papel importante nas comunidades tradicionais. Um *konde kuutu* é quando a vila se reúne para deliberar sobre questões relativas à vila. Um *lio kuutu* é um encontro em que geralmente todas as vilas, ou algumas delas, da mesma bacia

fluvial ou comunidade ribeirinha, se reúnem para discutir questões relativas à sua região ou comunidade. Já um *gaankuutu* é geralmente uma reunião conjunta das várias comunidades para abordar questões relativas aos maroons; às vezes os indígenas também estão envolvidos. O *gaankutu* é definido como o mais alto encontro constituinte da suprema autoridade do interior com representantes de comunidades indígenas e maroons.

## **Nomeação dos líderes tradicionais**

Dentro da sociedade maroon, as várias funções administrativas pertencem a certos *wosu-dendu*, *bëë* e *lo*, os quais também são responsáveis por identificar potenciais candidatos ao cargo. Na nomeação, é importante que se faça uma distinção entre "velha" e "nova" autoridade. Para uma atual ou "antiga autoridade", o que importa é que o trabalho já estivesse sendo feito por outra pessoa. Os cargos são vitalícios. O *gaama* ou *kabiteni* normalmente pedem à família para nomear um sucessor. Isso é feito da forma tradicional. Emanuels (2004) assinala as cinco maneiras seguintes de como os líderes tradicionais são nomeados:

- Predecessor designado no decorrer de sua vida. Quando uma autoridade designa alguém com quem tem certa ligação e sua opinião atende às exigências do trabalho ofertado e às expectativas da família e da comunidade. Sua opinião, na maioria dos casos, baseia-se não apenas em suas próprias observações, mas também nos pontos de vista e opiniões de pessoas respeitáveis nos vários *wosu-dendu*, sem que mencione seus nomes ou suas preferências. Quando as opiniões dessas pessoas se assemelham às suas, o encarregado revela sua preferência ao sucessor e delega tarefas específicas. Se as opiniões divergirem muito da dele, então mantém a sua preferência em sigilo pelo maior tempo que puder. Depois de sua morte, o oráculo vai decidir a escolha e, geralmente, isso não difere muito da escolha que ele já tinha feito durante sua vida. O oráculo é um ritual espiritual. Nesse caso, o corpo da "pessoa" é posto em um caixote carregado por dois homens na cabeça para solucionar perguntas

que ficaram sem respostas durante sua vida. A pessoa não participa literalmente, mas preparam amarras ligadas a um feixe para representar a pessoa. Várias perguntas são feitas e, com base nos movimentos do oráculo, os experientes nesse ritual sabem se a resposta é positiva ou negativa.

- *Tja naki* (designação por meio do oráculo do falecido). O *tja naki* é o método de nomeação que na verdade é um complemento ou uma confirmação do primeiro método. O corpo do falecido é colocado em uma "*bongola*", ou seja, um caixote sobre a cabeça de dois homens, e é levado. Por meio de perguntas e respostas fica definido quem será o sucessor. Quando a escolha é feita dessa forma, coincidindo com os palpites dos *bëë*, dificilmente será contestada.
- *Kii ganinja* (nomeação pelo oráculo da galinha). Esse método só será utilizado se a escolha de um candidato não tiver sido definida no primeiro e segundo métodos. Uma galinha é segurada pelo pescoço. Os nomes de vários candidatos são falados, enquanto a galinha permanece pendurada e imóvel. Quando a galinha bater suas asas três vezes para um desses nomes, esse será o candidato escolhido. Para os participantes do ritual fica claro que a galinha encontrou o candidato certo.
- Intervenção política de certos grupos. Nesse caso, todos os três métodos anteriores podem ser ignorados, quando se suspeita que pessoas indesejáveis estão querendo assumir o cargo, ou que algum membro de um determinado *wosu-dendu* quer ser excluído. Um candidato é apresentado por um grupo seletivo. Isso gera muito conflito na escolha de um sucessor.
- Alguém se candidata como candidato vilão a sucessor. Nesse caso, ele não hesita em ameaçar a outra pessoa de morte por meio de *wisi* (bruxaria).

Nas comunidades cristãs, a segunda e terceira formas de nomeação não acontecem, ou ocorrem com menos frequência porque são consideradas "pagãs". Emanuels (2004) também afir-



ma que, caso haja novas características, a nomeação é diferente. Além disso, há cinco motivos descritos no relatório para a nomeação de novos representantes:

- Nomeação pelo *gaama*, sob serviços prestados e amizade. Essa forma é coerente com o *běě*. O *gaama* naturalmente observa primeiro se tal característica já existe no *běě* e a quantidade de pessoas já ocupando. Isso é importante para o equilíbrio de poder entre os diferentes *běě* e *lo*.
- Nomeação feita pelo *běě* ou *wosu-dendu* estimulada pelo *gaama*. Isso ocorre porque ele quer dar uma função política tradicional ao *běě* e ao *wosu-dendu*. É importante observar que o *gaama*, nesse caso, depende principalmente do tamanho do grupo. Costumava ser constituído principalmente por "mães-irmãos" ou "mães-primos" (*gaantio*), pessoas mais velhas, que eram, portanto, politicamente delegadas ao cargo.
- Nomeação para os serviços prestados durante o *gaama duum*<sup>12</sup>. Essas nomeações são para pessoas que demonstraram serviços especiais durante a passagem e o funeral do *gaama*.
- Falta de candidato do *běě*. Outra pessoa assume o cargo porque não há ninguém disponível nem do *běě* nem do *wosu-dendu*.
- Surgimento do líder do *běě*. Uma pessoa pode ser nomeada a essa função por se apresentar como líder do próprio *běě* ou *wosu-dendu*, e então solicita junto ao *gaama* a confirmação do cargo.

Entrevistas feitas com anciãos e autoridades tradicionais também demonstram que novos representantes também assumem novos cargos quando a comunidade cresce. Algumas vilas crescem mais rápido que outras. Isso é chamado de expansão e, quando ocorre, uma nova autoridade pode ser designada ao grupo. Em todos os casos, é importante que o candidato a ser nomeado seja o filho mais velho da irmã mais velha. Ele também

<sup>12</sup> A morte do *gaama*.

deve atender aos requisitos funcionais aplicáveis, e principalmente ter um comportamento exemplar, por exemplo, atender às exigências da família, participando de funerais, presenteando os filhos de irmãos e mediando disputas entre parentes. O candidato deve ser aceito pelos membros da família e grande parte da população local (vila ou região), os chamados *bëë ku lanti* ("a família e o povo"; de fato, os vários grupos de interesse na sociedade). É assim que se pode renunciar à opinião pública e às opiniões dos membros do *wosu-dendu* e do *bëë*. A opinião pública sobre o histórico do candidato e sua habilidade de liderança é importante para a nomeação. Sejam quais forem as opiniões, não retirarão facilmente um nomeado. O candidato pode muito bem retirar-se e designar outra pessoa (EMANUELS, 2004). A estrutura tradicional não faz parte do governo surinamês, como mencionado anteriormente. Esses representantes recebem uma ordenação do governo em reconhecimento de sua posição, mas eles não possuem descrição oficial de trabalho, deveres e poderes. As autoridades tradicionais do Suriname não possuem designação legal. Os líderes tradicionais recebem uma compensação mensal do governo e o *gaama* recebe alguns privilégios, como transporte gratuito de ida e volta entre a vila e Paramaribo, além de tratamento médico gratuito e hospitalização.

## **Autoridade tradicional no século XXI**

Os órgãos administrativos dessas comunidades vêm sofrendo pressão ao longo dos anos. As mudanças do mundo não os pouparam; portanto, tiveram que encontrar respostas para questões que suas comunidades vêm enfrentando. Questões como a migração, a mudança de pontos de vista sobre valores, liderança e relações de parentesco, a pressão econômica e o maior contato com o mundo exterior, e o envolvimento (político) do governo, por exemplo, nos procedimentos de seleção e nomeação, instalações inadequadas e baixa avaliação (financeira), entre outros, contribuíram para essa situação.

O resultado disso é, por exemplo, que os mecanismos existentes para a promoção da comunidade, da solidariedade e conformidade, além da conduta adequada para lidar com a

criminalidade e conflitos internos, e o apelo à mudança ou ao desenvolvimento por parte da população, já não funcionam de forma eficaz. É amplamente reconhecido pelos líderes tradicionais que sua comunidade não está mais isolada de outros grupos étnicos. As autoridades tradicionais se consideram entidades acima das entidades governamentais com certo nível de autonomia, particularmente quando estão tratando de assuntos internos.

## **Desafios do século XXI**

Segundo o Ministério do Desenvolvimento Regional, a autoridade tradicional é uma instituição administrativa importante no interior das comunidades e, portanto, forma uma boa parceria em prol do desenvolvimento com o governo. O fortalecimento da autoridade tradicional é uma condição necessária para alcançar o desenvolvimento no interior. O ministério tomará as seguintes medidas para reforçar a autoridade tradicional:

- Preparar produtos legais para definir a posição da autoridade tradicional, que está indissociavelmente ligada ao problema dos direitos fundiários;
- Elaborar orientações e regulamentos relativos ao funcionamento e acompanhamento da autoridade tradicional;
- Fortalecer a autoridade tradicional por meio de sessões que trazem novas informações, além de construir e reformar as instalações de trabalho existentes.

Embora o governo, por meio do Ministério do Desenvolvimento Regional, indique a importância da autoridade tradicional, não fica claro qual papel desempenha no sistema de governo surinamês. Não se sabe precisamente qual o papel da autoridade tradicional (das aldeias) e do governo. As comunidades têm seu próprio sistema de governo com muitos deveres não definidos por escrito e, historicamente, a autoridade tradicional teve que lidar com os representantes dos colonizadores no Suriname sobre questões relativas às comunidades residenciais. Após a independência, começaram a lidar com o presidente ou com o ministro responsável por assuntos referentes às comunidades. Além da autoridade tradicional no interior do Suriname, há também um

governo local composto por conselhos distritais e locais e uma administração distrital. O papel do conselho, como parte do governo local, é limitado por lei.

O governo central finge reconhecer as autoridades das comunidades e isso cria uma contradição nas políticas do governo. O governo usa a autoridade tradicional (das comunidades) para alguns dos deveres ou responsabilidades de seu interesse, mas, por outro lado, não a reconhece como autoridade legal. As constituições de 1975 e de 1987 não mencionam as estruturas de autoridade das comunidades no interior como autoridades legais. Também não são mencionadas no processo de descentralização como governanças locais em vigência. Os maroons devem participar nesse processo como cidadãos de um distrito e não como grupo comunal. O conselho e a autoridade têm o mesmo objetivo quando o assunto é o desenvolvimento da comunidade. Porém, funcionam lado a lado, gerando conflitos, muita inconveniência e tensão entre eles e, com isso, a participação da autoridade no processo de descentralização não é muito eficaz. Os órgãos regionais foram estabelecidos sem que levassem em conta as estruturas de governança vigente das comunidades. Não houve nenhuma consulta significativa ou participação das autoridades maroons (CAPTAINS, 2011, entrevista com Thanya Fonkel).

Em 2007, Ellen-Rose Kambel afirmou na conclusão de sua palestra que um programa de descentralização está sendo implementado pelo governo do Suriname, mas não fica claro como a autoridade tradicional participa como grupo no processo de descentralização (Kambel, 2007). Como há migração de maroons para Paramaribo, mais funcionários são nomeados. As nomeações dessas autoridades nem sempre seguem as regras tradicionalmente estabelecidas para o processo. Há cada vez mais pedidos de intervenção do governo em questões tradicionalmente resolvidas pela autoridade tradicional, como a manutenção das suas comunidades. Não fica clara qual a perspectiva dessa nova geração em relação ao papel da autoridade tradicional e como a política oficial ou a política partidária influencia esse sistema. Além disso, não fica claro que responsabilidades o governo tem delegado à autoridade tradicional ao entrar no pro-

cesso de descentralização. Ao longo dos anos, já não se sabe mais qual a função que a autoridade tradicional tinha dado à sua instituição e como se desenvolveu dentro do sistema administrativo do Suriname. É evidente que, para além dos muitos desafios e problemas, existem também oportunidades interessantes que remetem ao futuro da autoridade tradicional.

### **Referências bibliográficas**

AMAZON CONSERVATION TEAM SURINAME; **Support for Sustainable Development of the Interior-Collective Rights**. Support to the Traditional Authority structure of Indigenous Peoples and Maroons in Suriname. Paramaribo, 2010.

2012 ALGEMEEN BUREAU VOOR DE STATISTIEK IN SURINAME. **Voorlopige resultaten uit de 8ste volks- en woningtelling in Suriname**. Paramaribo: ABS, Census, 2012.

APAOE, I. R. **Achterland van Suriname, een vergeten gebied**. Een onderzoek naar het overheidsbeleid ten aanzien van de ontwikkeling van het binnenland, 2004.

BAKKER, E.; DALHUISEN, L.; HASSENKHAN, M.; STEEGH, F. **Geschiedenis van Suriname/Van stam tot staat**. Zutphen: Walburg Pres, 1993.

BALADIEN, G. **Political Anthropology**. Translated by Allen Lane. Penguin Books, 1970.

BETTERSON, S. **Tijdschrift voor Surinaamse Geschiedenis en Cultuur nr. 5**. De Relatie tussen de Koloniale Overheid en het Traditioneel Gezag, 2014.

DE VRIES, E. **Suriname na de binnenlandse oorlog**. Kit Publishers, 2005.

EMANUELS, S. **Traditioneel Gezag Maroons**. Taakomschrijving van het traditioneel gezag, 2004.

EMANUELS, S.; MENKE, J.; RAGOONATH B, *et al.* **Sustainable Development**. The beating heart of the Amazon. Suriname: Duurzame Ontwikkeling, 1998. p. 75-82.

GRIFFITH, G. K. Surinaams Juristenblad nr. 2. Het concept van duurzame ontwikkeling in relatie tot delfstoffenbeleid en de Mijnbouwwet in Suriname, 2015. p. 46-56

DE GROOT, S. **Djuka Society and Social Change**. History of an attempt to develop a Bush Negro community in Suriname 1917-1926. Van Gorcum, 1969.

DE GROOT, S. **Slaven en marrons**. Reacties op het plantagesysteem in de nieuwe wereld. Een schema. *Oso*, v. 2, p. 173-82, 1983b.

- HEEMSKERK, M.; VAN DER KOOYE, R. **Challenges to Sustainable Small-Scale Mine Development in Suriname**, 2003.
- HOOGBERGEN, W. S. M. **De Boni-oorlogen, 1757-1860**. Marronage en guerilla in Oost-Suriname. Utrecht: ICAU, 1985.
- HOOGBERGEN, W. S. M. **Bosnegers zijn gekomen**. Slavernij en rebellie in Suriname, 1992.
- HOOGERWERF, A. **Overheidsbeleid**. Alphen aan den Rijn: Samson uitgeverij, 1978.
- HOOP, C. **Verdronken land, verdwenen dorpen, transmigratie van Saramaccaners in Suriname 1958-1964**. Alkmaar: Stichting Bewustzijn, 1991.
- KAMBEL, E.; MACKAY, F. **The Rights of Indigenous Peoples and Maroons in Suriname**, 1999.
- KAMBEL, E. **Presentation for the DLGP "Het traditioneel gezag en het decentralisatieprogramma in Suriname"**, 2007.
- KANHAI, I.; NELSON, J. **Strijd om Grond in Suriname, verkenning van het probleem van de grondenrechten van Indianen en Bosnegers**, 1993.
- LANDVELD, R. A. O. **Alles is voor eeuwig weg**. De transmigratie van *Maroons* in Historisch Perspectief, 2009.
- LIBRETTO, H.R.M. **The Political Organization of Maroon Cultures in Suriname**, 1992.
- LIBRETTO, H.R.M. **Het gezags- en bestuursstelsel in het binnenland van Suriname**. Paramaribo: C.D. Ooft, 1990.
- LITTLE PAUL, E. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: Por uma antropologia da territorialidade**, 2002.
- LUTZ, G.; LINDER, W. **Traditional Structures in Local Governance for Local Development**, 2004. Disponivel em: <http://www.williamtsuma.com/sites/default/files/traditional-structures-local-governance-local-development.pdf>. Acesso em: 10 dez. 2013.
- MACKAY, F. **'Moiwana zoekt gerechtigheid'**. De strijd van een marron-dorp tegen de staat Suriname. Amsterdam: KIT Publishers, 2006.
- MACKAY, F. (red.). **Saramaka De strijd om het bos**. Inclusief de uitspraak van het Inter-Amerikaans hof voor de rechten van de mens. Amsterdam: KIT Publishers, 2010.
- MAPEDZE, E. **Traditional Authority: Accountability and Governance in Zimbabwe. A New Dawn for Traditional Authority?**, 2007.
- MISIEKABA, A. **Instituut van Boslanddignitarissen**. Een onderzoek naar de relatie tussen het Instituut van Boslanddignitarissen en de Centrale Overheid, 2004.

MEULENHOF, I. P. **Het traditioneel gezag en de decentralisatie in Suriname**, 2002.

MOIWANA'86. **Memre Moiwana**. Suriname: mensenrechtenbureau: Moiwana'86, 1992.

MUNTSLAG, H. **Socio-economic Assessment of Brownsweg Village Communities**: Report prepared on request of IICA in preparation of the WWF Sustainable Income Generation Project for Brownsweg Village Communities. Moshiro Advisory Services. Paramaribo, 2006.

OOFI, C. D. **Het gezag- en bestuursstelsel in het binnenland van Suriname**, 1990.

PAKOSIE, A. SIBOGA, jaargang nr2. Het Marron Traditionele Gezag. Op het Breukvlak tussen Traditie em Moderniteit, 2007.

PAKOSIE, A. **Gazon Matodja**: Surinaams stamhoofd aan het einde van een tijdperk. Sabanapeti, Utrecht, 1999.

PIMENTA, J. **Desenvolvimento Sustentável e Povos Indígenas**: os paradoxos de um exemplo amazônico. Anuário Antropológico 2002/2003, p. 115-50, 2004.

PRICE, R. **Rain forest Warrior**: Human Rights on Trial, 2011.

PRICE, R. **First-Time**: The Historical Vision of an Afro-American People, 1983.

QUINTUS BOSZ, A. J. **Drie Eeuwen Grondenpolitiek in Suriname**, 1954.

RIST, G. **The History of Development**: from Western Origins to Global Faith, 2008.

RUDGE, E. P. **Suriname and the inter-American Human Rights System**, 2001.

SABOURIN, E. **Organização Social e Reciprocidade**. Teoria da reciprocidade introdução, 2016.

SCHURMAN ADVOCATEN. **Nationale Wetgeving Natuurbeheer**, 2013.

SIBOGA, tijdschrift over Marronsamenlevingen, jaargang 20 nr.2, 2010

SIBOGA, tijdschrift over Marronsamenlevingen, jaargang 22 nr.1, 2012

SIBOGA, tijdschrift over Marronsamenlevingen, jaargang 17, nr 2, 2007. Het Marron Traditionele Gezag. Op het Breukvlak tussen Traditie em Moderniteit.

SCHOLTENS, B. **Bosnegers en overheid in Suriname**. De ontwikkeling van de politieke verhouding 1651-1992, 1994.

SCHOLTENS, B.; WEKKER, G.; VAN PUTTEN, L. *et al.* **Gaama duumi, buta Gaama**: Overlijden en opvolging van Aboikoni, Grootopperhoofd van de Saramaka Bosnegers. Minov Afdeling Cultuurstudie, 1992.

SOKE-FONKEL, T.H. **Decentralization in district Brokopondo**. Collaboration between traditional authority and the regional organs, 2011.

VAN STIPRIAAN, A.; POLIME, T. H. (red.). **Kunst van Overleven**: Marroncultuur in Suriname, 2009.

STICHTING PLANBUREAU SURINAME. **Structuuranalyse Districten 2003–2008**. Paramaribo, 2010.

STODDART, H. **A pocket guide to sustainable development governance**. Stakeholder forum, 2011.

UBINK, J. **Traditional Authority in Africa Resurgence in an Era of Democratisation**. Leiden University Press, 2008.

VAN VELDHUIZEN, T. **THE land rights of the Indigenous People**, 2008.



# “CULTURA” E HISTÓRIA NA GUIANA

Marcelo Moura Mello<sup>1</sup>

## Introdução

Pesquisadores interessados em aprofundar seus conhecimentos acerca da Guiana, antiga Guiana Inglesa (*British Guiana*), deparam-se com uma série de desafios analíticos. Para além de imperar um desconhecimento generalizado sobre essa nação fronteiriça ao Brasil<sup>2</sup>, os implícitos de conceitos mobilizados pelas ciências sociais podem resultar em simplificações e atalhos, bem como em projeções que guardam pouca correspondência com a realidade social, histórica, política, religiosa, econômica e cultural

---

<sup>1</sup> Professor Adjunto do Departamento de Antropologia e Etnologia, Universidade Federal da Bahia. Este texto resulta de ações desenvolvidas no âmbito do “Edital ProCREAO 01/2017”, financiado pela Universidade Federal da Bahia.

<sup>2</sup> Nos últimos anos, uma série de teses e dissertações, baseadas em longas pesquisas etnográficas no Caribe e nas Guianas, veio a lume em programas de pós-graduação de universidades brasileiras. Parte dessa produção pode ser cotejada em Cunha e Castro (2020) e Neiburg (2019). Para um balanço recente sobre a produção caribeanista a partir do Brasil, ver Goyatá, Bulamah & Ramassote (2020). Destacam-se também as obras organizadas por Cunha (2010, 2018), que congregam estudos sobre Cuba e sobre os maroons da Jamaica, do Suriname e da Guiana Francesa.

da Guiana. Neste texto, longe de propor uma caracterização cultural, busco problematizar, baseado na literatura especializada sobre o país e sobre o Caribe, a própria rentabilidade do conceito de cultura enquanto ferramenta heurística apta a sintetizar processos históricos típicos a sociedades que se erigiram sob a égide do extermínio de populações autóctones, do trabalho forçado e do colonialismo.

Tal opção analítica funda-se no fato de a própria diversidade étnica da Guiana, assim como a do Caribe, ter suscitado reflexões em torno de processos de transformação, criação, perda e síntese cultural. Para tanto, nas páginas iniciais deste texto apresentarei alguns elementos históricos, destacando os processos de deslocamento de populações originárias de três continentes – Europa, África e Ásia – na formação da Guiana. A seguir, reconstituirei brevemente alguns debates em torno da noção de cultura nos estudos caribenhos, pois, como veremos a seguir, a maior parte da bibliografia especializada engaja-se em debates candentes da produção caribeanista. Por fim, a última seção retoma a Guiana enquanto foco de consideração, analisando sua inclusão na região do Caribe e apresentado dados históricos e bibliográficos adicionais. O esforço aqui empreendido é preliminar e não tem pretensão de ser exaustivo.

## **Guiana, a “Terra dos Seis Povos”**

Situada entre a Venezuela e o Suriname, a Guiana é administrativamente dividida em três grandes regiões, cujos nomes remetem aos três principais rios do país: Essequibo, Demerara e Berbice<sup>3</sup>. Apesar de sua localização geográfica na América do Sul, a Guiana possui profundas relações históricas, políticas, econômicas e culturais com o Caribe. Não à toa, os(as) guianenses

---

<sup>3</sup> Essequibo, Demerara e Berbice foram três colônias distintas dos holandeses até 1801, quando os britânicos assumiram seu controle, formalizado apenas em 1814. Esses territórios foram unificados em 1831, dando origem à Guiana Inglesa. A Independência se deu em 1966 e a Proclamação da República, em 1970. Desde então, o país chama-se, oficialmente, República Cooperativa da Guiana. Sobre o período de colonização holandesa, ver Goslinga (1985) e Thompson (1987). Ressalta-se que o domínio territorial holandês na região foi instável, em especial após a Revolta de Escravos de Berbice, em 1763 (WILLIAMS, 2020 [1990]).

se veem como caribenhos, não como sul-americanos, além de apontarem suas afinidades culturais para com as demais nações das Índias Ocidentais (*West Indies*). Analiticamente, isso é algo fundamental, na medida em que a bibliografia especializada sobre o país dialoga, via de regra, com a produção caribeanista, sobretudo aquela oriunda de centros universitários do Atlântico Norte – o que explica, em parte, a relativa ausência de articulação do conhecimento produzido sobre as Guianas com a história sul-americana, como já apontado por Cavlak (2015). Entretanto, e esse é um aspecto a ser abordado neste texto, a inclusão da Guiana, assim como de seus vizinhos Suriname e Guiana Francesa, na região do Caribe, não deixa de ser arbitrária, pelo privilégio conferido a processos históricos incidentes sobre a região costeira do país.

Oficialmente, nove coletivos indígenas habitam a Guiana contemporaneamente:<sup>4</sup> kali'na, lokono, warau, akawaio, arekuna, patamona, waiwai, makushi e wapishana. Enquanto os três primeiros grupos estão distribuídos principalmente na região costeira, em especial em Essequibo, os demais vivem em regiões de planícies e florestas, alguns dos quais na região fronteira com o Brasil (cf. BAINES, 2003, 2005). O fato de coletivos ameríndios viverem, historicamente, nas áreas de floresta, levou diversos estudiosos a postularem um alijamento destes das dinâmicas societárias da região costeira, onde 96% da população multiétnica do país convive lado a lado em uma pequena faixa terrestre que compraz apenas 4% do território total da Guiana, e onde as *plantations* de açúcar foram estabelecidas, no passado.

Como notou Whitaker (2016), aos ameríndios se conferiu um lugar marginal nas reflexões historiográficas sobre a Guiana. Para Whitaker, é impossível compreender plenamente as transformações do sistema de *plantation* na Guiana, especialmente no pe-

---

<sup>4</sup> Nesse trecho me refiro aos coletivos ameríndios residentes na República Cooperativa da Guiana. A chamada "região da Guiana" abrange também territórios situados na porção oriental e setentrional da Venezuela, no Suriname, na Guiana Francesa e, no Brasil, nos estados do Amapá, Roraima e em partes dos estados do Pará e do Amazonas. Sobre coletivos ameríndios na região das Guianas, ver França (2006), Gallois (2007) e Rivière (2001 [1984]). Sobre a história de povos ameríndios na Guiana especificamente, ver Menezes (1979).

ríodo de dominação holandesa (ver nota 3), sem levar em conta a participação e o papel de ameríndios, inclusive na repressão de agrupamentos de escravizados fugidos, os maroons<sup>5</sup>. O pioneiro estudo de Farage (1991) sobre a história dos povos indígenas no Rio Branco durante a ocupação colonial no século XVIII constitui exceção, mesmo que seu foco recaia sobre as trocas comerciais destes com holandeses, espanhóis e portugueses.

Teço esses comentários por dois grandes motivos. Em primeiro lugar, os estudos sobre coletivos ameríndios das Guianas tendem a emergir no âmbito da bibliografia americanista, de modo um tanto atomizado. Ao mesmo tempo, nessa mesma produção o trânsito de pessoas e objetos entre as regiões tem sido destacado, e há trabalhos (BAINES, 2005; CAPIBERIBE, 2009; GALLOIS *et al.*, 2007) que colocam em xeque a rigidez de fronteiras nacionais ao acompanharem o processo de construção de espaços, territórios e demarcadores pelos próprios ameríndios (*cf.* HANDERSON, 2015; PEREIRA, 2005). Não obstante, a maior parte dos estudos sobre a Guiana pressupõe a partição entre as áreas de floresta e a região costeira, tomando-se as dinâmicas sociotárias da costa como modelo explicativo do país como um todo.

Efetivamente, a região costeira<sup>6</sup> é de grande diversidade étnica, algo decorrente de massivos deslocamentos populacionais ao longo dos séculos, em especial para se atender as demandas por mão de obra das *plantations*. Os invasores europeus estabeleceram-se na região mais efetivamente a partir do século XVII. A principal atividade econômica no país até o século XX foi o plantio

---

<sup>5</sup> Diferentemente do Suriname, não há grupos de "quilombolas" oficialmente reconhecidos na Guiana. O fascinante estudo de Pires (2015, n. 43, p. 43) acerca dos saamaka no Suriname aponta direções sobre possíveis paralelos a serem traçados entre as populações maroons das Guianas e outras comunidades de fugitivos nas Américas (*cf.* MELLO, 2012). Cite-se ainda os importantes estudos de Cardoso (1984) e Gomes (1999, 2003), que abordam as redes de relações entre povos europeus, ameríndios e africanos na região.

<sup>6</sup> A Guiana ainda conserva imensa cobertura vegetal nas áreas de florestas, não possui fronteira terrestre com a Venezuela – que até hoje reivindica a posse da região de Essequibo, que compraz mais de 50% do território guianense –, tem ligação fluvial com o Suriname e conta com uma estrada, em sua maior parte não pavimentada, que conecta a capital, Georgetown, à cidade de Bonfim, no estado brasileiro de Roraima.

de cana-de-açúcar, sustentado primeiramente por mão de obra escravizada, em especial africana, e, em seguida, por trabalhadores sob contrato (*indentured labourers*) originários do Caribe, da Ásia, da África e da Europa.

A abolição da escravidão no Império Britânico, em agosto de 1834 – precipitada por grandes rebeliões de escravos em Barbados, em Demerara e na Jamaica em 1816, 1823<sup>7</sup> e 1831, respectivamente – não resultou na libertação imediata dos aproximadamente 80 mil homens e mulheres emancipados na então Guiana Inglesa (ADAMSON, 1973). A Coroa Britânica, ciosa com os efeitos da abolição e crente quanto à suposta inaptidão desses indivíduos para a liberdade civil, instituiu o sistema de aprendizado (*apprenticeship*), que determinava o cumprimento, pelos ex-escravizados, de uma jornada de trabalho não remunerada de 45 horas semanais, por um período de até seis anos (HOLT, 1992). Na prática, o sistema de aprendizagem, encerrado em 1º de agosto de 1838, não logrou o êxito esperado pela plantocracia, já que a grande maioria dos africanos e crioulos (denominação para os nascidos na colônia) abandonou as plantações em busca de condições de vida mais autônomas, evadindo-se, em massa, para centros urbanos. Em paralelo, adquiriram, coletivamente, *plantations* abandonadas ou falidas, onde fundaram vilarejos nos quais se dedicaram a ofícios agrícolas em seus próprios campos de cultivo, em paralelo ao trabalho sazonal nas *plantations* (BISNAUTH, 2000; JOSIAH, 1997; RODNEY, 1981; SMITH, 1962).

O diminuto apoio financeiro prestado pelo governo colonial a esses vilarejos, sobretudo para arcar com os elevados custos com drenagem, manutenção, reforma e construção de diques, canais, muros de contenção e eclusas<sup>8</sup>, além dos diversos obstáculos legais interpostos para a compra de terras (MOHAMED, 2008), resultou naquilo que Rodney (1981, p. 61)

<sup>7</sup> A obra mais importante e detalhada já produzida sobre a rebelião de escravizados em Demerara em 1823 é de autoria de Emília Viotti da Costa, cujo livro, originalmente publicado em inglês, foi editado no Brasil (VIOTTI DA COSTA, 1998).

<sup>8</sup> A Guiana situa-se abaixo do nível do mar. Em boa parte da faixa litorânea do país há um muro de proteção contra as águas e um complexo sistema de eclusas, construído ainda no período de colonização holandesa.

chamou de “cristalização incompleta de um campesinato independente”. Em virtude da evasão em massa dos emancipados e dos valores cobrados para se empregarem temporariamente na colheita de cana-de-açúcar, os plantadores e a Coroa Britânica buscaram alternativas para baratear os custos com a mão de obra e diminuir a margem de barganha de africanos e crioulos. Nesse cenário, a Coroa Britânica promoveu o recrutamento de trabalhadores sob contrato da Ilha da Madeira, de Açores e Cabo Verde (dessas duas últimas ilhas, em números muito diminutos), da China, da África, de ilhas caribenhas vizinhas e em especial da Índia, com o objetivo precípua de garantir o suprimento contínuo de mão de obra barata aos plantadores, conforme especificado a seguir:

**Tabela 1. Trabalhadores recrutados para trabalhar na Guiana Inglesa (1838–1917).**

PROCEDÊNCIA	NÚMERO	PERÍODO
Índia	238.009	1838–1917
Madeira, Açores e Cabo Verde	32.116	1835–1881
África	14.060	1834–1867
China	13.533	1852–1884
Europa	381	1834–1845
Outros	1.868	1835–1867

Adaptado de: Roberts; Byrne (1966, p. 127) e de Bisnauth (2000, p. 14).

A esses números, computam-se ainda mais de 40 mil indivíduos provenientes de ilhas caribenhas vizinhas, em especial de Barbados, cuja migração se deu entre 1838 e 1893 (BISNAUTH, 2000, p. 13). No total, segundo levantamento de Adamson (1973, p. 46), mais de 340 mil indivíduos imigraram, entre 1835 e 1917, para a Guiana Inglesa, com os indianos comprazendo mais de 60% desse contingente.

Em relação à migração indiana, entre 1838–1917, seu montante soma quase 240 mil pessoas (LOOK LAI, 1993; ROBERTS;

BYRNE, 1966). De acordo com Smith (1959), mais de 85% deles(as) provinham das Províncias do Noroeste (atualmente, Uttar Pradesh) e de Bihar, no norte da Índia, enquanto homens e mulheres do sul do subcontinente representaram menos de 10% da mão de obra contratada. Ainda segundo Smith (1959, p. 39), mais de 83% dos imigrantes eram hindus e cerca de 16% muçulmanos – cristãos representavam apenas 0,1% desse contingente. Em termos de ocupação, mais de 70% dos imigrantes provinham de castas baixas ou desempenhava funções relacionadas à agricultura e ao artesanato na Índia, enquanto quase 14% deles eram brâmanes.

A migração indiana, por sua representatividade, teve um impacto em diversos âmbitos da sociedade guianense, como no da religião. As três principais do país são o cristianismo, o hinduísmo e o islamismo. Enquanto a população afro-guianense é majoritariamente cristã desde o século XIX, a maior parte da população indo-guianense é hindu ou muçulmana (MELLO, 2014a). Atualmente, as duas religiões que contam com mais adeptos no país são o hinduísmo e o cristianismo<sup>9</sup>.

É devido principalmente a esses massivos deslocamentos populacionais que a Guiana é oficial e popularmente conhecida como a "Terra dos Seis Povos", quais sejam: ameríndios, europeus, africanos, indianos, chineses e portugueses – esses últimos nunca foram considerados europeus ou brancos<sup>10</sup>. Atualmente, de acordo com os dados oficiais relativos a 2012, a população de quase 747 mil pessoas da Guiana é classificada de acordo com as seguintes categorias étnico-raciais:

---

<sup>9</sup> As igrejas que contam com mais adeptos na Guiana são as pentecostais, neo-pentecostais (sobretudo aquelas originadas no Brasil, como a Igreja Universal do Reino de Deus), anglicana, católica (que conta com um número expressivo de indígenas batizados), metodistas e adventistas.

<sup>10</sup> A partir do Brasil, tal categorização pode soar estranha, mas é consoante, como argumentarei a seguir, ao modo pelo qual os britânicos justificaram sua dominação política e econômica em termos raciais e culturais. Portugueses, provenientes em sua imensa maioria da Ilha da Madeira, não só possuíam uma coloração mais escura (da perspectiva britânica) como não dominavam os códigos de conduta britânicos, gozando de pouco status na colônia.

**Tabela 2. População da Guiana (Dados censitários, 2012).**

<b>GRUPO POPULACIONAL*</b>	<b>NÚMERO</b>
Indianos ( <i>East Indians</i> ou <i>Indians</i> )	297.394 (39,83%)
Africanos/Negros ( <i>Africans</i> )	218.483 (29,25%)
Mistos ( <i>Mixed</i> )	148.532 (19,88%)
Ameríndios ( <i>Amerindians</i> )	78.492 (10,51%)
Chineses ( <i>Chinese</i> )	1.377 (0,18%)
Portugueses ( <i>Portuguese</i> )	1.910 (0,26%)
Branco/Europeus ( <i>White</i> )	415 (0,06%)
Outros ( <i>Others</i> )	253 (0,03%)
<b>Total</b>	<b>746.955</b>

\*Os termos entre parênteses referem-se à nomenclatura oficial.

De passagem, chamo a atenção para o significativo número de "misturados", denominação longe de ter um significado único, e que carece de ser melhor investigada. De todo modo, embora os pertencimentos étnico-raciais na Guiana se processem de modo muito complexo (DRUMMOND, 1980; WILLIAMS, 1991) e as categorias censitárias sejam, por definição, genéricas, seria um erro "ignorar o caráter putativo da origem étnica para os guianenses" (TROTZ; PEAKE, 1999, p. 21). Oficialmente há seis povos; os misturados não são um deles. Ademais, tal lema não alude à síntese cultural ou à mistura, mas antes a uma unidade territorial na qual povos distintos entre si vivem.

Para não pensar na Guiana isoladamente, na próxima seção discuto como a própria heterogeneidade das sociedades caribenhas foi pensada por estudos antropológicos, que atribuíram grande importância às dinâmicas entre história, poder e cultura em sociedades nas quais o extermínio de populações autóctones, o colonialismo, a escravidão, o trabalho sob contrato e a *plantation* legaram efeitos duradouros. As próximas páginas abordam o Caribe como um todo, de modo a melhor situar as discussões acerca da Guiana em específico.



## Fronteiras abertas

Em seu balanço crítico acerca da produção caribeanista, Michel-Rolph Trouillot (2018 [1992]) enfrentou de modo exemplar a questão de como uma região etnográfica, o Caribe, toma forma no encontro entre uma disciplina acadêmica, no caso a antropologia, e um espaço histórico (*cf.* MELLO; PIRES, 2018). No Caribe, diversas formas de trabalho escravo, servil e sob contrato foram experimentadas ao longo dos séculos; grupos originários de três continentes conviveram lado a lado; as populações autóctones foram, via de regra, aniquiladas; e, apesar de diversas formas de vida terem emergido sob condições adversas, a região desde muito cedo constituiu uma excentricidade para a teoria antropológica, o que explica o desinteresse de antropólogos em realizar pesquisas empíricas no Caribe na primeira metade do século XX (TROUILLOT, 2018; MINTZ, 1974).

Sidney Mintz (1971, 2010 [1996];) chamou constantemente a atenção para o fato de que, mesmo que presumida, qualquer uniformidade cultural na região do Caribe foi dilapidada já nos séculos XVI e XVII, devido ao extermínio das populações autóctones. Em paralelo, desde um período remoto o Caribe foi o mais antigo palco da expansão e colonização europeias, onde a modernidade, o capitalismo e a globalização se assentaram precocemente, em algumas instâncias antes mesmo da Europa (MINTZ, 1974; PALMIÉ; SCARANO, 2013; TROUILLOT, 2018).

Tais constatações podem soar contraintuitivas, pois contrariam princípios caros a narrativas eurocêntricas que postulam a dissociação entre trabalho escravizado, capitalismo e modernidade. Não será possível dar a devida atenção ao longo debate sobre essa questão aqui. Suficiente é dizer que tais sugestões reverberam teses avançadas por pensadores caribenhos, notadamente C. L. R. James e Eric Williams, historiadores originários de Trinidad e Tobago que colocaram em xeque, em suas capitais obras "Os Jacobinos negros" (JAMES, 2000 [1938]) e "Capitalismo e Escravidão" (WILLIAMS, 2012 [1944]), a suposta incompatibilidade entre capitalismo e escravidão (para um tratamento recente, *cf.* BUCK-MORSS, 2017).

Para retomar Trouillot, interessa reter que para disciplinas como a antropologia, demasiadamente marcada, ao menos em seus anos formativos, por um ímpeto primitivista, o Caribe não era um bom lugar para localizar culturas presumidamente intocadas, isoladas e puras. Cito um trecho relativamente longo:

A escravidão acabou no Caribe mais ou menos no mesmo período em que as ciências sociais se afastavam do direito e da história na Europa e nos Estados Unidos; mas já então o Caribe havia se tornado uma excentricidade para a academia ocidental. O rápido extermínio das populações ameríndias, a precoce integração da região ao circuito internacional do capital, as migrações forçadas de africanos escravizados e de trabalhadores asiáticos contratados, a abolição da escravidão via emancipação ou revolução; tudo isso significava que o Caribe não se encaixaria nas divisões emergentes da academia ocidental. Com uma população predominantemente não branca, o Caribe não era 'ocidental' o suficiente para se adequar aos interesses dos sociólogos. Todavia, não era 'nativo' o suficiente para se encaixar totalmente no compartimento selvagem no qual os antropólogos buscavam seus objetos de estudo favoritos. Quando E. B. Tylor publicou o primeiro manual de antropologia geral em língua inglesa, em 1881, Barbados já era 'britânico' há dois séculos e meio, Cuba já era 'espanhola' há quase quatro séculos, e o Haiti já era um estado independente há três gerações — após um longo século de domínio francês durante o qual fora responsável por metade do comércio exterior da metrópole. Esses não eram exatamente lugares para se procurar primitivos. Sua própria existência questionava a dicotomia Ocidente/não Ocidente e a categoria de nativo, premissas sobre as quais a antropologia se baseava (TROUILLOT, 2018, p. 199-200).

Não se pode ignorar que diversos esforços de intelectuais do Caribe e de alhures pautaram-se por aquilo que Scott (2018 [1991]) convenientemente denominou "preocupação com a continuidade", ou seja, o questionamento em torno de sobrevivências, continuidades, proveniências e sobre a autenticidade, manutenção e retenção de tradições culturais. Melville Herskovits (1895-1973) é o maior expoente dessa agenda de investigação, tendo realizado pesquisa de campo no Suriname, no Haiti e em

Trinidad e Tobago entre as décadas de 1920 e 1930, sempre acompanhado de sua esposa, Frances Herskovits, figura fundamental não só na obtenção de dados empíricos como em sua interpretação (PRICE; PRICE, 2003). Sua antropologia assentava-se nos princípios do culturalismo de Franz Boas (1858-1942) que, desde sua emergência no final do século XIX, se via às voltas com questões relativas à raça, tanto no plano teórico quanto no político. Basicamente, Herskovits reivindicava a especificidade cultural do negro no Novo Mundo e sugeriu que tal distintividade – ou ao menos parte dela, para evocar sua famosa escala de africanismos – se fundava no passado e em heranças africanas autênticas (SCOTT, 2018, p. 297-8). Essas premissas exigiram, à época, questionar discursos racialistas e a presunção de que, devido à escravidão, afro-americanos não retiveram sua distintividade cultural – portanto não possuíam, propriamente falando, um passado (HERSKOVITS, 1941).

Apesar da força do paradigma de Herskovits, inclusive na definição de agendas de pesquisa pioneiras a partir do Brasil<sup>11</sup> (COELHO, 2002), desde muito cedo as reflexões em torno das relações entre história e cultura no Caribe pautaram-se, não obstante a continuidade de paradigmas “verificacionistas” (SCOTT, 2018), mais pelo esforço em compreender processos de produção cultural resultantes de contatos transculturais do que determinar essências. Essa tônica é bem ilustrada pela obra do jurista, antropólogo e historiador cubano Fernando Ortiz (*cf.* CUNHA, 2015), que na década de 1940 interpretou a história de Cuba à luz da produção de tabaco e de açúcar na ilha. Ortiz atribuiu um valor teórico importante ao conceito de transculturação, em contraponto à noção de aculturação, de modo a

---

<sup>11</sup> Herskovits esteve no Brasil e dialogou intensamente com intelectuais como Arthur Ramos (1903-1949) e Édison Carneiro (1912-1972), além de ter visitado instituições acadêmicas no Rio de Janeiro e na Bahia. O antropólogo americano orientou figuras de destaque da ciência social brasileira, como René Ribeiro (1914-1990) e Ruy Coelho (1920-1990), além de ter tido um papel importante em debates centrais no âmbito dos estudos afro-brasileiros (GUIMARÃES, 2007; GERSHENHORN, 2004; SANSONE, 2012; YELVINGTON, 2007). As polêmicas com as quais Herskovits se engajou, tanto com Franklin Frazier (1864-1962), que também fez pesquisa no Caribe, quanto com Ruth Landes (1908-1991), são episódios fundamentais da emergência de estudos afro-brasileiros.

acentuar as transformações mútuas de culturas em contato (GONÇALVES, 2014; PALMIÉ, 2013).

Ou seja, desde a primeira metade do século XX intelectuais caribenhos ressaltaram o caráter essencialmente complexo, moderno, heterogêneo, multilíngue, multirracial e inescapavelmente histórico das sociedades caribenhas (TROUILLOT, 2018, p. 201). Nesse sentido, as características sociais e culturais das sociedades caribenhas não podem ser descritas sem referência ao colonialismo, ao capitalismo, ao trabalho forçado, à modernidade, ao contato intercultural e à intensa circulação de caribenhos na região e fora dela. Como sintetizado por Mintz,

Literalmente milhões de pessoas, retiradas de muitas sociedades diversas, foram jogadas em situações onde sua força de trabalho constituía o único aspecto considerado relevante a seu respeito, do ponto de vista daqueles que contratavam essa mão de obra ou a compravam. Essas pessoas foram obrigadas a criar sistemas culturais completamente remodelados, pelos quais pudessem viver; e a fazê-lo ao mesmo tempo em que labutavam longos dias, empregados em trabalhos extenuantes em empresas agroindustriais de grande porte e tecnicamente eficientes o bastante para serem extraordinários para sua época (MINTZ, 2010, p. 86).

É nesse âmbito de discussões que um dos mais importantes conceitos na bibliografia caribeanista foi formulado, o conceito de "crioulização". A maior parte dos debates sobre crioulização passa, necessariamente, por reflexões tomadas de empréstimo da linguística e pela seminal contribuição de Mintz e Price (2003 [1976]) a respeito do passado cultural afro-americano, que em muito se afastou de teses caras a Herskovits, como a suposição segundo a qual a África Ocidental constituía uma unidade cultural. Mintz e Price defendem a hipótese de que no nível das formas manifestas e de crenças explícitas, as culturas africanas das regiões abastecedoras do tráfico transatlântico eram marcadas por grande heterogeneidade. Os autores não negaram a existência de uma herança cultural comum aos africanos, mas afirmam que no Caribe ela deveria ser observada em outros níveis, o dos "princípios gramaticais inconscientes" e o das "orien-

tações cognitivas”, em vez de ser automaticamente associada a manifestações culturais explícitas, visto que estas estariam sempre diretamente ligadas às formas institucionais que as articulavam. Diversos balanços e comentários críticos foram produzidos desde a publicação desse livro-manifesto e esforço semelhante seria inapropriado aqui. O importante a reter é que o cerne dos interesses de Price repousa nas condições históricas que moldaram o processo de crioulização e com o próprio gênio criativo de afro-americanos:

Temos afirmado que as chamadas culturas crioulas das colônias agrícolas começaram a ser forjadas durante as primeiras interações de europeus com africanos e de africanos de origens diferentes, em condições em que os parâmetros externos de variação foram ditados pelas circunstâncias ambientais e ecológicas típicas das colônias subtropicais, pelos objetivos globais do sistema das *plantations* e pelo monopólio do poder detido pelas classes senhoriais europeias. Mas enfatizamos, igualmente, nossa visão de que os processos de formação cultural não foram unilaterais – uma imposição de formas europeias a receptores africanos passivos – nem homogêneos. Julgamos, antes, que uma interpretação adequada desses processos deve começar por um exame criterioso do que se conhece sobre os pontos de contato entre pessoas escravizadas e livres, e sobre os tipos de instituições (domésticas, econômicas, religiosas e políticas) desenvolvidas por cada grupo para favorecer seus interesses (MINTZ; PRICE, 2003, p. 55).

O conceito de crioulização oferece pistas interessantes para a compreensão de processos de produção interculturais em contextos assimétricos de poder. A imprescindibilidade de se levar em conta, no que concerne à análise da cultura, as relações de poder, explica, em larga medida, a razão de boa parte dos estudos produzidos por antropólogos, sociólogos, economistas e historiadores nas décadas de 1950 e 1960 preocupar-se em responder como, em meio a tamanha heterogeneidade, as sociedades caribenhas se mantinham integradas ao longo do tempo. Para autores como Michael G. Smith, cujas teses em torno das “sociedades plurais” motivaram um longo, maçante e quase in-

terminável debate (cf. TROUILLOT, 2018, p. 205-9; SMITH, 1965; SMITH, 1996), não se poderia presumir que a cultura – entendida, conceitualmente, enquanto um princípio dado de homogeneidade minimamente compartilhado por distintos segmentos da sociedade – delimitaria de antemão os princípios organizativos de uma sociedade. No Caribe, grupos com culturas diferentes e interesses frequentemente antagônicos – como descendentes de africanos e de indianos, por exemplo – convivem lado a lado, em contextos nos quais as instituições e as entidades políticas se fundam em valores distintos, incompatíveis mesmo.

Com esse breve apanhado assinalo como várias análises mostraram-se particularmente atentas às interconexões entre cultura, história e poder. O extermínio de populações autóctones, a escravidão, o trabalho sob contrato e o colonialismo são elementos constituintes das práticas culturais das populações caribenhas. Em outras palavras, a própria gênese dessas práticas, mesmo em sua forma-resistência, é indissociável dos efeitos da organização produtiva, política e econômica das *plantations*, o grande pilar da maior parte das sociedades caribenhas, e da guianense em particular.

Efetivamente, milhões de indivíduos, transplantados para colônias europeias no Caribe à revelia de seus próprios interesses, foram capazes de produzir novas sínteses culturais sob condições extremamente adversas, o que constitui um verdadeiro “milagre” (TROUILLOT, 2002). Longe de consistir em réplicas das culturas de origem (sejam elas chinesas, indianas e africanas, termos por si só homogeneizantes e genéricos), as práticas culturais de populações caribenhas emergiram em relação com os valores e os ideais de colonizadores. Dito de outro modo: a heterogeneidade das sociedades caribenhas só pode ser compreendida em referência à história e ao poder, e não como mero reflexo de uma contrastividade cultural dada de antemão.

Para encerrar esta seção, resta perguntar: considerando a heterogeneidade das sociedades caribenhas, em que medida o Caribe poderia ser considerado uma área cultural? E quais os critérios epistemológicos e teóricos que fundamentam a inclusão da Guiana na região?

Definida amplamente, a região do Caribe, cuja população estimada é de cerca de 40 milhões de pessoas, abrange as ilhas localizadas no interior e nas adjacências do Mar Caribenho, inclusive ilhas sob administração do estado colombiano, assim como áreas costeiras da América do Sul e da América Central – Belize, Guiana, Suriname e Guiana Francesa.

**Figura 1.** A região do Caribe.



*Adaptado de Palmié & Scarano (2011).*

Em um instigante texto, Mintz (2010 [1996]), também formado nos Estados Unidos sob a influência do culturalismo de Franz Boas, analisa os dividendos teóricos da noção de “área cultural” e sugere que tal noção, desde que depurada de seu conteúdo essencialista, poderia ser operacionalizada para inferir processos históricos comuns a uma região. Retomando as ideias de Alfred Kroeber (1876-1960), também discípulo de Boas, Mintz ressuscita o peculiar termo *oikoumène*, que remete a uma grande unidade histórica, e não a uma unidade cultural uniforme (cf. WAGLEY, 1957).

O Haiti e Cuba, Suriname e Barbados, por exemplo, fazem parte do Caribe, mas as similaridades entre os quatro países não são, propriamente falando, culturais na sua natureza, pois há variações consideráveis, intra e interculturalmente (MINTZ, 2010). Em termos linguísticos, por exemplo, o francês, o espanhol, o neerlandês e o inglês, respectivamente, são as línguas oficiais desses países, muito embora o quadro seja muito mais complexo pela existência de línguas crioulas e de um multilinguismo notável. Etnicamente, o cenário é igualmente complexo: dezenas de milhares de chineses migraram para Cuba no século XIX, assim como milhares de haitianos no século XX, enquanto o Suriname, um país com menos de 600 mil habitantes, conta com populações que descendem de indianos, africanos, de seis coletivos maroons (descendentes de escravizados fugidos, ou "quilombolas", cada qual com língua e costumes próprios), javaneses, chineses e holandeses.

No entanto, continua Mintz, essas nações – que se tornaram independentes em períodos distintos – se fundaram sobre processos históricos comuns e articulados entre si. Evidentemente, cada lugar tem sua história particular e os projetos de poder de europeus sempre tiveram por contraparte diversas formas de resistência – inclusive no plano de produção e (re)invenção de práticas culturais. No entanto, dada a integração precoce da região a circuitos globais do capitalismo, as próprias especificidades das sociedades caribenhas são melhor entendidas levando-se em conta as relações entre o local, o regional e o global. Por exemplo, a compreensão do vodu no Haiti requer tanto a descrição minuciosa de rituais, princípios cosmológicos e de arranjos locais como uma compreensão acurada da história haitiana. Para ilustrar, lembremos que o vodu foi de vital importância na Revolução Haitiana (1791-1804), revolução essa coextensiva à Revolução Francesa e vice-versa (MINTZ; TROUILLOT, 1995). Dito em outros termos, conceber o vodu meramente como uma "sobrevivência" de costumes africanos é simplista, pois sua gênese se deu em condições históricas específicas, nas quais a *plantation* foi uma instituição fundamental<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Nesse trecho baseio-me na categorização proposta por Palmié (2011, p. 136), que define as *plantations* como enormes investimentos sustentados pelo uso de am-



De forma aguda, Giusti-Cordero (2009) nota que Mintz parece sugerir que a *plantation* de açúcar foi o principal motor da história caribenha, algo salientado por certo anglocentrismo, pois a história de ilhas produtoras de açúcar em larga escala, como Barbados e Jamaica, ganha destaque em seus esquemas interpretativos. Entretanto, nem todos os territórios sob domínio britânico, espanhol, francês e holandês se engajaram efetivamente na produção de açúcar e mesmo ilhas cujas áreas aráveis eram destinadas, fundamentalmente, ao plantio de cana-de-açúcar, eram caracterizadas por uma notável diversidade interna de seus mercados e produtos agrícolas. Ademais, foi somente em pequenas faixas territoriais das regiões costeiras das chamadas porções continentais do Caribe – Belize, Guiana, Suriname e Guiana Francesa – que *plantations* foram estabelecidas. Por fim, em tal definição, as áreas de floresta (de Yucatán, em Belize, e Amazônica, nas Guianas) tornam-se, de algum modo, caribenhos, ainda que historicamente tenham permanecido relativamente apartadas da esfera da *plantation* (GIUSTI-CORDERO, 2009, p. 75).

Em relação à Guiana, a história da região costeira é similar à de vários outros territórios caribenhos – basicamente, a colonização europeia assentada no estabelecimento de plantações de açúcar dependentes de trabalho servil e a grande heterogeneidade de sua população. Entretanto, diversas exceções poderiam ser evocadas: as populações ameríndias não foram totalmente exterminadas; a presença expressiva de descendentes de índios coloca desafios a primados caros à teoria da crioulização; as conexões entre áreas de floresta, a América do Sul e o Caribe foram variadas e complexas; e a maior parte do território do país não foi efetivamente colonizada por europeus. Nesse sentido, a Guiana tende a ser considerada, em termos teóricos e epistemológicos, como pertencente ao Caribe em virtude da configuração histórica, política, econômica e social de sua região costeira.

Avançarei nessas questões na próxima seção, na qual redireciono o foco para a Guiana.

---

pla mão de obra, com uma divisão de trabalho virtualmente industrial e uma sofisticada infraestrutura de transporte e processamento do açúcar. As *plantations* não eram apenas um tipo de empreendimento agrícola, mas também uma instituição política fundamental na organização do espaço colonial e na gestão de corpos.

## Hegemonia cultural, raça e legados coloniais na Guiana

Em trabalho anterior (MELLO, 2014b) passei em revista os princípios teóricos subjacentes às principais etnografias produzidas sobre a Guiana desde a década de 1950, escritas por Raymond Smith, Chandra Jayawardena, Lee Drummond e Brackette Williams<sup>13</sup>. Além de situar as obras desses autores em seus respectivos contextos de formação e produção, meu balanço confluuiu, em linhas gerais, com o diagnóstico de Sidnell (2005) e Trotz e Peake (1999), para quem o principal debate sobre a história e a sociedade guianense diz respeito à maneira pela qual classe, etnicidade e raça se constituíram mutuamente na era colonial e nos anos pré e pós-independência.

Os pioneiros trabalhos de Smith (1956, 1962) e Jayawardena (1963), que assinaram artigos conjuntamente, guardavam um princípio teórico-metodológico em comum: os grupos estudados não poderiam ser tomados como unidades discretas contidas em si mesmas. Para ambos – diretamente influenciados pelo estrutural-funcionalismo britânico e pelo estudo de conflitos da Escola de Manchester – era fundamental compreender os níveis de integração funcional de cada subgrupo no sistema social total do país. Smith, cujos estudos se deram principalmente com populações afro-guianenses, associou normas de parentesco aos princípios hierárquicos de classe e cor vigentes na sociedade como um todo. Jayawardena, cujos estudos etnográficos se concentraram com indo-guianenses, notou que apesar de reterem costumes originários da Índia e de seu alto senso de distintividade, os indo-guianenses não eram um grupo apartado da dinâmica societária guianense, tampouco constituíam uma cultura separada. Dito em outros termos, mesmo práticas costumeiras e típicas a certos grupos – a proeminência da chefia feminina em

<sup>13</sup> A Guiana é um país pouco estudado por antropólogos. Desde a publicação da etnografia da antropóloga americana Brackette Williams, em 1991, e do antropólogo/linguista Jack Sidnell, em 2005, poucos estudos etnográficos de destaque vieram a lume (cf. MELLO 2014a). Recentemente, Sinah Kloß (2016a) publicou um estudo detalhado sobre as redes transnacionais de hindus guianenses. As obras de Narmala Halstead e Alissa Trotz, ambas de origem guianense, também são contribuições fundamentais, não só à antropologia.

grupos domésticos afro-guianenses e o papel dos genitores nas escolhas matrimoniais de jovens indo-guianenses, por exemplo – não eram expressões culturais cristalizadas, autênticas ou já dadas. Apesar de suas origens específicas, tornaram-se relevantes no contexto local, no qual hierarquias do período colonial imprimiram sua marca.

Tal como outras figuras de destaque da antropologia britânica da época, Smith e Jayawardena privilegiaram o nível sincrônico de análise. Em paralelo, voltaram-se para o plano diacrônico, para determinar a gênese dos princípios hierárquicos que perpassavam tanto posições estruturais de indivíduos e grupos quanto relações interpessoais e interétnicas. Em linhas gerais, ambos os antropólogos sustentavam que em todos os níveis da sociedade guianense as posições hierárquicas de grupos e indivíduos eram em larga medida determinadas pela dicotomia negro/branco – visão semelhante foi esposada por Mintz (2005), para quem tal oposição era subjacente a todas às sociedades caribenhas, mesmo quando não diretamente referida.

Tal dicotomia não deve ser avaliada à luz de referentes classificatórios e raciais vigentes no Brasil. Em primeiro lugar, não se trata, somente, de uma oposição entre europeus/africanos, ou brancos/negros. Para além da significativa migração asiática na região, é importante reter que em diferentes sociedades caribenhas a cor foi e é um marcador importante, de modo que mulattos (*mulattoes* ou *coloured*, nos termos locais), por exemplo, não só gozavam de maior status, como muito frequentemente estigmatizavam pessoas mais escuras<sup>14</sup>. Em segundo lugar, as categorias classificatórias empregadas para designar trabalhadores sob contrato da Europa, como portugueses, pressupunham não apenas que tais grupos não eram brancos, mas que socialmente eram menos do que brancos (MINTZ, 2005, p. 47).

Por fim, e para voltar à Guiana, durante a era do colonialismo britânico (1803-1966) o bloco de poder dominante da população

---

<sup>14</sup> Guardadas as devidas diferenças, o mesmo é válido entre populações indo-caribenhas. Desde o período colonial, indianos provenientes do sul do subcontinente, que passaram a ser chamados de *madrasi*, não gozavam de boa fama. Sua coloração mais escura foi determinante para sua estigmatização, inclusive por seus pares (cf. KHAN, 2004; KLOB, 2016b; MCNEAL, 2011; MELLO, 2014a).

européia (isto é, principalmente plantadores e mercadores ingleses) justificou sua dominação política e econômica em termos de sua pretensa superioridade cultural (SMITH, 1962; WILLIAMS, 1991). Assim, as "coisas inglesas" e "brancas" (cf. SMITH, 1962, p. 41-2) eram valorizadas, em detrimento das "coisas" africanas e negras. Ou seja, além da cor e da origem, comportamentos, práticas cotidianas, a postura corporal, a indumentária, o domínio do inglês formal etc. foram fundamentais na atribuição de status a indivíduos e grupos. A adesão a códigos de conduta ingleses tornou-se um importante princípio classificatório e hierarquizador na Guiana colonial, inclusive entre africanos e seus descendentes.

As ondas migratórias iniciadas após a abolição da escravidão, em 1838, certamente complexificaram esse quadro. No entanto, os fundamentos da sociedade guianense já estavam dados, pois para Smith e Jayawardena, negros e brancos compartilhavam de valores comuns. No caso das populações indianas<sup>15</sup>, os autores destacaram três processos de mudança social que correram em paralelo à sua integração à sociedade colonial, por meio do universo da *plantation*: o "conservacionismo" (retenção de costumes trazidos da Índia), a "crioulização" (a adesão a valores da sociedade total) e o desenvolvimento de uma "ideologia indiana", por meio da qual se exaltou a cultura da Índia e os valores do hinduísmo e do islamismo. No entanto, e apesar de suas notáveis diferenças de costumes (em especial em termos religiosos, de indumentária, de regimes alimentares e linguísticos), os indo-guianenses aderiam a princípios estruturantes da sociedade guianense<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Desde o período colonial, a população indo-guianense se distingue, em termos gerais, entre norte-indianos e sul-indianos. Tais categorias são condensações da operação de redução da diversidade do subcontinente a um punhado de categorias contrastantes, como norte-indiano/sul-indiano, no contexto colonial caribenho (KHAN, 2004, 2012). Hoje em dia, a oposição entre norte e sul-indiano se funda principalmente em termos de diferenças religiosas (os sul-indianos são associados a práticas hindus heterodoxas) e de cor (MELLO, 2014a).

<sup>16</sup> Não deixa de ser notável, entretanto, que a bibliografia especializada tenda a considerar indo-caribenhos como mais propensos a reter seus valores culturais, o que coloca problemas a princípios da teoria da crioulização, como se indianos fossem menos inclinados a processos de síntese e criação cultural (MUNASINGHE, 2001).

Em suma, para os autores, a classificação e o escalonamento dos grupos étnico-raciais da sociedade colonial guianense, inclusive de grupos migrantes, se deu em referência à cor da pele e à avaliação de práticas em termos de sua pretensa adequação a valores, símbolos de status e às normas de prestígio da cultura inglesa (SMITH; JAYAWARDENA, 1996 [1967]). Nesse âmbito, a religião teve um papel fundamental, na medida em que a adesão ao cristianismo se tornou um marcador de diferença fundamental, contribuindo para a estigmatização de hindus e muçulmanos<sup>17</sup>, inclusive por afro-guianenses, convertidos em massa ao cristianismo.

As teses de Smith e Jayawardena trazem a marca do sociocentrismo e do contexto político no qual suas pesquisas de campo foram realizadas, na década de 1950. Nesse período, a mobilização anticolonial atingiu seu ápice. Inicialmente, o principal partido anticolonial, o PPP (People's Progressive Party), congregava tanto indo-guianenses quanto afro-guianenses. No entanto, o partido cingiu-se em linhas étnicas. A almejada independência do país, em 1966, foi antecedida por violentos conflitos, estimulados pelos serviços secretos britânico e estadunidense, entre indo e afro-guianenses (DESPRES, 1967; HINTZEN, 1989; SMITH, 1995).

Com a independência, os ingleses se evadiram em massa do país, e o PNC (People's National Congress), partido criado após a cisão do PPP pelo advogado afro-guianense Forbes Burnham, obteve a maior parte dos assentos do Parlamento. O PNC foi alçado ao poder graças a uma aliança eleitoral com um pequeno partido de empresários de origem portuguesa, o United Force, e ao apoio prestado pela Grã-Bretanha e pelos Estados Unidos, que temiam os ideários comunistas da principal liderança do PPP, o dentista indo-guianense Chedi Jagan. Burnham tornou-

---

<sup>17</sup> A religião foi um marcador fundamental na autoimagem dos indo-guianenses, sendo até hoje um importante diacrítico. Resumidamente, apesar de cisões, rivalidades, disputas e diferenças entre hindus e muçulmanos, a população indo-guianense tende a enfatizar que a adesão a religiões tradicionais da Índia atestaria a resiliência indo-guianense, diferentemente de afro-guianenses, que, na visão daqueles, teriam abandonado suas práticas culturais e se submetido aos ingleses ao se converterem ao cristianismo.

se primeiro-ministro e manteve-se no poder até sua morte, em 1985, devido a massivas fraudes eleitorais e a uma brutal ditadura, marcada pelo colapso econômico do país e pelo assassinato de opositores ao regime, como no caso do historiador Walter Rodney (1942-1980), vítima de um atentado à bomba planejado e perpetrado pelo regime de Burnham.

Quanto às obras de Williams e Drummond, também analisadas com vagar no artigo já mencionado (MELLO, 2014b), nota-se ênfase diferente, centrada em processos simbólicos de produção da cultura, e seus efeitos em práticas e interações concretas. Tanto Drummond quanto Williams avançaram em relação a seus antecessores, descrevendo minuciosamente complexos cenários de interação, em âmbito ritual e não ritual. Para ambos, embora contextuais, as identidades étnicas serviam de parâmetro de avaliação dos comportamentos esperados de indivíduos e grupos, de modo que estereótipos se mantiveram centrais para a maior parte dos guianenses, tanto em suas próprias reflexões sobre a cultura e a história do país (ver, por exemplo, nota 17), como em situações concretas (DRUMMOND, 1980; WILLIAMS, 1991).

Drummond e Williams também se voltaram à diacronia para entender as bases das relações interétnicas na Guiana e aderiram, em especial Drummond, a uma tese cara a Smith e Jayawardena, segundo a qual a sociedade guianense foi integrada sob a autoridade política, econômica e cultural inglesa, a ponto de todos os segmentos da população incorporarem, ainda que de modos específicos, os valores ingleses em seus códigos de conduta e de avaliação de si e dos outros.

Williams, em particular, avança teses ainda mais complexas, traçando paralelos com outros contextos (seu livro inicia com uma reflexão original, aguda e visionária sobre o nacionalismo no Leste Europeu), servindo-se fartamente das teses de Gramsci e alternando continuamente sua escala de análise. De um lado, a autora analisa a mutabilidade de estruturas ideológicas de dominação construídas a partir de distinções de classe, raça, etnicidade e gênero. De outro, demonstra como grupos étnicos subordinados incorporaram e reinterpretaram o quadro ideológico da sociedade guianense para reivindicar seus direitos, avaliar suas

condutas e as de outros, e como tais grupos "acertaram contas" com as novas contradições que emergiram no processo de independência (WILLIAMS, 1991).

Há várias nuances no processo de independência e descolonização da Guiana. Não poderei me dedicar a isso aqui. É suficiente dizer que as cisões desse período repercutem até hoje no país (HALSTEAD, 2004), e não à toa é comum se ouvir a seguinte frase: "esse é um país dividido". Assim, por mais que as teses desses autores tragam as marcas de suas escolas de formação, refletem preocupações e dilemas centrais de guianenses, cuja experiência histórica colonial é muito recente e vívida. Embora os ingleses tenham se evadido em massa do país nas décadas de 1950 e 1960, sua presença ganhou contornos espectrais, para evocar aqui Williams (1991), e o "fantasma da hegemonia anglo-europeia" se mostrava, e ainda se mostra, muito vívido.

Tomando-se, então, os dois segmentos populacionais mais representativos da Guiana, uma nota de cautela é necessária quanto à "produção étnica da cultura" (cf. WILLIAMS, 1991). Ou seja, não há qualquer serventia em reduzir as formas culturais guianenses a um catálogo de elementos culturais indo-guianenses ou afro-guianenses. Trata-se de focar o processo de produção da cultura, e as articulações entre cultura, etnicidade, raça, classe, colonialismo, história e poder. O caráter putativo da identidade étnica na Guiana manifesta-se, então, em discursos acerca das origens históricas de certas práticas, valores e padrões de comportamento que são definidos, pelos próprios guianenses, como culturais.

Neste texto, portanto, optei deliberadamente por não inventariar supostos "traços culturais" que caracterizariam a diversificada população da Guiana. Ao transitar pelo passado colonial, referir debates centrais na produção caribeanista e debruçar-me sobre o processo de independência e de descolonização do país, atentei para as articulações entre história, poder e cultura. Somente assim pode-se ter um olhar mais nuançado sobre modos de construção de marcadores da diferença em contextos ainda pouco conhecidos e estudados pelas ciências sociais feitas a partir do Brasil.

## Referências bibliográficas

- ADAMSON, A. H. **Sugar without slaves**. The political economy of British Guiana, 1838-1904. New Haven: Yale University Press, 1973.
- BAINES, S. G. Os índios Makuxi e Wapichana e suas relações com estados nacionais na fronteira Brasil-Guiana. In: **Série Antropologia**. Brasília: Universidade de Brasília, 2003.
- BAINES, S. G. Povos indígenas na fronteira Brasil-Guiana: nacionalidade e indianidade numa fronteira internacional. **Revista Brasileira do Caribe**, v. 5, n. 10, p. 313-31, 2005.
- BISNAUTH, D. **The settlement of Indians in Guyana, 1890-1930**. Leeds: Peepal Tree Press, 2000.
- BUCK-MORSS, S. **Hegel e o Haiti**. São Paulo: N-1 Edições, 2017.
- CAPIBERIBE, A. **Nas duas margens do rio**: alteridade e transformações entre os Palikur na fronteira Brasil/Guiana Francesa. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2009.
- CARDOSO, C. F. **Economia e sociedade em áreas coloniais periféricas**. Guiana Francesa e Pará (1750-1817). Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- CAVLAK, I. O extremo norte da América do Sul: a Guiana Inglesa e o Suriname. Assis, SP: **Faces da História**, v. 2, n. 1, p. 96-114, 2015.
- CAVLAK, I. Aspectos do desenvolvimento político e econômico da Guiana. **Revista Política e Planejamento Regional**, v. 1, n. 2, p. 237-56, 2014.
- COELHO, R. **Os Caribbas negros de Honduras**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2002.
- CUNHA, O. Metamorfose infinita: sobre brujos, espíritos e apuntes em Cuba. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, v. 22, n. 2, p. 483-505, 2015.
- CUNHA, O.; CASTRO, C. G. (org.). **Espírito das coisas: etnografias da materialidade e da transformação**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2021 [no prelo].
- CUNHA, O. (org.). **Outras ilhas. Espaços, temporalidades e transformações em Cuba**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2010.
- CUNHA, O. (ed.). **Maroon cosmopolitics: personhood, creativity, and incorporation**. Amsterdam: Brill, 2018.
- DESPRES, L. **Cultural pluralism and nationalist politics in British Guiana**. Chicago: Rand McNally, 1967.
- DRUMMOND, L. The cultural continuum: a theory of intersystems. **Man**, v. 15, p. 352-74, 1980.
- FARAGE, N. **As muralhas dos sertões**. Os povos indígenas no Rio Branco e a colonização. Rio de Janeiro: Paz e Terra/Anpocs, 1991.



FRANÇA, L. B. C. **Controle e canibalismo**. Imagens da socialidade na Guiana. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Rio de Janeiro: Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2006.

GALLOIS, D. T.; RIVIÈRE, P.; GRUPIONI, D. F. *et al.* A propósito de Redes de relações nas Guianas. **Mana – Estudos em antropologia social**, v. 13, n. 1, p. 251-73, 2007.

GERSHENHORN, J. **Melville J. Herskovits and the racial politics of knowledge**. Lincoln: University of Nebraska Press, 2004.

GUIMARÃES, A. S. A. Comentários à correspondência entre Melville Herskovits e Arthur Ramos (1935-1941). *In*: PEIXOTO, F. A.; PONTES, H.; SCHWARCZ, L. M. (org.). **Antropologia, história, experiências**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2004. p. 169-98.

GIUSTI-CORDERO, J. Beyond sugar revolutions. Rethinking the Spanish Caribbean in the Seventeenth and Eighteenth Centuries. *In*: BACA, G.; PALMIÉ, S.; KHAN, A. (ed.). **Empirical futures: Anthropologists and historians engage the work of Sidney Mintz**. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2009. p. 58-83.

GOMES, F. **Nas terras do Cabo Norte**: fronteiras, colonização e escravidão na Guiana brasileira. Belém: Editora da UFPA, 1999.

GOMES, F. Indígenas, mocambeiros e identidades transétnicas nas florestas Brasil-Guiana Holandesa, séc. XIX-XX. **Estudos de história**, v. 10, n. 2, p. 11-42, 2003.

GONÇALVES, J. F. The ajiaco in Cuba and beyond. Preface to "The human factors of cubanidad", by Fernando Ortiz. **Hau – Journal of Ethnographic Theory**, v. 4, n. 3, p. 445-54, 2015.

GOSLINGA, C. C. **The Dutch in the Caribbean and in the Guianas, 1680-1791**. Dover, NH: Van Gorcum, 1985.

GOYATÁ, J.; BULAMAH, R.; RAMASSOTE, R. Tracing routes, mapping destines: presenting the dossier (Caribbean routes: ethnographic experiences, theoretical challenges and the production of knowledge). **Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology**, v. 17, n. 1, p. 1-11, 2020.

HALSTEAD, N. Violence, past and present: 'mati' and 'non-mati' people. **History and Anthropology**, v. 19, n. 2, p. 115-29, 2008.

HANDERSON, J. **Diaspora**: As dinâmicas da mobilidade haitiana no Brasil, no Suriname e na Guiana Francesa. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 2015.

HERSKOVITS, M. **The myth of the Negro past**. New York: Harper & Brothers, 1941.

HINTZEN, P. C. **The costs of regime survival**. Racial mobilization, elite domination

and control of the state in Guyana and Trinidad. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

JAMES, C. L. R. **Os Jacobinos negros**. Toussaint L'Ouverture a revolução de São Domingos. Rio de Janeiro: Boitempo Editorial, 2000 [1938].

JAYAWARDENA, C. **Conflict and solidarity in a Guyanese plantation**. London: Athlone Press, 1963.

JOSIAH, B. P. After emancipation. Aspects of village life in Guyana, 1869-1911. **The Journal of Negro History**, v. 82, n. 1, p. 105-21, 1997.

KHAN, A. Islam, Vodou, and the making of the Afro-Atlantic. **New West Indian Guide**, v. 86, n. 1-2, p. 29-54, 2012.

KHAN, A. **Callaloo nation**. Metaphors of race and religious identity among South Asians in Trinidad. Durham: Duke University Press, 2004.

KLOß, S. Manifesting Kali's power: Guyanese Hinduism and the revitalization of the "Madras" tradition. **Journal of Eastern Caribbean Studies**, v. 41, n. 1, p. 83-110, 2016a.

KLOß, S. **Fabric of Indianness**. The exchange and consumption of clothing in transnational Guyanese Hindu Communities. New York: Palgrave MacMillan, 2016b.

LOOK LAI, W. **Indentured labour, Caribbean sugar**. Chinese and Indian migrants to the British West Indies, 1838-1918. Baltimore: John Hopkins University Press, 1993.

MCNEAL, K. **Trance and Modernity in the Southern Caribbean**: African and Hindu Popular Religions in Trinidad and Tobago. Gainesville: University Press of Florida, 2011.

MELLO, M. M. **Reminiscências dos quilombos**. Territórios da memória em uma comunidade negra rural. São Paulo: Terceiro Nome/Fapesp, 2012.

MELLO, M. M. **Devoções manifestas**. Religião, pureza e cura em um templo da deusa hindu Kali (Berbice, Guiana). Tese (Doutorado em Antropologia Social). Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2014a.

MELLO, M. M. A Guiana e a fantasmagoria da história: uma revisão teórica. **Teoria e Cultura**, v. 9, n. 2, p. 9-23, 2014b.

MELLO, M.; PIRES, R. B. W. Trouillot, o Caribe e a Antropologia. **Afro-Ásia**, v. 58, p. 189-96, 2018.

MENEZES, M. N. **The Amerindians in Guyana, 1803-1873**: a documentary history. London: Routledge, 1979.

- MENEZES, M. N. **The Portuguese of Guyana: a study in culture and conflict.** London: published by the author, 1993.
- MINTZ, S. The Caribbean as a sociocultural area. *In*: HOROWITZ, M. (ed.). **Peoples and cultures of the Caribbean: an anthropological reader.** New York: The Natural History Press, 1971.
- MINTZ, S. **Caribbean transformations.** Yale: Yale University Press, 1974.
- MINTZ, S. Aturando substâncias duradouras, testando teorias desafiadoras: a região do Caribe como Oikoumenê. *In*: MINTZ, S. **O poder amargo do açúcar.** Produtores escravizados, consumidores proletarizados. Recife: Editora Universitária UFPE, 2010 [1996]. p. 67-108.
- MINTZ, S.; PRICE, R. **O Nascimento da cultura afro-americana.** Rio de Janeiro: Pallas, 2003.
- MINTZ, S.; TROUILLOT, M. R. *In*: COSENTINO, D. (ed.). **Sacred arts of Haitian vodou.** Los Angeles: Fowler Museum of Cultural History, 2005. p. 123-47.
- MOHAMED, W. **Frustrated peasants, marginalized workers: free African villages in Guyana, 1838-1885.** Ph.D. Thesis. Binghamton: Binghamton University, 2008.
- MUNASINGHE, V. **Callaloo or tossed salad? East Indians and the cultural politics of identity in Trinidad.** Ithaca: Cornell University Press, 2001.
- NEIBURG, F. (org.). **Conversas etnográficas haitianas.** Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2019.
- NEWITT, M. **Emigration and the sea.** An alternative history of Portugal and the Portuguese. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- PALMIÉ, S. **The cooking of history: how not to study Afro-Cuban religion.** Chicago: The University of Chicago Press, 2013.
- PALMIÉ, S. Toward sugar and slavery. *In*: PALMIÉ, S.; SCARANO, F. (ed.). **The Caribbean.** A history of the region and its people. Chicago: The University of Chicago Press, 2011. p. 131-48.
- PALMIÉ, S.; SCARANO, F. (ed.). **The Caribbean.** A history of the region and its people. Chicago: The University of Chicago Press, 2011.
- PEREIRA, M. C. **A ponte imaginária: o trânsito de etnias na fronteira Brasil-Guiana.** Tese (Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas). Brasília: CEPPAC/UnB, 2005.
- PIRES, R. W. B. **A Mása Gádu Köndö: morte, espíritos e rituais funerários em uma aldeia Saamaka.** Tese (Doutorado em Antropologia Social). Rio de Janeiro: Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2015.

PRICE, R.; PRICE, S. **The root of roots**: or, how Afro-American anthropology got its start. New York: Prickly Paradigm Press, 2003.

RIVIÈRE, P. **O indivíduo e a sociedade na Guiana**. Um estudo comparativo da organização social ameríndia. São Paulo: Edusp, 2001 [1984].

ROBERTS, G. W.; BYRNE, J. Summary statistics on indentured and associated migration affecting the West Indies, 1834-1918. **Population Studies**, v. 20, n. 1, p. 125-34, 1966.

RODNEY, W. **A history of the working-class Guyanese people (1881-1905)**. Baltimore: John Hopkins University Press, 1991.

SANSONE, L. Estados Unidos e Brasil no Gantois. O poder e a origem transnacional dos estudos afro-brasileiros. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 27, n. 79, p. 9-29, 2012.

SCOTT, D. Aquele evento, esta memória: nota sobre a antropologia das diásporas africanas no Novo Mundo. **Ilha, Revista de Antropologia**, v. 19, n. 2, p. 278-312, 2017 [1991].

SIDNELL, J. **Talk and practical epistemology**. The social life of knowledge in a Caribbean community. Amsterdam: Benjamins, 2005.

SMITH, M. G. **The plural society in the British West Indies**. Berkeley: University of California Press, 1965.

SMITH, R. **The Negro family in British Guiana**. London: Routledge & Paul Kegan, 1956.

SMITH, R. Some social characteristics of Indian immigrants to British Guiana. **Population Studies**, v. 13, p. 34-9, 1959.

SMITH, R. **British Guiana**. London: Oxford University Press, 1962.

SMITH, R. "Living in the gun mouth": race, class and political violence in Guyana. **New West Indian Guide**, v. 69, n. 3-4, p. 223-52, 1995.

SMITH, R. **The matrifocal family**: power, pluralism, and politics. London: Routledge, 1996.

SMITH, R.; JAYAWARDENA, C. Caste and social status among the Indians of Guyana. In: SMITH, R. **The matrifocal family**. Power, pluralism, and politics. Routledge: New York, 1996 [1967]. p. 111-42.

THOMPSON, A. **Colonialism and underdevelopment Guyana, 1580-1603**. Bridgetown: Carib Research & Publications Inc, 1987.

TROTZ, A.; PEAKE, L. **Gender, ethnicity and place**. London: Routledge, 1999.

TROUILLOT, M. R. A região do Caribe: uma fronteira aberta na teoria antropológica. **Afro-Ásia**, n. 58, p. 197-232, 2018 [1992].

TROUILLOT, M. R. Culture in the edges: Caribbean creolization in historical context. *In*: AXEL, B. (ed.). **From the margins**: historical anthropology and its future. Durham: Duke University Press, 2002. p. 189-210.

VIOTTI DA COSTA, E. **Coroas de glória, lágrimas de sangue**. A rebelião dos escravos de Demerara em 1823. São Paulo: Companhia das Letras, 1998 [1994].

WAGLEY, C. Plantation America. *In*: RUBIN, V. (ed.). **Caribbean studies**: a symposium. Ann Arbor, The University of Michigan Press. 1957. p. 3-13.

WILLIAMS, B. Fantasmas holandeses e os mistérios da história. **Ilha – Revista de Antropologia**, v. 20, n. 1, p. 187-233, 2020 [1990].

WILLIAMS, B. **Stains on my name, war in my veins**. Guyana and the politics of cultural struggle. Durham: Duke University Press, 1991.

WILLIAMS, E. **Capitalismo & Escravidão**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012 [1944].

YELVINGTON, K. Melville J. Herskovits e a institucionalização dos estudos afro-americanos. *In*: PEREIRA, C.; SANSONE, L. (org.). **Projeto Unesco no Brasil**: textos críticos. Salvador: Edufba, 2007, p. 149-72.

# CULTURAS DO DESLOCAMENTO E DESLOCAMENTO DE CULTURAS: O CASO DA FESTA DO CÍRIO DE NAZARÉ NA GUIANA FRANCESA

Rosuel Lima-Pereira<sup>1</sup>

## Introdução

A imigração traz consigo o fenômeno de mutações das representações e do imaginário que se expressam nas práticas sociais e culturais. Por trás da história da formação de uma nação, cuja coerência é construída a partir de uma releitura de fatos e de relatos, existe uma dinâmica de trocas, de reconstruções e de reformulações oriundas da mobilidade dos homens. A população presente na Bacia Amazônica participa desse processo antrópico bem antes da materialização das fronteiras recorrentes ao mesmo tempo do processo geopolítico e dos princípios de soberania nacional. Além do Brasil, a Bacia Amazônica abrange o Peru, a Bolívia, a Colômbia, o Equador, a Venezuela, o Suriname e a Guiana, Departamento Ultramarino francês (DOM).

---

<sup>1</sup> Doutor em Estudos Ibéricos e Ibero-americanos pela Universidade Montaigne-Bordeaux, França. Por revalidação de diploma, Doutor em História Cultural pela Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP. Atualmente é Professor Adjunto de Civilização Brasileira no Centro de Humanidades e membro do Centro de pesquisa MINEA, Universidade de Guiana, França Ultramarina.

O marco da presença na Guiana do homem europeu remonta a agosto de 1498, quando da terceira viagem de Cristóvão Colombo (1451-1506) à América. Quanto aos franceses, eles fizeram suas primeiras incursões à Guiana após a sua infrutífera tentativa de criar uma França Equinocial no Maranhão, entre 1612 e 1615. A partir desse momento, a Guiana começa a ser visitada por franceses até se tornar uma colônia próspera graças à exploração e à comercialização de seus produtos pelas poderosas companhias comerciais fundadas no século XVII (BUREAU, 1935, p. 6-10).

Do ponto de vista religioso, e pegando emprestado o substantivo próprio "companhia" todavia com objetivos lucrativos simbólicos, isto é, ganhar almas para a Igreja, a Companhia de Jesus, ou os Jesuítas, é a primeira ordem religiosa a se estabelecer na Guiana. Sua missão consiste em evangelizar os ameríndios e criar estabelecimentos agrícolas. Nessa perspectiva, o deslocamento de mercadores, de marinheiros e de missionários permitem no Novo Mundo a circulação de produtos, de ideias e de práticas sociais, culturais e religiosas.

A presença do catolicismo na Guiana começou com a chegada dos primeiros missionários, os dominicanos, e em seguida, os capuchinhos, cuja presença no território está documentada desde 1643. Em 1665, os Jesuítas obtiveram autorização da Companhia das Índias Ocidentais para se estabelecerem na Guiana. É durante esse período, cerca de 30 anos (1685-1718), que o padre Thomas de Crevilly percorreu a zona costeira exercendo seu apostolado entre colonos e escravos. Uma campanha de evangelização intensa começou, durando quase um século até a decisão do rei Luís XV (1710-1774) de banir a Companhia de Jesus da França em 1763-1764. As primeiras paróquias foram fundadas e os Jesuítas introduziram na Guiana Francesa o sistema de reduções semelhantes às reduções do Paraguai.

Em dezembro de 1731, a Santa Sede erigiu a Guiana em Prefeitura Apostólica. Em meados do século XIX, com o estabelecimento dos Centros de detenção na colônia, os jesuítas regressaram à Guiana Francesa com a missão de servir de capelania. Nessa época, estima-se que a população católica era de 36 mil

indivíduos, entre eles 12 mil prisioneiros; havia também entre 8 mil e 10 mil pagãos e entre 400 e 500 protestantes. Em janeiro de 1931, a Prefeitura Apostólica tornou-se um Vicariato Apostólico. No dia 23 de fevereiro de 1956, o papa Pio XI publicou a bula *Sollicitudine ici*, erigindo a diocese de Caiena. Monsenhor Alfred-Aimé Léon Marie, vicário apostólico, tornou-se o primeiro bispo de Caiena (1956-1973).

A formação da Guiana, seja ela do ponto de vista religioso, etnológico, cultural e mesmo geográfico, como de qualquer território, está ligada ao fenômeno da mobilidade e em particular a noção de "culturas do deslocamento". Esse conceito pode ser estudado em uma dupla dimensão: o de cultura individual, por vezes cultura das elites, com suas experiências associadas à mobilidade; e o de cultura compartilhada de um grupo, identificada a um território, expressa por meio de processos organizacionais.

A cultura de uma comunidade, região ou de uma nação é por vezes considerada pelas elites como sendo uma expressão do folclore ou da cultura de gente sem cultura. Já o "deslocamento de culturas", por sua vez, ocorre por meio da mobilidade de indivíduos por razões pessoais ou de forma coletiva por razões impostas, por exemplo, por causa de guerras, fome ou de perseguições políticas ou religiosas. Com o deslocamento, o patrimônio cultural e imaterial se constrói; primeiro em uma dinâmica local e, em seguida, graças à mobilidade social dos indivíduos, esse patrimônio local se expande em direção a "novos territórios"<sup>2</sup>.

Fatores artísticos, culturais, sociais e religiosos contribuem significativamente para o surgimento e o reconhecimento desses "novos territórios" de acordo com o deslocamento dos indivíduos e, com eles, a herança, o patrimônio cultural. A união desses dois elementos – deslocamento e culturas – permite o surgimento e o reconhecimento do que se chama hoje patrimônio cultural material e imaterial de um povo. Nessa perspectiva, nosso estudo visa questionar as transformações e requalificações da cultura religiosa, do sagrado e da prática religiosa. Em outros termos, como se passa a transmissão decorrente do "deslocamento da cultura" e

<sup>2</sup> BERNIE-BOISSARD, C. (dir.). **Espaces de la culture, politiques de l'art**. Paris: L'Harmattan, 2000, p. 173-85.



da “cultura do deslocamento” no contexto da imigração brasileira na Guiana Francesa, Departamento Ultramarino francês (DOM).

O objeto de nosso estudo é a festa do Círio de Nazaré que ocorre desde 1793 em Belém, capital do estado do Pará, e que, devido à imigração de paraenses e amapaenses, começa a se estabelecer desde 2004, em Caiena, capital da Guiana Francesa. Nossa análise abordará a questão da cultura do deslocamento; em seguida estudaremos o deslocamento da festa do Círio em Caiena, fruto da mobilidade e da vivência social. Por fim, veremos como se dá o processo de construção e de organização de uma cultura em um novo território – no nosso caso, a Guiana Francesa.

Nosso artigo opta pelo que se chama “história imediata” ou “história do tempo presente”<sup>3</sup>. A metodologia utilizada é a da crítica da fonte, já que no uso do método histórico vamos interpretar sobretudo o conteúdo dos exemplares do jornal France-Guyane, fundado em 1973, tendo seu último número impresso datado do dia 30 de janeiro de 2020. O enfoque será nos atores locais, praticantes e clero da Guiana Francesa. Nossa análise mostrará a origem da festa do Círio de Nazaré na Guiana, uma manifestação popular da comunidade brasileira que incitará outros grupos étnicos e sociais da Guiana Francesa a preparar e a participar dessa festividade. Enfim, nosso artigo é de caráter qualitativo na medida em que se propõe a analisar um fenômeno social dotado de relações humanas marcadas pela crença e a prática marial. Nosso artigo não deixa de ser de natureza exploratória, visto que se trata de um assunto ainda não estudado do ponto de vista acadêmico, o qual permite que fontes primárias possam ser consultadas.

## **A cultura do deslocamento, entre fluidez e mutações sociais**

Apoiando-nos no pensamento do antropólogo francês Marc Augé (1935-), podemos dizer que a noção de cultura é marcada

---

<sup>3</sup> A expressão “história imediata” ou seu sinônimo “história do tempo presente” aparece na França no começo dos anos 1960. Dois autores vão lhe dar uma notoriedade: o jornalista e biógrafo Jean Lacouture (1921-2015), e o sociólogo Benoit Verhaegen (1929-2009), autor do livro *Introduction à l'histoire immédiate*, publicada por edições Duculot, em 1974, na Bélgica.

por três tensões. A primeira é a oposição entre o coletivo e o individual, ou o conjunto de valores e referências compartilhadas por um grupo e os valores e referências escolhidos e aprendidos por um indivíduo que serão considerados como culto. A segunda tensão é a oposição entre interno e externo, ou quem está incluído e quem está excluído de uma comunidade. Essa tensão é marcada pela comunicação, ou seja, ela é enriquecida de encontros, empréstimos, trocas e diálogos entre comunidades e entre indivíduos. Quanto à terceira tensão, ela opõe o passado ao futuro ou o seu resultado: o fardo da herança individual, mas também de um grupo. Nesse caso, a herança é a cultura, produto da história, da comunicação, dos encontros, das trocas e dos diálogos entre comunidades e, também, entre indivíduos. Enfim, o resultado dessas três tensões pode assumir a forma de dois polos extremos que se pode traduzir em ideias e comportamentos marcados pelo "comunitarismo" e pelo "elitismo".

Se o termo "cultura" é polissêmico, ambivalente e mesmo contraditório, a palavra "deslocamento" é um tropo metonímico que serve de atalho linguístico e referencial a outros substantivos como: mobilidade, locomoção, migração, transferência, mutação, viagem, deportação, excursão, trajeto etc. Assim, é mais pertinente questionar "as culturas" e não "a cultura"; "os deslocamentos" e não "o deslocamento". No fundo, se há tensões no emprego do termo "cultura", não há contradições entre externo e interno, passado e futuro. Com efeito, o patrimônio cultural é nutrido de empréstimos e trocas, graças aos deslocamentos do homem. A cultura é animada pela alteridade, pelo duplo "deslocamento" – de um indivíduo em direção a outros indivíduos e de indivíduos em direção a outro indivíduo. Breve, a cultura é feita de encontros.

No mundo pós-moderno e globalizado, os recursos da tecnologia complicam os relacionamentos, visto que o apego à imagem virtual oferece ao homem simulacros de realidades em que a reciprocidade é inexistente. Ora, na festa do Círio a imagem ou o ícone de Maria de Nazaré serve exatamente como elo de reciprocidade, de comunhão e de comunicação entre os participantes da festividade no mês de outubro. Nessa ocasião, a imagem realiza nos participantes uma identificação: todos são devotos

da Virgem Maria; e, também, uma consolidação identitária: todos são cristãos; do ponto de vista interno, são brasileiros; e do ponto de vista externo, são estrangeiros, porém se sentem próximos do Brasil. Por conseguinte, uma imagem ou sua representação é sempre constitutiva de uma identidade individual e de uma identidade coletiva<sup>4</sup>. Se a identidade persiste, isso quer dizer que a cultura se alinha ao tempo, ao espaço e aos acontecimentos. Hoje, a globalização e o aspecto econômico impulsionam os deslocamentos e, com eles, as culturas, ocasionando em certas regiões o "choque de culturas", retomando o conceito do antropólogo canadense Karlevo Oberg (1901-1973). Os deslocamentos, por razões econômicas, se amplificam; a distância entre ricos e pobres cresce e, com tudo isso, o acesso à cultura acadêmica, erudita, torna-se um privilégio, um elitismo.

O fenômeno do deslocamento faz parte de uma continuidade social e histórica. Em certos grupos trata-se de uma tradição; uma forma de nomadismo, de transumância de rebanhos e de indivíduos, de caravanas de comerciantes, de peregrinações. A mobilidade contemporânea marcada pelo aspecto econômico, migrações sazonais em busca de trabalho, de aventuras e de riquezas confirmam, desse modo, a existência de uma "cultura do deslocamento". No caso da região amazônica, os deslocamentos internos estão no funcionamento social das populações indígenas bem antes da ocupação do seu território pela Coroa Portuguesa no século XVI.

Para o grupo social, os caboclos, resultantes da miscigenação entre brancos, índios e negros, as atividades de subsistência são baseadas na coleta de produtos naturais e na agricultura. Nesse período, as populações indígenas foram reduzidas em razão das doenças trazidas pelos europeus. No século XIX, com o ciclo econômico da borracha, houve o enriquecimento de comerciantes e o desenvolvimento arquitetônico das duas principais cidades situadas na Amazônia brasileira: Belém e Manaus. A

---

<sup>4</sup> Nesse capítulo, inspiramo-nos da transcrição da videoconferência de AUGÉ, M. **Culture et déplacement**. Université de tous les savoirs, 16 nov. 2000. Disponível em: <http://datablock.free.fr/MARC%20AUGE%20culture%20et%20deplacement.pdf>. Acesso em: 25 jun. 2020.

crise da borracha no começo do século XX leva à estagnação da economia e ao fim do desenvolvimento da região.

A partir da colonização do Brasil, a questão do deslocamento dos indivíduos na região amazônica é marcada por fatores econômicos externos: mercantilismo, capitalismo e, hoje, globalização. O deslocamento na região amazônica não releva simplesmente um modelo homeostático ameríndio ou uma consequência da busca de um equilíbrio econômico inerente ao Ocidente. Na verdade, tanto a migração quanto a imigração são atividades próprias ao homem; por vezes, mais acentuadas em certos povos, comunidades ou grupo étnico. É o que se pode constatar no caso dos brasileiros originários da região amazônica.

Do ponto de vista econômico, o contexto da imigração brasileira na Guiana começou em 27 de abril de 1848, quando foi assinado o decreto que aboliu a escravidão no território, liberando assim quase 13 mil escravos. Com o fechamento das plantações, a economia na Guiana entrou em colapso. Em 1854, uma jazida de ouro foi descoberta no leste do território, no Arataye, afluente do Approuague. No auge dessa corrida do ouro, 10 mil garimpeiros chegaram, vindos de toda a região amazônica, assim como das Antilhas francesas (BASSIÈRES, 1936). Tanto a abolição da escravidão quanto a descoberta do ouro trouxeram consequências diretas no crescimento da imigração espontânea para a Guiana. No seu auge, no começo do século XX, a Guiana Francesa teve entre 20 mil e 30 mil garimpeiros. Muitos morreram de malária, disenteria, febre amarela ou simplesmente, sozinhos. Por quase 100 anos, a Guiana extraiu pouco mais de 200 toneladas de ouro.

Hoje, há uma diversificação dos espaços tradicionais de emigração e das tipologias migratórias. Os garimpeiros vêm sobretudo do oeste do Pará, do norte do Mato Grosso no Sul, de Roraima e do Maranhão. Essa dinâmica migratória é composta de homens solteiros, de 25 a 40 anos, com pouca conexão com o ambiente urbano (PIANTONI, 2008, p. 140). Vemos que a questão econômica é uma das maneiras pelas quais os indivíduos e os grupos articulam mobilidades e lugares. Podemos questionar que lugares são escolhidos ou se existem hierarquias entre os lugares a serem escolhidos. Essas são questões que podem ser

estudadas; porém, em nossa análise, decidimos abordar somente as consequências do deslocamento dos brasileiros em direção à Guiana, como ponto de chegada. Mesmo se esse deslocamento levanta questões políticas, sociais e econômicas, o que nos interessa nesse estudo é a prática cultural ou cultural do imigrante brasileiro na Guiana, ou seja, a festa do Círio em Caiena.

## **Um deslocamento cultural: a festa do Círio em Caiena, fruto da mobilidade e da vivência social**

O Círio de Nazaré é comemorado desde o segundo domingo de outubro de 1793. Alguns dias antes a imagem é levada até Icoaraci, a 23 quilômetros ao norte de Belém. Depois, ela é levada de volta à cidade, seguida de uma procissão até a basílica construída no local onde o pastor Plácido Souza teria encontrado a estátua. As festividades são encerradas no Recírio, 15 dias depois, quando a Virgem retorna à Catedral de Belém. A lenda de Nazaré existe em Portugal desde setembro de 1182, quando o guerreiro nobre português Dom Fuas Roupinho manda construir uma capela em memória do milagre alcançado<sup>5</sup>. Durante as Grandes Descobertas, a devoção à Virgem de Nazaré é grande e os padres portugueses da Companhia de Jesus têm um papel ativo na divulgação das devoções marianas no mundo luso-brasileiro (FLECK; DILLMANN, 2012).

A procissão do Círio de Nazaré, no segundo domingo de outubro, leva às ruas da capital paraense quase dois milhões de pessoas, entre crentes e curiosos. O Círio de Nossa Senhora de Nazaré é a maior procissão religiosa do Brasil e reúne nela o aspecto religioso, veneração da santa padroeira, e o aspecto informal, confraternização e ágape. O Círio da Guiana faz parte do "ciclo de Círios" que ocorre não somente em Belém, mas em todo o interior do estado do Pará e outros estados brasileiros, sobretudo na região amazônica. Em Belém, a procissão percorre a cidade entre a catedral da Sé e a basílica de Nazaré. Enfim, "círio" é um substantivo que designa uma grande vela pascal. Utilizada em

<sup>5</sup> Sobre a Lenda de Nazaré, veja: BOGA, M. **D. Fuas Roupinho e o Santuário de Nazaré**. Porto: Tipografia do Carvalhido, 1974.

Portugal e no Pará, a palavra círio "designa romaria ou procissão em que avultam – como promessas ou ex-votos – velas, cabeças, pés, mãos, animais, barcos e outros objetos de cera" (DUBOIS, 1953, p. 49).

Em 2002, a revista eletrônica anual editada em Belém, "Círios de Nazaré<sup>6</sup>", no seu sétimo número, publica um artigo intitulado "O primeiro Círio de Nazaré em Caiena". Nele é descrita a procissão de 1,5 mil peregrinos que aconteceu à tarde, do domingo, dia 7 de outubro de 2001. "Os brasileiros da Guiana francesa, misturados à população guianense, estão maravilhados: os mais abertos jamais poderiam imaginar tal elo de fraternidade [...]. Se houve milagre, este certamente é a descoberta da comunhão entre os dois povos", escreve o padre espiritano Antoine Grach. Em seguida, ele acrescenta: "Os guianenses são muitos ligados a seu amor à Maria. E eis que muitos descobrem que sua fé cristã é igualmente dividida com os brasileiros".

Círios de Nazaré continua nesse mesmo artigo com a descrição da inauguração oficial da festa do Círio de Nazaré, em 2001, na Guiana Francesa: uma réplica da peregrinação de Macapá que, por sua vez, é uma reprodução do Círio de Belém. Essa inauguração dá-se em presença de monsenhor Louis Sankalé (1946-), bispo de Guiana (1998-2004) e de monsenhor João Risatti (1942-2003), bispo da diocese de Macapá (1993-2003). Este traz consigo, de Macapá, a imagem da Virgem Maria. No mesmo artigo, podemos encontrar o comentário do cônsul do Brasil em Caiena, Carlos Alberto Ribeiro Reis, que diz: "graças às imagens televisivas, existe uma nova visão dos brasileiros que todos descobrem. Além das tradicionais imagens de carnaval e de futebol, os brasileiros dividem conosco seus valores cristãos".

Em 2003, Círios de Belém publica um artigo intitulado "Maria de Nazaré, de Belém à Cayenne", no qual descreve o Círio de 2002 em Caiena, a procissão ao redor da capela São Martinho de Porrès, seguida por 200 pessoas. Segundo o artigo, a festa é encerrada com uma missa dita em português. O texto é assinado por Pierre Girard e lembra que "se a procissão faz parte da cultura brasileira, ela também está presente nas tradições guianesas. A

<sup>6</sup> Disponível em: <https://cirios.com.br/revistas>. Acesso em: 30 jun. 2020.

cada ano um enorme número de guianeses iniciam a peregrinação para Belém com intenção de fazer parte da festa". Em 2004, Círios de Belém intitula de "Cayenne-França" o seu artigo sobre a festa da Virgem de Nazaré de 2003, preparada pela irmã Turfa e o padre Elias Lagrielle. A procissão tem, dessa vez, mais de 2 mil participantes e a missa é celebrada pelo bispo Dom Louis Sankalé. O artigo, sem assinatura, finaliza dizendo que:

A realização desta festa do Círio de Nazaré permitiu aos cristãos brasileiros que moram aqui de mostrar que existem e são capazes de organizar e celebrar sua fé, dentro de sua cultura, demonstrando sua vontade de integração na Igreja da Guiana, sem perder seus valores e suas características. A celebração do Círio mostrou também que o povo brasileiro não se anima só com samba, carnaval e futebol, mas sabe expressar sua fé em Deus "sem medo de ser feliz (CÍRIOS DE BELÉM, 2003).

Em 2004, chegou na Guiana o seu novo metropolitano, Dom Emmanuel Lafont (1945-), atualmente bispo de Caiena. Ele incentivou, como seu predecessor, a festa do Círio em sua diocese. Círios de Nazaré continua publicando artigos sobre a festa da Virgem de Nazaré em Caiena. Segundo nossas pesquisas, somente em 16 de outubro de 2006, cinco anos depois do começo da festa do Círio em Caiena que o jornal France-Guyane publica uma nota informando sobre a "festa brasileira do Círio, seguida ontem, pelo sexto ano consecutivo por centenas de brasileiros, em Caiena, da igreja São Martinho de Porrès até a igreja da Sé, São Salvador". Desde então, podemos verificar nas edições do jornal France-Guyane de 2008, 2010, 2011, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017 e 2018 pequenos textos informando aos leitores as festividades do Círio em Caiena.

A edição do jornal France-Guyane de 2014 escreveu que os membros da Associação Nossa Senhora de Nazaré começaram os preparativos da décima quarta procissão do Círio na Guiana. Fato relevante, haja vista a importância das associações no espaço político e social francês. Vale ressaltar que a Igreja Católica, no estado laico francês, é reconhecida do ponto de vista jurídico pela Lei das Associações de julho de 1901. Como

estabelecimento público de culto e sem fins lucrativos, as igrejas podem, dessa forma, receber subsídios do Estado (LIMA-PEREIRA, 2019, p. 7-9).

Em 2010, escrevemos um artigo sobre os desafios identitários sociorreligiosos na Guiana e sobre a festa do Cirio em Caiena. Descrevemos como o Cirio chega à Guiana trazido pelos residentes do Pará. A festa cresce com o apoio de padres locais e a bênção do ordinário. Apontamos que cada vez mais cresce o número de fiéis, assim como a participação ao comitê encarregado da organização. A festa de 2004 foi descrita como preparada por um grupo de brasileiros ajudados pelo padre Elie Lagrielle. A festa do Cirio é precedida por uma novena rezada em dez residências que correspondem a dez bairros de Caiena. Quanto à procissão, ela ocorre entre a capela de São Martinho de Porrès e a Igreja da Sé, onde é presidida a missa de encerramento pelo bispo de Guiana, monsenhor Emmanuel Lafont. Na procissão, ele é acompanhado por cerca de 1,5 mil pessoas, sendo a maioria dos fiéis, brasileiros (LIMA-PEREIRA, 2010, p. 228).

Em 2011, Tajah Van Kalken, em sua dissertação de mestrado, escreve sobre a persistência e a consolidação da identidade brasileira na Guiana, graças aos programas de televisão e às antenas parabólicas instaladas nas residências dos imigrantes brasileiros. No seu estudo sobre a importância para os brasileiros imigrantes de continuarem assistindo aos programas de televisão do Brasil, Tajah Van Kalken descreve três grandes manifestações seguidas pelos brasileiros da Guiana: o carnaval, o futebol e os cultos religiosos. Entre os programas de televisão transmitidos, está a festa do Cirio. Tajah Van Kalken ressalta, como fizemos em nosso artigo, que a Guiana envia a Belém o maior número de peregrinos, seguida pela França, Portugal, Estados Unidos e Holanda.

Em maio de 2012, o geógrafo francês Stéphane Granger defende sua tese sobre a Guiana, Departamento francês e sua busca de integração no continente sul-americano. Ele estuda a relação da Guiana com o Brasil marcada pelo aspecto histórico e geopolítico, assim como as pressões migratória e ambiental exercidas pelo Brasil. Segundo Stéphane Granger (2012, p. 128)



a comunidade brasileira é tradicionalmente católica, mas como todos os brasileiros pobres, ela é atraída pelas outras igrejas evangélicas:

No entanto, o Círio de Nazaré, um festejo católico típico em Belém e é a maior festa religiosa em toda a América do Sul. Ela está se expandindo na Guiana, agora celebrada pelo bispo de Caiena. Porém, poucos padres católicos na Guiana podem falar português, enquanto muitos pastores evangélicos são de origem brasileira, o que pode explicar a importância das conversões em uma comunidade que sente uma grande necessidade espiritual e um certo isolamento (GRANGER, 2012).

O doutorando Stéphane Granger (2012, p. 132) aponta que os brasileiros compartilham com os guianenses, além do gosto pelo carnaval, uma forte religiosidade. Segundo ele, o Círio de Caiena foi lançado espontaneamente no começo pelos fiéis brasileiros, nostálgicos do Círio de Belém, atraindo hoje católicos de todas as origens. Ele conclui dizendo que a festa do Círio agora é celebrada pelo bispo de Caiena e que se estabeleceu como um dos grandes eventos do catolicismo guianense. Com a imigração brasileira na Guiana e o estabelecimento da festa do Círio, perguntamo-nos como a cultura se forma e organiza-se em um novo território? Quais são as etapas dessa recomposição identitária? É o que tentaremos responder agora.

## **A cultura e o seu processo de formação e de organização em novos territórios**

Se o fenômeno do deslocamento faz parte de uma continuidade social e histórica, ele se baseia em primeiro lugar na "biologia", se aplicarmos em nosso estudo a Teoria da Cultura do antropólogo polonês Bronislaw Malinowski<sup>7</sup> (1884-1942). Segundo

<sup>7</sup> MALINOWSKI, B. **Une théorie scientifique de la culture, et autres essais**. Paris: François Maspero, Éditeur, 1968. Collection : Les textes à l'appui. traduit de l'anglais par pierre Clinquart. Versão numérica de Jean-Marie Tremblay, Universidade do Quebec. Disponível em: [https://cours.univ-paris1.fr/pluginfile.php/871743/mod\\_resource/content/1/Malinowski%20-%20Une%20theorie%20scientifique%20de%20la%20culture.pdf](https://cours.univ-paris1.fr/pluginfile.php/871743/mod_resource/content/1/Malinowski%20-%20Une%20theorie%20scientifique%20de%20la%20culture.pdf). Acesso em: 1 jul. 2020.

ele, "os seres humanos constituem uma espécie animal [...]. Eles estão sujeitos a condições básicas que devem ser atendidas para que os indivíduos sobrevivam, a raça perpetue e os organismos permaneçam em boas condições de funcionamento". De acordo com Malinowski, o homem, após satisfazer suas necessidades elementares, cria um segundo ambiente, secundário ou artificial, ou seja, a cultura. Para que uma cultura se desenvolva, ela necessita de tradições e transmissão de uma geração para outra. Assim, cada cultura tem seus métodos e seus mecanismos de transmissão. Uma cultura se forma graças à cooperação entre os indivíduos e à ordem estabelecida no grupo e, como consequência, o conhecimento progride, assim como o senso ético, em princípio.

Sem querer minimizar o pensamento de Malinowski<sup>8</sup>, quando ele questiona o que é a cultura, podemos aplicar suas noções da seguinte forma: "ligar as necessidades elementares", quando os brasileiros imigram para a Guiana por necessidade básica, melhores condições de vida; "sua satisfação cultural", como expressão da devoção do homem amazonense à Virgem de Nazaré; "derivação de novas necessidades culturais", como expressar na Guiana, terra do exílio, a sua crença e devoção; "essas novas necessidades impõem ao homem e à sociedade um tipo de determinismo secundário", em que o imigrante brasileiro propõe à Igreja Católica local a organização do Círio em outubro, criando assim um determinismo secundário, ou seja, a adoção pelos católicos guianenses dessa festa marial. Enfim, Malinowski releva a importância da organização:

Para realizar seus propósitos, alcançar seus fins, quaisquer que sejam, o homem deve se organizar. [...] a organização envolve um tema ou estrutura muito específico, cujas linhas principais são universais na medida em que se aplicam a todos os grupos organizados [...] (MALINOWSKI, 1968).

Outro ponto importante que Malinowski releva, na sua teoria científica da cultura, é o fator de tempo necessário para que haja

---

<sup>8</sup> Traduzido do francês por nós: "Tentaremos mostrar que as necessidades elementares e sua satisfação cultural podem estar ligadas à derivação de novas necessidades culturais; que essas novas necessidades impõem ao homem e à sociedade um tipo de determinismo secundário". *Idem*, p. 27.

evolução. Segundo ele, "os mecanismos de evolução ou difusão" equivale ao estabelecimento da festa do Círio em Caiena; "se manifestam acima de tudo na forma de transformações institucionais", em outubro de 2001, ao ordinário da Guiana, monsenhor Louis Sankalé, recebendo o bispo de Macapá, monsenhor João Risetti, e a imagem da Virgem Maria. Desde então, é estabelecida a procissão em honra do Círio de Nazaré; este sendo festejado todos os anos no segundo domingo de outubro, de acordo com o modelo do Círio de Belém. Para completar, Malinowski explicita sua teoria nesses termos: "por invenção ou por difusão, o novo processo técnico é incorporado a um sistema de comportamento organizado preexistente e gradualmente leva a uma revisão completa da instituição". Aplicamos isso ao nosso caso da seguinte forma: a difusão da festa do Círio em Caiena incorpora-se à tradição na Igreja Católica e Ortodoxa de veneração a Maria, a *Théotokos*. Essa festividade entra, por conseguinte, no calendário litúrgico local e tende a perpetuar-se no tempo e no espaço.

A palavra "cultura", em francês, designa primeiro o conjunto de conhecimentos gerais de um indivíduo, e em segundo lugar a definição do "*Dictionnaire universel de la langue française*", do lexicógrafo Louis-Nicolas Bescherelle (1802-1883). Esse dicionário foi publicado pela primeira vez em 1845, mas somente a edição de 1862 começa a dar o sentido à palavra "cultura" que temos hoje. Na sua edição de 1980, o dicionário "*Le Petit Larousse*", retirado do "*Grand dictionnaire du XIXe siècle*", do lexicólogo Pierre Larousse (1817-1875), dá à palavra "cultura" um segundo significado, em uma concepção coletiva. Segundo esse dicionário, a cultura coletiva corresponde às estruturas sociais, religiosas etc., que caracterizam uma sociedade e suas manifestações intelectuais, artísticas etc.

Atualmente, na língua francesa, por "cultura individual" entende-se a construção pessoal de conhecimentos; já a "cultura coletiva" refere-se à cultura de um povo, à sua identidade cultural. A cultura individual tem uma dimensão de desenvolvimento e de construção pessoal; enquanto a cultura coletiva refere-se a valores vinculados à história e pela história. A cultura coletiva evolui ao mesmo tempo que fixa uma identidade a uma comunidade, a uma nação. Vemos que a festa do Círio de Nazaré faz

parte de um processo pessoal de crença e de adesão a uma comemoração marial que se inscreve em uma evolução graças ao deslocamento de brasileiros para a Guiana, evoluindo com o tempo e acrescentando novos valores à identidade guianense.

Enfim, antes de terminarmos esse capítulo, não podemos deixar de nos interessarmos pela cultura do ponto de vista da sociologia. Trata-se de ver nos acontecimentos a existência de práticas sociais que se diferem de acordo com o tempo e o espaço. Nesses acontecimentos o indivíduo age ou sofre a ação, assim como o grupo, a comunidade. A depender de gênero, masculino ou feminino, posição social e econômica, acrescentam-se ao indivíduo as "representações" que alimentam as suas práticas culturais. Segundo o sociólogo francês Pierre Bourdieu (1930-2002), essas representações são *habitus* – conceito que ele desenvolve na sua Teoria da Ação –, isto é, o estudo da natureza da ação humana, seja ela individual ou coletiva. O ser humano, agente social, desenvolve estratégias baseadas em disposições adquiridas inconscientemente pela socialização e que são adaptadas às necessidades do mundo social. Foi o que tentamos mostrar quanto à maneira de ser do brasileiro e suas práticas sociais e religiosas que, por razões econômicas, imigram e adaptam-se à vida guianense.

Assim, como afirma Pierre Bourdieu, cada indivíduo é um produto sócio-histórico cujas ações são marcadas pelo tempo e pelo espaço. Quanto à cultura, ela existe por antagonismo. De um lado temos a cultura dominante, legitimada e, por vezes, elitista; do outro lado, uma cultura cujos valores não são reconhecidos ou com valores vistos como folclóricos. A Guiana, ao integrar o Círio de Nazaré em suas práticas sociais e religiosas, pode fazê-lo sem suspeição de dominação ou de imposição por parte da comunidade brasileira. Bem mais que compartilhar a mesma fé católica e a mesma devoção marial, a Guiana, pela sua ação de acolher o Círio de Nazaré e de festejá-lo, permite a integração da comunidade brasileira católica à sociedade local. Aos valores jurídicos e laicos da República Francesa, a comunidade brasileira e uma boa parte dos guianenses, na nova geração, têm um longo caminho a percorrer, seja sob a forma da assimilação ou da aculturação, mas isso é um outro capítulo.

## Conclusão

O mundo "pós-moderno" e globalizado está bem distante da "aldeia global", expressão formulada pelo teórico da comunicação canadense, Herbert Marshall McLuhan (1911-1980) na sua obra intitulada "*The Medium is the Massage*", publicada em 1967. Hoje, o mundo está marcado pela multiplicidade de reivindicações culturais oriundas do deslocamento de grupos étnicos por razões políticas ou econômicas. Reivindicar passa pela afirmação de uma cultura, de uma história, e no fundo encontrar um espaço de expressão linguística, artística, religiosa.

Segundo Marc Augé, a cultura de amanhã seguirá alinhada como a de ontem ou a de anteontem. Porém, os dois grandes obstáculos que terão de ser levados em conta são: a invasão de imagens e o risco que elas implicam; e o abismo que se amplifica cada vez mais entre os ricos e os pobres, ou entre os que terão acesso à cultura, à formação e aqueles que não o terão<sup>9</sup>. A nosso ver, a invasão de imagens está relacionada à imagem do divino, ao sobrenatural, ao religioso e à imagem de cada indivíduo veiculada pela tecnologia numérica. Em ambos os casos, invasão de imagens e abismo entre os indivíduos, o que está em jogo é a relação de ipseidade, de alteridade, ou seja, o conhecimento ou o reconhecimento que se encontra em toda atividade humana, sobretudo quando se trata da atividade cultural e cultural. Breve, nessas duas atividades próprias ao ser humano, frutos de negociação e de relação, é que se dá a construção de uma identidade pessoal, comunitária, nacional.

Na Guiana, para o imigrante brasileiro o processo de integração social e econômica é geralmente mais fácil quando ele é legalizado e sua imagem opõe-se à do imigrante clandestino, muitas vezes à do garimpeiro. Uma das consequências dessa integração "legalizada" é a sua inclusão na sociedade local, visto que essa sociedade reconhece, no imigrante brasileiro, o talento e o trabalho. A Guiana, na sua totalidade, é marcada pelo multiculturalismo, mesmo sem ainda ter chegado à instauração de uma sociedade intercultural, ou seja, com a plena integração das culturas presentes no seu território. Como sabemos, a intercultu-

<sup>9</sup> AUGÉ, Marc. *Idem*, cf. "Conclusão".

ralidade cria um marco de convivência das culturas sem discriminação ou diferenciação.

Na Guiana, a cultura crioula, amazonense e caribenha é dominante localmente do ponto de vista político; todavia, minoritária quantitativamente e concentrada no litoral. Do ponto de vista nacional, a cultura crioula tem dificuldades em ter um lugar na nação e ser reconhecida e valorizada pela cultura francesa. Nesse sentido, no âmbito local, a própria sociedade crioula com sua cultura tem de passar pelo mesmo processo de eliminação gradual das diferenças que todas as outras culturas presentes na Guiana têm de passar. Essa eliminação gradual das diferenças permitirá a diversidade cultural no território até chegar à formação de uma cultura comum, uma mescla de diferentes culturas – entre elas, a brasileira.

Tentamos mostrar em nosso estudo que a festa do Círio, vinda com o fluxo migratório do Norte do Brasil à Guiana, é parte integrante do deslocamento da cultura, desenvolvendo-se em duas direções similares: de um lado, o culto marial mantém-se graças à devoção do imigrante brasileiro; do outro, o culto marial adapta-se ou é adotado pela sociedade católica guianense, estabelecendo-se assim uma comunicação dialógica entre as duas comunidades. A festa do Círio de Nazaré é um exemplo do processo de aculturação, já que a distância cultural, do ponto de vista religioso, entre a cultura brasileira e a cultura crioula guianense é mínima. Na verdade, podemos afirmar no caso da festa do Círio que a distância cultural desempenha o papel de mediação entre a cultura de origem, a brasileira e a cultura dominante, a crioula.

A partir de nossa observação podemos concluir, nesse estudo, que a aculturação dos brasileiros católicos segue o modelo da "escolha" e não da "obrigação" de integração – segundo o exemplo aqui utilizado, a festa do Círio. No caso dessa festa, a integração dos *primo-arrivants*<sup>10</sup> expressa-se sob a forma festi-

<sup>10</sup> Os *primo-arrivants* são estrangeiros em situação regular que chegam pela primeira vez a um país e se estabelecem lá permanentemente. Na França, os imigrantes legais assinam um Contrato de Acolhimento e de Integração (CAI) ou o novo Contrato de Integração Republicana (CIR). Ver *Anexo 1*, p. 41. Disponível em: [https://www.education.gouv.fr/pid285/bulletin\\_officiel.html?pid\\_bo=36334](https://www.education.gouv.fr/pid285/bulletin_officiel.html?pid_bo=36334). Acesso em: 14 jul. 2020.

va, carnaval e prática religiosa, participando assim da vida social guianense. Apesar da componente religiosa e sua prática festiva, outras abordagens existem e são necessárias para compreender o processo de integração dos brasileiros na Guiana Francesa.

Em nosso artigo, a abordagem implicou um exercício reflexivo que se baseou na observação da realidade. Os dados recolhidos permitiram ilustrar quase 20 anos de existência da festa do Círio em Caiena. Por conseguinte, o que apresentamos no começo como deslocamento de cultura, após o processo de aceitação e de integração dessa festa pela sociedade local, torna-se hoje elemento importante da diversidade cultural que caracteriza o território e, em particular, a cidade de Caiena.

Enfim, seria pertinente, em outro trabalho, estudar o que caracteriza esse território de acordo com a evolução dos fluxos migratórios vindos do Brasil e de outros países do continente latino-americano. Em outros termos, o que alterou e altera o paradigma migratório na Guiana no século XXI; quais são as transformações econômicas e sociais que conduziram ou conduzem à exclusão e à marginalização de comunidades estrangeiras, dificultando assim a integração delas nesse mundo cada vez mais globalizado e conectado.

### **Referências bibliográficas**

AUGÉ, M. **Culture et déplacement**. La web-télévision de l'enseignement supérieur et de la recherche Université de tous les savoirs, 16 nov. 2000. Disponível em: <http://datablock.free.fr/MARC%20AUGE%20culture%20et%20deplacement.pdf>. Acesso em: 25 jun. 2020.

BERNIE-BOISSARD, C. **Espaces de la culture, politiques de l'art**. Paris: L'Harmattan, 2000.

BERRY, J. W. Immigration, acculturation and adaptation. **Applied Psychology**. New Jersey, n. 46, p. 5-68, 1997. Disponível em: <https://iaap-journals.onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1464-0597.1997.tb01087.x>. Acesso em: 12 jul. 2020

BUREAU, C. **Guyane, terre française. 1604-1935**. Paris, 1935. Disponível em: <http://www.manioc.org/gsd/collect/patrimon/import/2013/ORK/ORK13106.pdf>. Acesso em: 22 jun. 2020.

DUBOIS, F. **A devoção à Virgem de Nazaré**. Belém, 1953. Disponível em: [https://issuu.com/ufpadoispontozero/docs/a\\_devo\\_\\_\\_\\_o\\_\\_\\_\\_virgem\\_de\\_nazar\\_\\_\\_\\_e](https://issuu.com/ufpadoispontozero/docs/a_devo____o____virgem_de_nazar____e). Acesso em: 20 out. 2020.

FLECK, E. C. D.; DILLMANN, M. A Vossa graça nos nossos sentimentos: a devoção à Virgem como garantia da salvação das almas em um manual de devoção do século XVIII. **Revista brasileira de História**, São Paulo, v. 32, n. 63, p. 83-188, 2012. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-01882012000100005&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882012000100005&lng=en&nrm=iso). Acesso em: 30 jun. 2020.

GRANGER, S. **La Guyane et le Brésil, ou la quête d'intégration continentale d'un département français d'Amérique**. 858p. Paris: Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine. Tese de doutoramento, maio de 2012. Disponível em: <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00707041/document>. Acesso em: 1 jul. 2020.

VAN KALKEN, T. **Persistence et consolidation de l'identité brésilienne par la parabole**. 98p. Grenoble: Université Stendhal 3. Dissertação de mestrado, 2011. Disponível em: <https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01067491>. Acesso em: 30 jun. 2020.

LIMA-PEREIRA, R. Les enjeux identitaires socioreligieux dans l'espace frontalier franco-brésilien (Brésil-Guyane française). **Revue du GERFLINT**. São Paulo: Editora Humanitas, 2010. n. 1, p. 223-32. Disponível em: [https://gerflint.fr/Base/BresilSPECIAL1/Lima\\_Pereira.pdf](https://gerflint.fr/Base/BresilSPECIAL1/Lima_Pereira.pdf). Acesso em: 30 jun. 2020.

LIMA-PEREIRA, R. O estado laico francês, um desafio para as Igrejas evangélicas brasileiras: o exemplo da Guiana francesa. **Anais eletrônicos do IIº Encontro nacional do CEHIR**. Pernambuco: Universidade do Estado de Pernambuco, UPE, 2019. Disponível em: <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02338395>. Acesso em: 30 jun. 2020.

MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE. "Annexe 1". **Bulletin Officiel de l'Éducation Nationale, BO**. Paris, abr. 2017, n. 15. Disponível em: [https://www.education.gouv.fr/pid285/bulletin\\_officiel.html?pid\\_bo=36334](https://www.education.gouv.fr/pid285/bulletin_officiel.html?pid_bo=36334). Acesso em: 14 jul. 2020.

PIANTONI, F. Histoire et mémoire des immigrations en Guyane française. **Rapport final de recherche, L'ACSé, marché n° 2006 35 DED 03 / Lot 25 Guyane française**. Reims: Universidade de Reims, 2008. Disponível em: <http://barthes.enssib.fr/clio/acsehr/guyane.pdf>. Acesso em: 26 jun 2020.



# MITOS EMANCIPATÓRIOS NA AMÉRICA LATINA (CONSTRUÇÕES MULTIDIMENSIONAIS: IMAGINAÇÃO, CULTURA E PODER)

---

Adrián José Padilla Fernández<sup>1</sup>

*La utopía está en el horizonte.  
Camino dos pasos, ella se aleja dos pasos  
y el horizonte se corre  
diez pasos más allá.*

*¿Entonces para qué sirve la utopía?  
Para eso, sirve para caminar.*  
Eduardo Galeano

## Introdução

Um caminho possível para compreender como se constrói a cultura política e algumas das abordagens teórico-metodológicas utilizadas para estudá-la é mergulhar no debate sobre o pensamento simbólico, as representações, as imagens e os mi-

---

<sup>1</sup> Professor-pesquisador do CEPAP-UNESR (Venezuela). Professor Visitante Sênior do PPGSOF da UFRR. Licenciado em Comunicação Social pela Universidad Central de Venezuela (UCV). Mestre e Doutor em Ciências da Comunicação pela ECA-USP. Coordenador na Venezuela da Rede AMLAT, articulação de grupos de pesquisa em Comunicação, Educação, Cidadania e Integração Latino-americana, de universidades do Brasil, Argentina, Equador, Uruguai e Venezuela.

tos, que tomou conta do campo das ciências humanas há várias décadas, tocando pontos sensíveis das distintas áreas do conhecimento, estimulando o confronto de visões contrapostas, criando novos enfoques e, finalmente, tornando novidade um fator que sempre esteve ligado ao desenvolvimento da sociedade: a imaginação. Esses questionamentos teóricos deram como resultado uma importante produção bibliográfica, que hoje serve de referência para quem continua se preocupando com a imaginação e as representações simbólicas na vida social. Nesse sentido, destacam-se os estudos feitos pela História e pela Sociologia, no campo das representações, que definem o imaginário como fenômeno social ou coletivo sempre ligado ao desenvolvimento da sociedade em geral, especialmente ao poder político.

Na América Latina podemos localizar fatos históricos que, a partir da força da liderança de alguns sujeitos relevantes nas dinâmicas do processo da guerra de independência no século XIX e das lutas revolucionárias no século XX, têm gerado construções míticas que são chaves na configuração dos imaginários sociais. Nas últimas décadas do século XX e no início do século XXI nos encontramos com várias experiências de lutas políticas e sociais com significativas marcas simbólicas refletidas nas mudanças no mapa geopolítico e nos avanços e recuos de uma importante onda progressista no continente. Destacam-se, entre outras, as experiências do neozapatismo no México e da Revolução Bolivariana na Venezuela, com as quais as construções míticas têm sido importantes nas dinâmicas políticas das confrontações hegemônicas/contra-hegemônicas. Na década de 20 do século XX, a ideia de mito e de suas implicações políticas foi trabalhada por José Carlos Mariátegui (2010), como elemento constitutivo das transformações sociais. Essa contribuição do marxista peruano é hoje uma referência fundamental na leitura que pretendemos fazer desses processos sócio-históricos que ocupam nosso interesse.

Nesse exercício de análise-reflexão trabalhamos em três momentos. No primeiro procuramos referências nas tradições teóricas no campo das ciências sociais que tem contribuído para pensar as temáticas dos imaginários, as representações simbóli-

cas e os mitos – com o intuito de localizar pistas que ajudem na compreensão de processos históricos contemporâneos em que se visualizam significativas marcas simbólicas e presença de mitos na dimensão política. Num segundo momento tentamos uma focalização da temática na América Latina a partir de algumas ideias de Mariátegui no âmbito da política e do cubano Lezama Lima no campo da literatura. No terceiro momento discutimos sobre duas experiências latino-americanas em que a construção simbólica e a força mítica têm sido relevantes nos processos de confrontação política.

### **Pensar no simbólico, o mítico e os imaginários: alguns olhares teóricos**

Para refletir sobre a dimensão do simbólico, pode ser interessante pensar a partir das contribuições de autores como Bronislaw Baczko, Pierre Bourdieu, Roger Chartier, Raoul Girardet, Mircea Eliade e Claude Rivière, entre outros. Trata-se de diversos olhares desde várias tradições teóricas que contribuem na construção de problemáticas para compreender a presença e expressão dos mitos políticos na configuração dos imaginários sociais na América Latina na contemporaneidade. Precisa-se de algumas noções, categorias e conceitos para refletir sobre questões centrais como: qual é o papel dos ritos ou liturgias políticas nos imaginários que se refletem nas confrontações dos projetos sócio-históricos na América Latina? Como se apresenta o simbólico nessas dinâmicas políticas?

Por exemplo, para Mircea Eliade<sup>2</sup> (1996) o pensamento simbólico não é uma área exclusiva da criança, do poeta ou do desequilibrado: ela é consubstancial ao ser humano; precede a linguagem e a razão discursiva. O símbolo revela certos aspectos da realidade – os mais profundos – que desafiam qualquer outro

---

<sup>2</sup> Mircea Eliade (1907-1986), filósofo nascido na Romênia, é considerado um dos autores de maior destaque no século XX da Ciência da Religião. Desde seu campo como cientista dedicou-se ao estudo dos mitos, dos sonhos, das visões, do misticismo e do êxtase. Em "Cosmos e História: O Mito do Eterno Retorno" (1954, Princeton) cria a distinção entre a humanidade religiosa e a não religiosa, com base na percepção do tempo como heterogêneo e homogêneo, respectivamente.

meio de conhecimento. As imagens, os símbolos e os mitos não são criações irresponsáveis da psique, elas respondem a uma necessidade e preenchem uma função: revelar as mais secretas modalidades do ser. Os sonhos, os devaneios, as imagens de suas nostalgias, de seus desejos, de seus entusiasmos etc., tantas forças que projetam o ser humano historicamente condicionado em um mundo espiritual infinitamente mais rico que o mundo fechado do seu "momento histórico". As imagens são, por suas próprias estruturas, multivalentes. Nesse sentido, o autor afirma que

Se o espírito utiliza as imagens para captar a realidade profunda das coisas, é exatamente porque essa realidade se manifesta de maneira contraditória, e conseqüentemente, não poderia se expressar por conceitos (...) É então a Imagem em si, enquanto conjunto de significações ou um único dos seus inúmeros planos de referências. Traduzir uma imagem na sua terminologia concreta, reduzindo-a a um único dos seus planos referenciais, é pior que mutilá-la, é aniquilá-la, anulá-la como instrumento de conhecimento (ELIADE, 1996, p. 12).

Com o desenvolvimento da psicanálise, algumas palavras-chave como imagem, símbolo e simbolismo tornaram-se uma constante no cenário das ciências humanas. Por outro lado, as pesquisas sistemáticas sobre o mecanismo das "mentalidades primitivas" revelaram a importância do simbolismo para o pensamento arcaico e, ao mesmo tempo, o seu papel fundamental na vida de qualquer sociedade tradicional.

A contribuição do filósofo romeno nos orienta na ideia que a imaginação, como fenômeno social ou coletivo, sempre esteve ligada ao desenvolvimento da sociedade, especialmente ao poder político. Porém, a sua notoriedade no campo discursivo das ciências humanas aparece em um determinado momento, o que fez com que se pensasse em uma "moda" de enunciados (ELIADE, 1996). A imaginação tem tanto peso na realidade que, a partir de algumas referências históricas, podemos observar como alguns processos políticos não teriam sido possíveis sem certas condições simbólicas. A vitalidade histórica das criações dos sujeitos é possibilitada pela rede imaginária.

No campo da política a sua eficácia está relacionada com a existência do que Baczko<sup>3</sup> (1985) chama de "comunidade de imaginação" ou "comunidade de sentido". As significações imaginárias despertadas por imagens determinam referências simbólicas que definem, para os indivíduos de uma mesma comunidade, os meios inteligíveis de seus intercâmbios com as instituições. Os sistemas simbólicos emergem para unificar o imaginário social. Eles, de alguma maneira, constroem as finalidades e funcionalidades das instituições e dos processos sociais.

Nesse sentido, o autor polonês assinala que o imaginário social se expressa por ideologias e utopias, e também por símbolos, alegorias, rituais e mitos. Tais elementos plasmam visões de mundo e modelam condutas e estilos de vida, em movimentos contínuos ou descontínuos de preservação da ordem vigente ou de introdução de mudanças. Poder-se-ia dizer que um conjunto de relações imagéticas, que atuam como memória afetivo-social de uma cultura, compõem o imaginário social. Trata-se de uma produção coletiva, já que é depositário da memória que a família e os grupos recolhem de seus contatos com o cotidiano (BACZKO, 1999). Nessa dinâmica complexa das representações do poder, dos partidos políticos, dos movimentos sociais, da cultura popular etc., o simbolismo ou a simbologia têm um papel fundamental.

Nos conflitos políticos e sociais que tiveram lugar no século XIX europeu, teve uma responsabilidade significativa a intervenção ativa das formações ideológicas modernas (liberalismo, democracia, socialismo etc.). O florescimento das utopias de tendência socialista (o saint-simonismo, o fourierismo, o proudhonismo) levanta a questão das relações entre a aparição de uma nova classe e a produção dos imaginários coletivos. Os novos sonhos sociais são considerados, por uns, como outras tantas antecipações do futuro, inscritas em uma evolução histórica inexorável, e por outros como quimeras particularmente perigosas para a ordem social devido à sua incontestável força de sedução (BACZKO, 1999).

---

<sup>3</sup> Bronislaw Baczko (1924-2016) faz uma fundamental contribuição sobre os "imaginários sociais", em que o simbólico pode revelar a essência das instituições. Para ele, é por meio do imaginário que se podem atingir as aspirações, os medos e as esperanças de um povo.

As ideias de Marx<sup>4</sup>, Durkheim<sup>5</sup> e Weber<sup>6</sup> definem aquilo que o filósofo polonês dá o nome de campo clássico das pesquisas sobre os imaginários sociais. Estudos posteriores como os da psicanálise assinalaram que a imaginação é uma atividade global do sujeito para organizar um mundo ajustado às suas necessidades e aos seus conflitos. No domínio social, as produções imaginárias, em particular os mitos, constituem outras tantas respostas dadas pelas sociedades aos seus desequilíbrios, às tensões no interior das estruturas sociais e às eventuais ameaças de violência. “A antropologia estrutural destacou o fato de que qualquer cultura pode ser considerada um conjunto de sistemas simbólicos” (BACZKO, 1999, p. 306).

Por sua parte, a antropologia política sublinhou as relações entre sentido e poderio, entre sistemas simbólicos e estruturas de dominação. E a história das mentalidades ressaltou a longa duração em que a imaginação opera, assim como o peso da inércia dos imaginários nos comportamentos econômicos, demográficos etc. É por meio da produção dos discursos – o lugar onde se efetua a reunião das representações coletivas em uma linguagem – que o imaginário social se torna inteligível e comunicável.

Na contemporaneidade, o discurso político é realizado, fundamentalmente, pela mídia, que não só apresenta aos políticos e enuncia os fatos, como antecipa causas e anuncia consequências, traçando o campo político a partir da sua visão. Por exemplo, para Mattelart (2002), a noção de “comunicação-mundo” repensa e reterritorializa os desafios da integração do capitalismo nas últimas décadas do século XX. Desde um enfoque geopolítico, em

---

<sup>4</sup> Na tradição marxista destaca-se o conceito de “hegemonia” desenvolvido por Antônio Gramsci (1978). Segundo ele os mundos imaginários funcionam como matéria espiritual para se alcançar um consenso reordenador das relações sociais, consequentemente orientado para a transformação.

<sup>5</sup> Para Durkheim (2001), as representações, emoções, tendências coletivas não têm certos estados como causas geradoras de consciências particulares, mas as condições em que se encontra o corpo social como um todo.

<sup>6</sup> Segundo Max Weber (2004), a vida social é produtora de um sistema de representações que fixam e traduzem um sistema de valores e normas, definindo um código coletivo pelo qual se expressam angústias, necessidades e expectativas dos agentes sociais. Destaca-se a importância do papel prestado às representações coletivas na questão das formas de dominação política.

tempos de revolução tecnocientífica, argumenta que isso implica um retorno ao sujeito, às subjetividades e às culturas no contexto dos determinantes sócio-históricos. Para Canelas Rubim (2000), a comunicação midiática é uns dos fatores estruturantes mais marcantes da sociabilidade contemporânea, ao ponto de definir esse tempo como "Idade Mídia". Por sua parte, Otavio Ianni (1999), a partir da figura do Príncipe proposta por Maquiavel, como categoria para discutir o poder – logo retomada por Gramsci como o "Príncipe Moderno" –, propõe o "Príncipe Eletrônico" para se referir às dinâmicas do poder em um tempo de grande intermediação tecnológica e construções simbólicas.

O príncipe eletrônico pode ser visto como uma das mais notáveis criaturas da mídia, isto é, da indústria cultural. Trata-se de uma figura que impregna amplamente a política, como teoria e prática. Impregna a atividade e o imaginário de indivíduos e coletividades, grupos e classes sociais, nações e nacionalidades, em todo o mundo. Em diferentes gradações, conforme as peculiaridades institucionais e culturais da política em cada sociedade, o príncipe eletrônico influencia, subordina, transforma ou mesmo apaga partidos políticos, sindicatos, movimentos sociais, correntes de opinião, legislativo, executivo e judiciário.

Permanente e ativo, situado e ubíquo, visível e invisível, predomina em todas as esferas da política, adquirindo diferentes figuras e figurações, segundo a pompa e a circunstância (IANNI, 1999, p. 24).

É o poder de fazer as coisas com palavras, no dizer de Pierre Bourdieu<sup>7</sup> (1989): o poder simbólico. Para o sociólogo francês, esse poder é uma capacidade de consagração ou de revelação, um poder de consagrar ou revelar coisas que já existem. É como uma constelação que começa a existir somente quando é selecionada e designada como tal. De igual forma, um grupo – classe, sexo, religião, nação – só começa a existir enquanto tal, para os

---

<sup>7</sup> Pierre Bourdieu é um dos mais importantes pensadores do século XX. Sua produção intelectual, desde a década de 1960, estende-se por uma extensa variedade de objetos e temas de estudo. Constitui um importante referente no campo das ciências humanas. Para ele, os condicionamentos materiais e simbólicos agem sobre a sociedade e indivíduos numa complexa relação de interdependência.

que fazem parte dele e para os outros, quando é distinguido, segundo um princípio qualquer dos outros grupos, isto é, por meio do conhecimento e do reconhecimento.

As lutas das representações têm tanta importância como as lutas econômicas para compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção do mundo social, os valores que são os seus, e o seu domínio. A noção durkheimiana de "representação coletiva"<sup>8</sup> permite conciliar as imagens mentais claras com os esquemas interiorizados, as categorias incorporadas, que as gerem e estruturam. Essas imagens muitas vezes são símbolos que nutrem os mitos que se constroem nas confrontações pelo poder político. Em diversas experiências de participação cidadã, a questão da representação dos interesses coletivos é medular na configuração das formas de democracia refletida nos fundamentos jurídicos das constituições ou nas práticas políticas dos sujeitos sociais que traduzem as suas posições e interesses objetivamente confrontados e que, paralelamente, descrevem a sociedade tal como pensam que ela é, ou como gostariam que fosse.

Segundo Roger Chartier (1988), nomear esses motivos gera a problematização: será necessário identificar como símbolos e considerar como "simbólicos" todos os signos, atos ou objetos, todas as figuras intelectuais ou representações coletivas graças aos quais os grupos fornecem uma organização conceptual ao mundo social ou natural, construindo assim a sua realidade apreendida ou comunicada?

Para responder à questão, Chartier faz referência à antropologia simbólica para lembrar a definição da "função simbólica"<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Émile Durkheim (1889), em "As formas elementares de vida religiosa", enfatiza sobre a passagem da consciência coletiva para as representações coletivas como conceito-chave da análise sociológica. A ênfase se desloca da morfologia social, cujo mecanismo é o principal fundamento explicativo dos fatos sociais na "Divisão do trabalho social", para a valorização do simbolismo coletivo como princípio fundante da realidade social.

<sup>9</sup> O filósofo alemão Ernst Cassirer (1874-1945) desenvolveu uma reflexão profunda sobre a filosofia das formas simbólicas. A "crítica da cultura" o leva a definir uma capacidade especificamente humana: "a função simbólica". Assim, ele expandiu a definição aristotélica do homem como um "animal racional", para considerá-lo "animal simbólico".



(dita de simbolização ou de representação) como uma função mediadora que informa as diferentes modalidades de apreensão do real, quer opere por meio dos signos linguísticos, das figuras mitológicas e da religião, ou dos conceitos do conhecimento científico. Construir representações é tanto uma prática cultural quanto sociopolítica. Para o historiador francês, da quarta geração da Escola dos Annales, representação é um componente essencial dos discursos. Tais discursos, cabe ressaltar, nunca são neutros ou isentos: são práticas sociais dotadas de intencionalidade e correspondem a interesses específicos. A tradição do idealismo crítico designa assim, por forma simbólica, todas as categorias e todos os processos que constroem "o mundo como representação".

Daí o destinar uma função universal ao espírito de conjunto das produções, quaisquer que sejam, provenientes da ordem da representação ou da figuração; daí, conseqüentemente, a extensão máxima fornecida ao conceito de símbolo para o qual remetem todas as formas ou todos os signos graças aos quais a consciência constitui a "realidade" (CHARTIER, 1988, p. 19).

Por sua vez, Raoul Girardet<sup>10</sup> (1987) considera que alguns dos temas míticos encontram-se, mais ou menos discretamente presentes, no segundo plano de algumas das grandes construções doutrinárias do último século, compreendidas aí aquelas que invocam com o máximo de força o seu rigor demonstrativo e o caráter essencialmente "científico" de seus postulados. Encontrando-se aí, para muitas delas, a origem e a explicação de seu poder de atração: qual teria sido destino de um marxismo destituído de todo o apelo profético e de toda a visão messiânica, reduzido exclusivamente aos dados de um sistema conceitual e de um método de análise? Milenarismos revolucionários, nostalgias passadistas, culto do chefe carismático, obsessões maléficas podem igualmente se apresentar sob uma forma mais imediata ou mais abrupta. Então, é em toda sua autonomia que se impõe o

---

<sup>10</sup> O historiador francês mergulha nas dimensões das construções míticas e suas implicações políticas para reconhecer a sua força na herança cultural da sociedade.

mito, constituindo ele próprio um sistema de crença coerente e completo. Ele já não invoca, nessas condições, nenhuma outra legitimidade que não a de sua simples afirmação; nenhuma outra lógica que não a de seu livre desenvolvimento. E sem dúvida, qualquer que seja o caso, a experiência mostra que cada uma dessas "constelações" mitológicas pode surgir dos pontos mais opostos do horizonte político; pode ser classificada à "direita" e à "esquerda", segundo a oportunidade do momento.

Não é menos verdade que, bem para além das clivagens que nos habituamos a tomar como decisivas, encontramos na presença de conjuntos estruturais de uma real homogeneidade e de uma constante especificidade. Os papéis que lhes foram atribuídos puderam variar, no tempo e no espaço, em função das vicissitudes do debate ideológico ou do combate partidário. No quadro de cada um deles, os fatores de permanência e de identidade continuam, contudo, facilmente desvendáveis, tanto no nível da linguagem quanto no das imagens, no nível dos símbolos assim como no das ressonâncias afetivas (GIRARDET, 1987, p. 12).

Segundo o historiador francês, o mito político é fabulação, deformação ou interpretação objetivamente recusável do real. Porém, ele exerce também uma função explicativa, fornecendo certo número de chaves para a compreensão do presente, constituindo uma criptografia por meio da qual pode parecer ordenar-se o caos desconcertante dos fatos e dos acontecimentos. É verdade ainda que esse papel de explicação se desdobra em um papel de mobilização: por tudo o que veicula de dinamismo profético, o mito ocupa um lugar muito importante nas origens das cruzadas e também das revoluções.

As construções teóricas desenvolvidas sobre as temáticas do simbólico, do mítico e dos imaginários, no campo das ciências sociais pelos autores europeus, fornecem elementos-chave para o exercício de pensar nessas problemáticas na América Latina. Esses sistemas simbólicos, como se desdobram nos processos políticos que pretendemos discutir? Qual é o peso mítico das representações coletivas nas confrontações políticas? Por exemplo, com Baczkó (1999) entendemos que a imaginação social é

um dos modos pelos quais a consciência apreende a vida e elaborá-la, não é só a representação simbólica da realidade, mas também a possibilidade de prefigurar o devir. Nas dinâmicas de lutas dos movimentos sociais e políticos constroem-se visões de futuro em forma de utopias provisórias. Trata-se de ideias-força com poder mobilizador no sentido refletido poeticamente por Eduardo Galeano (1994). Esses imaginários nutrem-se do pensamento simbólico referido por Eliade (1996) que emerge em determinadas condições históricas para dar conta de aspectos profundos da realidade configurados pelos sonhos e desejos dos sujeitos sociais. Por sua parte, Girardet (1987) fornece uma visão do mito político que pode confluir ou se confrontar com outras visões cultivadas na Europa e na América Latina. Assim mesmo, lembra-nos Charthier (1988) de que essas representações simbólicas têm peso fundamental nas práticas culturais e sociopolíticas.

### **Mitos e emancipação na Abya Yala<sup>11</sup>**

Na América Latina encontramos vários fatos históricos e reflexões sobre os processos de luta sociopolítica em que o mito configura-se como uma força mobilizadora e inspiradora na busca da emancipação. Assim, temos que em Peru, José Carlos Mariátegui (1895-1930) desenvolveu um pensamento político fundamentado no socialismo, que buscou suas raízes nas antigas civilizações andinas, dando centralidade aos mitos incaicos que remetem à organização da vida comunitária.

Na Nicarágua teve lugar, nas décadas de 60 e 70, do século XX, uma guerra revolucionária impulsionada pelo movimento sandinista, que se inspirou na experiência de Augusto C. Sandino (1895-1934), líder anti-imperialista que lutou na década dos anos

---

<sup>11</sup> Abya Yala, na língua do povo Kuna – da atual Colômbia – significa “Terra madura”, “Terra Viva” ou “Terra em florescimento”; vem sendo usado como uma autodesignação dos povos originários do continente como contraponto ao nome “América” dado pelos europeus. Embora os diferentes povos originários que habitam o continente atribuíssem nomes próprios às regiões que ocupavam – Tawantinsuyu, Anauhuac, Pindorama – a expressão Abya Yala vem sendo cada vez mais usada pelos povos originários do continente, objetivando construir um sentimento de unidade e pertencimento.

30 contra a ditadura de Anastácio Somoza e forças militares dos Estados Unidos. Na contemporaneidade, na Venezuela desenvolve-se um processo político referenciado na experiência do Libertador Simón Bolívar (1783-1830), chefe político e militar nas lutas de independência da monarquia espanhola, de vários países latino-americanos no século XIX. No México, a experiência do neozapatismo de Chiapas junta a imagem do líder revolucionário Emiliano Zapata (1879-1919) com as mitologias da cultura Maia. Em tempos mais recentes, as construções míticas andinas estão presentes nas lutas dos movimentos sociais indígenas com grande destaque na Bolívia e o Equador.

Nas guerras de independência dos povos latino-americanos contra o poder colonial espanhol no século XIX e nas lutas de resistência contra o poder imperialista estadunidense no século XX e início do século XXI, podem-se identificar sistemas de representação simbólica que têm fortalecido a ideia do direito de autonomia perante os centros de poder. Na épica da libertação emergem figuras heroicas de homens, mulheres, coletivos e fatos que pelas suas contribuições constituem-se em componentes míticos que continuam movimentando projetos de utopias provisórias que se desdobram em programas de lutas políticas e até, em alguns casos, em documentos jurídicos como as constituições nacionais de alguns países da região<sup>12</sup>.

No artigo "O Homem e o Mito", publicado na revista peruana *Amauta* (jun./jul. 1930) n.º 31, Mariátegui reflete sobre o mito político na perspectiva soreliana<sup>13</sup>. Afirmo o marxista peruano que nem a razão nem a ciência podem satisfazer toda a necessida-

<sup>12</sup> Na chamada onda de governos progressistas na América Latina, desde a última década do século XX e primeira do século XXI, podemos sublinhar as novas constituições nacionais de Venezuela, Equador e Bolívia em que se incorporaram elementos cosmogônicos dos povos originários e direitos dos movimentos sociais.

<sup>13</sup> Georges Eugène Sorel (1847-1922), engenheiro francês considerado um marxista heterodoxo, influenciado pela ética de Proudhon e também por Ernest Renan, Giambattista Vico, Nietzsche e, mais tarde, por Henri Bergson e William James. Em seu livro *Réflexions sur la violence* (1908) reflete sobre o caráter de força motriz do mito político ao sublinhar que seu sentido é mobilizar, empurrar para a ação. Mariátegui aproxima-se da ideia soreliana de mito político na sua estadia na Itália, onde também estuda a obra de Benedetto Croce e conhece os artigos de Antônio Gramsci.

de de infinito do homem e que somente o mito possui a virtude de preencher seu eu profundo. É contundente quando diz que o mito movimenta o homem na história.

...sem um mito, a existência do homem não tem significado histórico. A história é feita por homens possuídos e iluminados por uma crença superior, por uma esperança sobre-humana; os outros homens são o coro anônimo do drama (...) os povos capazes de vitória eram os povos capazes de um mito massivo (MARIÁTEGUI, 2010, p. 65).

No contexto de luta dos anos 20, do século XX, afirmava Mariátegui que a mais nítida e clara diferença entre a burguesia e o proletariado era o mito. Para ele, nesse momento a burguesia já não tinha nenhum mito. Tinha-se tornado incrédula, cética, niilista. Nesse sentido, o mito liberal renascentista tinha envelhecido demais. Em contraposição afirmava que:

O proletariado tem um mito: a revolução social. Dirige-se para este mito com uma fé veemente e ativa. A burguesia nega; o proletariado afirma. A intelectualidade burguesa entretém-se numa crítica racionalista ao método, à teoria, à técnica dos revolucionários. Quanta incompreensão! A força dos revolucionários não está na sua ciência; está na sua fé, na sua paixão, na sua vontade. É uma força religiosa, mística espiritual. É a força do Mito. (...) os motivos religiosos se deslocaram do céu para a terra. Não são divinos; são humanos, são sociáveis (MARIÁTEGUI, 2010, p. 59-60).

A crítica mariateguiana indica que a mesma filosofia que mostra a necessidade do mito e da fé torna-se incapaz, geralmente, de compreender a fé e o mito dos novos tempos. Confronta-se com as elites intelectuais que não encontrarão o caminho da fé, o que para as multidões será um fato histórico. Indica que aos filósofos caberá, mais tarde, codificar o pensamento que brotar da grande gesta multitudinária. Ainda, questiona-se: acaso souberam os filósofos da decadência romana compreender a linguagem do cristianismo? Por fim, enfatiza que a filosofia da decadência burguesa não pode ter melhor destino (MARIÁTEGUI, 2010).

Segundo Michael Löwy (2005), Mariátegui apresenta o mito como conceito explicativo do impulso ao combate revolucionário, o qual procura relacionar com a religião, conceito em que introduz uma "nova conceituação ético-política e espiritual", motivada pela "necessidade de infinito que existe no homem" (algo que nem a ciência, nem a razão, são capazes de satisfazer) e pela procura de um mito heroico capaz de dar sentido e "encanto" à vida. Para o marxista peruano, o homem é, tal como a filosofia o define, um animal metafísico, que não vive fecundamente sem uma concepção metafísica da vida: "O mito move o homem na história. Sem um mito, a existência do homem não tem nenhum sentido histórico" (MARIÁTEGUI, 2010, p. 57). O dado evidente de que a grande maioria do campesinato peruano era constituído de indígenas leva Mariátegui à necessidade de estudar sua cultura e sua história, buscando nas tradições incaicas elementos que permitissem uma aproximação entre as reivindicações indígenas – em especial a reconquista da terra expropriada pelo latifúndio – e a perspectiva socialista revolucionária. Compreende-se, assim, que a temática indígena tenha ocupado grande parte da reflexão mariateguiana. Essa visibilidade da questão indígena como elemento fundante na revolução peruana pode fazer uma ponte com os mitos andinos, redimensionando o sentido da revolução como indo-americana.

Na América Latina, a temática do mito, fora dos âmbitos da história e sociologia, apresenta algumas interessantes reflexões no campo da literatura e da filosofia. Por exemplo, o escritor cubano José Lezama Lima<sup>14</sup> (1970), faz uma leitura do mito desde uma visão latino-americana se apoiando na literatura. Ele diz que "*un mito es una imagen participada y una imagen es un mito que comienza su aventura, que se particulariza para irradiar de nuevo*" (p. 12).

Afirma que nós, os americanos<sup>15</sup>, na verdade, temos a vantagem perante as antigas culturas dos europeus que tanto mito

---

<sup>14</sup> O pensamento lezamiano, desenvolvido em sua extensa obra ensaística, como meditação profunda acerca do sentido poético que impregna o homem e o mundo, em mútua criação, sustenta-se nas questões míticas como elementos fundantes não só na estética como na sociabilidade e inteligibilidade dos processos de transformação social.

<sup>15</sup> Aqui, "americanos" localiza-se no sentido original entendido por Simón Rodríguez no século XIX, em contraposição à definição da Doutrina Monroe, em que, segundo o poder dos Estados Unidos, os americanos seriam os do hemisfério norte.

quanto imagem participam em uma devoradora resistência que desconhecemos, que rapidamente vira uma substância inexistente, em que o invisível e as ausências destilam como uma gota no tempo, como um tique-taque que é como um ritmo que entreabre o diálogo.

Si hablamos de mitos celtas o bretones, fábulas milesias o ruinas de Pérgamo, tortugas chinas o el tokonoma de los japoneses, la misma acepción de la palabra mito, la acción que en nosotros engendra, es muy distinta de la que despierta en un europeo (LEZAMA, 1970, p. 13).

Para o autor cubano, os europeus estão no seu momento, momento que ocupa quase toda a sua cultura, no qual o mito deriva para a imagem participante. Nós vamos pela imagem projetada sobre o futuro fazendo o mito. Para eles, europeus, o mito como a linguagem é um desfrute; podem falar com uma voluptuosidade de recriação não oculta. Já para nós americanos, o mito é uma busca, uma anelante e desesperadora perseguição. Lezama Lima fala da união do mito e linguagem em um processo de criação em que o mito tem um rosto novo, um mito que ele chama de sobrenatureza.

Nosotros tenemos que alcanzar por la imagen la sobrenaturaleza, que es la nueva cara del mito (...) Para mí no existe realidad ni recreación, hay imagen, es decir, creación. La palabra realidad de inmediato crea un dualismo, realidad-irrealidad, mientras que imagen y creación forman parte del uno indual. Yo mismo, al hablar de sobrenaturaleza y de imagen, estoy creando un mito, pero no lo he creado, pues surge de nuestros primeros misterios, de lo que devora y restituye (LEZAMA, 1970, p. 14).

O trabalho poético e ensaístico do autor cubano, que já era conhecido nos anos 50 do século XX, antes do triunfo da revolução, conflui com o desenvolvimento cultural desse processo sociopolítico na visão da intelectualidade cubana refletida em publicações como o magazine cultural da revista "Revolución", que aos finais de 1960, publica a primeira série de "Dador"<sup>16</sup>, poe-

<sup>16</sup> "Lunes de Revolución", número 87, 19 de diciembre de 1960, p. 14.

ma lezamiano em forma de mito que apresenta uma teoria sobre a mudança e a criação. As imagens poéticas criadas anos antes do triunfo revolucionário são antecipatórias desse processo de transformação sociocultural. O poeta cubano, com a força e sedução das metáforas, contribui no cultivo de utopias provisórias que se cristalizam. Nesse sentido, reflete:

Lo imposible al actuar sobre lo posible engendra un *potens*, que es lo posible en la infinitud. Ahora se ha adquirido esa posibilidad, ese *potens* por el cubano. Toda imagen tiene ahora el altitudo y la fuerza de su posibilidad. Todos los posibles atraviesan las puertas de los hechizos. Todos los hechizos ovillan esa posibilidad, como una energía que en un instante es un germen. La tierra transfigurada recibe ese germen y lo hincha al extremo de sus posibilidades. Son así alegres nuestros campesinos al estar muy adentro en la melodía de nuestro destino (LEZAMA, 1977, p. 839).

Lezama Lima fala em um sistema poético, embasado na metáfora, na imagem, nos mitos, na poesia (a imagem na história), no poema (resistência no tempo) e no poeta (tecelagem do incondicionado para a ressurreição).

## **Imaginários e os mitos neozapatista e bolivariano**

As dinâmicas políticas das últimas três décadas na América Latina, na virada do século XX para o século XXI, geraram mudanças na geopolítica, na correlação de força da hegemonia/contrahegemonia, na construção simbólica e nos imaginários sociais ao redor da ideia de revolução. Algumas construções teóricas de autores como José Carlos Mariátegui e José Lezama Lima, desde campos diferenciados, em diálogo com algumas contribuições das tradições teóricas sobre os imaginários sociais e o pensamento simbólico, são de muita importância para estudar a temática dos mitos emancipatórios no território da Abya Yala. Nesse contexto e com esses referentes focalizamos nosso olhar no México com a experiência do neozapatismo e na Venezuela da Revolução Bolivariana.



No território onde habitam os descendentes dos maias<sup>17</sup> o mito sai dos parâmetros da literatura e vai para a política para criar e recriar os discursos e práticas de um movimento político-social *sui generis* que desde o sudeste mexicano assinala a força dos imaginários em uma luta que tem acontecido, fundamentalmente, no campo da comunicação. Desde a sua emergência no espaço público em 1994, a escrita dos neozapatistas se contrapõe a uns dos traços demarcatórios do pós-modernismo na arte e na literatura que é a perda de historicidade<sup>18</sup>. Contrariamente, nos textos neozapatistas estão presentes vários tempos.

O tempo indígena é intimamente ligado ao do consenso comunitário e ao das estações, assim como o tempo mítico dos códices – livros sagrados – maias. Essa escrita não é somente um conjunto de textos cuja heterogeneidade não permite nenhuma verdadeira unidade, mas nestes apresentam-se sempre elementos de uma heterogeneidade coletiva e social envolventes. Das múltiplas metáforas utilizadas pelo Subcomandante Marcos, uns dos principais porta-vozes do movimento, para tentar traduzir os conceitos que estão sendo construídos em seu discurso, desde antes de 1994, apresenta com força a figura do caleidoscópio. A unidade dentro da heterogeneidade do caleidoscópio, símbolo de nosso universo, mas também de uma grande rede multicolor de pontes de todo tipo; de uma rede global de pontes, não somente virtuais, mas também orgânicas, de vivos e mortos, vegetais e animais. Uma rede que aprende a conjugar os verbos na primeira pessoa do plural (FERNANDEZ, 2003).

---

<sup>17</sup> A civilização maia foi uma cultura mesoamericana pré-colombiana, notável por sua língua escrita (único sistema de escrita do novo mundo pré-colombiano que podia representar completamente o idioma falado no mesmo grau de eficiência que o idioma escrito no velho mundo), pela sua arte, arquitetura, matemática e sistemas astronômicos. Inicialmente estabelecidas durante o período pré-clássico (1000 a.C. a 250 d.C.), muitas cidades maias atingiram o seu mais elevado estado de desenvolvimento durante o período clássico (250 d.C. a 900 d.C.). Atualmente, os povos descendentes dos maias habitam no sudeste mexicano, na Península de Yucatán, no estado de Chiapas e na fronteira com a Guatemala.

<sup>18</sup> O processo do neozapatismo tem sido trabalhado pelos campos do jornalismo e as ciências sociais, gerando referentes como Fuser (1996), Di Felice e Muñoz (1998), Arellano (2002), Holloway (2001), Ortiz (1997), Fernández (2003) e Karam (2000), entre tantos outros.

O conflito de Chiapas, que é caracterizado pelo seu forte traço comunicacional é, ao mesmo tempo, um conflito de sentidos, que supera as categorias políticas tradicionais. Ele abrange o nível cultural e a concepção da sociedade em forma geral. Por exemplo, na significação atribuída à terra e a seu uso pelos atores envolvidos no processo, o contraponto é muito claro. Para as comunidades indígenas a terra é o lugar onde estão os antepassados e, portanto, parte integrante do espaço que dá identidade à comunidade, o lugar onde se vive e onde se procura o sustento e não um simples lugar de trabalho e de produção. Além disso, para os descendentes dos maias a terra é parte da tríplice de repartição do universo, o lugar onde se juntam os mortos e as sementes, o passado e o futuro. Por sua parte, para os grandes proprietários a terra é o instrumento por meio do qual se podem fazer negócios e incrementar a própria riqueza. O sentido da terra na cosmovisão maia é recolhido na luta de Emiliano Zapata durante a Revolução Mexicana (1910-1917); assim ficou evidenciado no Plano Ayala<sup>19</sup>, sendo incorporado na constituição da república mexicana na figura das terras comunitárias e *ejidales* no seu Artigo 27<sup>20</sup>. O mito da Mãe-Terra fortalece a luta das comunidades indígenas organizadas ao redor da proposta do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN), que emerge no espaço público em 1º de janeiro de 1994 com um levantamento político-militar; o dia que iniciava a validade do Tratado de Livre Comércio (TLC) entre os governos dos Estados Unidos, México e Canadá.

Para o pesquisador mexicano Tanius Karam (2000), o EZLN e Marcos – primeiro porta-voz da organização –, em concreto, têm conseguido em uma linguagem inovadora, sintética, canalizar não só as demandas da região, mas, com essa linguagem irônica e política, souberam recolher ao mesmo tempo a ferida

---

<sup>19</sup> O Plano de Ayala foi uma proclamação política, promulgada e assinada pelo líder revolucionário Emiliano Zapata em 28 de novembro de 1911. Nesse plano, os zapatistas desconhecem o governo de Francisco Madero e convocavam as armas para restabelecer a posse das terras aos camponeses, pois se argumentava que as terras haviam sido tiradas do povo pelos latifundiários e que deveriam ser devolvidas aos seus donos originários.

<sup>20</sup> Nesse artigo referido à propriedade da terra se estabelece o direito dos povos indígenas de seus territórios originários.

histórica de movimentos sociais, rurais e urbanos sistematicamente reprimidos e exprimir a dor indígena com mais de 500 anos de clamor. Ele assinala que desde a "*Primera Declaración de la Selva Lacandona*" estão presentes quatro demandas e eixos temáticos fundamentais: recuperação da terra, consideração do regime de autonomia, luta pela justiça e reivindicação do papel da mulher.

Por sua parte, Máximo Di Felice e Cristóbal Muñoz (1998) afirmam que no interior da simbologia mística dos descendentes dos maias, a palavra pode assumir um valor profético, revelador de novos acontecimentos, criando uma nova perspectiva, uma nova visão da realidade e das coisas.

A própria constituição do movimento se dá em uma realidade sincrética; a componente branca, embora minoritária, desenvolve, sobretudo em nível político, um papel importante no seu interior. O sincretismo do movimento exprime-se também em seus objetivos: a busca de uma sociedade multicultural... (DI FELICE e MUÑOZ, 1998, p. 22).

Por outro lado, Jaime Vilchis<sup>21</sup> propõe uma série de "horizontes" como elementos metodológicos para ler os comunicados do Subcomandante Marcos. O porta-voz do EZLN até maio de 2014, por sua vez, sugere ver esses "horizontes" como linhas que não acabam, mas que, conforme avançamos, alastram-se mais e mais, que se sobrepõem, encontram-se e complementam-se. Por exemplo, o horizonte da esperança está caracterizado pelo sentido da temporalidade.

Es el valor de la paciencia como rasgo de la militancia. Marcos es capaz de ver la yerba crecer, y sabe de los ciclos y rituales de la naturaleza. Su sentido de la temporalidad escapa a toda temporalidad. En medio de la debacle de las ideologías, Marcos pone de pie el sentido de ellas. Al mismo tiempo representa en algunos modos cotidianos de actuar (de acuerdo a como se le ha visto en videos y en algunas crónicas periodísticas) una dialéctica de la quietud que es reflexiva y activa, pensante y militante al mismo tiempo (KARAM, 2000, p. 47).

<sup>21</sup> Citado por Karam (2000).

Subcomandante Marcos, na sua textualidade, percorre os caminhos míticos dos maias, reflete e constrói com a ajuda de imagens, de metáforas, um referencial que diz respeito à visão, ao universo simbólico, a esse movimento,

[...] pero cuando hay un momento de reposo -*ven escribiendo dos indígenas*-, que los hay todavía, escuchan otra voz, no la que viene de arriba, sino la que trae el viento de abajo y que nace del corazón indígena de las montañas, las que les habla de justicia y libertad, la que les habla de socialismo, la que les habla de esperanza...la única esperanza de este mundo terrenal. Y cuentan los más viejos entre los viejos de las comunidades que hubo un tal Zapata que se alzó por los suyos y que su voz cantaba, más que gritar, 'Tierra y Libertad!' y cuentan estos ancianos que no ha muerto, que Zapata ha de volver (PRIMERA DECLARACIÓN DE LA SELVA LACANDONA, 1994)<sup>22</sup>.

Nos meses de fevereiro e março de 2001, a comandância do EZLN e suas bases de apoio fizeram uma mobilização, desde o estado de Chiapas até Ciudad de México, capital da república mexicana, que ficou conhecida como "*Marcha del color de la tierra*", com o propósito de exigir ao parlamento mexicano a aprovação da Lei de Direitos Indígenas. Em 11 de março, na sua chegada ao El Zócalo, no centro histórico da cidade, em uma concentração de milhares de pessoas, no discurso da Comandanta Ramona mostraram-se palavras proféticas: "*Siete voces traemos para traerte siete palabras. Siete veces siete rostros detrás de nuestro estar sin rostro se iluminan*" (FERNANDEZ, 2003).

O levantamento armado de 1994 abriu passo para um processo de diálogo que tem marcado os ritmos das dinâmicas políticas do EZLN e as bases zapatistas que têm lugar em seus territórios, fundamentalmente na Selva Lacandona, Las Cañadas e Oventik (no estado de Chiapas), onde tem desenvolvido as experiências dos Caracoles e *Las Juntas de Buen Gobierno*. O peso mítico e simbólico reflete-se no discurso ético-político como palavras de ordem como "*mandar-obedeciendo*" e na estética dos

<sup>22</sup> As Declarações da Selva Lacandona (seis em total) são os manifestos fundamentais do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN).

neozapatistas com seus murais que mostram as tradições dos maias e a memória da revolução camponesa de 1910 com a figura de Emiliano Zapata.

Na Venezuela, em 1998, por meio de eleições, Hugo Chávez<sup>23</sup> chega à presidência do país com uma proposta de reestruturação do Estado alicerçada sobre a "doutrina bolivariana". Essa doutrina, além de ter uma função programática, cumpriu um importante papel estratégico ao reavivar o mito político bolivariano, que se tornou eficiente como uma das ferramentas utilizadas pelo movimento bolivariano na disputa e manutenção do poder desde então até a atualidade.

O mito político bolivariano pode ser entendido na perspectiva de diferentes autores. No sentido de Mariátegui (2010), como força mobilizadora em um processo de transformação sociopolítico; e ao olhar de Girardet (1987) como uma construção simbólica que pode servir aos interesses políticos, tanto da direita como da esquerda. Segundo Reis (2010), o mito do libertador Simón Bolívar<sup>24</sup> não foi uma apropriação exclusiva de Hugo Chávez; ao contrário, ele tem viajado por toda a história do poder na Venezuela, sendo apropriado pelos mais diversos políticos, em épocas distintas e sendo utilizado para se alcançar propósitos muitas vezes díspares<sup>25</sup>. Consideramos que uma "comunidade de sentido", configurada após a guerra da independência no século XIX, tem sido o caldo de cultura para que o mito político ao redor da gesta e figura do Libertador tenha uma força e transcendência singular.

---

<sup>23</sup> Hugo Rafael Chávez Frias (1954 -2013) foi um político, militar e Presidente da Venezuela, tendo sido o 56º presidente da Venezuela, governando por 14 anos desde 1999 até sua morte em 2013. Líder da Revolução Bolivariana, advogava a doutrina bolivarianista, promovendo o socialismo do século XXI. Chávez foi também um crítico do neoliberalismo e da política externa dos Estados Unidos. Oficial militar de carreira, Chávez fundou o Movimento Quinta República, de esquerda, depois de capitanear um levante militar malsucedido contra o governo de Carlos Andrés Pérez, em 1992.

<sup>24</sup> Simón Bolívar (1783-1830) é considerado por alguns países da América Latina como um herói, visionário, revolucionário e libertador. Durante seu curto tempo de vida, liderou a Bolívia, a Colômbia, Equador, Panamá, Peru e Venezuela à independência, e ajudou a lançar bases ideológicas democráticas na maioria da América Hispânica.

<sup>25</sup> Ver CARRERA-DAMAS, G. **El culto a Bolívar**. Caracas: Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1973.

Na Venezuela da revolução bolivariana podem-se localizar vários momentos do processo político em que a imaginação coletiva e a força mítica têm sido de grande significação na materialização dos objetivos políticos. Por exemplo, podemos referenciar o processo do *referendum* revocatório de 2004, que foi impulsionado pelos setores opositores à revolução, os quais ativaram esse mecanismo constitucional para interromper o período presidencial de Hugo Chávez. Nesse momento, a estratégia do líder bolivariano foi nomear o processo do revocatório como uma segunda Batalha de Santa Inês, referenciando uma das ações militares mais importantes da Guerra Federal (1858-1863), na qual se destacou o general Ezequiel Zamora (1817-1860), uma das figuras simbólicas de fundação do projeto bolivariano que é a Árvore das Três Raízes, junto a Simón Bolívar e Simón Rodríguez. Além disso, Chávez trouxe para a campanha a lenda popular do "*Florentino y el Diablo*", a qual é considerada um dos sublimes monumentos líricos do povo venezuelano. O poema musicado é uma história que conta a eterna luta entre o bem e o mal, entre a vida e a morte, com uma intensa mensagem que expressa, usando ícones da planície venezuelana, a capacidade de resistência dos homens e mulheres humildes desse país, e a cultura interiorana acima dos ataques e abusos de interesses poderosos. A trama que dá vida aos personagens de Alberto Arvelo Torrealba (autor da peça poética-musical) se passa em Santa Inês, no estado de Barinas. Florentino foi desafiado por Satanás a um duelo de versos e conseguiu vencê-lo no contraponto, nomeando-o no último verso em Três Pessoas Divinas, e, fazendo isso, enviou-o de volta ao inferno. Como essa referência arquetípica na luta entre o bem e o mal, como uma força telúrica, aconteceu essa consulta eleitoral, na qual resultou vitorioso o projeto bolivariano, ratificando Hugo Chávez como presidente.

Chávez retoma no seu discurso figuras simbólicas que emergem da luta dos povos originários do continente, dos movimentos sociais, as quais fortalecem um mito emancipatório que vai além das fronteiras da Venezuela para somar-se a uma corrente anti-imperialista no continente latino-americano. Da região andina incorpora o *Sumak Kasay* da língua quêchua para fazer a proposta do *Buen Vivir* como sentido do projeto bolivariano. Dos

neozapatistas resgata a palavra de ordem *mandar-obedecendo*, que é uma categoria que enfatiza que o poder está no povo. Não é mandar nem obedecer; quem manda obedece ao coletivo que deu o mandato. Essa é uma categoria complexa construída na contemporaneidade, mas que é ao mesmo tempo antiga porque é ancestral, porque é algo que os povos indígenas – os povos nativos – estão dando como uma nova forma de fazer política que se contrapõe ao modelo hegemônico liberal em suas expressões democráticas formais ou autoritárias.

## **Considerações finais**

A vitalidade da dimensão mítica e a imaginação coletiva na América Latina é fundante nas dinâmicas políticas de sujeitos coletivos que, em um contexto de tensões hegemônicas/ contra-hegemônicas, configuram os projetos sócio-históricos que estão em disputa nesse território por mais de dois séculos. Nessas confrontações tem um peso significativo a estruturação dos discursos midiáticos. Os conglomerados corporativos transnacionais servem de plataforma para a construção da percepção do desenvolvimento do capitalismo globalizado como destino manifesto do planeta e como modelo inexorável a seguir para todas as sociedades. Seus operadores políticos e midiáticos, em todos os países, trabalham intensamente, apoiados na hegemonia estruturante que tem sido instalada por mais de um século, para alimentar um senso comum que favorece a dominação dos centros de poder. Por outro lado, movimentos populares latino-americanos durante décadas têm se apropriado de diversos recursos tecnológicos comunicacionais como os impressos, radiofônicos, televisivos e os transmidiáticos, com o desenvolvimento das tecnologias digitais, para dizer de suas lutas, de seus projetos alternativos perante o capitalismo global, motivados pelos mitos mobilizadores como uma força simbólica constitutiva dos projetos de emancipação.

As experiências dos projetos alternativos dos movimentos sociais na América Latina estão atravessadas por mitos ancestrais e contemporâneos, utopias provisórias que servem para caminhar – no dizer de Eduardo Galeano, imaginários coletivos

que são configuradores dos sujeitos políticos na sua caminhada pela construção de projetos sócio-históricos outros. A dimensão do simbólico, da imaginação, torna-se um território fundamental para as confrontações táticas e estratégicas que visam à emergência de novas relações de poder, novos modos de fazer e sonhar quanto à sociedade.

### **Referências bibliográficas**

- ARELLANO, A. B. **As raízes do fenômeno Chiapas**. São Paulo: Alfarabio Editora, 2002.
- BACZKO, B. Imaginação Social. *In*: ROMANO, Ruggiero (dir.). **Enciclopédia Einaudi**. (Trad.). Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985. v. 5, p. 296-332.
- BACZKO, B. **Los imaginarios Sociales. Memorias y esperanzas colectivas**. Buenos Aires: Nueva Visión, 1999.
- BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Lisboa: Difel, 1989.
- BRIGE, M.; DI FELICE, M. **Votán-Zapata**. A marcha Indígena e a sublevação temporária. São Paulo: Xamã, 2002.
- CANELAS RUBIM, A. A. **Comunicação e Política**. São Paulo: Hacker Editores, 2000.
- CARRERA-DAMAS, G. **El culto a Bolívar**. Caracas: Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1973.
- CHARTIER, R. **A história cultural entre práticas e representações**. Lisboa: Difel, 1987.
- DI FELICE, M.; MUÑOZ, C. **A revolução invencível**. São Paulo: Boitempo, 1998.
- DURKHEIM, É. **As formas elementares de vida religiosa**. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.
- DURKHEIM, É. **Las reglas del método sociológico**. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- ELIADE, M. **Imagens e Símbolos**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- FERNANDEZ, A. J. P. Política midiática e luta de classes: a era Chávez em pauta. *In*: COGGIOLA, O. **América Latina na encruzilhada**. São Paulo: Editora Xamã, 2003.
- FERNANDEZ, A. J. P. **Dimensões da luta neozapatista**. Tese de doutorado. São Paulo: ECA-USP, 2003.
- FUSER, I. **México em transe**. São Paulo: Scritta, 1996.



- GALEANO, E. **¿Las palabras andantes?** México: Siglo XXI, 1994.
- GIRARDET, R. **Mitos e mitologias políticas.** São Paulo: Cia. Das Letras, 1987.
- GRAMSCI, A. **Obras Escolhidas.** São Paulo: Martins Fontes, 1978.
- HOLLOWAY, J. El zapatismo y las ciencias sociales en América Latina. **Revista OSAL**, Buenos Aires, n. 4, jun. 2001.
- IANNI, O. O Príncipe Eletrônico. **Perspectivas**, São Paulo, v. 22, p. 11-29, 1999.
- KARAM, T. El Subcomandante Marcos y el horizonte de la traducción intercultural. **Revista Razón y Palabra**, n. 18, 2000. Disponível em: <http://www.razonypalabra.org.mx>.
- LEZAMA LIMA, J. **Esferaimagen.** Barcelona: Tusquets Editores, 1970.
- LEZAMA LIMA, J. **Obras Completas.** México: Aguilar, 1977.
- LÖWY, M. Mística Revolucionária: José Carlos Mariátegui e a Religião. **Estudos Avançados**, São Paulo, USP, v. 19, n. 55, p. 105-14, 2005.
- MARIÁTEGUI, J. C. **Defensa del marxismo y otros escritos.** Caracas: Editorial El Perro y La Rana, 2010.
- MARX, K. **Contribuição à crítica da economia política.** São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- MARX, K. **O 18 de Brumário de Luís Bonaparte.** São Paulo: Boitempo, 2011.
- ORTIZ, P. **Zapatistas On-line: uma análise sobre o EZLN e o conflito em Chiapas.** Dissertação de Mestrado. PROLAM-USP, 1997.
- REIS, T. M. **Ecos do Labirinto: Hugo Chávez e a reconstrução da mítica bolivariana na Venezuela (1999-2009).** Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2010.
- RIVIÈRE, C. **As liturgias políticas.** Rio de Janeiro: Imago, 1989.
- UCHOA, P. **Venezuela: A encruzilhada de Hugo Chávez.** São Paulo: Editora Globo, 2003.
- WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

# ALGUNS CONCEITOS OPERATÓRIOS DA CONTRAPOÉTICA DE EDOUARD GLISSANT

**Annick Marie Belrose<sup>1</sup>**

## **Introdução**

Trabalhando os processos históricos extraordinariamente “*diversels*”, isto é, entrelaçamento e entrecruzamento das raízes genealógicas, geográfico-culturais e linguísticas características das ilhas do Caribe, e contra a intolerância e os perigos de um pensamento totalitário e unificador, o romancista, dramaturgo, e ensaísta martinicano Edouard Glissant (1928-2011), autor de uma obra das mais importantes do século XX, nos leva a refletir sobre a identidade e a alteridade em um mundo em vias de mestiçagem. O presente artigo tem como objetivo apresentar algumas ideias do seu universo conceitual. O estudo apresentado se inscreve em uma pesquisa de doutorado em Estudos Literários que objetiva analisar duas obras de Patrick Chamoiseau, escritor também martinicano. A obra de Glissant se tornou o prisma por meio do qual se pode ler a obra de Chamoiseau. Entre epopeias

---

<sup>1</sup> Professora da Universidade Federal do Amapá (Unifap). Doutoranda em Estudos Literários na Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista-Unesp-Araraquara.

romanescas sem heróis, poemas identitários desenfreados e ensaios poéticos, a escrita de Edouard Glissant desafia qualquer classificação, entretanto sua abordagem parece perfeitamente coerente. Partindo de uma preocupação identitária pessoal que se encontra também nos povos que sofreram os tormentos da escravidão e da colonização, Glissant vai, por meio de uma abordagem poética do mundo, explorar uma questão sucessivamente sob a forma de um poema, de um romance ou de um ensaio. Os conceitos de Edouard Glissant escolhidos para essa apresentação são: a ideia de criouliização, a ideia da Relação, as ideias de digênese e identidade rizoma.

## **O universo conceitual na obra de Edouard Glissant**

Edouard Glissant nasceu no dia 21 setembro de 1928, em Sainte-Marie/Martinica e faleceu em Paris em 2011. Ele é doutor em Letras pela Universidade de Sorbonne e é autor de uma obra conceitual e literária bastante densa. Sua importância pode ser sentida em diferentes gêneros e campos do saber, pois como ficcionista publicou romances, contos, peças teatrais e poesias, e como teórico desenvolveu estudos filosóficos, históricos e antropológicos, além de ter introduzido na crítica literária conceitos como: a relação, o todo-mundo, o diverso etc. Recebeu o prêmio literário Renaudot em 1958, aos 30 anos, pelo seu romance "*La Lézarde*". Politicamente engajado, participou de diferentes movimentos liberais nas Antilhas e no exterior, favoráveis à emancipação dos Departamentos Ultramarinos. O essencial de sua carreira universitária ocorreu nos Estados Unidos na Universidade da Louisiana e depois na Universidade da Cidade de Nova York. Atuou como diretor do *Le Courier de l'UNESCO* de 1981 a 1988. Em 2006, fundou o Instituto *Tout-monde* em Paris. Foi conterrâneo de Fanon, Deleuze, Guattari e de Césaire.

Para Britton (1999), com exceção de Fanon, os teóricos do pós-colonialismo francófonos são pouco conhecidos e lidos, pois grande parte dessas teorias que se originou nos Estados Unidos, na Austrália e na Inglaterra é escrita em inglês e discute problemáticas ligadas principalmente à colonização britânica, incluindo discussões sobre escritores das ilhas inglesas do Caribe, tais

como Brathwaite, Wilson Harris, Derek Walcott. Todavia, as preocupações teóricas de Glissant se sobrepõem às de outros teóricos pós-coloniais tais como Homi Bhaba, Gayatri Spivak. Temas como a reapropriação da história, a escrita e a oralidade, a hibridade, a subalternidade, a problemática da identidade, a construção colonial do Outro, assim como análises de problemas da linguagem são centrais nos seus trabalhos. Segundo a mesma autora, Glissant foi um dos mais importantes teóricos da experiência colonial francesa, e um dos maiores escritores do Caribe, e o situa no contexto da teoria pós-colonialista de acordo com os trabalhos de Edward Said, Louis Gates Jr, assim como os autores de *"The Empire Writes Back"*, Bill Ashcroft, Gareth Griffiths e Helen Tiffin. Entretanto, para Noudelman (2009) o pensamento de Glissant é mais complexo.

*Elle [sa pensée] déjoue les affiliations savantes, elle mobilise les cultures et les théories en dessinant des archipels inédits. Voudrait-on la saisir par quelques mots emblématiques (créolisation, mondialité...) ou par des genres (poésie, philosophie, roman...), elle déroge sans cesse aux assignations, elle dévire<sup>2</sup> (NOUDELMAN, 2009, p. 37).*

Sendo assim, a expressão pós-colonial não poderia se aplicar nem à obra, nem à reflexão de Glissant, embora alguns conceitos, lugares e temporalidades envolvidos no pós-colonialismo retomem inúmeras figuras de Glissant, explicitamente ou não. De fato, Glissant já tinha formulado, duas décadas antes, alguns conceitos retomados pelos teóricos pós-coloniais (notadamente a hibridação). O pensamento de Glissant parece irreduzível a uma escola ou movimento literário fixo, pois sempre redefiniu os modelos de uma visão de mundo em busca de seu movimento. O seu olhar soube se descentrar para adotar múltiplos pontos de vista, afastando-se da generalização do conceito do "Um" imposto à quase totalidade dos povos. De fato, o ponto de partida da reflexão de Glissant é a construção histórica e ideológica dos

---

<sup>2</sup> Ele [o pensamento de Glissant] frustra as afiliações científicas, mobiliza culturas e teorias desenhando arquipélagos inéditos. Queira apreendê-lo por algumas palavras emblemáticas (crioulização, *mondialité*...) ou por gêneros (poesia, filosofia, romance...), ele constantemente derroga às atribuições, ele desvia (tradução nossa).

conceitos elaborados pela filosofia ocidental ao longo de sua história, que serviram de suporte para conquistar e dominar o mundo; e contra esse arsenal conceitual, Glissant opõe a concretude do "Tout-monde" com a diversidade de seus povos e de seus respectivos lugares, livres de qualquer dominação.

Llorca (2016) distingue quatro períodos na elaboração do pensamento de Glissant. O primeiro, de 1946 a 1961, começa com a sua chegada em Paris aos 18 anos para prosseguir estudos de Filosofia e de Etnografia na Sorbonne, e termina com sua prisão domiciliar na França metropolitana como resultado da condenação por sua participação no Manifesto 121, uma declaração sobre o direito à insubordinação na guerra da Argélia. Lá ele publicará sua primeira coleção de poemas, "*Un champ des îles*" (1953) e seu primeiro ensaio "*Soleil de la Conscience – Poétique I*" (1956). Esse período é marcado pela forte militância anticolonial. Tem Césaire como modelo e Frantz Fanon como amigo. O segundo período vai de 1962 a 1982. Ele se distingue de Césaire trazendo a discussão da questão identitária para o quadro mais restrito das Antilhas. Para Glissant, a ligação com a África estando perdida e ultrapassada (a África mítica não existe mais), precisa-se de maior envolvimento em destacar uma identidade multicultural que é o ser antilhano, o que permite a fundação de uma poética antilhana e a criação do conceito de antilhanidade. Esse período é caracterizado pela publicação dos ensaios "*L'intention poétique – Poétique II*" (1969) e "*Le Discours Antillais*" (1981). O terceiro período vai de 1982 a 1996, ecoando o movimento de seus discípulos da Creolidade; é o da Creolização das mentes, ilustrado pela publicação de "*Poétique de la Relation – Poétique III*" (1990), "*Poétique de la Relation et Introduction a une Poétique du Divers*" (Colloques, 1996). O último e o mais político vai de 1971 a 2011, com a publicação dos ensaios "*Traité du tout-monde – Poétique IV*" (1997), "*Une nouvelle région du Monde – Esthétique I*" (2006), "*Philosophie de la relation-poésie en étendue*" (2009), entre outros. É o período dos conceitos de *Tout-monde* ou de *mondialité*. A errância conceitual de Glissant o leva a conceber o conjunto a partir do respeito à diferença, a universalidade na diversidade. É o que ele chama de "*la diversalité*" ou "*le Tout-monde*".

Glissant, chegando após Aimé Césaire, um dos pais da Negritude, vai afirmar não a identidade da diáspora africana em função de um centro originário perdido (a África) e contra a opressão de um fator de translação (o colonialismo), mas vai elogiar a novidade que é o resultado desse choque, esse resultado inesperado, imprevisível. Seu objetivo é a valorização da especificidade antilhana nascida no laboratório da *plantation*. Para o autor, é nesse sistema escravagista de opressão e desumanização que se estendeu, nos mesmos princípios estruturais, no sul dos Estados Unidos, no Caribe, na costa caribenha da América Latina e no Nordeste brasileiro, que de maneira contraditória algumas tendências da nossa modernidade se esboçam e que alguns modos atuais da Relação foram elaborados. É nesse espaço que se viu o embate entre a oralidade e a escrita, que é uma problemática contemporânea; que o multilinguismo ameaçado no mundo atual se fez e se desfez; que o encontro de culturas se manifestou com mais acuidade; e é quando a *plantation* como entidade funcional desapareceu, que nasceu para o que ela gerou – a busca pela sua historicidade, uma das ambições das literaturas contemporâneas. "*La plantation est un des ventres du monde, non pas le seul, un parmi d'autres, mais qui présente l'avantage qu'on peut le scruter avec le plus de précision possible*"<sup>3</sup> (GLISSANT, 1990, p. 89).

A primeira metáfora que permite a Glissant expressar sua poética da Relação e o que ele chama "*la pensée de l'Autre*" (o pensamento do Outro) é a da identidade rizoma. Ele empresta a imagem do rizoma ao mangue (tipo de vegetação típica das regiões alagadiças com raízes múltiplas e aéreas, para ilustrar a complexidade da identidade crioula e, por analogia, de todas as identidades do mundo que estão em processo decrioulização) e a Gilles Deleuze e Felix Guattari que criticaram as noções de raiz e enraizamento. À raiz única eles opuseram o rizoma, que é uma raiz multiplicada. Segundo esses autores o rizoma é um modelo descritivo e epistemológico no qual a organização dos elementos não é uma linha de subordinação hierárquica (com

---

<sup>3</sup> A *plantation* é um dos ventres do mundo, não o único, um dentre outros, mas tem a vantagem de poder ser investigado com mais precisão.

uma base, uma raiz como origem de vários galhos), mas em que cada elemento pode afetar ou influenciar o outro. Uma cultura rizomática não é fixada em uma identidade particular, mas está em movimento e é inclusiva. Não se trata de se fechar em uma única origem ou cultura, pois mais cedo ou mais tarde ela vai querer dominar as outras, mas incluir no seu seio raízes diferentes e articulá-las juntas sem exclusão. Em oposição ao modelo das culturas atávicas, a figura do rizoma coloca a identidade em capacidade de elaboração de culturas compósitas, com as contribuições externas colocadas em rede, lá onde a raiz única aniquila. A raiz única é aquela que mata ao seu redor, enquanto que o rizoma é a raiz que se estende ao encontro de outras raízes, mantendo seu enraizamento sem que, por isso, uma raiz aniquile as outras. Segundo Glissant (1990, p. 23): "*La pensée du rizhome serait au principe de ce que j'appelle une poétique de la Relation, selon laquelle toute identité s'étend dans un rapport à l'Autre*"<sup>4</sup>. Essa escolha de Glissant foi feita a partir de uma concepção própria da categorização das culturas, uma divisão em culturas atávicas (Africanas, Europeias, Indígenas) e culturas compósitas.

"*La pensée de l'Autre*" é, para Glissant:

*La générosité morale qui m'inclinerait à accepter le principe d'altérité, à concevoir que le monde n'est pas fait d'un bloc et qu'il n'est pas qu'une vérité, la mienne. Mais la pensée de l'Autre peut m'habiter sans qu'elle me bouge sur mon erre, sans qu'elle mécarte, sans qu'elle me change en moi-même. C'est un principe éthique, auquel il me suffirait de ne pas contrevenir*<sup>5</sup> (GLISSANT, 1990, p. 169).

Entretanto, esse movimento seria estéril se, dentro de si, nada mudasse. Para Glissant, em "*La pensée de l'Autre*" deve haver "*l'Autre de la pensée*", que faz agir:

<sup>4</sup> A noção do *rizhome* seria no princípio o que eu chamo uma poética da Relação, segundo a qual toda identidade se estende em um relacionamento com o Outro.

<sup>5</sup> A generosidade moral que me inclinaria a aceitar o princípio da alteridade, a conceber que o mundo não é feito de um bloco e que não há apenas uma verdade, a minha. Mas o pensamento do Outro pode habitar em mim sem que ele interfira em meu ritmo, sem me desviar, sem me mudar em mim mesmo. É um princípio ético, que bastaria eu não transgredir (tradução nossa).

*C'est le moment où je change ma pensée sans en abdiquer l'apport. Je change, et j'échange. Il s'agit d'une esthétique de la turbulence, dont l'éthique qui lui correspond n'est pas donnée d'avance [...]. L'autre de la pensée est toujours mis en mouvement par l'ensemble des confluentes, où chacun est changé par l'autre et le change<sup>6</sup> (GLISSANT, 1990, p. 169).*

Assim a Relação, osmose entre identidade e alteridade, encontra-se no centro do pensamento de Glissant e define sua filosofia. Ele associa a Relação ao "Chaos-monde", derivado da teoria científica do caos que defende a impossibilidade de prever muitos fenômenos em termos de causalidade clássica ou por leis matemáticas. Em "*Traité du Tout-Monde*", Glissant afirma:

*J'appelle Chaos-monde le choc actuel de tant de cultures qui s'embrasent, se repoussent, disparaissent, subsistent pourtant, s'endorment ou se transforment, lentement ou à vitesse foudroyante [...] J'appelle Poétique de la Relation ce possible de l'imaginaire qui nous porte à concevoir la globalité insaisissable d'un tel Chaos-monde, en même temps qu'il nous permet d'en relever quelque détail, et en particulier de chanter notre lieu, insondable et irréversible [...]<sup>7</sup> (GLISSANT, 1997a, p. 22).*

A Relação de Glissant é, antes de tudo, segundo Britton (1999), um projeto anti-imperialista cujo valor principal é o diverso. É uma nova maneira mais aberta de conceber o mundo, bem como a natureza de nosso ser; a identidade sendo concebida na relação com o outro. A Relação é uma totalidade inclusiva, na qual o ser se difrata no plural. A identidade-relação não está ligada a uma criação de mundo, mas à vivência consciente e contraditória dos contatos entre culturas; ela exulta o pensamento da

<sup>6</sup> Este é o momento em que mudo meu pensamento sem desistir da sua contribuição. Eu mudo e eu troco. É uma estética de turbulência, cuja ética que lhe corresponde não é dada de antemão [...]. O outro do pensamento é sempre posto em movimento por todas as confluências, onde cada um é modificado pelo outro e o modifica (tradução nossa).

<sup>7</sup> Eu chamo de *Chaos-monde* o atual choque de tantas culturas que incendeiam, se repelem, desaparecem, subsistem ainda, adormecem ou se transformam, lentamente ou rapidamente [...] Chamo *Poética da Relação* esse possível do imaginário que nos leva a conceber a globalidade inalcançável de tal *Chaos-monde*, ao mesmo tempo em que nos permite captar alguns detalhes e, em particular, cantar o nosso lugar, insondável e irreversível [...] (tradução nossa).



vagueação, e da totalidade. É um sistema, a expressão da força do mundo em movimento. Em "*Poétique de la Relation*", Glissant especifica que: "*La relation est un produit, qui produit à son tour. C'est pourquoi nous risquons ici, sans peut-être trop de réduction anthropomorphique, de l'individuer comme système, afin d'en parler nommément*"<sup>8</sup> (GLISSANT, 1990, p. 174). A relação possui um significado ainda maior, pois todas as suas características se opõem à noção de essência. Existir em relação é ser um elemento de um processo em constante mutação e sempre diversificado.

No caso das ilhas do Caribe, e especificamente a Martinica, a terra deixou de ser essência (com a eliminação e suicídio dos primeiros habitantes) e se tornou relação, pois durante o transbordo a essência africana foi assolada pelos negreiros, mas a relação se fincou no sofrimento dos transbordados, como disse Glissant em "*l'Intention Poétique*" (1997b). Glissant explica que nos navios negreiros e nas *plantations*, os falantes da mesma língua nunca eram colocados juntos. Assim, os africanos se encontravam despojados de suas línguas e dos elementos do seu cotidiano. De fato, tal experiência de uma crueldade e uma violência extrema causa uma ruptura identitária que destrói a percepção idealista de ser como uma essência permanente – ao contrário dos exilados ou imigrantes que mantêm sua essência, por exemplo, ao viverem em outros países. Ele relembra:

*Ainsi l'essence est à la naissance ce que la relation est au devenir. Nous ne naquîmes pas, nous fûmes déportés, d'Est en Ouest. Un couteau de marin trancha le cordon ombilical. Des fers d'esclaves arrêtèrent le sang. Il n'y a là nulle essence, mais perdition. Dans la relation à la terre nouvelle, dans la relation de cette terre à la mer et aux environs, s'examine pourtant le devenir, où la perdition finit*<sup>9</sup> (GLISSANT, 1997b, p. 191).

<sup>8</sup> A *Relação* é um produto que, por sua vez, produz. É por isso que nos arriscamos aqui, sem talvez demasiada redução antropomórfica, a individualizá-la como um sistema, para poder falar dele pelo nome (tradução nossa).

<sup>9</sup> Assim a essência é ao nascimento o que a relação é para o devir. Não nascemos, fomos deportados do Leste para o Oeste. Uma faca de marinheiro cortou o cordão umbilical. Ferros de escravos estancaram o sangue. Não há nenhuma essência ali, mas perdição. Na relação à nova terra, na relação desta terra com o mar e o meio, averigua-se o devir, onde a perdição termina (tradução nossa).

Como enfatiza Britton (1999), a *perdition* aqui tem como consequência positiva abrir a possibilidade de relação ao invés da essência que é vista por Glissant como sinônimo do universalismo coercitivo ocidental. Assim sendo, a identidade dessa população escravizada que está cortada de sua origem histórica não pode resultar de um conhecimento seguro de uma essência, uma origem, uma filiação.

Conforme Glissant (1997a), o movimento de colonização do mundo pôs em contato culturas atávicas (africanas, europeias, indígenas etc.). Atávicas porque se permitiram uma gênese, uma criação de mundo, transformadas em mito fundador e que sustenta a sua existência coletiva. Pela filiação, essa gênese liga-se ao primeiro dia da criação e afirma por consequência seu direito sobre a terra que ocupa e que se torna o seu território. Desse contato entre culturas atávicas nasceram em alguns lugares culturas compósitas que não engendraram uma gênese (adotaram mitos vindos de fora), pois suas origens foram apagadas, tornando-se históricas e não míticas. Ainda para o mesmo, a gênese das sociedades crioulas das Américas provém de outra escuridão que a do navio negreiro. Eis o que Glissant chama de digênese. Ele cita como exemplo a relação das sociedades compósitas com o sagrado. Observam-se surpreendentes sínteses de gênese, como em religiões do Haiti ou do Brasil onde o rito é compósito, mas a pulsão é atávica.

Para Glissant, a noção de digênese opõe-se à tradicional ideia de uma filiação única, de uma gênese. Ela está ligada à situação da cultura crioula que só pode ser pensada, segundo ele, por meio do prisma da multiplicidade das origens. Questionar as evidências de uma genealogia linear e a mitificação de uma pureza originária suposta é reinstalar a identidade em um território de abertura. Para muitos indivíduos o "Être" (Ser) ainda está vinculado a uma projeção de uma gênese e é considerado como sendo o único recurso possível, provocando sofrimento naqueles que nasceram do tumulto da História. Para esses, há necessidade de aceitação dessa digênese. O autor lembra que a maioria dos conflitos da nossa época é pautada em querelas entre culturas atávicas que tentam provar as suas legitimidades, pleiteiam o di-

reito legítimo de aumentar seus territórios ou impõem a outras culturas essa legitimidade. Para o mesmo, a não resolução nos imaginários da querela do atávico e do compósito, da identidade da raiz e da identidade de Relação em uma sociedade compósita na qual os elementos culturais são hierarquizados, resulta no reflexo natural e único possível de valorização desse elemento de modo atávico para lutar contra a servidão e opressão, em busca de um equilíbrio. Ele afirma: "*Ils partagent, l'ancien maître et l'ancien opprimé, la croyance que l'identité est souche, que la souche est unique, et qu'elle doit à tout balan renchérir. Allez au-devant de tout ça. Allez!*"<sup>10</sup> (Glissant, 1997a, p. 67).

No "*Traité du Tout-monde*", o autor sustenta que "*Ce que la Relation nous donne à imaginer, la créolisation nous l'a donné à vivre*"<sup>11</sup> (Glissant, 1997a, p. 25); e o arquipélago do Caribe é um exemplo do que ele acredita estar acontecendo no mundo contemporâneo: o mundo se crioualiza. "*J'appelle créolisation la rencontre, l'interférence, le choc, les harmonies et les disharmonies entre les cultures dans la totalité réalisée du monde-terre*"<sup>12</sup> (Glissant, 1997a, p. 194); encontro de culturas, de línguas, de arte, de indivíduos que se transformam de maneira contínua sem se perder. A crioualização, de acordo com o mesmo, é um fenômeno que nasce do contato de várias culturas e que cria um dado novo e imprevisível – a imprevisibilidade vista como uma maneira de se garantir contra o determinismo, estar livre para enfrentar o risco do Caos – em oposição à mestiçagem (um encontro ou uma síntese de dois diferentes) cujo resultado é previsível. A mestiçagem pode ser o processo mecânico no qual culturas se encontram sem se tocar, pois não há intervalorização. A crioualização é a mestiçagem de culturas que produz o inesperado, como foram, por exemplo, a língua crioula em várias partes do mundo,

<sup>10</sup> Eles compartilham o velho mestre e o velho oprimido, a crença de que a identidade é raiz, que a raiz é única e que ela deve a todo custo ser enaltecida. Vão à frente de tudo isso, vão! (tradução nossa).

<sup>11</sup> O que a relação nos dá para imaginar, a crioualização nos deu para viver (tradução nossa).

<sup>12</sup> Eu chamo de crioualização o encontro, a interferência, o choque, as harmonias e desarmonias entre culturas na totalidade realizada do mundo-terra (tradução nossa).

resultante do contato de elementos linguísticos totalmente heterogêneos, ou o jazz nos Estados Unidos. No caso do Caribe, o autor precisa que essa crioulização ocorreu de maneira desequilibrada, pois a cultura africana era inferiorizada e menosprezada. Precisou-se então contrabalançar esse encontro de culturas, e isso foi feito notadamente com a negritude de Césaire e Damas. Segundo Glissant, a crioulização exige que os elementos heterogêneos que são colocados em contato se intervalizem, isto é, que não haja degradação ou diminuição do ser nesse contato, nessa mistura, seja do interior, seja do exterior. Para o mesmo, a crioulização cria microclimas culturais e linguísticos inesperados, lugares onde as repercussões das línguas e culturas umas sobre as outras são abruptas. As crioulizações introduzem à Relação, não à universalização, o que seria o caso das negritudes, francidades, latinidades, todas generalizantes (de maneira mais ou menos inocente). A crioulização não conduz à perda de identidade, à diluição do ser.

Na sua trajetória literária e teórica, Glissant deseja na realidade acabar com a revolta contra o opressor e a raiz única; segundo ele as lutas de descolonização foram realizadas a partir do mesmo princípio que o ocidente formulou, a noção de identidade como raiz única.

*Autant que jamais, des masses de Nègres sont menacées, opprimées parcequ'elles sont nègres, des Arabes parce qu'ils sont arabes, des juifs parce qu'ils sont juifs, des Mulsumans parce qu'ils sont musulmans, des indiens parce qu'ils sont indiens [...] L'idée de l'identité comme racine unique donne une mesure au nom de laquelle ces communautés furent asservies par d'autres, et au nom de laquelle nombre d'entre elles menèrent leurs luttes de libération [...] Mais à la racine unique, qui tue alentour, n'oserons-nous pas proposer par élargissement la racine en rizhome, qui ouvre Relation? Elle n'est pas déracinée: mais elle n'usurpe pas alentour. Sur l'imaginaire de l'identité racine-unique, boutons cet imaginaire de l'identité rizhome<sup>13</sup> (Glissant, 1997a, p. 21).*

<sup>13</sup> Mais do que nunca, massas de Negros são ameaçados, oprimidos porque são negros, Árabes porque são árabes, Judeus porque são judeus, Muçulmanos porque são muçulmanos, Índios porque eles são índios [...] A ideia de identidade

Glissant (*apud* LLORCA, 2016) defende a ideia que o povo afro-americano, antilhano ou crioulo precisa afirmar sua identidade, sob a pena de se ver eternamente dominado pela civilização ocidental, outrora colonialista e escravagista. Ele chama para a ação; todavia, o modo de ação preconizado é a escrita, o imaginário, e não as armas. Para ele, o papel do escritor, como o do artista, na afiliação identitária de um povo é central. Ainda segundo ele, as sociedades coloniais fomentaram novas identidades a partir da erradicação das antigas identidades; porém, embora a memória institucional dessas identidades antigas fosse destruída, ficaram traços, rastros ativos delas na linguagem, nos costumes, na paisagem. O papel do escritor é de restituí-los e de revelá-los, pois a fratura ocasionada pela escravidão marca uma ruptura identitária – o homem escravizado jogado em terras caribenhas é o migrante nu. A história imaginária do povo deve ser reconstituída, não pela história e os fatos, já que foram negados e apagados, mas pelo escritor a partir da memória coletiva.

Como foi enfatizado por Noudelman (2009) no início desse artigo, o pensamento de Edouard Glissant é complexo e não pode ser entendido como qualquer forma de moral, nem como uma generosidade simplista a favor do encontro entre culturas. Os conceitos elaborados têm como objetivo tentar aproximar-se dos acontecimentos ligados ao fenômeno de mundialização hoje. O olhar adotado é o das periferias, pois ele pertence a uma história e a uma cultura ligadas ao tráfico negreiro que é visto como a primeira forma de mundialização, e, como portador dessa história, adota essa perspectiva. Para isso, ele se desprende do que ele chama "*la pensée de l'Un*" (o pensamento do Um).

O que é importante para Glissant não é a narrativa linear da gênese ocidental, mas sim a história caótica dos deslocamentos de populações ontem e hoje. Sua ambição inicial era de recriar um movimento histórico-cultural para as Antilhas. Ele se propõe

---

como uma raiz única dá uma medida em cujo nome essas comunidades foram subjugadas por outras, e em cujo nome muitas delas lideraram suas lutas pela libertação [...] Mas em oposição à raiz única, que mata ao seu redor, porque não nos atrevemos a propor por extensão a raiz em *rizhome*, que abre Relação? Não está desarraigada, mas não usurpa em torno. Sobre o imaginário da identidade raiz-única, abotoa esta fantasia da identidade do *rizhome* (tradução nossa).

então a pensar sobre a invenção das identidades compósitas, e isso o leva a acreditar na possibilidade de que a ausência de uma origem possa ser vista como outro começo, assim como na possibilidade de se pensar independentemente da origem.

A intenção poética de Glissant é de problematizar o mundo. O objeto dessa poética é "*le Tout-monde*"; seu princípio, a Relação, em que o escritor procura pensar a interpenetração das culturas e imaginários, sendo a literatura vista por ele como uma forma possível de mundos ou de seus encontros.

### **Considerações finais**

Na contrapoética ou poética forçada contra o universalismo do "Um" que propõe Glissant, o autor reestabelece o papel importante que deve ter o poeta em escrever poéticas, recusando assim a ruptura entre poesia e conhecimento, entre o *mythos* e o *logos*, que caracteriza o idealismo ocidental. Para o autor, o ato poético é um dos elementos do conhecimento do real, pois entende ele que "*Le poème est une des matrices alchimiques du réel*"<sup>14</sup> (GLISSANT, 1997a, p. 187), e as poéticas, terrenos novos onde a língua, trabalhada por ela mesma, dá à luz fragmentos de questões insabidas e palavras impossíveis, invertendo assim pontos de vista. O real da poética, segundo Glissant, é a língua, pois ela carrega todos os imaginários. "Écrire c'est dire: le monde. *Le monde comme totalité*"<sup>15</sup> (GLISSANT, 1997a, p. 119), e a diversidade do mundo precisa das línguas do mundo. Posto isso, Glissant desenvolveu a sua poética da Relação, uma poética que reafirma seu objeto, baseada no argumento segundo o qual a História do mundo não podia começar antes que esse mundo se descobrisse. Com a conquista de novas terras pelos grandes navegadores europeus, passou-se da pluralidade dos mundos, cada um vivendo a sua própria história, a uma visão global completa, isto é, à pluralidade de imaginários substituiu-se uma representação única do planeta, acarretando o fim da autonomia desses mundos. Após 500 anos, de uma maneira violenta ou não, todos os mun-

<sup>14</sup> O poema é uma das matrizes alquímicas do real

<sup>15</sup> Escrever é dizer o mundo. O mundo como totalidade.

dos foram vencidos, e a partir daí o mundo ocidental se tornou o Mundo. Sendo assim, o mundo como Mundo (planeta) inicia a sua história com uma transformação de suas representações de espaço, tempo e com o fim de todas as histórias. Antes da conquista havia histórias, mas não um Mundo ainda; e depois dela há um Mundo, mas sem história. Então, o poeta Glissant desenvolve uma poética que lhe permite reconstruir a história de seu país, a Martinica. Uma história ignorada, desvalorizada, enterrada debaixo da história colonial – e convoca os outros poetas a fazer o mesmo. A História do mundo na sua totalidade, para Glissant, é uma história em devir que ainda precisa ser relatada, pois os mundos estavam sem consciência de si mesmos, visto que, para que houvesse essa consciência, teria sido necessário que cada parte pudesse ser pensada “em presença de todos os outros”. Portanto, os conceitos apresentados fazem parte de uma leitura do “*Chaos-monde*” que o autor faz a partir de seu lugar, visto como um lugar-relação e não como um lugar-objeto, mostrando a importância de trabalhar os imaginários, a necessidade de não se pensar sempre a partir de uma origem, dado que a nossa identidade é continuamente compósita.

### **Referências bibliográficas**

- BRITTON, M. C. **Edouard Glissant and the postcolonial Theory: Strategies of language and resistance**. Charlottesville: University Press of Virginia, 1999.
- GLISSANT, E. **Traité du Tout-Monde**: Poétique IV. Paris: Gallimard, 1997a.
- GLISSANT, E. **L'intention Poétique**: Poétique II. Paris: Gallimard, 1997b.
- GLISSANT, E. **Poétique de la Relation**: Poétique III. Paris: Gallimard, 1990.
- LLORCA, D. **La Philosophie Poétique d'Edouard Glissant**, un monisme vitaliste. 2016. 210f. Tese de Doutorado. Faculty of the Louisiana State University, Department of French Studies, 2016. Disponível em: [https://digitalcommons.lsu.edu/gradschool\\_dissertations/2862](https://digitalcommons.lsu.edu/gradschool_dissertations/2862). Acesso em: 14 set. 2018.
- NOUDELMANN, F. **Glissant le déchiffreur**. Littérature. 2009. v. 2, n. 154, p. 36-42. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-litterature-2009-2-page-36.htm>/Acesso em 18/09/2018. DOI: 10.3917/litt.154.0036.

PARTE **2**

---

**PRÁTICAS, EXPERIÊNCIAS  
E PAISAGENS CULTURAIS:  
AMAZÔNIA, CAATINGA,  
PANTANAL**



# MULHERES PAJÉS: PRÁTICAS DE RESISTÊNCIA DECOLONIAL NA AMAZÔNIA

Thaís Tavares Nogueira<sup>1</sup>

Maria Betânia Barbosa Albuquerque<sup>2</sup>

*Nosso tempo é especialista em criar ausências:  
do sentido de viver em sociedade, do próprio  
sentido da experiência da vida. (KRENAK)*

## Introdução

Este texto surge a partir da experiência de pesquisa traçada em estudos que articulam religiosidade e educação no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Pará, na linha de pesquisa Saberes Culturais e Educação na Amazônia, em que foi possível enveredar pelo cam-

<sup>1</sup> Doutoranda em Educação pela Universidade do Estado do Pará, na linha de pesquisa "Saberes Culturais e Educação na Amazônia". Integra o grupo de pesquisa "História da Educação na Amazônia" – UEPA, e a Rede de Pesquisa sobre Pedagogias Decoloniais na Amazônia – RPPDA. Endereço eletrônico: thaistnogueira31@gmail.com

<sup>2</sup> Doutora em Educação. Docente no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Pará. Coordena o Grupo de Pesquisa História da Educação na Amazônia – UEPA. Endereço eletrônico: mbbalbuquerque@gmail.com

po da História Cultural, mais precisamente com o olhar voltado para o entrecruzamento de áreas como antropologia e educação.

Foi nessa linha que costuramos uma pesquisa etnográfica sobre a prática educativa da pajelança cabocla na ilha de Colares, localizada ao nordeste paraense, na qual apreendemos um olhar alargado acerca da educação, entendendo-a como cultura e que, portanto, ocorre em diversos contextos, em práticas de construção do social e representação deste, não havendo uma forma única de educar (BRANDÃO, 2002). Além disso, por meio de observação e entrevistas com pajés e demais frequentadores da pajelança na região, conseguimos refletir sobre a identidade pajeística do lugar e das pessoas que tomam para si o dom dessa prática como missão (NOGUEIRA, 2019).

Ao final da referida pesquisa, dentre outras considerações acerca da pajelança e educação, apontamos a ilha de Colares como um espaço historicamente marcado por trajetórias indígenas e, na história do presente, sendo reconhecida por rituais de cura muito procurados por seus moradores. Ao todo, são 19 terreiros de pajelança por toda a ilha, com uma concentração marcante também na zona urbana do município (NOGUEIRA, 2019). Porém, uma das questões que despertou nossa atenção nesse estudo e em seu levantamento bibliográfico foi o papel das mulheres pajés; como estas enfrentam estigmas e preconceitos e continuam a escrever uma história de resistência carregada de significados.

Nesse sentido, objetivamos, no presente texto, destacar o papel das mulheres frente a práticas de pajelança enquanto resistência decolonial, ao estabelecer o diálogo entre a experiência etnográfica na ilha de Colares (PA) e a revisita a algumas produções escritas sobre o tema, levantando reflexões em torno da questão de gênero ao apontar para mulheres que assumem seu papel no campo dessa religiosidade enfrentando as marcas históricas deixadas pelo processo de colonização da vida pelo interior da Amazônia.

Assim, tomamos como base teórica de análise o pensamento decolonial a partir de autores como Mignolo (2005), Lugones (2008, 2014), Mota Neto (2016), Grosfoguel (2010), entre outros, e

nos propomos a discutir sobre a colonialidade presente na ciência moderna e nas relações de gênero que foram construídas culturalmente. Por fim, destacamos as práticas de resistência fincadas na ancestralidade e em uma sabedoria insurgente presente na pajelança cabocla da Amazônia como forma de resistência e reexistência.

As teorias acerca do pensamento decolonial partem de um grupo de pensadores latino-americanos<sup>3</sup> que questiona a hegemonia eurocêntrica de produção nas ciências humanas, em uma geopolítica do conhecimento, inventada pelos colonizadores europeus sob o nome de modernidade. Esse grupo de pesquisadores levanta conceitos importantes para se pensar o processo de colonialismo que ocorreu nos países da América Latina e que tentou invisibilizar os povos dessa região, bem como seus saberes, suas epistemes, sua história. As reflexões e trabalhos acerca desse pensamento partem da afirmativa de que "a colonialidade é constitutiva da modernidade, e não derivativa" (MIGNOLO, 2005, p. 36).

Entendemos a decolonialidade como uma corrente de pensamento pautada no sentimento de liberdade, respeito e alteridade a todos os seres, independentemente de sua raça, credo ou lugar, voltada para o enfrentamento a todo tipo de exclusão, preconceito, racismo, e que, como opção e ação política, nos impulsiona a superar toda e qualquer forma de opressão advinda do processo colonizador europeu. Nesse sentido, Mota Neto (2016), autor que propõe em sua obra uma pedagogia decolonial, traz à reflexão a concepção de decolonialidade como:

um questionamento radical e uma busca de superação das mais distintas formas de opressão perpetradas pela modernidade/colonialidade contra as classes e os grupos sociais subalternos, sobretudo das regiões colonizadas e neocolonizadas pelas metrópoles euro-norte-america-

---

<sup>3</sup> Entre os pensadores associados com esse grupo estão o filósofo argentino Enrique Dussel, o sociólogo peruano Aníbal Quijano, o semiólogo e teórico cultural argentino Walter Mignolo, a socióloga-pedagoga norte-americana radicada no Equador Catherine Walsh, o filósofo porto-riquenho Nelson Maldonado-Torres, o sociólogo porto-riquenho Ramón Grosfoguel, o antropólogo colombiano Arturo Escobar, entre outros (cf. OLIVEIRA, 2016).

nas, nos planos de existir humano, das relações sociais e econômicas, do pensamento e da educação (MOTA NETO, 2016, p. 44).

Propomos, assim, o diálogo acerca de um feminismo decolonial que parte da pensadora latino-americana Maria Lugones, e de como o conceito de gênero foi sendo incorporado, culturalmente, ao projeto de sistema-mundo capitalista, no qual a hegemonia nega as diferenças e silencia os contrários em prol de um projeto desumano e racista. Para tanto, trazemos a discussão acerca de como se tem traçado a questão de gênero a partir das práticas de pajelança, a fim de refletir sobre o papel das mulheres nessa cultura religiosa ao levantar pontos de sua história e resistências na região amazônica, tendo em vista formas de subjugação com que estas vêm sendo apontadas historicamente em relação ao sujeito homem pajé. Exemplo disso está nos escritos históricos, nos quais o xamã é sempre apontado como sendo do sexo masculino.

Nesse sentido, ao problematizar a ideia de gênero a partir de uma construção social de funções que representam o papel de homem e mulher na lógica ocidental e como isso influenciou trajetórias de povos originários em terras colonizadas, mais que levantar questões acerca do termo mulher e sua concepção e atuação na pajelança, apoiamo-nos em Lugones (2008) para pensar essa categoria a partir de suas intersecções, considerando que a mulher pajé enfrenta opressões ao longo da história não apenas por conta de uma característica biológica, de seu sexo; mas, também, por ocupar um lugar frente a uma prática religiosa que por si só já demandou resistência ao colonialismo; bem como por pertencer a povos excluídos ou marginalizados pela lógica ocidental, como é o caso de povos ribeirinhos e/ou indígenas da Amazônia. Portanto, falamos de uma mulher, pajé, amazônida e não branca. É o que Lugones destaca acerca desses marcos analíticos:

*Estos marcos analíticos han enfatizado el concepto de interseccionalidad y han demostrado la exclusión histórica y teórico-práctica de las mujeres no-blancas de las luchas liberatorias llevadas a cabo en el nombre de la Mujer. [...]*

*Entrelazar ambas hebras de análisis me permite llegar a lo que estoy llamando, provisoriamente, «el sistema moderno-colonial de género». Creo que éste entendimiento del género está presupuesto en ambos marcos de análisis en términos generales, pero no está expresado explícitamente, o en la dirección que yo considero necesaria para revelar el alcance y las consecuencias de la complicidad con él que motivan esta investigación. Caracterizar este sistema de género colonial/moderno, tanto en trazos generales, como en su concreitud detallada y vivida, nos permitirá ver la imposición colonial, lo profundo de esa imposición. Nos permitirá la extensión y profundidad histórica de su alcance destructivo (LUGONES, 2008, p. 5).*

Assim, neste texto, abordaremos a temática da pajelança e seu processo histórico de resistência, apontando-a como uma prática em que ocorre circulação de saberes, relacionando-a com teorias que possibilitam pensar em uma proposta contra-hegemônica de construção do conhecimento, a partir de um conceito mais amplo de educação e de respeito aos povos, até então, invisibilizados, enfatizando aqui a relação de gênero.

## **Mulheres, pajelança e história: um feminismo decolonial na Amazônia**

O termo pajelança, segundo os antropólogos Maués e Villacorta (2011, p. 11), refere-se a "uma forma de xamanismo em que se dá a ocorrência do fenômeno de incorporação pelo pajé, sendo seu corpo tomado, no transe ritual, por entidades conhecidas como encantados ou caruanas". Durante esse ritual, a principal ocupação do pajé é a cura de doenças.

Desde os primeiros registros dos colonizadores, nos relatos de viagem, já se observa a existência de práticas da pajelança, como se constata nas cartas que descreviam o Brasil, durante a colonização. Assim, podemos dizer que sempre existiu na história do Brasil, mais especificamente na história da Amazônia, a presença desse sujeito chamado pajé.

Os pajés, citados como muito "prestigiados" nas aldeias por onde andavam, desempenharam importante papel nas práticas

de cura não só em suas aldeias, mas estendendo esse saber ancestral aos colonos e colonizadores da região. Eram, contudo, vistos como os "maiores inimigos" da Igreja, a qual buscava catequizar todos eles. Porém, os pajés usavam "muitos enganos e feitiçarias", segundo os relatos do padre Manoel da Nóbrega, no século XVI (ALBUQUERQUE, 2012, p. 111). Com isso, suas práticas religiosas e relação com a natureza, com o sobrenatural, eram vistas como subversivas à ordem que a Igreja Católica tentava impor.

Padre José de Anchieta também registra em suas cartas a influência dos pajés no século XVI:

Um dia antes de entrarem em combate, os que vinham de outra parte (como é costume entre eles) começaram a oferecer sacrifício a seus feiticeiros (a que chamam pagés) em uma casita para isso construída, interrogando-os eles sobre o que lhes sucederia no conflito [...]. Aqueles feiticeiros de que já falei são tidos por eles em grande estimação, porquanto chupam aos outros, quando são acometidos de alguma dôr, e assim os livram das doenças e afirmam que têm a vida e a morte em seu poder (ANCHIETA, 1933, p. 40-2).

Já no século XVII, padre Claudio D'Abbeville (1874) também aponta para a grande influência dos pajés junto aos nativos: "Tudo quanto dizem ou mandam esses Pagés é logo cumprido pelo povo, e até pelos mais velhos, corno tivemos muita ocasião de vê!" (p. 375).

Ao escrever sobre a missão capuchinha de Bacabal, região do rio Tapajós no Pará, que data de 1872, Amoroso destaca como se deu a relação com os mundurucu que lá habitavam e a tentativa de sua conversão ao catolicismo, destacando a relação destes com o xamanismo na figura do pajé. Assim, menciona as impressões do período:

Os pajés que atuavam no aldeamento serão considerados interlocutores do diabo [...]. Diante do conjunto de práticas e concepções implicadas no sistema de tratamento das doenças entre os mundurucu na época do aldeamento de Bacabal, missionários e viajantes utilizam os termos magia e feitiçaria e os especialistas nativos são chamados

pajés [...]. A função terapêutica do pajé, a descrição de suas práticas, a exposição dos motivos de sua preeminência política no mundo social mundurucu (e dos neocristãos), assim como a caça da cabeça, são elencados como magia simpática destituída de qualquer sentido. A disputa que se estabelece da parte do missionário com os pajés e especialistas mundurucu torna o que seria uma descrição compreensiva do sistema simbólico mundurucu num tratado acusatório dos pajés, que são apresentados como bufões cercados de sacerdotes e sacerdotisas iniciados, que mantêm a credulidade popular com suas imposturas, assumindo o papel de sábios (AMOROSO, 2006, p. 227-8).

Amoroso (2006) aponta para a preocupação dos missionários com a característica de liderança e respeito que os pajés tinham diante das aldeias e revela, nas falas de Frei Pelino, como os capuchinhos pensavam acerca de que era preciso fazer algo para vencer tal prestígio:

precisava toda energia para acabar com seu prestígio imoral e fazê-los assim cair em descrédito. Se bem que muitos se encontrassem longe das missões. Quando os índios percebiam a escassez da pesca e da caça, às escondidas os convidavam, ainda, para tirar o mal de seus vegetais, de suas plantas e de seus animais. Por seu lado bem sabiam como manter a credulidade popular com suas imposturas, assumindo o papel de sábios e videntes. À classe de pajés pertenciam também as mulheres iniciadas pelo próprio pajé na arte mágica com alguns ritos secretos sobre os quais não quero mais manifestar; de tal modo que tornava vitoriosos de possuir sacerdotes e sacerdotisas! (*apud* AMOROSO, 2006, p. 232).

Fica evidente nesses registros a grande preocupação por parte dos catequizadores em lidar com quem praticava a pajelança, tendo em vista que tal religiosidade fugia ao controle do que era determinado pela fé católica à época, e isso influenciava negativamente no sucesso das missões. Logo, os padres precisavam entender mais de tais práticas xamânicas ou dessas "feitiçarias", como eram descritas no período, a fim de persuadir os pajés ou fazê-los "cair em descrédito", como narrou Frei Pelino.

Nas leituras sobre pajelança, na obra de Aldrin Figueiredo (2008), é possível destacar a persistência dos grupos praticantes da pajelança, fortemente marcada pela repressão religiosa e militar nos tempos da *belle-époque*<sup>4</sup>, bem como em todo o processo de ocupação de seus territórios no período da colonização.

A religiosidade popular não era percebida como merecedora de respeito ou reconhecimento em tempos de "modernização" de nossa região. Era vista como "crendice" que destoava da ordem estabelecida e impulsionada pela modernidade que aqui chegava. Os praticantes da pajelança – aqueles que a percebiam como uma religião e participavam de seus cultos ou simplesmente recorriam aos seus rituais de cura – eram veementemente perseguidos, presos, punidos, silenciados. Logo, não se pode deixar de encarar esses grupos como uma massa de resistência a todas as formas de opressão e silenciamento pelas quais passaram, como destaca Figueiredo (2008):

Intendentes, bispo, delegado, propagadores de ideologias diversas – da "ciência positiva" ao "discurso moralizador e romanizado" – todos como que deixavam suas divergências de lado, para que, quando no trato com as tradições religiosas populares, estivessem unidos bradando em favor da civilização nos trópicos, da racionalização dos hábitos do povo, vistos como impregnados de superstições, crenças arcaicas e práticas sociais que beiravam à selvageria. Por outro lado, eu tinha consciência que esse grande número de fontes documentais mostrava a persistência de tradições religiosas populares como um *locus* dinâmico de conflitos [...] (FIGUEIREDO, 2008, p. 21-2, grifos do autor).

Nesse sentido, refletimos mais a fundo sobre a resistência de tal prática, quando apontamos para as mulheres e o seu papel na história e contemporaneidade acerca da pajelança, tendo em vista que estas, comumente, não são citadas como protagonistas nas ações xamânicas de cura ou com influência junto às suas aldeias ou comunidades.

---

<sup>4</sup> A *belle-époque*, expressão francesa, ocorreu no período de 1850 a 1920, quando a Amazônia era a maior produtora de borracha do mundo, e se buscava a modernização europeia para a região.



Isso pode ocorrer por várias razões, dentre as quais destacamos a própria condição de escrita dessa história, narrada, na maioria das vezes, por homens brancos e europeus; ou por cientistas sociais que legitimavam fontes primárias, dando ênfase à pajelança como prática de sujeitos homens, influentes, destemidos ou apenas rebeldes selvagens.

Ao longo da história, foi forjada a ideia de que mulheres na pajelança ocupavam apenas o lugar de ajudantes ou, quando essas se atreviam a praticá-la, eram tidas como feiticeiras perigosas, capazes de fazer mal a quem atravessasse seu caminho. Enquanto a mesma prática entre os homens assumia o caráter de curandeirismo, com teor de credibilidade e ajuda entre os seus.

Maués e Villacorta (2011) destacam em seus estudos acerca da pajelança na região do nordeste paraense que "[...] no caso de mulheres pajés: estas, além de serem frequentemente desprestigiadas dentro de suas comunidades, são também vistas pelo outro lado da atividade xamanística, isto é, como feiticeiras ou bruxas" (p. 32-3).

A historiadora Motta-Maués, ao realizar seus estudos na mesma região paraense na década de 1970, enfatiza as relações de gênero, o simbolismo e os rituais na pajelança e evidencia o domínio masculino. Assim, destaca em um de seus escritos:

[...] no que tange à prática dos rituais do xamanismo ("pajelança"), dá-se justamente o contrário. O xamanismo se apresentava (se apresenta), na comunidade, como um domínio que pode ser considerado como masculino, não admitindo, nos seus aspectos mais importantes e positivos (cura de doenças, por exemplo) a participação da mulher. [...] A mulher, quando concebida num desempenho ativo, tinha sempre seu papel associado ao lago negativo da pajelança, surgindo na figura de personagens malfazejas, como a feiticeira e a "matintaperera", que são dotadas de poderes sobrenaturais, porém maléficos (MOTTA-MAUÉS e VILLACORTA, 2008, p. 332-3).

Porém, a despeito do que a história revela – todo o enfrentamento ao preconceito de ser mulher e assumir suas práticas na pajelança e de pertencer a comunidades longínquas do interior

da Amazônia, ponto que merece atenção ao se falar de uma geopolítica do conhecimento, a partir de uma lógica contra-hegemônica –, ressaltamos a persistência das mulheres pajés como forma de resistência decolonial.

Como foi dito, a questão de gênero perpassa uma construção social. No caso específico da Amazônia, é importante refletir sobre a colonialidade como marca resultante da dominação territorial em tempos de colonização; colonialidade presente na chamada modernidade colonial. Assim, Lugones (2014) aponta para o controle que se inicia na relação dos povos originários com os outros seres da natureza e a condição de não humanos imposta a eles tendo como base a ideia de civilização europeia:

Eu compreendo a hierarquia dicotômica entre o humano e o não humano como a dicotomia central da modernidade colonial. Começando com a colonização das Américas e do Caribe, uma distinção dicotômica, hierárquica entre humano e não humano foi imposta sobre os/as colonizados/as a serviço do homem ocidental. [...] A mulher europeia burguesa não era entendida como seu complemento, mas como alguém que reproduzia raça e capital por meio de sua pureza sexual, sua passividade, e por estar atada ao lar a serviço do homem branco europeu burguês (LUGONES, 2014, p. 936).

O termo colonialidade, utilizado aqui, parte de Quijano ao dimensionar sua compreensão acerca do poder característico nas sociedades capitalistas que se sobrepõem às demais a partir do conceito de raça:

No curso da expansão mundial da dominação colonial por parte da mesma raça dominante – os brancos (ou do século XVIII em diante, os europeus) – foi imposto o mesmo critério de classificação social a toda a população mundial em escala global. Conseqüentemente, novas identidades históricas e sociais foram produzidas: *amarelos* e *azeitonados* (ou oliváceos) somaram-se a brancos, índios, negros e mestiços. Essa distribuição racista de novas identidades sociais foi combinada, tal como havia sido tão exitosamente logrado na América, com uma distribuição racista do trabalho e das formas de exploração do capitalismo colonial (QUIJANO, 2005, p. 108-9).

Na contramão dessa lógica ocidental capitalista e moderna, imposta e imponente na colonialidade de poder, descrita por Quijano (2005), destacamos a questão de gênero a partir de práticas de mulheres pajés na Amazônia, tomando por base os conceitos de intersecções e colonialidade de gênero trabalhados por Lugones (2014). É necessário enfatizar como a dominação colonial marcou a trajetória dessas mulheres e como quis controlá-las inclusive, e principalmente, na maneira de pensar sobre si mesmas:

A confissão cristã, o pecado e a divisão maniqueísta entre o bem e o mal serviam para marcar a sexualidade feminina como maligna, uma vez que as mulheres colonizadas eram figuradas em relação a Satanás, às vezes como possuídas por Satanás. A transformação civilizatória justificava a colonização da memória e, conseqüentemente, das noções de si das pessoas, da relação intersubjetiva, da sua relação com o mundo espiritual, com a terra, com o próprio tecido de sua concepção de realidade, identidade e organização social, ecológica e cosmológica (LUGONES, 2014, p. 938).

Nesse sentido, Lugones segue instigando a pensar na contramão desse sistema de poder colonial a partir de dentro, assumindo aquilo que chama de resistência:

Ao usar o termo colonialidade, minha intenção é nomear não somente uma classificação de povos em termos de colonialidade de poder e de gênero, mas também o processo de redução ativa das pessoas, a desumanização que as torna aptas para a classificação, o processo de sujeitificação e a investida de tornar o/a colonizado/a menos que seres humanos. [...] A resistência é a tensão entre a sujeitificação (a formação/informação do sujeito) e a subjetividade ativa, aquela noção mínima de agenciamento necessária para que a relação opressão – resistência seja uma relação ativa, sem apelação ao sentido de agenciamento máximo do sujeito moderno (LUGONES, 2014, p. 939-40).

Assim, a resistência decolonial a partir de mulheres pajés amazônicas pode ser encontrada em diversos trabalhos que revelam a presença de suas práticas. Albuquerque e Faro, ao rea-

lizarem um estudo sobre os saberes da cura na pajelança marajoara, enfatizam a questão de gênero aqui apontada:

Do ponto de vista das questões de gênero, na maioria dos estudos sobre a pajelança se observa uma recorrência maior de homens pajés ou curadores do que de mulheres pajés. Estas, em grande parte dos casos, tendem a ser proibidas pela família e pela comunidade de exercerem seu dom de cura, mesmo que seja um dom de nascença. Em diversos locais da Amazônia, entretanto, as mulheres tem lugar de destaque como pajés (ALBUQUERQUE; FARO, 2012, p. 62).

Villacorta (2000) também aponta para a resistência de mulheres na pajelança no município de Colares (PA), quando estas assumem seu protagonismo frente a uma realidade eminentemente masculina e carregada de preconceitos. Nessa cidade, a autora conheceu as práticas de D. Rosa e como esta teceu um pensamento próprio acerca de uma pajelança ecológica, preocupada com o meio ambiente. Tal preocupação com relação à natureza também é encontrada em escritos e entrevistas com a pajé Zeneida Lima, única pajé na Amazônia que publicou livros e se tornou conhecida em todo o país. Para ela:

[...] a natureza é a grande mãe, a origem e o fim de todas as coisas. Não devemos violentá-la, porque estamos violentando a nós mesmos. Os que violam a natureza são punidos por Anhangá. Se o agressor da natureza não pagar, seus descendentes o farão. O respeito à natureza, à integridade e equilíbrio de seus elementos é a lei maior (LIMA, 1998, p. 27).

Albuquerque e Faro (2012) também apontam para os saberes de cura de mais duas mulheres pajés marajoaras: D. Flor, que relata sobre ter apreendido seus saberes da mãe e da avó, por meio de uma tradição familiar; e D. Roxita, que afirma que seus saberes são recebidos de Deus e dos encantados, ao se comunicarem por meio de intuição, sonhos e visões. Ambas falam de conhecimentos acerca de ervas para/de chás, banhos, rezas etc.

Em Colares (PA), também conhecemos a pajé Márcia, uma senhora que mora na comunidade de Genipauba da Laura, com

acesso por ramais de terra e areia, distante cerca de 15 quilômetros da cidade. O terreiro de D. Márcia é localizado no quintal de sua casa, rodeado por muito verde e próximo a igarapés, e já realizou trabalhos nas matas e praias da ilha. Relata-nos como há uma relação de interdependência da pajelança com a natureza, tomando a última como moradia e fonte de curas por meio de plantas para chás e banhos, ao destacar uma reciprocidade entre os seres, sejam eles humanos, plantas ou encantados, afirmando que há poder nesses lugares: poder da encantaria. Ela conta:

Olha, tem os encantos que eles falam que são igarapés, tem os escolhidos... Esses encantos que eles falam da beleza são aquelas pessoas que só a gente pode enxergar. Às vezes, eu posso tá até do seu lado, a gente tá lá naquele rio, naquela praia, naquelas beiradas, mas eu tô enxergando, mas você não tá conseguindo enxergar eles [encantados]... Quando eu ia pros igarapés, eles sempre traziam algo comigo. Me mostravam coisas que eu nem imaginaria que tinha no fundo... (PAJÉ MÁRCIA, mar. 2019, entrevista).

D. Márcia atua na pajelança desde muito nova. Começou a ter visões com os encantados aos oito anos de idade, datando atualmente 36 anos de experiência em seu terreiro na ilha de Colares, onde conquistou o respeito e a confiança dos moradores. Ela afirma que no início não foi fácil, mas que acredita no dom de nascença e afirma que seu aprendizado se deu no contato com as entidades:

Acredito que seja de nascença. Eu, desde criança, fui me entendendo por gente e sempre tinha algo que conversava comigo, eles conversavam muito comigo, me explicavam como eu fazer as coisas. Muitas vezes se aborreciam porque eu não queria fazer, né? Eu não sabia ainda, não entendia... De vez em quando era pra fazer um remédio que eles diziam pra mim, que era pra pegar tal folha e tal folha... E eles sempre se comunicavam comigo, sempre tinham aqueles poderes pra se comunicar comigo. Eu não sentia medo, só me espantava assim deles, porque eles varavam do nada! (PAJÉ MÁRCIA, mar. 2019, entrevista).

**Fotografia 1.** Pajé Márcia – Colares (PA).



*Fonte: acervo da pesquisadora, 2019.*

A história dessas mulheres pajés, como D. Márcia, revela práticas de resistência à colonialidade de poder, do saber e do ser que tanto se enfrentou e se enfrenta por praticantes da religiosidade de matrizes afro e indígena; como seus saberes ancestrais, fincados no dom de ser pajé, na relação com a natureza e o sobrenatural, transcendem a lógica moderna e se perpetuam no tempo, em gerações. Importa, então, compreender que:

*el concepto de colonialidad del ser nació en conversaciones sobre las implicaciones de la colonialidad del poder, en diferentes áreas de la sociedad. La idea era que si en adición a la colonialidad del poder también existía la colonialidad del saber, entonces, muy bien podría haber una colonialidad específica del ser.<sup>11</sup> Y, si la colonialidad del poder se refiere a la interrelación entre formas modernas de explotación y dominación, y la colonialidad del saber tiene que ver con el rol de la epistemología y las tareas generales de la producción del conocimiento en la reproducción de regímenes de pensamiento coloniales, la coloniali-*

*dad del ser se refiere, entonces, a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje. [...] El surgimiento del concepto "colonialidad del ser" responde, pues, a la necesidad de aclarar la pregunta sobre los efectos de la colonialidad en la experiencia vivida, y no sólo en la mente de sujetos subalternos (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 129-30).*

Dessa forma, ao pensar em todo o processo de resistência em que estão inseridas as mulheres pajés, é fundamental atentar aos saberes que circulam em suas práticas, sendo eles saberes tradicionais, que remontam desde a formação dentro dos terreiros aos rituais de cura, passando por uma infinidade de símbolos e, com eles, aprendizados que são repassados de geração a geração. Há uma ancestralidade fincada na diversidade:

de saberes, práticas e rituais de cura que configuram uma sabedoria popular que possibilita aos sujeitos ordenarem a vida cotidiana e darem sentido às suas experiências. Tais saberes incluem o conhecimento dos mitos, da fauna e da flora, dos remédios da mata, a preparação de chás e banhos, o domínio de orações, das técnicas do transe, dentre outros (ALBUQUERQUE; FARO, 2012, p. 70).

Ao refletirmos sobre a organização em um terreiro de pajelança, a partir da pesquisa realizada na ilha de Colares-PA, destacamos a existência de uma prática educativa, a exemplo do rito de iniciação, ao observar o(a) pajé como um(a) educador(a) que medeia toda a ritualística. Do mesmo modo, todos que participam dos trabalhos no terreiro experimentam algum tipo de aprendizagem e esta se mostra em vários momentos e detalhes. Por exemplo, quando se aprende sobre a história das entidades nas suas falas e contações durante a passagem no terreiro (quem são, de onde vêm, sua missão); quando se aprende onde sentar, onde não entrar, no que tocar e o que cantar para acompanhar os trabalhos; por meio das orientações acerca de quais ingredientes da natureza usar para tomar os banhos ou os chás recomendados pelo pajé, durante a incorporação; quando se aprende a moral repassada pelas entidades sobre caridade, a missão nesta terra e o cuidado com o divino. Tudo isso compõe o processo educativo na pajelança (NOGUEIRA, 2019).

Albuquerque e Babosa (2016) trazem a pauta da religião como educação, em que ressaltam essa relação numa perspectiva epistemológica. Eles afirmam que “templos, terreiros e igrejas se caracterizam pela troca e transmissão de um conjunto de saberes que possibilitam a circulação de sentidos e de significados de teor pedagógico” (p. 129). Assim, “a educação vivenciada em espaços religiosos configura-se como uma prática ligada à produção da vida e reprodução social, na qual indivíduos constroem sua subjetividade e dão continuidade a sua existência” (p. 131).

### **Reexistir nas sabedorias insurgentes da pajelança amazônica**

A perspectiva decolonial nos ensina que o pensamento não é produto da genialidade de um teórico universitário, por exemplo, mas que nas culturas populares se produz um pensamento com lógica própria, a partir do seu cotidiano. Assim, questionamos: que sujeitos e/ou grupos podem colaborar para a construção de uma epistemologia própria, decolonial, da Amazônia? Que pensamento se produz a partir de um terreiro de pajelança? Há uma prática epistêmica na maneira como o corpo é agenciado, nas lutas que foram travadas e resistências por parte de seus agentes, a exemplo de mulheres pajés da Amazônia?

Palermo dá importância à história de vida do sujeito, de seu lugar de enunciação, como forma de dialogar com a pluralidade de saberes e outras formas de viver e produzir conhecimento, que não aquelas reproduzidas a partir de um conhecimento eurocentrado:

*Una de las primeras cuestiones que se problematiza es la construcción del “lugar de enunciación” al que refieren los artículos leídos e que se constituye en una noción relevante para la opción decolonial, es decir, quién, para quién y desde dónde se enuncia, estrechamente relacionadas con la posición de poder desde la que se ejerce. Se trata de las relaciones geopolíticas que condicionan las situaciones de colonización y de colonialidad surgidas para América Latina desde el momento mismo del descubrimiento y la conquista (PALERMO, 2014, p. 68-9).*



Ao pensar na lógica da ciência moderna sob uma perspectiva abissal, Santos (2010) aponta para um "sistema de distinções", ou seja, um sistema em que a divisão entre o que é legitimado enquanto conhecimento válido e o que não é torna-se o ponto fundamental para embasar a crítica a essa forma de equacionar os conhecimentos no mundo.

Afinal, a partir de qual paradigma se constituiu esse pensamento abissal, no qual apenas uma parcela, que se julga erudita, detém os espaços e a produção do conhecimento? E mais: apenas essa parcela é capaz de dizer, sob a ótica da tal ciência moderna, que este ou aquele conhecimento é válido em detrimento de tantas outras formas de saber e conhecer a vida e o mundo?

Em meio a tantas transformações no espaço globalizante atual, ainda é possível negarmos outras formas de ser e saber no mundo? De que maneira o(a) pesquisador(a) se apresenta na atualidade, quando urge a necessidade de se pensar a partir de grupos que resistem a esse epistemicídio proporcionado por uma ciência excludente, e resistem por meio de sua cultura, suas tradições, suas lutas e saberes? Em um mundo onde a desigualdade social e todo tipo de preconceito estão postos a serem enfrentados, não se pode pensar em qualquer campo de conhecimento em que não pese o olhar a esses sujeitos que constroem estratégias e validam práticas de resistência e reexistência, ou seja, outros modos possíveis de viver no mundo.

Assim, ao discutirmos sobre outras práticas de resistência, como de uma cultura que por muito tempo se tentou invisibilizar, no caso da pajelança, não podemos deixar de questionar em que linha se costura essa produção de conhecimento: permanece a exclusão da linha abissal ou se desafia a ir adiante, na busca por uma copresença nessa produção de conhecimento, na qual sujeitos subalternizados sejam ouvidos e reconhecidos como fundamentais para a construção desse pensamento pós-abissal? (SANTOS, 2010).

Importa, aqui, destacar uma perspectiva de produção e organização de conhecimento pensada a partir das mulheres pajês, na qual a episteme parta do seu lugar, de suas sabedorias;

que essas mulheres não sejam apenas ouvidas numa lógica de reprodução ocidental da ciência, mas que tenham espaço para voz e que seus saberes ganhem a dimensão de legitimidade daquilo entendido como conhecimento para o mundo ocidental. Nesse sentido, Grosfoguel aponta para uma "epistemologia descolonial":

os estudos dedicados à globalização, os paradigmas da economia política e a análise do sistema-mundo não tiraram as ilações epistemológicas e teórica da crítica epistêmica proveniente dos lugares subalternos cavados pelo fosso colonial, que encontraram expressão no meio acadêmico através dos estudos étnicos e dos estudos feministas. Com efeito, essas abordagens continuam a produzir conhecimento através dos olhos de deus, a partir do "ponto zero" do homem ocidental. Isto gerou importantes problemas no que respeita a forma como conceptualizamos o capitalismo global e o "sistema-mundo". Estes conceitos precisam ser descolonizados e tal só pode ser conseguido por meio de uma epistemologia descolonial que assuma abertamente uma geopolítica e uma corpo-política do conhecimento descoloniais como ponto de partida para uma crítica radical (Grosfoguel, 2010, p. 411).

Para Grosfoguel (2010), é preciso que a fala desse sujeito e o lugar de onde fala estejam enunciados, postos, sem intérpretes de fora. É o que se chama de geopolítica e corpo-político. Logo, deve haver relação entre o sujeito da enunciação e o lugar epistêmico. É preciso pensar a partir das sabedorias ancestrais que insurgem e gritam nas brechas da diferença colonial; aprender com elas!

Cabe, assim, uma reflexão sobre os saberes de mulheres pajés e suas práticas de resistência na Amazônia, e como nos remetem a ideia de uma sabedoria insurgente construída a partir de suas trajetórias de vida, de acordo com as proposições instigantes do filósofo mexicano Guerrero Arias, a partir de seu livro "*Corazonar: una antropología comprometida con la vida*" (2010), em que as emoções, o cotidiano, os saberes e fazeres da vida configuram outras formas epistêmicas, embora na contramão da ciência hegemônica.

## **Algumas considerações**

Ao entender as mulheres pajés como agentes de conhecimento na Amazônia, com modos próprios de organização e de troca, por meio dos saberes ancestrais que circulam em suas práticas no terreiro ou fora dele, não podemos nos desprender da ideia de pensar acerca de uma outra lógica de vida e de pensamento.

Tal lógica precisa dialogar com os conhecimentos produzidos por uma ciência que esteja para além da linha abissal, forjada num projeto intercultural e descolonizado, ao reconhecer que esses outros saberes sempre estiveram aqui e que resistiram ao longo do processo colonizador.

Nesse sentido, apontar para um feminismo decolonial na Amazônia a partir de mulheres pajés, destacando outros modos de viver, pode colaborar na construção de um novo olhar, decolonial, que alcance um pensamento elaborado a partir da Amazônia, com fontes produzidas nela; não apenas a partir de intelectuais acadêmicos, mas de outros sujeitos de conhecimento, a exemplo dessas mulheres, seus saberes e cosmovisões, sua resistência e afirmação.

## **Referências bibliográficas**

ABBEVILLE, C. **História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e suas circumvisinhaças**. Maranhão: Typ. do Frias, 1874. Tradução de Cezar Augusto Marques. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/221724>. Acesso em: 12 jan. 2019.

ALBUQUERQUE, M. B. B. **Beberagens e processos educativos não escolares no Brasil**. Belém: EDUEPA, 2012.

ALBUQUERQUE, M. B. B.; FARO, M. C. S. Saberes de cura: um estudo sobre pajelança cabocla e mulheres pajés da Amazônia. **Revista Brasileira de História das Religiões**, ANPUH, Ano V, n. 13, mai. 2012.

ALBUQUERQUE, M. B. B.; BARBOSA, R. G. R. A religião como educação. **Revista Educação PUC-Campinas**, v. 21, n. 1, p. 127-37, jan./abr. 2016.

AMOROSO, M. A primeira missa: memória e xamanismo na missão Capuchinha de Bacabal (Rio Tapajós, 1872-1882). MONTERO, P. (org.). **Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006.

ANCHIETA, J. **Cartas, Informações, Fragmentos Históricos E Sermões, De Joseph De Anchieta (1554-1591)**, notas de A. de Alcântara Machado, Coleção Afrânio Peixoto. Rio de Janeiro: Academia Brasileira, 1933.

BRANDÃO, C. R. **A educação como cultura**. Campinas: Mercado de Letras, 2002.

FIGUEIREDO, A. M. **A cidade dos encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia**. Belém: EDUFPA, 2008.

GROSGOUEL, R. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *In*: SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (org.). **Epistemologias do sul**. 2 ed. Coimbra: CES, 2010. p. 405-39.

LIMA, Z. **O mundo místico dos caruanas e a revolta de sua ave**. Belém: CEJUP, 1998.

LUGONES, M. Colonialidad y Género. **Revista Tabula Rasa**, Bogotá, Colômbia, n. 9, p. 73-101, jul.-dez. 2008. Disponível em: <http://dev.revis-tatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>. Acesso em: 4 fev. 2019.

LUGONES, M. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 320, set.-dez. 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755/28577>. Acesso em: 31 jan. 2019.

MAUÉS, R. H.; VILLACORTA, G. M. Pajelança e encantaria amazônica. *In*: PRANDI, R. (org.). **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2011, p. 11-58.

MALDONADO-TORRES, N. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. *In*: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOUEL, R. (org.). **El Giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

MIGNOLO, W. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. *In*: LANDER, E. (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 33-49. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar>.

MOTTA-MAUÉS, M. A.; VILLACORTA, G. M. Matintapereras e pajês: gênero, corpo e cura na pajelança amazônica. *In*: \_\_\_\_\_. (org.). **Pajelança e religiões africanas na Amazônia**. Belém-Pará: EDUFPA, 2008. p. 327-46.

MOTA NETO, J. C. **Por uma pedagogia decolonial na América Latina: reflexões em torno do pensamento de Paulo Freire e Orlando Fals Borda**. Curitiba: CRV, 2016.

NOGUEIRA, T. T. **Práticas educativas da pajelança na ilha de Colares (PA):** resistência, saberes e ancestralidade. 2019. 182f. Dissertação (Mestrado em Educação), Universidade do Estado do Pará, Belém, 2019.

OLIVEIRA, L. F. O que é uma educação decolonial. **Revista Nuevamérica**, Buenos Aires, n. 149, p. 35-9, 2016.

PALERMO, Z. (org.). **Para una pedagogía decolonial**. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 107-30. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar>.

SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (org.). **Epistemologias do sul**. 2 ed. Coimbra: CES, 2010.

VILLACORTA, G. M. **Mulheres do Pássaro da Noite: pajelança e feitiçaria na região do Salgado (nordeste do Pará)**. 2000. Dissertação (Mestrado em Antropologia da Religião), Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Pará, Belém, 2000.

# MULHERES KARAJÁ-XAMBIOÁ (IXY-BIOWÁ): TERRITÓRIOS E TRAJETÓRIAS SOCIOESPACIAIS

Ligiana Marruinaui Karajá<sup>1</sup>

Tamara Nairubiá Karajá<sup>2</sup>

Kênia Gonçalves Costa<sup>3</sup>

*Kiata ixy-bioa hãwy-y mahadu iyy-y rare, ka-a bede  
iwitxiramy widi raimỹhỹre, kiata tori hãwy-y iwitxiramy  
raimỹhỹre, kiata ixy-bioa iny hãwa rare. Timybo ixy-bioa  
hãwy-y mahỹdu. Raimỹhy, ixy-de-e, bede rierỹmỹky  
iwitxiramy raimyhy aõbo iny de-e awire,  
Lysina, Rysyna, iny xiwe dena aõbo<sup>4</sup>.*

<sup>1</sup> Mulher karajá-xambioá (ixy-biowá), professora de geografia na terra indígena Karajá-Xambioá, Santa Fé do Araguaia, TO. Desenvolveu pesquisa para o TCC de Geografia (2018) na Universidade Federal do Tocantins, Campus Araguaína.

<sup>2</sup> Mulher karajá-xambioá (ixy-biowá), professora de geografia no povo k̄isédjê (AIK), Querência, MT. Desenvolveu pesquisa para o TCC de Geografia (2019) na Universidade Federal do Tocantins, Campus Araguaína.

<sup>3</sup> Mulher (*tori*), Geógrafa, Orientadora, Doutora em Geografia e Professora na Licenciatura em Geografia e no Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura e Território (PPGCult), na Universidade Federal do Tocantins, Campus Araguaína.

<sup>4</sup> A tradução do texto na língua materna *iny rybé*, língua do povo karajá-xambioá (ixy-biowá). "Este trabalho tem como objetivo mostrar a história das mulheres do povo karajá-xambioá (ixy-biowá) e o mundo no seu território e suas desenvolvu-  
ras ao longo dos anos, assim destacando a importância dessas mulheres para o entendimento do não indígena. A ideia é demonstrar ao povo karajá-xambioá (ixy-biowá) a vida cotidiana dessas mulheres no seu território e como as mulheres

O feminino é a força motriz que gera, fecunda, nutre e materializa a vida, seja nos mundos terrestres, aquáticos, cosmológicos, míticos, animais, vegetais e humanos. "Gaia", "Mãe-Terra", "mães", "senhoras", "mulheres" são termos que representam o elo da vida nesse contexto chamado Terra. Essa pesquisa é fruto de um encontro entre mulheres acadêmicas que o mundo uniu por laços de afetividade por um povo, território, lugar e saberes. De origens diferentes, duas mulheres iny (estudantes) e uma docente não indígena, desde 2007, se encontraram pelos caminhos das águas do rio Araguaia com esse povo e seus saberes, unidas pelos caminhos geográficos do curso de licenciatura em Geografia da Universidade Federal do Tocantins, Campus Araguaína, no período de 2015 a 2019.

Por meio das pesquisas desenvolvidas nos trabalhos de conclusão de curso (TCC) constroem-se elementos apresentados neste trabalho, que têm como objetivo explicitar a história das mulheres do povo Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá), o mundo no seu território e suas desenvolturas ao longo dos anos; para entendermos a importância dessas mulheres para a vida cotidiana no seu território e como são de suma importância para suas comunidades.

As mulheres sempre estiveram salvaguardando os saberes/conhecimentos no mundo, mesmo que na maioria das vezes invisibilizadas e expropriadas dos seus lugares de direito. Neste diálogo apresentaremos resultados no caminho de visibilizar as mulheres do povo Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá) e suas vivências, relações epistêmicas e conhecimentos no território tradicional.

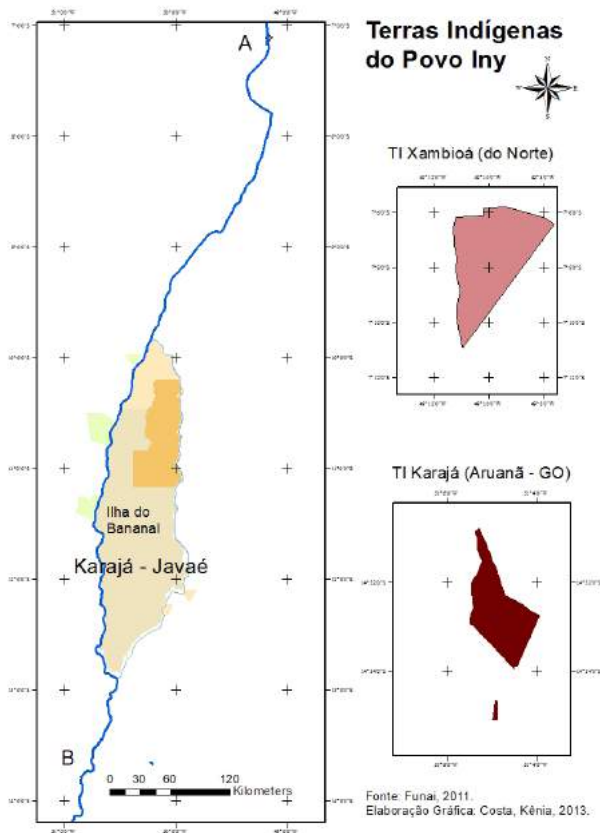
O povo Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá) localiza-se na margem direita do rio Araguaia, a 70 quilômetros de distância do núcleo urbano municipal, delimitados na terra indígena Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá) possui uma área de 3,464,36 hectares no município

---

são de suma importância, para suas comunidades, após seu desenvolvimento ao longo de todos esses anos e até os dias atuais. Além disso, mostrar como elas se veem em suas comunidades como mulher indígena Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá); os tipos de trabalho, as comidas, artesanatos, brincadeiras e suas importâncias e como elas têm vivido hoje devido às mudanças ao longo dos anos e o olhar de cada entrevistada; como elas vêm cada vez mais se destacando e as suas conquistas alcançadas".

de Santa Fé do Araguaia do estado do Tocantins. Esse grupo compõe o povo Iny (como os mesmos se denominam), que se une aos Karajá (Ilha do Bananal e Aruanã) e os Javaé (que vivem nas margens do braço menor do rio Araguaia, denominado rio Javaé, formando a Ilha do Bananal). O povo Iny é pertencente ao tronco linguístico macro-jê, falante da língua iny-rubé (língua Karajá e Javaé), e está secularmente vivendo às margens do rio Araguaia que se encontra nos estados de Goiás, Mato Grosso, Pará e Tocantins (Figura 1).

**Figura 1.** Espacialização do povo iny.



Fonte: COSTA, 2014.



A cosmologia do povo Iny narra que sua origem é do fundo do rio Araguaia, lugar onde viviam com suas famílias, até o dia em que um jovem índio, por curiosidade, decidiu ver o que tinha além do buraco acima deles e descobriu outro mundo, um lugar cheio de farturas e muito mais espaçoso referente ao que eles viviam. Então, retornou até o fundo do rio e avisou aos demais indígenas. Depois de ouvir o que o jovem tinha a dizer, decidiram então se mudar para a superfície terrestre. No entanto, um jovem índio por nome de Coboí, por ser muito gordo, não conseguiu passar no buraco, vivendo até hoje nas profundezas do rio. Depois de saírem do fundo do rio, eles passaram a se espalhar às margens do rio Araguaia, onde um grupo subiu até a Ilha do Bananal e os outros permaneceram no local. O grupo que subiu ficou conhecido como Ibòò Mahãdu (povo do alto) e os que permaneceram foram denominados iraru mahãdu (povo de baixo), mais conhecidos atualmente como karajá-xambioá.

Segundo Viana Filho (2006, p. 11), "[...] antes do contato com o branco (*tori*) os karajá xambioá era nômade, deslocando de região para região constantemente". As disputas e desentendimentos com os grupos indígenas rivais e com os não indígenas motivaram essa mudança. Um fator de deslocamento era a qualidade do terreno para estabelecer os roçados. Como dizem os anciões: "a terra às vezes era boa para plantar e às vezes não era... isso não era bom", mostrando que os Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá) sempre dependeram da terra e do rio para sustentar suas famílias.

## **Fincando o pé na terra, mas sempre às margens do rio Araguaia**

Fatores externos aos desejos e à forma de vida do povo Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá) impuseram-lhes a fixação à terra; deixando, assim, de serem seminômades, pois nunca se distanciavam do rio Araguaia ou de um de seus afluentes. Houve ações institucionais por parte do governo brasileiro, como a criação do SPI (Serviço de Proteção ao Índio), órgão que buscou integrar todos os indígenas à sociedade brasileira com o discurso de unidade e fortalecimento da cultura. A metodologia do SPI era agrupar todos e fazer novos aldeamentos, em um único local para o

fortalecimento cultural desses indígenas; contudo, para que isso acontecesse era preciso que eles ficassem num só grupo em um mesmo lugar. Desconsiderando diferenças cosmológicas, culturais e territoriais, conforme apontado pelas pesquisas do antropólogo alemão Curt Nimuendaju (1883-1945) que elaborou o mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes (NIMUENDAJU, 1981), essa política de imposição e assimilação não frutificou entre o povo Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá). André Toral constatou que:

Essas primeiras tentativas do S.P.I de reunir o grupo parecem ter sido inviabilizadas pela dificuldade de convivência dos diversos remanescentes numa única aldeia. As diversas famílias, cada uma com lideranças independentes, passaram a entrar em atritos, que se traduziam em brigas, discussões, acusações de feitiçaria e assassinatos, agravados por doenças e alcoolismo (que atingia o grupo devido principalmente à atuação dos regatões que compravam pirarucu salgado e couros de índios que "aviavam", frequentemente a troco de cachaça). Segundo depoimento de Lao, cacique do grupo em 1982, num só dia foram mortos dois velhos, uma mulher e uma criança. As quase impossibilidades de convívio, aliada a impraticabilidade do porto da aldeia Kabiriry à atracagem de grandes embarcações, foram suficientes para seu abandono pela quase totalidade de seus habitantes (TORAL, 1992, p. 30).

Foram realizadas várias tentativas de aldeamento com o povo Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá). Após inúmeras tentativas, o SPI, em 1950, conseguiu agrupar e unir o restante dos indígenas que haviam sobrevivido aos conflitos. Porém, foram reunidos em uma só aldeia, de nome Manamyry (aldeia do posto). Atualmente é denominada aldeia Xambioá (aldeia de cima), a primeira aldeia unificada do povo Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá).

As divergências sempre existiram; porém, no ano de 1985 ocorreu outra mudança, devido às políticas internas da própria comunidade, fazendo com que algumas famílias se mudassem para outro local, construindo assim uma nova aldeia chamada Kurehê.

As famílias que viviam na aldeia Kurehê precisavam se deslocar sempre nos períodos de chuva, devido às enchentes do rio

Araguaia. Porém, em 2004 a espacialidade mudou, pois nesse ano a enchente durou mais tempo e as famílias tiveram de se adaptar a outro local enquanto as águas baixavam. Por fim, decidiram se fixar neste e, por ser um bom lugar, estabeleceram uma nova aldeia, com terra boa para plantar, muito bonita, mais no centro, em um local alto e em que não corria o risco de serem atingidos outra vez pelas enchentes. Então, aquelas famílias formaram uma terceira aldeia, que ganhou o nome de Warỹ-lýtỹ (ninho de maguari).

A quarta aldeia se estabeleceu por motivos muito semelhantes à aldeia Warỹ-lýtỹ: surgiu devido às enchentes que atingiram a aldeia Kurehê por volta de 2010. A primeira família a se mudar para o novo local denomina a quarta aldeia Hawa-tymyrá, que no português significa "aldeia nova".

Em seguida, a quinta e última aldeia surgiu em 2018 levando o nome do capitão Manoel Achurê. A fundadora e cacique, a anciã Maria Violeta Txukuatahiru Karajá, revelou que um dos motivos que fez a mesma fundar uma nova aldeia surgiu em razão do desejo de ter um lugar só para a sua família. Um outro motivo foi a busca pelo sossego, pois, segundo a mesma, na aldeia Warỹ-lýtỹ (local onde a interlocutora morava antes de fundar sua nova aldeia) havia um fluxo muito grande de gado que na maioria das vezes era responsável por destruir suas plantações e isso a deixava triste. Contudo, a anciã destaca que o maior motivo que a fez fundar a então aldeia Manoel Achurê foi devido a uma visão que ela teve durante a madrugada. Ela relata, durante uma entrevista:

Era de madrugada, eu tinha orado pra Deus, estava em dúvida se eu me mudava junto com minha filha ou não pra esse lugar, pois tava com medo de deixar de minha casa e se arrepender e de repente quando eu ia dormindo, Deus me mostrou em uma visão, um monte de pessoas vestidos de branco ajoelhados, e de repente vinha uma mulher também vestida de branco e me falava, tá vendo esse lugar? É aonde você vai morar com seus filhos a partir de agora, e eu olhava e vi sabe, umas casinhas feitas de palha, igual tá hoje lá na Manoel, e foi por causa dessa visão que eu tive a certeza que a Warỹ-lýtỹ não era meu lugar, meu

lugar é na Manoel Achurê, junto com meus filhos e meus netos (Maria Violeta *Txukuatahiru* Karajá, entrevista concedida à autora em 02 de setembro de 2019).

Desse modo, a partir da descrição historiográfica feita até o presente momento nesta pesquisa, segue a ilustração de um mapa mental da terra indígena Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá) (Figura 2).

O povo Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá) vem se dedicando e valorizando sua cultura, devido aos intercâmbios dos mais jovens com os outros parentes. A própria formação em nível superior tem ajudado bastante os jovens que, auxiliados pelos mais velhos, aprenderam a cantar, falar a língua materna, havendo inclusive a reintrodução de práticas culturais e, dessa forma, a estruturação de um grupo que se apresenta na comunidade em festas tradicionais como a festa da tartaruga, a festa do peixe e a festa da aldeia Hawa-tymyrá e nas comunidades externas (outros povos indígenas, eventos não indígenas, universidades).

**Figura 2.** Espacialização das aldeias do povo Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá).



Fonte: KARAJÁ, 2019.

Atualmente os jovens já não escondem sua verdadeira identidade; andam com as pinturas tradicionais do povo na comunidade e nas cidades, estão se valorizando cada vez mais, mostrando o quanto é importante preservar os saberes ancestrais. As mulheres também têm sido essenciais nessa transformação e, hoje, todos estão envolvidos: anciões e anciãs, adultos (homens e mulheres), jovens e crianças. A comunidade Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá) é, agora, muito diferente do que foi relatado anteriormente. Ainda existem políticas internas, mas quando se decide uma ação para e na comunidade, as forças são unidas em busca daquilo que beneficiará todos.

Lembramos que a terra indígena Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá) não é composta só pelos Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá); existem também algumas famílias Guarani e brancos (*tori*) que são casados com indígenas. A forma do povo de viver em comunhão aceita que estes façam parte da comunidade e da cultura, colaborando com o trabalho na comunidade, aprendendo as danças, fazendo os artesanatos, e que façam as pinturas corporais do povo Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá). Isso tem colaborado com a manutenção da cultura e do território; porém, o contato entre as culturas impõe mudanças. Uma delas é na alimentação, mas as mulheres têm se dedicado para fazer as comidas típicas do povo como seus pais lhes ensinaram, mostrando que os Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá) não esquecem suas origens.

Hoje, nas terras Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá), a estrutura das aldeias não é mais como antigamente: as casas construídas são de alvenaria, há saneamento básico (banheiros), postos de saúde e escolas (educação básica: ensino fundamental e médio). Com essas novas estruturas dentro das aldeias, novas funções (empregos) surgiram. Vale salientar que há poucos brancos (*tori*) trabalhando; a maioria dos trabalhadores/responsáveis são os(as) próprios(as) indígenas. Essa contextualização é necessária para apresentarmos as vivências e narrativas das mulheres do povo Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá), pois o contato com outros povos indígenas e não indígenas (*tori*) resultou em mudanças e perdas culturais, impondo transformações na formação do grupo enquanto comunidade.

## **Os Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá) pela ótica dos não indígenas (tori): na construção identitária, cultural e territorial**

O povo Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá) soma-se à diversidade territorial, étnico-racial, sociocultural e de gênero do estado do Tocantins<sup>5</sup>, pois o estado é composto por uma paisagem étnica, ambiental e cultural muito particular no contexto nacional. As interlocuções com essa pesquisa trilharam uma perspectiva intercultural e transdisciplinar por meio de intersecções entre território, cultura e gênero.

No estado do Tocantins, a população é heterogênea em sua formação, sendo composta por moradores que já residiam no norte goiano e por imigrantes procedentes de outros estados, predominantemente do Maranhão, Piauí e Bahia. A bagagem cultural da população estabelece uma diversidade cultural muito expressiva e rica e, dessa forma, ao citar as festas populares, destacamos as originadas da cultura negra, como a Sússia e Catira de Natividade, a Jiquitaia de Almas, a Cavalhadas de Taguatinga, a Caçada da Rainha de Monte do Carmo; e as indígenas, como Heterokỹ (festa/ritual masculino dos karajá e javaé), as festas/rituais dos povos xerente (como *Wakê*, de nomeação; *Kupré*, de homenagem aos mortos; *Padi*, do tamanduá-bandeira), krahô, apinajê e krahô-kanela, entre outras manifestações religiosas.

Diante da magnitude da diversidade sociocultural, ambiental e étnica do estado do Tocantins, constroem-se saberes que auxiliam na afirmação sempre crescente dessa identidade tocan-tinense, pois pode haver similaridades com outras manifestações que ocorrem, por exemplo, nos estados de Goiás, Maranhão, Bahia e Piauí, que já estabeleceram suas particularidades próprias. Os 139 municípios do estado do Tocantins proporcionam um mosaico que contribui na identidade tocan-tinense.

Nesse território tocan-tinense, com esse mosaico de características identitárias, a memória coletiva subsidia e fomenta

---

<sup>5</sup> Criado em 31 de dezembro de 1988 e emancipado em 1989, com área total de 277.620,914 km<sup>2</sup> (3,26% do território nacional, 7,2% da região Norte. Vale salientar que aproximadamente 97,9% da área total do estado está inserida na Amazônia Legal (TOCANTINS, 2012).

a cultura, principalmente devido às tradições étnico-raciais, em que, por meio da oralidade, muitos saberes/conhecimentos são transmitidos e salvaguardados. Nesse contexto, caminharemos dialogando com a identidade que permite construir referências para compreender as relações existentes e narradas no cotidiano das comunidades.

[...] a identidade, para se constituir como realidade, pressupõe uma interação. A ideia que um indivíduo faz de si mesmo, de seu "eu", é intermediada pelo reconhecimento obtido dos outros em decorrência de sua ação. Nenhuma identidade é construída no isolamento. Ao contrário, é negociada durante a vida toda por meio do diálogo, parcialmente exterior, parcialmente interior, com os outros. Tanto a identidade pessoal quanto a identidade socialmente derivada são formadas em diálogo aberto. Estas dependem de maneira vital das relações dialógicas estabelecidas com os outros. Esse é um movimento pelo qual passa todo e qualquer processo identitário e, por isso, diz respeito, também, à construção da identidade negra (D'ADESKY, 2001 *apud* GOMES, 2005, p.42).

As narrativas, por meio da memória, sempre acompanharam a humanidade e foram referenciadas desde Platão na antiguidade, pois nossas lembranças são impressas e subsidiam objetos de pesquisa da História oral, mas também são elementos produtores dos espaços vividos (TUAN, 1983), que permitem espacializar os saberes/conhecimentos obtidos por meio das narrativas em representações territoriais.

A realização da pesquisa ocorreu por meio da revisão bibliográfica, observações em campo e da interlocução com representantes dos grupos a respeito das diversas formas de representações do espaço geográfico, cultural e cosmológico. Fundamenta-se em Ramires e Pessôa (2009) em uma abordagem quali-quantitativa que permite conhecer e identificar as interlocuções de estudo sob diferentes perspectivas, seja por um ângulo de dados censitários, seja por um ângulo das narrativas. Conjuga-se uma caracterização do ambiente, do território e dos aspectos socioculturais (ação antrópica), numa visão transdisciplinar e intercultural (PIMENTEL DA SILVA; ROCHA, 2000) das

representações que refletirão as relações produzidas entre lideranças e membros da comunidade (ALMEIDA, 2003). Na etapa empírica, um dos procedimentos fundamentais foram as entrevistas, permitindo caracterizar as dinâmicas, pelo mecanismo de o grupo estudado melhor se expressar à oralidade, permitindo coletar as informações que são acompanhadas de vários métodos, pois se lida com o humano que tem muitas variações no campo emocional e afetivo (MARANGONI, 2005).

Entre os teóricos há muitos conceitos de memórias: históricas, individuais, coletivas (HALBAWCHS, 1990); portanto, a história é única por registrar a compreensão humana do passado e do presente. As lembranças e os contextos sociais imprimem na memória fatos cotidianos passados e presentes e possibilita armazenar informações a partir dos fatos vividos que ocorrem no espaço geográfico; há sempre vestígios das pessoas, comunidades e relações humanas por meio das trajetórias socioespaciais interseccionadas com raça e gênero (RATTS, 2015).

Por meio das memórias, principalmente das coletivas (HALBAWCHS, 1990), da população tocantinense há uma fonte de pesquisa importante para se entender e espacializar a identidade desse povo, por meio das relações afetivas, do convívio social e das lutas diárias pela sobrevivência. As memórias nos conduzem pelas trajetórias socioespaciais, pois "[...] o espaço, da mesma forma que a sociedade, influencia as trajetórias [...]" (CIRQUEIRA, 2010, p. 43). Ao referenciar essa relação espacial, Milton Santos aponta que o espaço:

[...] é a matéria trabalhada por excelência. Nenhum dos objetos sociais tem tamanha imposição sobre o homem, nenhum está tão presente no cotidiano dos indivíduos. A casa, o lugar de trabalho, os pontos de encontro, os caminhos que unem esses pontos, são igualmente elementos passivos que condicionam a atividade dos homens e comandam a prática social. A práxis, ingrediente fundamental da transformação da natureza humana, é um dado sócio-econômico, mas também tributário dos imperativos espaciais (SANTOS, 1979, p. 18).



Para Cirqueira, a trajetória socioespacial:

[...] envolve a história de vida dos indivíduos, suas experiências dentro de uma temporalidade e uma espacialidade que não possuem uma constituição linear ou contínua. A importância da espacialidade se faz na medida em que as experiências não se dão no nada e, muitas vezes os lugares demarcam momentos e limites dessas trajetórias, firmando-se como referências simbólicas e materiais para o indivíduo (CIRQUEIRA, 2010, p. 43).

As trajetórias descrevem a organização social que nos apresenta as vocações comunitárias locais. O papel relevante é a ação comunitária perpassada pela coletividade, em que os atores formalizam os empreendimentos de propriedade coletiva e democraticamente gerida. Nesses empreendimentos predomina a livre admissão, em que o “nós” prevalece de forma participativa na construção do bem comum. O fato de os atores sociais presentes na comunidade compartilharem as responsabilidades sociais – isto é, cada um se sentir forte, importante e ativo na construção de um bem público, oferecendo seu esforço físico, mental e material ou financeiro ao que é reclamado por todos –, configura a verdadeira ação comunitária (FERREIRA NETO, 1987), que, por sua vez, irá permanentemente ser necessitada para comandar os diferentes sistemas sociais, políticos, culturais e econômicos.

Para Ferreira Neto, a organização social auxilia no entendimento do desenvolvimento comunitário como:

[...] um conjunto planejado de ações, contemplando as várias dimensões das necessidades vitais de uma população. O que caracteriza o vigor comunitário para o desenvolvimento é a seqüência articulada de esforços e eventos-chave, dirigidos para o gradativo bem-estar econômico e social, a partir da adesão e do compromisso dos próprios cidadãos com a execução das ações planejadas e orientadas para a melhoria da qualidade de vida dos habitantes (FERREIRA NETO, 1987, p. 15).

Assim, propomo-nos a registrar, sistematizar e selecionar as narrativas na comunidade Karajá-Xambioá (lxy-Biowá), os registros narrativos e espaciais, por meio do mapeamento da diver-

cidade cultural do estado. Estes consistem em uma ferramenta pedagógica, pois auxiliam na construção de elementos que reforcem a compreensão da formação cultural e territorial tocantinense. Por isso, nesta pesquisa, identificar/registrar não significa apenas considerar as características espaciais e econômicas, mas também as questões culturais que são determinantes para compreender o espaço e as relações existentes.

Nesse contexto dialogaremos com o entendimento de cultura na perspectiva da pesquisadora Manuela Carneiro da Cunha, para quem a cultura é “[...] dinâmica e não substantivada, porém identifica uma tendência à visibilidade, simplificação, enrijecimento e redução a traços diacríticos da cultura entre os grupos étnicos em diáspora ou em intenso contato com a sociedade inclusiva [...]” (1987, p. 99 *apud* RATTS, 1999, p. 66).

A dinamicidade da cultura, porém, não é consenso. A própria autora Carneiro da Cunha, em outros artigos, não indicava essa tendência dinâmica, mas relatava que “[...] os grupos étnicos ao afirmarem uma identidade (selecionando alguns traços culturais distintivos) apresentam-se como conservadores e tradicionais [...]” (RATTS, 1999, p. 66). Ratts (1999) ainda afirma que as formações dos grupos étnicos se caracterizavam por descontinuidade, a partir das concepções de Carneiro da Cunha, que ressalta que “[...] a produção cultural em uma sociedade dada é uma inovação constante e perceptível: a ênfase está na continuidade e não na imutabilidade do produto [...]” (1985, *apud* RATTS, 1999, p. 66).

Entender os aspectos culturais de um grupo permite afirmar que, além de indicar as características da identidade, estamos nos remetendo às questões do território. Ratts (1999) afirma que essa correlação entre identidade e território não é recente, principalmente quando se trata de grupos “originários” (como, nesse caso, os indígenas). No caso dos grupos indígenas, mesmo que as terras indígenas já estejam delimitadas, não quer dizer que não há problemas quanto aos limites territoriais, principalmente se considerarmos que esses limites não foram definidos pelos próprios membros da comunidade e, sim, por análises e laudos de pesquisadores/estudiosos não indígenas desses grupos.

Nesse contexto, devemos considerar a relação de subsistência com a terra dos grupos que perpassam as relações econômicas. O ponto de diferenciação são suas condições étnicas, bem como a história particular que deu origem a eles, seja em áreas parcialmente regulamentadas ou em terras constituídas histórica e culturalmente no seu cotidiano, numa junção geográfica e social, formando uma territorialidade.

A territorialidade ultrapassa a simples ligação de um grupo com o espaço, expressando, assim, uma ação produtiva de troca e de consumo das coisas, sendo sempre uma ação, mesmo que diferenciada, com os outros autores (RAFFESTIN, 1993). Dessa forma, identificamos que a territorialidade expressa uma ação maior que a simples posse e uso da terra, de forma que os grupos são capazes de manter uma relação de pertencimento e de identificação com o território, ao passo que utilizam essa tradição como estratégia de proteção e de manutenção desse território que dominam. Ao refletir sobre território, continuando nessa linha de pensamento, consideramos a categoria território como um espaço social resultante de um processo histórico da relação de um grupo humano com o espaço que o abriga (MORAES, 2000).

Para Alex Ratts (2000), o território é um repertório de lugares de importância afetiva, simbólica e política, próprios do grupo, que garante a dinâmica cultural peculiar ao grupo. Assim, a problemática territorial que alcança agrupamentos étnicos específicos não se refere apenas a uma questão de posse de terra puramente, pois remete à apropriação do espaço num sentido político, cultural e histórico.

A complexidade conceitual que a categoria território apresenta, no entanto, não permite a elaboração de uma simples definição, que possibilitaria a compreensão desse quadro. Alguns autores analisam o território sob os aspectos de ocupação, cruzando semelhanças e destacando algumas diferenças na busca de apontamentos para a elaboração de reflexões acerca dessa categoria, que passa por ocupações de espaços determinados, de grupos que se identificam pelas semelhanças de várias naturezas e se destacam dos demais pelas diferenças.

Nesses termos, a ocupação espacial remete-se ao lugar, à posição, enquanto o território define um lugar marcado por uma relação, por uma identidade. Daí a possibilidade de denominar um território como negro, branco, indígena, entre outros. Isso não quer dizer, no entanto, que os lugares ocupados por determinados grupos guardem as mesmas dimensões, ou se restrinjam apenas a um único lugar, pois, assim, estaríamos generalizando o particular.

É importante considerar, ainda, que o espaço físico também representa um importante elemento constituinte da complexa organização que compõe o território, pois tanto a ocupação rural quanto a urbana estão ancoradas na utilização da terra, seja de maneira permanente ou provisória, e os territórios não se constituíram sem essa base primária.

Se recorrermos aos clássicos da Geografia, como a Antropogeografia de Friedrich Ratzel, em obra organizada por Moraes (1990), veremos que o autor considerou errônea a tentativa da análise sociológica, pautada na disjunção entre o homem e a terra, quando assegura que “[...] é fácil convencer-se de que do mesmo modo como não se pode considerar mesmo o Estado mais simples sem território, assim também a sociedade mais simples só pode ser concebida junto ao território que lhe pertence [...]” (MORAES, 1990, p. 73). Não se trata aqui de naturalizar o ser humano em função de seu território, apenas cabe analisar a dimensão da importância do espaço físico na constituição do território, pautada nas relações políticas, culturais e históricas que influenciam a identidade e o modo de vida dos grupos.

Essa relação de pertencimento representa uma complexa ligação entre o ser humano e o território que o abriga, mostrando como as relações históricas, sociais, políticas e econômicas desdobram-se em formas culturais de expressão dos grupos e estratégias de delimitação e de manutenção desse território, numa relação paralela e dinâmica, em que um elemento sustenta a existência do outro, sempre em mutação, como elucidada Almeida:

Como organização do espaço, pode-se dizer que o território responde em sua primeira instância, a necessidades econômicas, sociais e políticas de cada sociedade e, por

isso, sua produção está sustentada pelas relações sociais que o atravessam. Porém sua função não se reduz a esta dimensão instrumental: o território é também objeto de operações simbólicas e é nele que os autores projetam suas concepções de mundo (ALMEIDA, 2002, p. 5).

Considerando que os aspectos de constituição do território desse grupo passam por fatores econômicos, culturais e cosmológicos, a fim de suscitar mais diretamente esses fatores no universo deste trabalho, podendo assim lançar novos elementos acerca da relação existente entre esses grupos e seu território. O recorte desta pesquisa é o mundo/lugar/território das mulheres Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá) e suas trajetórias. Vale salientar que o mundo iny é dual com organizações espaciais, territoriais, culturais, cosmológicas e linguísticas entre homens e mulheres em suas distintas faixas geracionais.

### **As mulheres na terra indígena Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá)**

A mulher indígena Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá) não é muito diferente da mulher não indígena, pois, nos dias de hoje, vem buscando autonomia de sua vida financeira e familiar. Hoje, as mulheres Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá) têm mudado bastante devido a essas transformações e já estão se acostumando com essa nova vida cotidiana, de novos paradigmas; batalham para conseguir um espaço no mercado de trabalho, assim como as mulheres da sociedade não indígena (*tori*). Elas também precisam trabalhar e ter uma vida financeira adequada, assim como qualquer outra. Hoje, algumas mulheres do povo Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá) já têm conquistado isso e algumas delas já não dependem do seu companheiro para sua sobrevivência.

Ser mulher Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá) é tudo, pois viver até hoje para estar aqui e poder lembrar todas essas histórias vividas pelos nossos antepassados é um ganho, para que as mulheres Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá) não caiam no esquecimento, e para que fiquem na memória de quem as ama: os seus familiares (pais, esposo, filhos(as), netos(as)) e o povo Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá).

Acima de tudo, nunca deixam suas origens de lado; têm orgulho de serem mulheres indígenas Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá) e, por onde vão, não esquecem sua verdadeira identidade de mulher indígena, forte e guerreira, assim como seus pais lhes ensinaram. A mulher Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá) nunca desiste dos seus objetivos: pode até demorar a chegar à conquista, mas segue em frente mesmo tendo vários obstáculos na vida.

Tudo isso se deve a várias mudanças da vida do povo Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá), após o contato com a sociedade envolvente. As mulheres entraram junto na batalha para conseguir espaços, disputando até mesmo com homens de sua comunidade, o que trouxe para elas outro modo de ver o mundo no seu território.

Esta pesquisa é fruto de inquietações das autoras sobre o território e as trajetórias femininas, primando por registrar as narrativas especificamente das mulheres Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá). Nesse contexto, registra-se o saber, o que pensam do "ser mulher" no mundo em que vivemos hoje, devido às transformações que ocorreram em suas comunidades, às condições do seu povo em relação a cultura e, também, vida social.

Essas mulheres Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá) têm seus segredos, suas delicadezas, seus momentos de mulher, seus sonhos, que não demonstram muitas vezes por vergonha, receio. O fato de, tradicionalmente, o mundo lny feminino ser algo privado, muitas quase não falam em reuniões, o que não afirma que não tenham suas opiniões. Algumas vezes ainda faltam oportunidades de expressar o que estão sentindo, pensando, e o principal o sonho de cada uma. Tem de ser passado, mostrado por alguém, por exemplo, "o que fariam se uma delas tomasse um lugar importante de liderança em suas comunidades". É necessário mostrar que elas são de suma importância não só em suas comunidades, como também em uma sociedade não indígena; mostrar para a comunidade que são capazes de realizar trabalhos que não só beneficiem elas mesmas, mas também sua comunidade e seu povo. Hoje, elas têm se destacado bastante em relação aos estudos, pois muitas delas estão ingressando cada vez mais em universidades. Isso fez com que trabalhasse mais sobre elas. O modo como elas veem o mundo depois de tantas transformações em suas comunidades.

Esta pesquisa visa demonstrar o quanto a mulher Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá) tem seu valor e que isso precisa ser registrado. Que também pensa em como melhorar as suas terras; deixando bem clara a sua capacidade de executar ações e projetos para a sua comunidade, pois já está na hora de todos saberem que as mulheres Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá) estarão em todos os lugares onde merecem estar. Diante desse contexto foi realizada uma revisão de bibliografia sobre e de autoria do povo Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá) que segue abordagens intraculturais e interculturais:

- Napoleão Fernandes Viana Filho (2006) fala, no seu trabalho, do tema do contato, transformação e resistência;
- Kênia Gonçalves Costa e Alex Ratts (2010) escrevem sobre as histórias e a memória das representações cartográficas indígenas da terra indígena Karajá-Xambioá;
- Maria do Socorro Cutiaru Dias Achuré Karajá (2012) escreve sobre o papel da mulher na cultura Karajá-Xambioá;
- Daniel Harikana Sousa Karajá (2014) fala do projeto de um centro de revitalização da cultura e língua do povo Karajá-Xambioá;
- Selma Karajá (2015) fala da educação escolar indígena Karajá-Xambioá em uma perspectiva bilíngue e intercultural;
- Adriano Dias Achuré Karajá, junto ao professor Francisco Edvirges Albuquerque (2016), fala dos aspectos históricos e culturais do povo Karajá-Xambioá.

Esses trabalhos sobre o povo Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá) apresentam as memórias, as histórias, os saberes, as conquistas, suas culinárias e seus espaços conquistados, a cada dia, no seu território; contudo, não consideram especificamente as mulheres Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá). Os dados foram obtidos a partir de observações, vivências e registros de narrativas subsidiadas pela história oral, com campos realizados na terra indígena Karajá-Xambioá com mulheres karajá de diferentes idades.

Essas mulheres, nas entrevistas, disseram o que realmente sentem, porque muitas vezes as lideranças (masculinas) não levam em consideração o que elas pensam, o que querem, suas opiniões e como se veem por serem mulheres indígenas. Todas

fizeram questão de registrar o que pensam sobre ser mulher e como são úteis para suas comunidades, mostrar como vivem nestas, como veem o mundo em seu território, e mostrar essa realidade vivida por elas. Percebe-se que cada uma daquelas mulheres, embora tenham idades diferentes, tem pensamentos de melhorar cada vez mais o mundo onde vive. O que elas precisam é de um pouco mais de atenção por parte de alguns para mostrar o que elas têm de pensamentos para a sociedade indígena. As mulheres Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá), em suas entrevistas, reforçam que nunca deixarão suas origens, suas vivências, sua língua materna, seus traços de guerreira, ao saírem da sua aldeia. Essas mulheres têm sonhos e projetos para as suas comunidades, que garantem o futuro e resguardam o passado.

Relataremos como as mulheres Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá) vivem em sua comunidade e todos os seus conhecimentos/saberes transmitidos por suas mães. Talvez poucos tenham conhecimento desses saberes para poder expor a vivência da mulher Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá) em seu espaço, no seu território e em sua comunidade.

## **Lugares das mulheres na terra indígena Karajá-Xambioá**

Maria do Socorro Cutiaru D. Achuré Karajá apresenta as mulheres que vivem na terra indígena Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá) e seus papéis: “[...] diferença da função de cada gênero dentro da cultura, nas quais as mulheres têm as responsabilidades domésticas que consiste em cuidar da casa, dos filhos, de coletar alimentos, cuidar da educação dos filhos. Culturalmente a mulher do povo Karajá tem que manter-se submissa ao homem” (ACHURÉ KARAJÁ, 2012, p. 7).

É interessante ressaltar que essas mulheres se encontram em um processo de revitalização da cultura, com pintura corporal, artesanato e danças tradicionais. Portanto, faz-se necessária uma reflexão sobre o domínio do homem sobre a mulher ao longo do tempo, e até que ponto, culturalmente, pode haver essa dominação sobre as mulheres. A pesquisadora Maria do Socorro Cutiaru D. Achuré Karajá destaca que:



Quando me refiro a relação de gênero, podemos identificar alguma diferença nesse sentido de submissão para a comunidade feminina Karajá Xambioá, aonde este valor cultural veio se transformando no decorrer do tempo. Sendo que os homens tiveram que se adaptar ao novo processo dinâmico do papel da mulher. Atualmente as mulheres vêm conquistando um amplo espaço na comunidade (ACHURÉ KARAJÁ, 2012, p. 7).

Há de se considerar que nos tempos atuais temos mulheres no cenário das políticas, como no caso do Brasil, onde, na Presidência da República, tivemos a presidente Dilma Rousseff. A mulher também ocupa vários ramos do comércio, cargos de primeiro escalão e de chefia em empresas, multinacionais, bem como em cargos públicos; tendo esses fatos fortalecido as políticas de emancipação da mulher.

Dessa forma, a mulher indígena, mesmo em pleno século XXI, continua submissa à vontade do companheiro e com suas obrigações de labutas diárias, sendo que, em alguns povos indígenas, esse quadro tem passado por importantes transformações, como, por exemplo, no povo Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá), em que os homens tiveram que se adaptar ao novo processo dinâmico do papel da mulher que atualmente vem conquistando espaços dentro da comunidade.

Atual a configuração do papel da mulher em certos espaços de convivências sejam ele políticos, econômicos, social, de mãe, companheira, entre tantos outros que lhes são designados por uma questão cultural ou pelo fato de ser mulher, mudou em função da trajetória secular a que a humanidade vem passando ou se transformando (ACHURÉ KARAJÁ, 2012, p. 15).

Devido às mudanças na vida cotidiana do povo karajá-xambioá (ixy-biowá) com a chegada de novas tecnologias no território, várias mulheres começaram a passar por mudanças nas suas vidas, passando a ter mais curiosidade sobre as coisas que tinham chegado ao seu mundo. Durante muito tempo o conhecimento era só o de dentro do seu território; porém, com essas mudanças, vai além daquele espaço que as mulheres já conheciam.

O lugar das mulheres Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá) não é só mais da casa para o rio; agora elas estão em todos os lugares onde querem estar: no campo, na roça, coletando, alimentando em casa, pescando no rio, trabalhando na escola como professora, no posto de saúde como técnica de enfermagem, cuidando do seu povo, jogando um futebol no campo, fazendo artesanatos e outros.

As mais velhas ainda estão se adaptando ao novo modo de vida, mas, acima de tudo, mesmo com todas as transformações, vêm mantendo e preservando a cultura, que é importante em uma comunidade indígena. Apesar de tantas modificações, as mulheres Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá) ainda continuam fortes como sempre, lutadoras, guerreiras; mesmo tendo algo a mais para fazer, elas nunca se entregam por fraqueza.

As mulheres Karajá são importantes para a sua comunidade pelo fato de nunca desistirem, de irem sempre além, ajudando com sua força os homens na hora que eles precisam. Não é porque elas têm trabalhos iguais às mulheres não indígenas que elas deixaram de ser mulheres guerreiras Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá), e é por isso que são fortes e lutam para ter esses espaços conquistados dentro de seu território.

As mulheres Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá) também possuem seus territórios em suas comunidades, tais como: o familiar; o alimentar, ou seja, onde elas preparam suas comidas típicas; o território das reuniões, onde as mulheres podem expressar suas opiniões como todo membro da comunidade. Exemplificando os territórios ancestrais e tradicionais das mulheres Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá), temos: (a) quando em casamentos tradicionais, a noiva, juntamente às outras mulheres, fica em uma casa se arrumando para o momento do casamento; (b) a cozinha onde é preparado o *bororo*, que só pode ser feito por uma mulher, se não a comida não presta; (c) quando uma mulher está tendo um bebê, só permanecem as mulheres junto; (d) o lugar onde elas plantam seus alimentos (batata, inhame, mandioca, feijão) e suas plantas medicinais.

Esse contexto territorial das mulheres Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá) se encontra e dialoga com conceitos geográficos de terri-

tório; para o não indígena é um espaço concreto que em um determinado tempo possui limites estabelecidos. É uma delimitação do espaço geográfico, marcado pelo visual que pode ser definido como paisagem. Território também é terra, ou seja, uma área definida onde se incluem suas terras e suas águas. Diz-se bastante que, quando um espaço possui uma pessoa, uma organização ou até mesmo uma instituição, este é considerado um território, assim como é um estado ou um país com suas divisões (SAQUET, 2007).

Atualmente, o território é concebido nas mais diversas análises e abordagens, como um espaço delimitado pelo uso de fronteiras, não visíveis, e que se consolida a partir de uma expressão e imposição de poder (SAQUET, 2007). Segundo Marcos Aurélio Saquet (2007) outros autores definem território desde

[...] 1992-93, quando se passa a enfatizar, em estudos territoriais, a compreensão das relações econômicas, políticas e identitárias no nível da vida cotidiana. Nesse processo, destacam-se obras como as de G. Deleuze, F. Guattari, J. Gottmann, C. Raffestin, R. Sack, entre outros, que subsidiam debates e aplicações na geografia brasileira (SAQUET, 2007, p. 19).

A vida cotidiana tem uma história direta com a pesquisa, porque as mulheres Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá) entendem suas relações. Como Saquet aborda, o território foi pensado na realidade dos povos.

[...] destaquei das dimensões sociais de sua efetivação (E-P-C), trabalhadas concomitantemente; os ritmos ou temporalidade; as mudanças e permanências; as relações multiescalares e superpostas; o território ligado ao espaço geográfico; a centralidade do enraizamento e de articulações territoriais e, a es-re-territorialização (T-D-R), como processos simultâneos e complementares (SAQUET, 2007, p. 20).

Os Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá) consideram o território um espaço delimitado e marcado. Para que se entenda como funciona: território é basicamente todo lugar onde eles frequentam, é toda a área Karajá e as terras e águas da bacia do rio Araguaia; ou seja, os lugares onde sempre estão, como nas pescadas, na praia, nas matas, nas suas roças, no campo de futebol, nas esco-

las, nas igrejas, no posto de saúde, nas festas culturais do povo Iny e, para isso, não existe lugar melhor do que o rio.

O rio Araguaia para o povo Iny é o seu território originário, cosmológico, porque vieram do fundo das águas (território místicos), a superfície foi territorializada e desterritorializada pelos viventes e pelos outros. A exemplo deste T-D-R temos os lugares dos Aruanãs (Ijaso) que estão no fundo das águas e na superfície (a casa do Karalahu – um local que somente os homens podem ir). Desta forma as mulheres estão se reterritorializando a partir das novas vivências. As escolas também são espaços dos indígenas. Para alguns, o território é simplesmente o lugar onde estão localizadas as suas aldeias, mas para os Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá) é o lugar onde se sentem à vontade para fazer o que sabem, gostam e necessitam para sua sobrevivência (e o fazem bem).

Na vida dos Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá) há espaços só dos homens e outros só das mulheres; são os lugares onde fazem suas tarefas e têm suas vivências. As mulheres Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá) vêm cada vez mais conquistando seu espaço dentro do seu território, pois vêm batalhando para isso. Já buscam mais conhecimento e, nas reuniões, já falam o que seria melhor para sua comunidade, demonstrando não só para o seu povo, mas também para si mesmas o quanto são capazes de estar em lugares que antes pareciam impossíveis.

Atualmente, os territórios das mulheres são quase toda a área, pois essas mulheres têm cada vez mais se dedicado a obter mais conhecimento; tanto que, na área dos Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá) há muitas mulheres conseguido conquistar esse espaço, tanto na área da saúde quanto na educação. Trabalham, por exemplo, como técnicas e docentes, respectivamente, ressaltando que saíram para realizar seus estudos e retornaram para contribuir com seus conhecimentos adquiridos na sua comunidade.

## **Narrativas (histórias) das mulheres na terra indígena Karajá-Xambioá**

É por meio das mulheres do povo Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá) que podemos entender as características culturais im-

portantes para os dias atuais. Iniciamos com a matriarca do povo Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá), que corresponde à própria história viva: a anciã Luzia Kolotu Karajá salvaguarda e transmite saberes, destacando-se por seus 100 anos de vida, com toda a sua história e conhecimentos de ser mulher indígena no contexto histórico do povo Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá).

Essa anciã guarda e transmite todos os conhecimentos culturais do povo Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá), como as narrativas, as histórias, os contos, os mitos e os conhecimentos alimentares, além de ser uma guerreira na preservação do território, e um exemplo para todas as demais mulheres do povo Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá).

As mulheres são importantes para qualquer sociedade, o que é válido também para os indígenas. Isso não é diferente para o povo Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá), pois as mulheres têm seus papéis, deveres e direitos respeitados. Na história do povo Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá) a mulher tem suas funções, desde as confecções de artesanatos até a preparação de alimentos, e também no companheirismo junto aos seus familiares. Portanto, as mulheres do povo Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá), como as suas anciãs (Luzia Koluto Karajá, Julieta Karajá, Maria Violeta Txukuatahiru Karajá e outras), são exemplos de guerreiras por terem lutado pela continuidade desse povo.

Portanto, a partir dos relatos, das narrativas e histórias dessas mulheres, podemos analisar as conquistas e entender como as mulheres Iny, Guarani e *tori* vivem na terra indígena Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá). Iniciaremos com a entrevista concedida pela acadêmica do curso de Letras da Universidade Federal do Tocantins, em Araguaina, Ruth Koixaru Achurê Leal Karajá da aldeia Wari-Lyty, que relata que o mundo no seu território é:

[...] de uma forma diferente, que na sua aldeia a vida é tranquila, que lá não precisa ficar preocupada com muitas coisas, pois lá vive de ajudar os outro, que são um povo unido, e ela ver a terra indígena como o melhor lugar para se viver. Para ela ser mulher Karajá-Xambioá é ser guerreira, trabalhadora, lutadora pelos seus ideais, por nunca desistir fácil da luta, cuidadosas com sua casa, filhos, esposos, gostam de trabalhar na roça, pescam, e ainda fala que a

meio a tantos afazeres ainda encontram tempo para estudar e conquistar seus sonhos... mas o que o define mulheres karajá-xambioá é a força de vontade de ir além (LEAL KARAJÁ, 2017).

Maria Socorro Kutiaru Karajá, professora que mora na aldeia Hawa-Tymara, diz que:

[...] vê outra visão, para seu povo, que é de ser criada uma associação só para as mulheres, porque assim, todas as mulheres karaja-xambioá iam fazer parte dali [...] iam buscar projetos para a associação dentro das comunidades, que esse benefício iria beneficiar todos das comunidades. Porque ela acha as mulheres Karajá-Xambioá é bem desenvolvidas e são determinadas, a conseguir o objetivo, ela também fala que as aldeias precisam, ser melhoradas na parte da educação, saúde, não é que é ruim, mais precisar melhorar mais. Ela espera que um dia isso venha acontecer nas aldeias, a associação de mulheres isso ia fazer que todas as mulheres Karajá-Xambioá, não só as mais velhas, as mais jovens também. Porque acha que assim elas iam obter uma renda a mais e, ia ser um exemplo para toda comunidade, e para seus filhos ia ser um exemplo de esforço de cada uma que batalhou junto para que fosse executado. As meninas novas também iriam trabalhar na associação (KUTIARU KARAJÁ, 2017).

Juracy Wekeru Karajá, esposa do cacique Kabitxana da aldeia Wari-Lyty, relata que:

Fala que se um dia fosse uma liderança (cacique) em primeiro lugar ia reunir sua comunidade, para fala que a primeira coisa a ser feita era uma roça grande de mandioca, banana e milho, esse é seu projeto para melhoria de sua comunidade, para não ter que comprar como estão fazendo hoje. Pelo contrário talvez pudesse até vender na cidade, isso já era uma ajuda para o seu povo, uma renda a mais. Também para alimentar seus filhos, ainda fala que gostaria que fosse implantado não o projeto de roças como também, outros, que iam beneficiar todos em sua comunidade. Que gerasse renda, quando perguntei se ela se sentia importante para sua comunidade, ela responde que ela é sim importante, porque quando tem reuniões nas aldeias ela fala, não para atingir o seu próximo, ela fala dan-

do conselho para seu povo, principalmente os jovens, porque como mulher de cacique, ela acha que é o dever dela, aconselhar sua comunidade (WEKERU KARAJÁ, 2017).

A entrevistada Marly Ferreira Karajá (*tori*), que mora na aldeia Wari-Lyty, relata

que mora na aldeia desde 1997, já acostumou, na comunidade, quando tem festas culturais ela sempre participa das modalidades, são jogo de arco e flecha e cabo de guerra são os que sempre participa. Algumas vezes já até ganhou o prêmio, ela diz: ser muito feliz morando lá. Ela já se sente uma karajá-xambioá, até aprendeu fazer as comidas típicas (*bororo*, *mukeka* e *kaluji*) (FERREIRA KARAJÁ, 2017).

Mirian Pereira da Costa Karajá (*tori*), que mora na aldeia Xambioá, é técnica de enfermagem e esposa do cacique Paulo Krumaré, diz:

[...] não sou índia, quando fui morar na aldeia foi como técnica de enfermagem, diz que gostou da aldeia, gosta das comidas típicas do povo Karajá-Xambioá, das festas culturais e até já participa das brincadeiras, como: jogo de flecha, ela ajuda também não só como técnica de enfermagem, mais na comunidade quando eles precisam como esposa do cacique. Ela gosta de fazer parte da comunidade, já se sente uma verdadeira mulher Karajá-Xambioá (COSTA KARAJÁ, 2017).

A anciã Maria Violeta Txukuatahiru Karajá relatou descontentamento com a organização das aldeias. Em 2017 morava na aldeia Wari-Lyty e relatou, respondendo à pergunta "O que faria se um dia fosse cacique?": "ia construir uma guarita para impedir a entrada de pessoas estranhas, que assim ia evitar muitas coisas que não fazem bem para os índios, inclusive as bebidas alcoólicas, as drogas". Para resolver essas questões e não precisar impor suas decisões, o que criaria uma situação de conflito, fundou a aldeia Manoel Achurê, em 2018, com 84 anos, tornando-se cacique da quinta aldeia. Dessa forma, tem um lugar só para a sua família, com o sossego desejado, além de retornar às margens do rio Araguaia.

A importância dos relatos, histórias e vivências das mulheres Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá) permite vislumbrar o futuro e anseios para transformar de forma comunitária suas realidades. Essas mulheres, interlocutoras desta pesquisa, já contribuem como tantas outras desse território.

Na luta cotidiana, na vida acadêmica, ao se depararem com a sociedade envolvente e com pessoas totalmente diferentes do modo de vida delas, as mulheres indígenas Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá) mantêm seu lema "nunca desistir, sempre lutar": constroem suas trajetórias socioespaciais na vida cotidiana e conquistam seu espaço em seu território. Isso tem que ser transmitido para que outras pessoas – não só os indígenas – possam, por meio desse trabalho, por exemplo, passar a conhecer a vida da mulher Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá) e suas vivências.

Muitas mudanças ocorreram na vida, no território e na história do povo Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá) desde a chegada do homem branco (não indígena), o qual trouxe para as comunidades outros tipos de vivência de que não tinham conhecimento, inclusive as comidas, as bebidas, o modo de se vestir etc. O povo Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá) foi obtendo esses conhecimentos; contudo, entre altos e baixos, aprenderam e sobreviveram e, hoje, salvaguardam seus saberes, conjugando conhecimentos, tecnologias e informações que chegam diariamente na comunidade.

Mesmo com todos esses novos conhecimentos do homem branco (não indígena) nas aldeias, os povos não desistiram de suas origens. As mulheres começaram a ver o mundo com outros olhos, diferente de como era no passado; porém, têm uma história bonita e interessante, não pensam só em si próprias e sempre desejam o melhor e lutam pela sua comunidade, mostrando o quão importante é, para essas mulheres, a sua cultura e identidade.

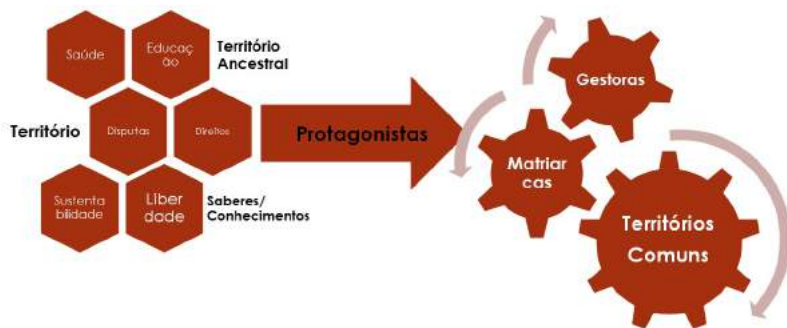
O feminino, ao longo da história, sempre foi construído, dialeticamente, como frágil e impotente. Esse estereótipo de fragilidade estabeleceu-se em um processo de dominação patriarcal para não evidenciar a força motriz dessas responsáveis pela manutenção da vida (ao gerar, materializar, dar à luz e cuidar). Na visão não indígena, essa relação está em constante descon-



trução e, diante desse contexto, foi muito instigante a construção de uma nova perspectiva de leitura de mundo – visão esta intra e intercultural –, para a construção de práticas epistemológicas fundadas em perspectivas inovadoras de congregação de todos(as) os(as) envolvidos(as) nos processos de retomada de valores e saberes. Para Maria do Socorro Pimentel da Silva (2017, p. 204), ocorre “[...] a elaboração de novos conhecimentos que se expressam em ideias, conceitos, paradigmas imprescindíveis à construção de matrizes epistêmicas interculturais, orientadas para o enfrentamento de estruturas de educação governadas pelas concepções: monolíngue, monocultural e disciplinar”. As relações de produção de saberes estão ligadas ao território, às cosmovisões e à vida. A obtenção de conhecimentos com as mulheres envolvidas nesta pesquisa nos permitiu uma reflexão, sintetizada na Figura 3.

O território por si só não constitui um campo de saber; porém, ao articular os conhecimentos acerca da saúde, educação, sustentabilidade e cosmologias alicerçadas nos direitos à liberdade e ao território ancestral, produz elementos de lutas e disputas intra e interculturais. Contudo, as protagonistas desta pesquisa, por meio das narrativas apresentadas, demonstram em seus múltiplos papéis uma nova dinâmica de luta e busca por direitos e liberdades, mas em prol de territórios comuns.

**Figura 3.** Relações das mulheres karajá-xambioá (ixy-biowá) e a construção de saberes.



Fonte: COSTA, 2019.

O autor Carlos Walter Porto-Gonçalves (2008), ao problematizar o contexto dos saberes e territórios em uma perspectiva da diversidade e emancipação no contexto latino-americano, nos faz refletir que a relação entre saberes e territórios é, mesmo partindo de uma ideia eurocêntrica, fundada no conhecimento universal, permitindo, entretanto, estabelecer construções multilaterais, com as diferentes matrizes de racionalidade constituídas a partir de diferentes lugares. Isso permite redefinir as diretrizes identitárias, culturais, étnico-raciais e de gênero. Em particular nesta pesquisa, as trajetórias das interlocutoras nos permitem vislumbrar um ambiente fecundo para inter-relações de vivências e saberes. Assim, afirma-se que as mulheres Karajá-Xambioá (Ixy-Biowá) são geradoras e gestoras importantes, porque têm o dom de pensar sempre de forma positiva, de criar algo bom, de nunca ficar pelo caminho, de lutar e de não desistir fácil daquilo que irá beneficiar não só elas, mas também todo o seu povo.

### **Referências bibliográficas**

ACHURÉ KARAJÁ, M. S. C. D. **O papel da mulher na cultura Karajá-Xambioá**. 2012. Trabalho de Conclusão de Curso – UFT/História, Araguaína, Tocantins, 2012.

ALBUQUERQUE, F. E.; KARAJÁ, A. D. G. (org.). **Aspectos Históricos e Culturais do povo Karajá – Xambioá**. Campinas/SP: Pontes Editores, 2016. 103 p.

ALMEIDA, M. G. **Biodiversidade, ecoturismo e a reinvenção da natureza**. Proposta de comunicação para o 3º Simpósio Nacional sobre Espaço e Cultura. UERJ, 21 a 27 out. 2002.

ALMEIDA, R. D. **Do desenho ao mapa**: iniciação cartográfica na escola. 2 ed. São Paulo: Contexto, 2003.

CARNEIRO DA CUNHA, M. Negros estrangeiros - Os escravos libertos e sua volta à África. 1985 *apud* RATTTS, A. J. P. **Almofala dos Tremembé**: a configuração de um território indígena. Cadernos de Campo, São Paulo: USP, 1999. v. 9, n. 8, p. 61-82.

CARNEIRO DA CUNHA, M. Os Direitos do Índio. 1987 *apud* RATTTS, A. J. P. **Almofala dos Tremembé**: a configuração de um território indígena. Cadernos de Campo, São Paulo: USP, 1999. v. 9, n. 8, p. 61-82.

CIRQUEIRA, D. M. **Entre o corpo e a teoria [manuscrito]**: a questão étnico-racial na obra e trajetória de Milton Santos. 2010. Dissertação de

Mestrado – Programa de Pós-Graduação do Instituto de Estudos Sócio-Ambientais, UFG, Goiânia, 2010.

COSTA, K. G., RATTS, A. **História e Memória das Representações Cartográficas Indígenas da Terra Indígena Karajá - Xambioá – Tocantins.** In: 3º Simpósio Iberoamericano de História da Cartografia: Agendas para a História da Cartografia Iberoamericana, 2010. São Paulo: USP, 2010.

COSTA, K. G. **A Ilha do Bananal, os Karajá e os Javaé e suas Representações Cartográficas:** Dinâmicas Geoambiental, Territorial e Étnica. 2014. Tese do Programa de Pós-Graduação em Geografia – UFG/IESA, Goiânia, 2014.

GOMES, N. L. Alguns Termos e Conceitos Presentes no Debate sobre Relações Raciais no Brasil: Uma Breve Discussão. In: SECAD/MEC. **Educação anti-racista:** caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (Coleção Educação para todos), 2005. p. 39-62.

FERREIRA NETO, A. **Desenvolvimento Comunitário:** princípios para ação. Rio de Janeiro: Bloch, 1987.

HALBWACHS, M. **A Memória Coletiva.** Tradução de Beatriz Sidou (1968). 1 ed. São Paulo: Edições Vértice: Editora Revista dos Tribunais, 1990.

KARAJÁ, T. N. **Território de Saberes na Terra Indígena Karajá Xambioá (Iraru-Mahãdu), Santa Fé do Araguaia-TO.** 2019. Trabalho de Conclusão de Curso – Curso de Geografia, UFT, Araguaína, 2019.

KARAJÁ, S. **Educação Indígena Karajá-Xambioá:** uma Perspectiva Bilingue Intercultural. 2015. Trabalho de Conclusão de Curso – UFT/ Letras, Araguaína, Tocantins, 2015.

KARAJÁ, D. H. S. **Centro de Revitalização da Cultura e Língua do Povo Karajá-Xambioá.** 2014. Monografia de Conclusão de Curso – UFT/ Arquitetura e Urbanismo, Palmas, Tocantins, 2014.

MARANGONI, A. M. M. C. Técnicas e Instrumentos de Apoio à Pesquisa Geográfica e Ciências Afins. In: VENTURI, L. A. B. (org.). **Praticando a geografia:** Técnicas de campo e laboratório em geografia e análise ambiental. São Paulo: Oficina de Textos, 2005. p. 167-74.

MORAES, A. C. R. Introdução. In: MORAES, A. C. R. **Bases da formação territorial do Brasil:** o território colonial brasileiro no “longo” século XVI. São Paulo: HUCITEC, 2000. p. 15-27.

MORAES, A. C. R. **Ratzel.** Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Ática, 1990.

NIMUENDAJU, C. **Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes.** Rio de Janeiro: Fundação Nacional Pró-Memória, IBGE, 1981.

PIMENTEL DA SILVA, M. S. Pedagogia da retomada: descolonização de saberes. **Articulando e Construindo Saberes**, Goiânia, v. 2, p. 203-53, 2017.

PIMENTEL DA SILVA, M. S.; ROCHA, L. M. Educação Bilingüe Intercultural entre Povos Indígenas Brasileiros. **Revista UFG**, Goiânia, n. 2, p. 100-5, 2000.

PORTO-GONÇALVES, C. W. De saberes e territórios: diversidade e emancipação a partir da experiência latino-americana. In: CECEÑA, A. E. (coord.). **De los saberes da la emancipación y de la dominación**. Buenos Aires: Clacso, 2008. p. 37-52.

RAFFESTIN, C. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1993.

RAMIRES, J. C. L.; PESSOA, V. L. S. (org.). **Geografia e Pesquisa Qualitativa**: nas trilhas da investigação. Uberlândia: Assis, 2009. 543 p.

RATTS, A. J. P. (Re)conhecer quilombos no território brasileiro: estudos e perspectivas. In: FONSECA, M. N. S. (org.). **Brasil Afro-brasileiro**. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 307-26.

RATTS, A. J. P.; GOMES, B. N. F. (org.). **Todas (as) distâncias; poemas, aforismos e ensaios de Beatriz Nascimento**. 1 ed. Salvador: Editora Ogum's Toques Negros, 2015. v. 1.

RATTS, A. J. P. **Almofala dos Tremembé**: a configuração de um território indígena. Cadernos de Campo, São Paulo: USP, 1999. v. 9, n. 8, p. 61-82.

SANTOS, M. Sociedade e Espaço: a formação social como teoria e como método. In: **Espaço e Sociedade**. Petrópolis: Vozes, 1979. p. 9-21.

SAQUET, M. A. **Abordagens e concepções de território**. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

TOCANTINS. **Atlas do Tocantins**: Subsídios ao Planejamento da Gestão Territorial. Secretaria do Planejamento e da Modernização da gestão Pública – SEPLAN. Superintendência de pesquisa e Zoneamento Ecológico – Econômico. Diretoria de Zoneamento toe Ecológico econômico – DEZ. Organizado e atualizado por Paulo Augusto Barros de Sousa, Rodrigo Sabino Teixeira Borges e Ricardo Ribeiro Dias. 6 ed. Palmas: Seplan, 2012.

TORAL, A. A. **Cosmologia e Sociedade Karajá**. 1992. 280 f. Dissertação – Programa de Pós-Graduação em Antropologia social – Museu Nacional da Universidade do Rio de Janeiro – UFRJ, Rio de Janeiro, 1992.

TUAN, Y.-F. **Espaço e Lugar**: a perspectiva da experiência. São Paulo: DIFEL, 1983.

VIANA FILHO, N. F. **O Povo Karajá Xambioá**: Contato, transformações e resistência. 2006. Trabalho de Conclusão de Curso – UFT/História, Araguaína, Tocantins, 2006.

# DA ROTA DO ACHAMENTO AO RECÔNCAVO BAIANO: CARTOGRAFIA AFETIVA E ANDEJA DA BAHIA

**Celso Francisco Gayoso<sup>1</sup>**

*"Vou aprender a ler, pra ensinar meus camaradas".*  
Roberto Mendes

Agô! Ler a Bahia demanda um repertório de letramento cultural que, para quem não vive a (e na) Bahia, transcende às lições óbvias difundidas pelos meios massivos de comunicação acerca das produções simbólicas do território. Seja no idilismo do cancionista de Dorival Caymmi, seja nas narrativas de Jorge Amado e/ou exotismo das adaptações audiovisuais dessas obras, ou ainda no axé como gênero musical que se espalhou pelo Brasil nos anos de 1980, a indústria cultural se apropriou de elementos próprios da cultura negro-descendente para autolegitimação, sem a devida compensação. Posto isso, identifico-me nesse exercício contínuo de "alfabetização" da cultura da Bahia, na con-

---

<sup>1</sup> Doutor em Comunicação e Cultura pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professor Adjunto da Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB). Membro do Grupo de Pesquisa em Comunicação e Cidade (Citicom-UFMT), linha de pesquisa em Dinâmicas Comunicacionais nos Campos Artísticos e Culturais.

dição de não baiano, não negro e “não necessariamente antropológico”. Escrevo este ensaio com suspeita autoridade discursiva para tratar de tais temas, mas sincero nos propósitos de narrar e refletir sobre minhas vivências em localidades da Bahia, em um processo que convencionei chamar de baianização.

Um aspecto relevante para operar uma leitura da Bahia circunscreve a perspectiva étnico-racial, uma vez que cor e classe constituem-se como categorias que se interseccionam na constituição cultural da Bahia. Faz-se também necessário romper com a ideia totalizante de uma ideia de cultura baiana, pois trata-se de um estado com 417 municípios e população estimada em 15 milhões de habitantes, em estimativa de 2019 pelo IBGE.

Faz-se um recorte geográfico, a partir de alguns Territórios de Identidade (TI), metodologia utilizada na classificação geopolítica pelo governo do estado: Extremo Sul, Costa das Baleias, Costa do Descobrimento e Recôncavo Baiano. Esse recorte se justifica metodologicamente a partir de uma dinâmica andeja, um fluxo *flâneur*, que vai desde o município de Teixeira de Freitas, onde resido atualmente, até Cachoeira, município onde estão assentados os fundamentos do terreiro Ilê Axé Içimimó (em iorubá, Casa Forte em que se faz o bem), minha identificação com o candomblé.

No entrecaminho, Corumbau e Santo Amaro de Purificação são paradas; a primeira por ser a praia que me trouxe pela primeira vez ao sul da Bahia e, a segunda, uma cidade de potência na produção de culturas populares. Este ensaio é uma tentativa de cartografia afetiva com os espaços que mais transito pela Bahia. A narrativa se dará como num exercício de escrita etnográfica em que me insiro na condição ora de sujeito, ora sujeito-objeto da escrita. Trata-se de uma poética investigativa particular, carregada dos meus afetos e impressões acerca das localidades observadas.

Talvez seja necessário situar alguns fatos acerca de mim, antes de iniciar essa incursão antropológico-cultural. Nasci numa cidade do interior de Mato Grosso, Rondonópolis, e cresci na periferia da Região Metropolitana de Cuiabá. Filho de pai mineiro, de ascendência galega, e mãe goiana, adotada por uma família

nordestina. Fatos sobre a família biológica de minha mãe sempre foram um mistério familiar. Muito tempo depois, fui saber que meu avô biológico paterno era baiano de Lençóis, município que compõe o complexo geológico da Chapada Diamantina. Por isso, a referência de retorno à Bahia nesse caso se circunscreve numa espécie de busca genealógica. E a meu avô Melquiades Francisco, capoeirista e tocador de bandolim, detentor desses saberes, marginais à sua época, dedico este ensaio. Ele, analfabeto, e eu, professor. Reconfigurações geracionais promovidas por políticas públicas de inclusão social.

Em 2013, o Ministério da Educação e Cultura (MEC), pelo decreto da lei 12.818, propôs a criação da Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB), com proposta exclusiva de cursos interdisciplinares. Os tempos políticos eram outros e o reconhecimento não só do saber científico, mas também de outras racionalidades, encontrava no Plano Orientador da UFSB uma confluência de autores como Anísio Teixeira, Milton Santos, Boaventura de Sousa Santos e Paulo Freire.

Aprovado num edital de redistribuição, em 2014, fui transferido da região amazônica nas fronteiras do Brasil-Bolívia para o extremo sul da Bahia. Fazer mudança, desencaixotar os pertences, fixar residência, reinício. Novos desafios profissionais, uma universidade em vias de implementação, readaptação às dinâmicas sociológicas do trabalho de outra instituição. E assim, após um carnaval em Olinda (Pernambuco), aterrissei em Teixeira de Freitas para morar, em 19 de fevereiro de 2015, com duas malas; a mudança, por um arranjo logístico, só chegaria dois meses depois. Veio depois, também, Fortunato, meu felino de estimação.

## **Entre melancias e baleias**

Teixeira de Freitas é o município mais populoso do extremo sul baiano, com aproximadamente 160 mil habitantes. É o nono em índice populacional da Bahia. Localiza-se próximo à divisa tríplice com Minas Gerais e o Espírito Santo. A cidade tem apenas 35 anos de emancipação, embora já se configurasse como

vila desde a década de 1970. O território era dividido entre os municípios de Caravelas e Alcobaça, ambos litorâneos. Teixeira, distante 30 quilômetros da costa, é uma cidade-polo no desenvolvimento regional, por sua localização geográfica. É a primeira cidade de médio porte do Nordeste a partir da BR-101, rota de passagem obrigatória para caminhoneiros e turistas com destino ao litoral nordestino. Esse aspecto de cidade-rota apresenta algumas singularidades na configuração cultural pelo intenso fluxo de pessoas, mercadorias e bens de serviço. Contudo, historicamente, as terras que compreendem o município faziam parte do território indígena da etnia Maxacali.

Sob o imperativo desenvolvimentista e reconfiguração demográfica do governo militar, a região foi ocupada com ênfase nas práticas de pecuária por migrantes provenientes de Minas Gerais e madeireiros capixabas. Essas duas referências identitárias são uma presença simbólica na configuração societária de Teixeira de Freitas, mas agora ocupam um espaço mais significativo nos setores de comércio e serviços de saúde. A propósito, a região acaba sendo muito procurada na busca por tratamentos médicos, tendo sido inclusive escolhida para abrigar o Centro de Formação em Saúde da Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB).

A partir da disponibilidade de centros de ensino, em níveis distintos, é possível notar que Teixeira de Freitas também figura como um polo de formação educacional. Além da UFSB, o município abriga o campus X da Universidade do Estado da Bahia (Uneb), o Instituto Federal Baiano (IFBaiano), o Centro Territorial de Educação Profissional do Extremo Sul (Ceteps), além de polos de faculdades de ensino a distância (EAD).

A oferta de ensino estabelece um fluxo contínuo com as localidades e municípios próximos a Teixeira, com trânsito intenso de estudantes que se deslocam diariamente ou passam a semana para assistir aulas. A presença de estudantes cria condições para uma gama de atividades voltadas ao público estudantil, com prevalência da "cultura de barzinhos" nos arredores das faculdades, como a música ao vivo e o subgênero musical sertanejo universitário.



Nessa região da Bahia, o gosto musical se vê influenciado diretamente pela dinâmica da indústria do entretenimento nacional, mas conserva espaço simbólico para gêneros como a pisa-dinha<sup>2</sup>, bregafunk e sofrência. É nesse cenário que o município também se destaca por receber shows de vulto nacional de artistas como Wesley Safadão, Jorge & Mateus, Marília Mendonça. Teixeira de Freitas torna-se uma espécie de *hub* na recepção de eventos de maior porte em função da disponibilidade logística, do posicionamento estratégico e demanda de público oferecida pelo município.

Contudo, o município conta com iniciativas de consumo, formação e difusão cultural para além dos produtos culturais de maior apelo midiático. Por meio do Instituto de Cultura, Educação e Desenvolvimento (Iced), o município abriga um dos Núcleos Estaduais de Orquestras Juvenis e Infantis da Bahia (Neojiba). Trata-se de um centro de formação musical ligado a uma administração central do projeto, em Salvador, que oferece cursos para o desenvolvimento social e cultural de jovens e adolescentes em situações de vulnerabilidade, por meio de ensino e prática musical coletivos. Os participantes do projeto, além da formação musical, recebem acompanhamento social, escolar e de saúde.

Ações que visam as populações periféricas e em situações de vulnerabilidade são recorrentes em Teixeira de Freitas. O município já figurou com destaque no Mapa da Violência do Ipea em 2012 e carrega até hoje no imaginário baiano o estigma de ser um município associado a casos de violência urbana e altos índices de criminalidade. Outra iniciativa que propõe o ensino de práticas culturais e artísticas como alternativa para a socialização em espaços periféricos de Teixeira de Freitas é o Espaço Cultural da Paz. O projeto foi idealizado em 1991, pela atriz Elizete de Oliveira e seu companheiro, Zé da Baiana. O espaço conta com uma biblioteca, teatro e salas de aula. Oferece cursos de pintura, teatro, produção de textos e informática básica.

A implementação da Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB), com a oferta dos cursos interdisciplinares de Bacharelado

---

<sup>2</sup> Ritmo eletrônico, híbrido de xote e pagodão baiano. Atribui-se ao músico Nelson Nascimento a difusão do gênero, conhecido como o "rei da Pisadinha".

e Licenciatura em Artes, estabeleceu uma nova dinâmica no fazer artístico da região, com um curso formado por estudantes provenientes de experiências culturais diversas das regiões próximas a Teixeira. Destaco aqui o movimento cultural Arte Manha, do município de Caravelas, com extensa oferta de atividades socioeducativas por meio da arte, com ênfase nos processos artísticos afro-ameríndios. Arte Manha é um movimento cultural fundado pelo artista Itamar dos Anjos. Destaca-se o grupo afro-indígena de antropologia cultural Umbandaum, criado em 13 de maio de 1988, para realizar atividades de resistência política e identitária, em função dos 100 anos de promulgação da Lei Áurea.

A UFSB opera não apenas na formação cultural, como na congregação de artistas e identificação territorial dos produtores de cultura. Em 2015, foi criado o Conexão Cultura, feira multimídia de periodicidade quadrimestral, produzida pelos próprios estudantes dos cursos de Artes da UFSB, sob coordenação do Prof. Dr. André Domingues. Cada edição conta com uma temática e as propostas culturais para compor a programação são performances, instalações, shows, ensaios etc. Um espaço de experimentação, por definição. Durante o processo de construção do Plano Pedagógico de Curso (PPC) dos cursos, foram estabelecidos como eixos de investigação as artes indígenas e artes negro-descendentes, e um eixo interseccional para investigar as artes da periferia.

Essas distinções entre centro-periferia, bem como cidade-campo, são permeáveis na configuração citadina de Teixeira de Freitas. O crescimento demográfico, impulsionado a partir dos anos 1980, se deu numa região do vilarejo, que era composto por dois municípios. Assim, quando o centro da cidade foi estabelecido, criou-se uma zona intersticial, produzindo mais de um núcleo urbano central. Contudo, a referência maior tornou-se a "Rodoviária Velha", hoje um mercado de ambulantes e terminal de ônibus municipais. Ao lado, a Praça da Independência, palco das gincanas culturais e esportivas do calendário oficial da cidade, que sediou, em 1986, o Encontro de Igrejas Evangélicas do Extremo Sul, com a realização de uma maratona de estudos bíblicos de 72 horas. Em 2012, em homenagem a esse evento propôs-se a alteração do nome para Praça da Bíblia. Esse episódio revela

a presença simbólica de denominações evangélicas na região, obnubilando assim os templos de religiões de matriz africana.

Terreiros de umbanda são localizados nas regiões periféricas ou fora do perímetro urbano; roças de candomblé são apenas duas. Essa é uma parte do sul da Bahia que pouco se identifica com a imagem retratada pelos livros de Jorge Amado, exceto por episódios de intolerância religiosa, como narrados em *Tenda dos Milagres* (1976). A tentativa de alteração do nome acarajé (do ioruba; *akara*, bola de fogo, e *je*, comer.), ebó de lansã, para "bolinho de Jesus", foi mais uma dessas propostas de apropriação cultural e intolerância religiosa, impedida por ação da Associação Nacional das Baianas de Acarajé e Mingau (ABAM).

Atualmente, a Praça da Bíblia congrega um grande número de pessoas em situação de rua, com presença numerosa de indígenas maxacali. Os registros antropológicos conferem a informação de que aquela região onde a praça foi erguida era um território sagrado aos índios dessa etnia, o que explica a presença dos mesmos na localidade. É possível notar o trânsito de grupos familiares maxacali em contínuo deslocamento pelo perímetro urbano de Teixeira de Freitas. A Secretaria de Ação Social faz um trabalho em parceria com o município de Itanhaém, cidade das aldeias maxacali, para levar esses indígenas de volta à reserva. Muitos desenvolvem etilismo, vagam durante o dia e retornam à noite para dormir na praça. Com a criação do município e a ocupação de seu território originário, sobra aos maxacalis vagarem sobre as terras sagradas, ocupadas pela dinâmica do desenvolvimento urbano.

O entorno rural do município congrega uma ambivalência na ocupação das terras. De um lado, assentamentos rurais implementados pelas reivindicações do Movimento dos Sem-Terra (MST), com destaque para o assentamento Jaci Rocha que oferece formação escolar até o nível médio e o curso de Agroecologia. Do outro, a frente atuante é a monocultura do eucalipto. Com interesses opostos, há uma tensão nos fóruns de debate público sobre o plantio de madeira para celulose, que se vale de defensivos químicos para a otimização de resultados e interfere diretamente nas lavouras de agroecologia do entorno, retirando os

nutrientes do solo e impedindo a certificação de produtos orgânicos pela proximidade no manejo de agrotóxicos. A economia local tem forte apelo à produção de frutas como mamão, melancia e coco. Essa cultura foi trazida e difundida especialmente por uma leva de migrantes japoneses que se instalaram na região, desde a década de 1960.

Essa fonte econômica gerou inclusive uma peculiaridade icônográfica na paisagem urbana de Teixeira de Freitas. Desde 2014, a produção de melancia ocupa o primeiro lugar no estado com 27 mil toneladas/ano. Por conta disso, a Associação de Produtores de Melancia do Extremo Sul da Bahia (Apmex) instituiu no calendário oficial da cidade a Festa da Melancia, com distribuição gratuita do excedente de produção e um concurso para escolha da mascote da festa, o Bebê Melancia, com crianças dispostas dentro da fruta. A cidade tem paradas de ônibus caracterizadas com a fruta e em uma das rotatórias da Avenida Getúlio Vargas, avenida central, está instalada uma fatia de melancia de cerca de dez metros de altura. Magali, da Turma da Mônica, teria sido cotada como garota-propaganda para uma das edições da festa.

Assim como em todo o Nordeste, na Bahia o mês de junho é marcado pelas festas juninas. O São João na Bahia tem dinâmica de feriado longo. Tão significativo quanto o Natal e Ano Novo, o dia de São João é comemorado em 24 de junho; o festejo "emenda" com o feriado de 2 de julho, Independência da Bahia. Esse período propõe a suspensão de atividades em alguns setores. É quando as pessoas de outras localidades voltam para suas cidades de origem, coincidindo também com os episódios de quedas de temperatura em função do inverno nordestino<sup>3</sup>. Aos que permanecem na cidade, o sentimento de coletividade, por meio do festejo, se faz na rua. A vizinhança realiza uma coleta prévia de doações com os moradores da quadra e realiza o São João, fechando os logradouros e decorando a via pública, com bandeirolas e fogueiras. Uma confraternização momentânea entre vizinhos. O que a dinâmica da vida contemporânea separa, o festejo junino promove.

---

<sup>3</sup> Contrariamente à afirmação do então ministro interino da saúde, General Eduardo Pazuello, o inverno na região Nordeste não tem ligação com o regime de estações do hemisfério Norte.

Outra prática comum à população de Teixeira é o destino às praias nos fins de semana. Alcobaça e Caravelas são as mais próximas, tendo inclusive feito parte do atual território de Teixeira de Freitas. A região é conhecida como Costa das Baleias e ocupou um lugar estratégico na integração nacional com Salvador e o Recôncavo, no escoamento da produção de tabaco, cana-de-açúcar e outros produtos, quando da vigência da ferrovia Bahia-Minas. O geógrafo Milton Santos morou parte da infância na região. Em uma entrevista à revista Geosul (1989), ele conta sobre a viagem no navio da Companhia de Navegação Baiana que saía de Salvador para Alcobaça, num percurso de quatro dias. Caravelas é onde chegava a ferrovia, a estação Ponta de Areia – imortalizada na canção homônima de Milton Nascimento. É a partir de Caravelas que se chega ao Arquipélago dos Abrolhos. Atualmente, há uma disputa das consequências ambientais da implementação de um porto para escoamento da produção de fibra de celulose, empreendimento que afeta diretamente o rendimento dos pescadores e extrativistas marinhos.

### **Rota do Achamento**

Minha relação de afeto e identificação com o litoral sul da Bahia deu-se antes da minha redistribuição para a UFSB. Corumbau, um vilarejo praiano de população superior a 500 habitantes, possui cerca de 6 quilômetros de faixa de areia. Desde 2011, eu e um grupo de amigos passamos as viradas de ano nessa praia. Sua configuração populacional tem predominância de pescadores, índios pataxó e um fluxo significativo de mineiros e capixabas, que pela proximidade territorial, buscam essa praia em busca do ideal arcadista *fugere urben*. Em língua pataxó, Corumbau significa longe de tudo.

Em "Histórias da Gente Brasileira" (2016), a historiadora Mary Del Priore reproduz a "*Accuratissima Brasiliae Tabula*", de Hendrik Hondius (1633), que desenha um mapa do litoral brasileiro com citação às povoações litorâneas. Nesse documento, é possível identificar pelos elementos topográficos próximos uma referência ao Rio Curubabo, nomenclaturas arcaicas do rio Corumbau, evidenciando assim a existência da localidade nos idos do século

XVII. Contudo, segundo moradores mais antigos da localidade, o marco de povoamento contemporâneo da vila se deu a partir do fluxo de um certo vaqueiro que estabeleceu uma capela em São Francisco, onde hoje está edificada a igreja de São Francisco de Corumbau, próximo ao farol. É possível notar que foi a partir desse ponto que se formou a dinâmica de povoamento da região com o estabelecimento de moradias contíguas de frente para o mar e de costas para o manguezal.

A Festa de São Francisco é um dos festejos que estabelecem o ritual de coletividade entre os moradores de Corumbau. Realizada sempre no primeiro fim de semana de outubro, a festa é organizada pela própria comunidade. A cada ano, um grupo de moradores fica a cargo das preparações estruturais da festa. Aos homens é relegada a função de produção dos palcos e fogos de artifícios, bem como a logística do cortejo em alto-mar. Às mulheres, as atividades religiosas: realizam as rezas da novena e preparação do café da manhã no domingo, antes da saída do cortejo marítimo.

Por ser um período de baixa temporada, a presença na festa é basicamente composta pelos próprios habitantes do vilarejo, bem como vizinhos das reservas indígenas próximas e dos assentamentos. Corumbau é um distrito do município do Prado. A prefeitura viabiliza algumas ações para a realização do evento. Contudo, a ação efetiva do poder público junto à localidade se dá de modo muito discreto, na oferta de serviços de limpeza pública semanal. O posto de saúde da vila encontra-se desativado há alguns anos, e qualquer demanda por cuidados de saúde obriga a população a deslocar-se para Itamaraju, a 65 quilômetros em estrada de terra.

Num contraponto socioeconômico, o mercado hoteleiro de Corumbau é ocupado por pousadas luxuosas de alto padrão. Quem quiser pagar um valor mais acessível hospeda-se na região da Vila mais distante da Ponta do Corumbau, ou aluga a casa de pescadores. A crescente procura pelo destino por um público jovem, especialmente, provoca uma especulação imobiliária e gera um processo de gentrificação na região central da vila. Assim, o bar de seu Felipe e o mercado de seu Ulisses

deixam de existir para dar lugar a estabelecimentos que atendem às demandas mais contemporâneas de expansão turística da região. Desse modo, a cada verão surgem novos estabelecimentos administrados por pessoas de fora da comunidade local e que sugerem sintomas suspeitosos de globalização. Já é possível encontrar temakerias, uma marca de cerveja que leva o nome da praia e uma camisaria com arte de temas da praia, uma apropriação dos souvenirs de praias da Califórnia: CRMB Republic, I ♥ Corumbau.

A comunidade indígena do entorno de Corumbau luta para monetizar suas práticas, face à procura da praia como destino de viagens, por oferta de serviços de transporte e venda de artefatos indígenas. O Parque Nacional do Monte Pascoal fica entre as praias de Corumbau e Caraíva; essa última de forte apelo turístico nacional, com programação intensa de festas eletrônicas e shows de artistas nacionais no réveillon. Sair de Caraíva para Corumbau só é possível a pé pela faixa de areia ou por *buggy*. O trajeto passa por dentro da área indígena e a arquitetura das casas já evidencia um diálogo entre os modos de habitar originários e as técnicas contemporâneas de construção. São paredes de alvenaria que se mesclam à estrutura em adobe e uso extensivo de madeira de eucalipto na estrutura das habitações. A região do sul da Bahia possui uma extensa área de cultivo de eucalipto, usado na produção de celulose.

São novas paisagens das aldeias que lembram bairros periféricos de grandes centros urbanos, porém com as representações simbólicas da iconografia pataxó. As casas são pintadas com os grafismos característicos da etnia (texturas de animais da fauna local, grafismo de distinção de gênero e estado civil etc.). Quem contrata o serviço de transporte atravessa um percurso de 14 quilômetros entre as terras indígenas circunscritas ao parque, e ao fundo é possível avistar o Monte Pascoal. O valor é pago à associação dos bugueiros, constituída pelos habitantes da reserva indígena. Essa atividade de transporte é exclusivamente masculina; às mulheres e crianças é relegada a venda de artesanatos. Logo pela manhã, o grupo chega a Corumbau e se divide em frentes de atuação nas diversas barracas ao longo da praia.

Aparentemente, é da experiência do mercado varejista de porta em porta a técnica adotada. Brincos, colares, móveis, coques, gamelas são alguns dos objetos comercializados pelo grupo, numa prática que é pejorativamente chamada de "patashopping". O vocativo usado para a venda usa da língua materna para chamar clientes pelo gênero: *kakusu* é homem e *jokana* é mulher. No verão, a praia é ocupada com uma presença simbólica significativa de gays e simpatizantes. Surge então um vocábulo híbrido de gênero: *jokusu*, reinvenção linguística para dar conta da diversidade.

Há também um movimento nítido de apelo emotivo: as crianças chegam primeiro com os colares e móveis, seguidas das mães com os objetos mais pesados e caros e de maior valor. Aos turistas, já que estão em terra alheia, que ao menos contribuam para a causa local. Os tempos e saberes são outros: com a "instagramização" da vida cotidiana, muito são os turistas que querem apenas fazer uma foto com os objetos; inclusive para o uso destes em fotos é cobrado um valor simbólico.

Da ponta do Corumbau, uma faixa de areia que avança mar adentro até quase o recife de Itacolomi, é possível enxergar o Monte Pascoal, configuração topográfica que marca o início do processo de invasão europeia oficial em terras brasileiras. Atualmente, o pé do Monte Pascoal abriga um grupamento indígena pataxó, liderado pelo mestre Braga. O estabelecimento do grupamento indígena se deu em 1999, após uma intensa luta pelo reconhecimento do local como terra originária do povo pataxó. A etnia viveu um episódio dramático de genocídio conhecido como Fogo de 51<sup>4</sup>, além do epistemicídio de seus hábitos culturais, sobretudo da língua. As línguas das distintas etnias classificadas como pataxó *hã-hã-hãe* encontram sua efetividade apenas a partir de um conjunto de vocábulos lexicais.

Mestre Braga, o cacique do Pé do Monte, reivindica uma política mais efetiva. A renda obtida por sua aldeia é proveniente da venda de artesanatos e da contribuição paga pelos visitantes do parque, na visita guiada até o cume do Monte Pascoal.

---

<sup>4</sup> O Fogo de 51 foi um massacre, na aldeia Barra Velha, operado por destacamentos policiais de Porto Seguro que culminaram com a destruição das aldeias e mortes de integrantes do grupamento étnico.



Ao chegar ao pé do monte, é possível notar uma metáfora muito simbólica da situação indígena no Brasil. Em 2000, os pataxó da aldeia Coroa Vermelha, em Santa Cruz Cabrália, erigiram um monumento de resistência dos povos indígenas, que seria finalizado durante uma conferência.

O local foi invadido pela polícia e o monumento, destruído. A iniciativa foi transferida para o Monte Pascoal pela referência simbólica. Em 2001, a Praça da Resistência foi inaugurada no local com um monumento que tem inscrito o nome de todas as etnias indígenas brasileiras com um mapa do Brasil ao centro e com cinco colunas que se encontram ao centro, em referência aos séculos de dominação não índia. O parque é gerido pelo Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio) e conta com o apoio dos guias pataxó para a realização das trilhas. No percurso, é possível observar uma infinidade de plantas nativas da Mata Atlântica, em especial os centenários jequitibás. Nesse canto do Bahia, que possui importância para a configuração histórica brasileira, os povos originários lutam para a sua perpetuação enquanto grupo identitário.

A região conhecida como Costa do Descobrimento tem pontos referenciais do período de chegada dos portugueses como a Barra do Cahy, onde se acredita que tenha ocorrido o primeiro contato entre os navegadores e povos locais. A barreira natural do recife de Itacolomi impediu que as grandes embarcações atracassem ali, logo subiram até Santa Cruz Cabrália, próximo a Porto Seguro. A região tornou-se conhecida nacionalmente como um destino turístico graças a um programa de divulgação nacional, alavancado especialmente por agências de viagem. A difusão do axé como ritmo musical contribuiu para a escolha de Porto Seguro como destino; ainda hoje há parques aquáticos à beira-mar com programação de dançarinos de axé. As aldeias da região tentam inserir-se também no ramo hoteleiro, oferecendo um turismo de vivência junto às reservas indígenas. A Reserva da Jaqueira oferece pacotes que propõem aulas interdisciplinares com os saberes indígenas fundamentados nos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs). Como forma de ressignificar as implicações negativas atribuídas ao nome da costa, a terminologia "descobrimento" é substituída por "achamento".

## Santos e sambas

Santo Amaro é um dos municípios que compõem o Recôncavo Baiano. Marcada historicamente por um passado escravagista, a cidade é repositório de culturas populares, de influência negro-descendente e indígena. No calendário oficial, inúmeras são as manifestações que evidenciam a estreita relação entre seus habitantes e distintas etnias e religiosidades. Como marca dos folguedos, um diálogo intenso entre sagrado e profano. Entre novenas e charangas, a população santo-amarense atualiza suas práticas culturais e evoca episódios de um passado colonial, mas também ritos e histórias de outros tempos que ganham ressignificações na contemporaneidade.

Conhecida nacionalmente por conta de suas filhas e filhos ilustres, a lista é extensa: Tia Ciata (a mãe de santo que levou o samba para o Rio de Janeiro); Assis Valente (compositor de canções imortalizadas na voz de Carmen Miranda); Emanuel Araújo (artista, museólogo e atual diretor do Museu Afro-Brasil).

A casa 179 da rua do Amparo talvez seja o endereço mais notório da cidade, a casa de Dona Canô. Foi nesse solar que nasceram Rodrigo Velloso, o poeta Mabel Velloso, Caetano Veloso e Maria Bethânia. A relação entre a cultura da cidade e a família Telles Viana Velloso é estreita a ponto de alguns dos festejos como a Lavagem de Purificação e o Terno de Reis Filhos do Sol, obrigatoriamente, baterem ponto nas dependências internas e/ou externas da casa.

Para além dessa residência, as demais habitações da cidade congregam um sem-número de personagens notórios por nada mais que o exercício diário de suas vidas, conferindo um realismo mágico às existências e narrativas do lugar. O escritor franco-argentino Júlio Cortázar, expoente da corrente literária conhecida como realismo mágico, ao referir-se aos irmãos Caetano e Bethânia certa vez, disse tratarem-se de uma mesma pessoa, pois nunca os havia visto juntos ao mesmo tempo e lugar. Mesmo com notoriedade nacional na música, nas ruas de Santo Amaro essas existências passam despercebidas na relação com tantos e demais personagens que ali vivem, carregados de vivências e "morrências" que beiram a transposição da realidade.

É sabido de um pedreiro de nome Serafim que, ao cair do andaime na restauração da igreja do Bonfim, bateu a cabeça e passou a falar nagô e iorubá, fazendo rezas com folhas de porta em porta, sempre de hora marcada. Além disso, há as irmãs Pires Ribeiro: Catita, Ziza e Violante. Personificação da mestiçagem cultural brasileira, eram filhas de um barão com uma escrava; septuagenárias, vestiam-se à moda Belle Époque, mesmo nos idos de 1970, num anacronismo que as ligava ao passado aristocrático da família, expresso no sobrado colonial em que viveram e nas joias barrocas, usadas apenas nas únicas ocasiões em que saíam de casa, para ir à igreja. Dona Elvira da Brasileira, uma senhora de muito bom humor, que em vida pediu para que tocassem a marchinha de carnaval "Corre, Corre Lambretinha", composta por Braguinha, em seu velório, e teve seu último desejo atendido. A propósito, é na relação com a morte que a cidade apresenta uma compreensão pouco ortodoxa; em outros tempos, o bar Sem Mistérios era o ponto de encontro dos velórios.

Sucessivos ciclos de ocupação em Santo Amaro deixaram marcas indelévels na configuração societária, especialmente do ponto de vista econômico: da mão de obra de escravizados no ciclo da cana-de-açúcar à contaminação por metais pesados da indústria do chumbo. Sangue negro e escória (resíduos da indústria metalúrgica), literalmente, pavimentaram as ruas e becos. Contudo, as adversidades econômicas não se fazem empecilho para o exercício das práticas culturais; muitos dos modos de organização dos festejos ocorrem numa lógica que subverte as dinâmicas do capitalismo clássico.

No calendário oficial da cidade figuram as festas do Terno de Reis Filho do Sol, Festa da Nossa Senhora da Purificação e o Bembé do Mercado, entre outras. Faço o recorte desses três eventos em virtude da minha constante presença. Cada um tem uma peculiaridade na organização e com públicos distintos, mas que evidenciam a importância das festas populares como forma de pertencimento e identidade coletiva. O município que dista 70 quilômetros de Salvador, no período dessas festividades, se vê ocupado de visitantes tanto da capital como demais cidades do Recôncavo, além de turistas de outras regiões do Brasil e mundo.

Duas dessas festividades ocorrem no alto verão baiano: Terno de Reis e a Lavagem da Purificação.

O Terno de Reis Filho do Sol surgiu como uma comemoração às bodas de Seu Zezinho e Dona Canô, organizado pelo filho Rodrigo Velloso, como forma de celebrar o matrimônio dos pais e fazer a reverência aos Reis Magos. O festejo reproduz o presépio cristão com pessoas vestidas das personagens dessa narrativa bíblica que vão à frente de um cortejo, seguidos por uma banda marcial e festeiros com bandeirolas e estandartes, produzidos sob a supervisão da artista plástica Dinorah Oliveira. A festa ocorre no sábado mais próximo do dia 6 de janeiro, dia de Reis. Contudo, a preparação começa na sexta-feira em um lugar preestabelecido e conta com apoio e colaboração coletivos voluntários. A festa já começa nesse momento, em que se confeccionam os adereços que enfeitarão as casas dos homenageados do ano, bem como o figurino das personagens do presépio; num ritmo próprio que intercala o compromisso com "o bater de resenha" (mexericos) e "churras" (zombarias). Atualizam-se os papos, assim como se bebe e se come. Como ocorre logo após a passagem de ano, a festa de Reis sugere que todos os participantes da procissão se vistam de branco; sugere uma extensão do réveillon. É tempo de reencontrar-se. Quem mora longe, chega para acompanhar os festejos que marcam os meses de janeiro e fevereiro na cidade.

É no aspecto culinário que se nota uma presença simbólica marcante da identidade do Recôncavo; muito do que se conhece como comida baiana tem na sua gênese essa região. Maniçoba, caruru, mapé, frigideira de maturi, andu<sup>5</sup>. Vendidos a preços módicos, esses pratos podem ser consumidos em alguns pontos da cidade, preparados por cozinheiras já notórias pelo *savoir-faire* dos pratos da terra. Com um pouco de sorte e conhecimento, você pode ser convidado a comer esses mesmos pratos na casa de um anfitrião local. É uma solidariedade espontânea baseada no afeto, contudo moralmente vigiada. As portas das casas santo-amarenses estão sempre abertas, mas em hipótese alguma

---

<sup>5</sup> Maniçoba: cozido de folhas de mandioca brava triturada com carnes de sertão e de porco; caruru: cozido de quiabos; mapé: espécie de marisco; frigideira de maturi: espécie de suflê feito com as castanhas do caju verde; andu: qualidade de feijão, cozido com carnes.

toleram-se abusos. Indecoros em casas alheias não são aceitos; a depender do comportamento, a pessoa não é mais convidada a voltar; ou, em alguns casos, é colocada para fora, sem muitas cerimônias. Convida o inconveniente para fora, e festa que segue.

Ocupações abusivas são uma marca histórica fundacional da configuração de Santo Amaro e as respostas, também, à altura. Em meados do século XVI, quando do início da ocupação da região por meio das sesmarias, uma capela à Nossa Senhora do Rosário foi erguida como base religiosa do núcleo de povoamento às margens do rio Traripe, em meio ao território indígena abatirá. Com a capela, veio toda uma empreitada jesuítica de catequização, plano que foi interrompido por um episódio peculiar: a morte de um jesuíta na capela, em plena celebração da missa, por um índio. O temor de outros ataques fez com que o núcleo de povoamento se transferisse para as margens do rio Serjimirin e Subaé. A partir dali, estabeleceu-se a configuração citadina conhecida atualmente.

Muitos são os prédios que compõem o traçado urbano da cidade dos séculos XVIII e XIX: O Convento de Nossa Senhora dos Humildes (hoje Museu dos Humildes), a Casa de Câmara e Cadeia Pública, o Solar do Biju, entre outros. Porém, é o Solar Araújo Pinho que conserva uma historicidade peculiar para os registros históricos do Brasil Império. Foi nessa localidade que Dom Pedro II ficou hospedado quando de sua visita à cidade. Essa passagem rendeu um episódio escatológico que até hoje marca referencialmente as proximidades do entorno do solar: o imperador urinou na beira do rio, e esse fato correu "a boca de Sandra". No conjunto arquitetônico da cidade, a Igreja Matriz da Nossa Senhora da Purificação é o prédio histórico que demarca mais significativamente a identidade cultural e religiosa de Santo Amaro.

Apesar de a denominação oficial do município não constar o "da Purificação", a devoção à referida santa não apenas confere um outro nome, como também compõe o período de festividades mais aguardado do ano: as festas de fevereiro. Embora ocorra a partir do dia 24 de janeiro, o ponto alto da celebração é o final da novena e cortejo com lavagem e procissão. Aqui, mais uma vez, o endereço da casa dos Velloso aparece como ponto estra-

tégico das festividades; as baianas com as quartinhas de água de cheiro saem para a procissão a partir do quintal da casa de Dona Canô. A procissão que segue até a igreja do Bonfim é feita na companhia de microtrios e bandas, as "charangas", puxando marchinhas. Os romeiros/foliões seguem atrás do "pelotão das baianas", que vão à frente com a água para lavar o adro da igreja da Purificação e, também, o *ori* (cabeça) de quem se propõe a receber um axé. Note que o ponto alto dessa festividade promove um sincretismo entre candomblé e catolicismo.

O Bembé do Mercado ocorre desde 13 de maio de 1889, como celebração ao primeiro ano da promulgação da Lei Áurea. Nesse rito, filhas e filhos de santos de vários terreiros da região encontram-se no mercado municipal com o objetivo de reafirmar publicamente sua fé nos orixás e, ao final dos festejos, o cortejo sai em direção ao litoral para fazer a entrega dos presentes às *ayabás* da água: Oxum e Yemanjá. É o momento de agradecer à proteção dispensada pelos orixás; para isso dança-se o *xirê*, uma roda em que os atabaques tocam incessantemente para os orixás e promovem a manifestação dessas entidades. Cada orixá possui um toque, um código específico, um ritmo percussivo que promove a conexão entre o orixá e suas filhas e filhos no plano terreno. É uma festa de reencontro, entre os praticantes de cultos de matrizes africanas e no dia da promulgação da Lei Áurea.

Mas essa narrativa acerca da conquista do fim da escravidão recebe outros contornos no distrito de Acupe, a 17 quilômetros de Santo Amaro. Durante os domingos de julho, o distrito se mobiliza para recontar a luta pela conquista da libertação escravagista. Num misto de ópera popular e catarse coletiva, os moradores de Acupe se caracterizam como escravos com calças brancas e pés no chão. Pintam o rosto de uma mistura de carvão e óleo<sup>6</sup>,

<sup>6</sup> Nesse ponto, a prática de *blackface* toma novos contornos; não se trata de pessoas brancas pintarem seus rostos de preto e sim de negros que exacerbam esse traço fenotípico para realização do folguedo. Juntamente ao Nego Fugido, ocorre também a saída das Caretas. São máscaras feitas de papietagem em formas monstruosas e que saem às ruas para assustar as crianças. Trata-se de um folguedo que ocorre originalmente no Carnaval, mas associa-se ao Nego Fugido no mês de julho. Enquanto as Caretas ocupam as ruas pelas manhãs, o Nego Fugido sai à tarde.

além de tingir a boca de um vermelho vívido que simula o sangue dos açoitamentos, para encenar pelas ruas do distrito os maus-tratos sofridos pela população negra da região que congregava uma população expressiva de escravizados, usados como força de trabalho nas lavouras de cana-de-açúcar. Enquanto correm pelas ruas com medo de serem capturados pelos capitães-domato (estes usam uma saia feita das folhas de bananeira e portam rifles de brinquedo), os personagens escravizados esmolam nas casas e entre os visitantes; as crianças usam a recolta para comprar doces e refrigerantes, os adultos para comprar bebida alcoólica.

Em setembro, quem faz promessa a Cosme e Damião prepara o Caruru de Sete Meninos. O fiel faz uma mesa farta de doces e outras guloseimas e convida sete crianças do entorno para comer o caruru, no chão, juntos à mesma gamela. Além das crianças, os adultos são convidados para comerem o caruru. Prato que demanda comunidade para sua preparação. A base do prato é quiabo cortado "bem miudinho". A conta da proporção do prato é um índice etnomatemático por base de centenas, a quantidade por centos de quiabo – diz-se então que vai fazer um caruru de quinhentos quiabos, por exemplo. Para realizar essa empreitada, só mesmo com a ajuda de parentes e amigos; o caruru é uma celebração que já começa na preparação do prato. Bebe-se e cortam-se quiabos. Contudo, há uma surpresa: no caruru é inserido um quiabo inteiro na panela; ao se servir, quem for agraciado com o quiabo inteiro é obrigado a pagar um caruru no ano seguinte. Esse desafio lembra o *potlach* de que fala Mauss sobre as sociedades tradicionais, em que o desafiado se vê na obrigação de retribuir, de forma maior, a graça de ter recebido o quiabo inteiro.

O fato é que em muitos dos festejos que ocorrem em Santo Amaro, o samba se configura como denominador comum. Berço do ritmo que tomou dimensões nacionais a partir do Rio de Janeiro, é das casas de candomblé de Santo Amaro que se acredita a origem do ritmo musical. Foi levado ao Rio de Janeiro pela santo-amarense Tia Ciata. Desde 2004, o samba de roda do Recôncavo recebeu o título de patrimônio imaterial brasileiro e o

reconhecimento pela Unesco de patrimônio cultural imaterial da humanidade. Há a presença, de herança ancestral, feminina nas execuções, em figuras como Dona Edith do Prato e Dona Nicinha do Samba. O ritmo possui variações como a chula, com presença marcante no distrito de São Braz.

Manifestações populares passam a receber suporte com preocupação de registro sistemático de suas atividades com o apoio de instituições de ensino. A Universidade Federal do Recôncavo Baiano identificou a potencialidade de produção cultural e artística do município e, por meio do Centro de Cultura, Linguagens e Tecnologias Aplicadas, oferece curso superior tecnológico em Política e Gestão Cultural, Artes do Espetáculo e Produção Musical, além da licenciatura em Música Popular Brasileira e interdisciplinar em Artes. Num diálogo prolífico, saberes populares servem de base para os saberes institucionalizados, que assim reconhecem sua relevância.

## **Terra de resistências e de mulheres pretas**

Cachoeira constituiu-se em um dos primeiros núcleos de povoamento do território baiano; sua edificação foi consequência das incursões pelo rio Paraguassu em busca de mão de obra escrava indígena. Contudo, foram as grandes levas de escravizados que marcaram identitariamente a cidade. Foi berço de resistência em diversos episódios da história brasileira, configurando-se como Sede do Governo Provisório do Brasil no movimento de Independência (1822) e durante o levante da Sabinada (1837).

A configuração hidrográfica favoreceu, durante o período regencial e imperial brasileiro, que Cachoeira fosse um centro de distribuição de mercadorias. A produção de açúcar e tabaco das lavouras do Recôncavo eram escoadas a partir das águas do rio Paraguassu, que corta a cidade. Juntamente a essa condição de *hub* logístico, associado à mineração de ouro no rio das Contas, promoveu-se um desenvolvimento econômico que refletiu na participação política da cidade em eventos importantes aos fatos históricos, como a constituição da Junta de Defesa, responsável por ações estratégicas no processo de Independência da Bahia,



em 1821. Cachoeira congregou uma população significativa de escravizados como força de trabalho para a produção de itens de exportação da colônia tropical.

Seu conjunto arquitetônico e paisagístico foi tombado pelo Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), em 1971. Na paisagem urbana é possível notar um acúmulo de distintas temporalidades: casarios e igrejas coloniais, galpões das companhias ferroviárias e de navegação do Brasil Império, além de um conjunto de edificações em estilo neoclássico, tentativa de modernização alavancada a partir do século XIX. Uma flanaagem pela região da orla do rio Paraguassu é de fato uma viagem a um outro tempo. Na margem esquerda está Cachoeira e à margem direita, São Félix, municípios articulados pela Ponte Imperial D. Pedro II.

Desde 2006, com a implementação da Universidade Federal do Recôncavo Baiano (UFRB), Cachoeira passou por um processo de reconfiguração populacional. O Centro de Humanidades, Artes e Letras trouxe, além da formação profissional, uma nova cara para a população cachoeirense. Foi com o advento da UFRB, ofertando cursos voltados às áreas de Comunicação e Letras que o município, que recebia visitantes em períodos das festas populares, passou a ser ocupado pela comunidade estudantil, imprimindo uma nova dinâmica no comércio e serviços de Cachoeira. Atualmente, é possível verificar intervenções contemporâneas nas construções coloniais para o funcionamento de franquias nacionais de cosméticos e *fast-food*.

Além das tradicionais festas populares, o calendário da cidade passou a ser constituído de eventos promovidos pela UFRB. A Festa Literária Internacional de Cachoeira (Flica), desde 2011, promove um evento com objetivo de difundir a cultura literária. Com programação diversa, a feira tem ações voltadas ao público infantil, juventude, além das programações culturais compostas pelos artistas locais. Com ênfase na produção literária étnico-racial, a Flica tem integrado por meio de ocupações as festas literárias como Paraty. Essa ocupação, em 2017, rendeu a participação da ativista negra norte-americana Angela Davis. Outra vocação que Cachoeira desenvolveu a partir da implementação da UFRB

foi na produção fílmica; o curso de Cinema e Audiovisual recebeu nota máxima em avaliação do MEC. Desde 2010, o município realiza o CachoeiraDoc, Festival de Cinema Documentário, considerado um dos mais importantes no debate sobre questões de raça e gênero em espaços de cinema.

É notória a presença feminina na constituição cultural de Cachoeira. A mais relevante é a Irmandade da Boa Morte, uma confraria sincrética de mulheres negras fundada no início do século XIX. Além do caráter religioso, a irmandade agia de modo político muito significativo, tendo inclusive na sua constituição inicial a participação de Luiza Mahin, tida como uma das líderes do movimento contestário de 1835, a Revolta Islâmica. O portal Geledés, sociedade civil que luta pela defesa de mulheres e negros, traz uma contextualização histórica da relevância da Irmandade:

Ao tempo que aparentemente atendiam exigências eclesiásticas e legais, constituíam-se em verdadeiras associações de classe, reservadas, e por trás de suas aparências de fachadas davam curso aos interesses secretos dos seus membros. Respeitadas instituições de solidariedade eram a um só tempo expressão viva da permuta interétnica e ambíguo instrumento de controle social cujos participantes “administravam” criativamente (FALCON, 2009).

Dona Dalva Damiana é uma das integrantes da irmandade da Boa Morte e sua história pessoal é reflexo das alterações socioculturais de Cachoeira. Desde pequena, Dona Dalva trabalhou como charuteira. É importante salientar que as fábricas de charuto do Recôncavo ocuparam uma excelência em produção, chegando os seus produtos a serem comparados com os charutos cubanos. Nesse sentido, na divisão social do trabalho do tabaco, aos homens era destinado o plantio, colheita e produção do fumo de corda; enquanto mulheres e crianças eram empregadas, sob condições adversas, na produção artesanal de charutos, que demanda um trabalho mais delicado no enrolar das folhas. Além do trabalho de charuteira, Dalva fundou o Samba de Roda Suerdieck (homenagem ao nome da fábrica de charutos). Desde 1958, esse grupo se reúne com o propósito de perpetuar o

samba tocado e dançado no Recôncavo. Sua produção imaterial é relevante para a constituição da identidade cachoeirana. Em 2012, Dona Dalva Damiana recebeu o título de Doutora *Honoris Causa* da Universidade Federal do Recôncavo Baiano, o primeiro outorgado a uma mulher negra pela instituição.

Reconhecimento dos saberes institucionalizados à parte, ela e as demais integrantes da Irmandade da Boa Morte realizam a celebração à assunção de Nossa Senhora da Glória. Uma epifania de pretexto católico que congrega práticas sincréticas do candomblé na sua execução. A festa é marcada por três dias com cortejos, procissões, missas e sambas de roda. Cada dia, um episódio: falecimento, velório e assunção. Para cada uma das ocasiões, um conjunto de ritos com indumentárias, ritmos musicais e cardápios específicos. Do dramático cortejo fúnebre, em que trajam branco como luto, até a assunção que explode em dança e comida. Esse folguedo impressiona em muito pela suntuosidade e opulência das joias e roupas, além da produção dos eventos públicos decorrentes da celebração, tudo gerido por uma sociedade bicentenária de rigor extremo para aceitação. A postulante deve obrigatoriamente ter mais de 50 anos, ser negra, e passar por um período de observação de três anos para verificação da vocação à confraria. Mulheres negras empoderadas configuram-se como um imperativo de afirmatividade étnica contemporânea, pelo discurso científico de autoras como Carla Akotirene; porém, nesse pedaço da Bahia, a luta interseccional de gênero e raça remonta séculos anteriores.

Saindo do perímetro urbano de Cachoeira, subindo rumo à Terra Vermelha, encontra-se fundamentado o terreiro Ilê Axé Icimimó Aganju Didê. Uma casa nagô e que tem Xangô como patrono. O terreiro foi fundado em 1916 por Judith Ferreira do Sacramento, esta iniciada por João da Lama, o que confere a muitos dos fundamentos religiosos a datação a partir do ano de 1736. Cachoeira é tida como a cidade com o maior número de terreiros de candomblé do Brasil, fato justificado pela geografia da zona rural que congrega nascentes, relevo acidentado e terrenos de grandes dimensões, requisitos necessários para realização dos rituais das distintas entidades.

Trazida quando pequena da Nigéria, Mãe Judith tornou-se notória em Cachoeira pelos feitos no tratamento de enfermidades pelos saberes medicinais das plantas. Sua relevância na cura de males correu trecho e possibilitou que Judith estabelecesse uma rede de articulação política. Em defesa das realizações de seus cultos e práticas, dona Judith é tida como uma referência de resistência cultural. Graças a seus apoios políticos fez, inclusive, defesas públicas em jornais, reivindicando o direito civil ao livre exercício religioso. A compra do terreiro distante do perímetro urbano já parece ter sido uma estratégia para ser menos perturbada pelas forças policiais, que coíbiam a prática dos *candomblés*.

Nos eventos de comemoração do primeiro ano da casa Aganju Didé, em 1917, dona Judith confecciona um cartão e faz o convite público para a celebração. Esse fato é tido como uma provocação à sociedade cachoeirana, arraigada nos valores católicos, atribuindo aos cultos de *candomblé* expressões pejorativas, ligando as sacerdotisas a prostitutas e os ritos a práticas degenerativas, passíveis de intervenção policial. O diretor do jornal *A Ordem* chamou a atitude de dona Judith, ao convidar a sociedade, de petulância e, em artigo, qualifica o texto como uma *mixórdia* da feiticeira. Mais de um século depois, apesar de os cultos de *candomblé* não serem mais regulados por autoridades policiais, o *Icimimó* continua a enfrentar dificuldades no exercício de sua religiosidade. O templo tem sido alvo de sucessivos ataques com a destruição das cercas que delimitam a propriedade e vandalismo de artefatos sagrados fundamentados na extensão da terra. Em 13 de maio de 2020, o terreiro recebeu o reconhecimento efetivo de tombamento do Iphan, mas nem esse suporte documental tem servido para coibir os seguranças da empresa de celulose, que afirma ter propriedade da festa, embora os documentos oficiais atestem a compra da propriedade por dona Judith. Atualmente, o *Icimimó* está sob zelo do Babalaxé Duda. Duda é herdeiro da casa por seu pai, Candola, filho de Dona Judith.

Apesar das adversidades, o Ilê Axé *Icimimó* permanece em atividades regulares e com as festas fixas do calendário religioso do terreiro, como a Obrigação de Obaluaê, orixá da cura, que

ocorre em 31 de julho de todos os anos. A cerimônia consiste na entrega das oferendas ao orixá, pedindo intercessão pela saúde das filhas e filhos da casa. Outra cerimônia anual é a Obrigação de Xangô, orixá da justiça e patrono do terreiro. Há também a anual saída dos presentes às Ayabás, orixás femininas, que ocorre na primeira semana de fevereiro. Essa obrigação consiste de uma longa procissão até o litoral, em que as mulheres levam os presentes em agradecimento às orixás pela proteção e cuidado: Oxum, Iemanjá e Iansã. E foi nesse terreiro que recebi a confirmação sobre os orixás, donos da minha cabeça, numa visita em 2013. Desde então, vou regularmente às festividades e faço o ritual de *bori* (lavagem de cabeça).

É debaixo das árvores centenárias, deitado em esteiras de palha e vestindo roupa de ração (vestimenta branca), sem fidalguia, que se estabelecem as trocas simbólicas intergeracionais dos frequentadores da casa. *Ogans* e *ekedis* mais velhos reafirmam a ideia de que "antiguidade é posto", mas são generosos na troca dos saberes do axé. Em conta-gotas, não se sabe de tudo a uma só vez. É uma religiosidade que rompeu o Atlântico, tomando aqui novos contornos. Passou por processos de reconfiguração, mas conserva em si uma mágica transcendental em seus ritos e saberes. Numa hermenêutica da oralidade, a transmissão geracional, os cantos em iorubá, um universo paralelo é constituído. A semiótica implícita nas representações de cada orixá referem-se a seus *odus* (destinos). Novas subjetividades que promovem uma ressignificação diante das vivências cotidianas. Por alguma razão, vim para esta terra e aqui estou contando essas histórias, num mapa afetivo da Bahia, que como diz Gil, me "deu régua e compasso" e me trata pelo apelido afetivo de Chiquinho de Maria Luiza. Uma nomenclatura que reifica a importância do matriarcado, a importância das mulheres.

Toinha, extrativista de dendê, mulher trans e baiana de acarajé. Conserva em si uma ambivalência de gênero. A coleta e a produção do azeite demanda força e resistência necessária, ao passo que os bolinhos de acarajé requerem cuidado e delicadeza. Ela diz: "O babado da Bahia é o axé". O axé é uma existência imanente, de difícil explicação racional, mas que atravessa essas

terras, onde o letramento formal, no passado, tinha diferenças. “A, bê, cê, dê, fê, guê, lê, mê”. A leitura cultural da Bahia demanda percurso, trecho. Awery!

### **Referências bibliográficas**

AKOTIRENE, C. **Interseccionalidade**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

CUNHA, R. C. S. O Fogo de 51: Entre a memória oficial e as subterrâneas. *In*: VI Encontro Estadual de História, 2013, Bahia. **Anais eletrônicos...** Bahia: ANPUH/BA, 2013. Disponível em: <http://anpuhba.org/wp-content/uploads/2013/12/rejane-cristine-santana-cunha.pdf>. Acesso em: 18 jun. 2020.

FALCON, G. **Irmandade da Boa Morte**. Portal Geledés, 2009. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/irmandade-da-boa-morte-2>. Acesso em: 18 jun. 2020.

KOOPMANS, J. **Além do Eucalipto**: O papel do Extremo Sul. 2005.

LEITE, M. A. P. (org.) **Milton Santos – encontros**. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2007.

LOPES, N. **Enciclopédia brasileira da Diáspora Africana**. São Paulo: Selo Negro, 2004.

MAUSS, M. **Ensaio sobre a dádiva**: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. São Paulo: Cosac Naif, 2013.

PAIM, Z. **Isto é Santo Amaro**. Coleção José Silveira. Salvador: Academia de Letras da Bahia, 2005.

PRIORE, M. **História da Gente Brasileira**: colônia. Rio de Janeiro: LeYa, 2016. 1 v.

ROLNIK, S. **Cartografia sentimental**: transformações contemporâneas do desejo. Porto Alegre: Sulina, 2007.

SANTOS, E. F. **O poder dos candomblés**: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia. Salvador: EDUFBA, 2009.

# PAISAGENS CULTURAIS NA CIDADE PEQUENA/LOCAL: MEIO, MÍDIA E MEDIAÇÕES EM TRIUNFO, SERTÃO DE PERNAMBUCO<sup>1</sup>

Vera Lúcia Xavier dos Santos<sup>2</sup>

Yuji Gushiken<sup>3</sup>

Neste artigo, buscamos apresentar um caminho de pesquisa, na interface entre ciências da comunicação e ciências humanas, visando elucidar a relação entre cidade e a busca pela produção de sentido. Essa interface nos coloca diante de uma possibilidade: pensar a cidade na perspectiva da comunicação, como área do conhecimento, propondo um percurso interdisci-

---

<sup>1</sup> Trabalho desenvolvido na Linha de Pesquisa em Comunicação e Mediações Culturais do Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura Contemporânea da Universidade Federal de Mato Grosso (PPGECCO-UFMT) e no âmbito do Grupo de Pesquisa em Comunicação e Cidade (Citicom-UFMT/CNPq).

<sup>2</sup> Doutora em Estudos de Cultura Contemporânea pela Universidade Federal de Mato Grosso (PPGECCO-UFMT) e mestre em Extensão Rural e Desenvolvimento Local pela Universidade Federal Rural de Pernambuco (PosMex-UFRPE). Membro do Grupo de Pesquisa em Comunicação e Cidade (Citicom-UFMT). Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0955-2170>. E-mail: [verasantos1010@gmail.com](mailto:verasantos1010@gmail.com). Bolsista de Doutorado Capes-Fapemat.

<sup>3</sup> Professor do Departamento de Comunicação Social na Faculdade de Comunicação e Artes (FCA-UFMT) e do Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura Contemporânea da Universidade Federal de Mato Grosso (PPGECCO-UFMT). Líder do Grupo de Pesquisa em Comunicação e Cidade (Citicom-UFMT/CNPq). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6620-3375>. E-mail: [yug@uol.com.br](mailto:yug@uol.com.br).

plinar, sobretudo com apoio da geografia, em especial na abordagem da geografia cultural.

A partir do campo comunicacional, consideramos um recorte sobre três categorias relevantes, conforme proposta da semiótica Lucrécia D'Aléssio Ferrara: meio, mídia e mediações. Essas são categorias gerais que, na interface entre essas distintas áreas do saber, ampliam a possibilidade de pesquisa interdisciplinar. "Enquanto construção, a cidade é meio, enquanto imagem e plano, a cidade é mídia, enquanto mediação, a cidade é urbanidade" (FERRARA, 2008, p. 43).

Mídia, na perspectiva de Ferrara, é uma categoria referente, por analogia, à materialidade visual urbana: prédios, ruas, equipamentos, mas não apenas a estes. Mediações configuram outra categoria, igualmente constituinte, referente às distintas práticas culturais, o que permite observar os processos de subjetivação que se processam nas cidades. Nessa relação entre mídia e mediações, a cidade, ao criar uma imagem ou conjunto de imagens, constrói-se como "meio" urbano e, por analogia, meio comunicacional.

A cidade enquanto mídia, portanto, se difrata entre a percepção favorecida pela materialidade urbana, que busca significar o poder emanado das tecnologias da arquitetura, da engenharia, do urbanismo, e também pelas técnicas agregadas do design, do marketing, da propaganda. O aspecto midiático, em especial da arquitetura, é, por analogia, uma espécie de infraestrutura determinante dos processos de produção de sentido na interface entre comunicação e cidade.

Ferrara sugere ainda elucidar a cidade por meio das mediações, categoria que compreende distintas práticas que se atualizam, como podemos inferir, nas, a partir das ou apesar das condições materiais do aspecto midiático da cidade. Trata-se das práticas culturais, que igualmente permitem uma leitura da cidade por meio da profusão de atividades realizadas no cotidiano e que também constituem o meio urbano.

Nessa perspectiva, mídia traduz a plasticidade, relacionada, em maior ou menor medida, com as mediações da sociabilidade urbana. Mídia e mediações apresentam representações de com-



plexas dimensões, nas quais se misturam imagens e sensações, estruturas e processos, que escondem ou revelam a cidade.

O aspecto midiático, que compreende o lado técnico e material, submete a cidade a uma lógica que ordena sua multiplicidade sensível (FERRARA, 2008, p. 43). Nessa dialética material-imaterial, mídia e mediações tendem a desvelar, numa relação nem sempre previsível, as diversas facetas da cidade como meio em construção.

A relação entre cidade e os aspectos comunicacionais (meio, mídia e mediações) parte de um encadeamento entre três elementos que geram um princípio: construir para significar, verticalizar para fazer ver e fazer ver para simbolizar (FERRARA, 2008, p. 41). O princípio, que instiga a abordagem, foi concebido tendo como referência o espetáculo visual do *skyline* das grandes metrópoles. Adotamos e adequamos a abordagem para elucidar a dimensão midiática e os contornos das mediações em uma cidade pequena ou local, em termos geográficos, dadas as tessituras históricas que a constituem.

Nessa perspectiva da comunicação, as categorias mídia e mediações constituem, no campo geográfico, a categoria genérica de "paisagens culturais", o que denota o interesse da geografia humana pelo campo cultural. Por sua vez, o campo cultural, de modo amplo, compreende distintas categorias do campo comunicacional, anunciando, como espécie de contrapartida, uma tendência igualmente interdisciplinar.

A cidade, constituída de linguagens (visuais, sonoras, olfativas, gestuais), apresenta-se como tessitura sígnica, "texto não verbal" (FERRARA, 1986, p. 20), simultaneamente mídia e mediações, que dialeticamente promovem a cidade como meio e experiência urbana. Esses são os elementos comunicacionais, traduzidos midiaticamente pelos elementos arquitetônicos, históricos e urbanísticos e, na abordagem das mediações, pelas atividades cotidianas que evidenciam a relação subjetiva entre população e a materialidade urbano-midiática da cidade.

Esta pesquisa, em abordagem qualitativa (MINAYO, 2001), parte de revisão bibliográfica e uso de fontes documentais. Realiza-se por meio de observação simples em visitas de campo

em janeiro e fevereiro de 2017, ainda com visão preliminar do objeto. Em janeiro e fevereiro de 2018 foram realizadas novas visitas, já com direcionamento mais definido. Nas pesquisas de campo, utilizamos caderno de campo e, de modo enfático, registro fotográfico como prática de "ver a cidade" e acionar os signos não verbais do espaço urbano para afetar os sentidos, ao modo de uma "exploração visual" (FERRARA, 1988, p. 34).

Em nível exploratório, o objetivo neste artigo é registrar, descrever e compreender o universo de significados entre as categorias mídia e mediações em registros fotográficos da paisagem cultural, enquanto meio urbano e comunicacional que se transforma em Triunfo, Pernambuco, município na categoria de "cidade pequena" ou "cidade local".

Para o geógrafo Milton Santos, a definição de "cidade local" está atrelada à noção de especialização do espaço, ou seja, ligada às atividades quantitativas e qualitativas que essa cidade desenvolve para responder às demandas e necessidades da população. "O fenômeno cidade local acha-se, pois, ligado às transformações do modelo de consumo, no mundo, sob o impacto da modernização tecnológica, da mesma forma que as metrópoles são resultados de novos modelos de produção" (SANTOS, 2005, p. 89).

Dessa forma, com base na crítica de Milton Santos, estamos cientes de que a cidade comporta dimensões e variáveis que não são explicadas pela dinâmica demográfica nos usos do termo "cidade pequena". Como visto, densidade populacional não deve ser usada como único parâmetro, uma vez que não dá conta de responder todos os questionamentos e enredamentos que cercam as cidades pequenas/locais. É necessário, portanto, ponderar essa distinção conceitual no campo da geografia para esta pesquisa.

Pensamos a cidade pequena ou local a partir da experiência de Triunfo, município localizado no sertão de Pernambuco, microrregião do Pajeú, emancipado em 1884. A população é de 15.006 habitantes, segundo dados do último censo (IBGE, 2010), com estimativa de 15.254 pessoas em 2019 (IBGE, 2019), registrando baixo aumento populacional.

Na rede urbana de Pernambuco, Triunfo é classificada como centro local e de influência local, gravitando em torno do município de Serra Talhada, centro sub-regional, que no entorno mais amplo tem o município de Caruaru. Este município, por sua vez, e Petrolina representam as duas capitais regionais em âmbito estadual (SANTOS, 2020). O município, localizado a 400 quilômetros da capital Recife, tem como principais atividades econômicas a agricultura, o comércio e o turismo. Triunfo caracteriza-se, portanto, como cidade pequena, pelo número de habitantes, e cidade local, pelas relações socioeconômicas na rede urbana de Pernambuco.

O município singulariza-se no sertão pernambucano pela sua localização num brejo de altitude, acidente geográfico caracterizado como ilha de floresta úmida estabelecida na região semiárida, cercada por vegetação de caatinga (TABARELLI; SANTOS, 2004, p. 17-24). A condição geográfica resulta em temperaturas amenas, proporcionadas pela altitude de 1.004 metros, atingindo 1.260 metros no ponto mais alto do município, o Pico do Papagaio.

O que, na visualidade da cidade pequena/local, se apresenta como mídia e mediações, e como ela se comunica por meio do conjunto de bens materiais e imateriais que a constituem como meio urbano? O princípio metodológico sugerido por Ferrara, considerando a cidade pequena/local a partir do debate geográfico, é aplicado aqui na observação das paisagens culturais de uma cidade no interior de Pernambuco; pela sua condição sertaneja e histórica, variáveis que argumentam a favor de se pensar a cidade a partir de suas singularidades.

### **Paisagem humanizada, paisagem cultural**

Na perspectiva de Ferrara (2008), se a imagem e o plano visível são a mídia da cidade e se a urbanidade equivale às mediações, e ambas processam a construção da cidade como meio urbano e comunicacional, consideramos que as três categorias tornam-se elementos constituintes da paisagem, enfaticamente da paisagem cultural da cidade.

Na geografia, o conceito de paisagem foi produzido em variadas perspectivas, da geografia crítica à geografia cultural. O geógrafo Milton Santos destaca a importância da percepção para a compreensão da paisagem, que é apenas uma porção da configuração territorial possível de abarcar com a visão, afirmando ainda que:

A paisagem é um conjunto de formas naturais e artificiais, é formada por frações de ambas, seja ao tamanho, volume, cor, utilidade ou por qualquer outro critério. A paisagem é sempre heterogênea (SANTOS, 1996, p. 65).

O autor ainda assinala que "a paisagem se dá como um conjunto de objetos reais-concretos. Nesse sentido, a paisagem é transtemporal, juntando objetos passados e presentes, uma construção transversal" (SANTOS, 1996, p. 67).

A paisagem, dessa forma, não pode ser considerada como um retrato ou pintura na qual se fixam seus elementos mais visíveis. A paisagem é movimento; são camadas de elementos historicamente construídos ou transformados, que se sobrepõem e vão modelando a paisagem de cada lugar. Esses elementos que modelam a paisagem são tanto de natureza social, econômica, cultural quanto simbólica.

Santos (1996) entende a paisagem como elemento heterogêneo, um conjunto de tempos e de mesclas naturais e artificiais. O autor ainda alerta para a necessidade de distinção entre paisagem e espaço. Dessa forma, elucida: "Cada paisagem se caracteriza por uma distribuição de formas-objetos, providas de um conteúdo técnico específico. Já o espaço resulta dessa intrusão da sociedade nessas formas objetos" (SANTOS, 2014, p. 103).

A paisagem é carregada de significados, subjetividades e valores, ou seja, inclui também uma dimensão simbólica. Assim, entende-se a paisagem não como simplesmente um recorte material e estático do espaço, mas como uma totalidade, atravessada por múltiplos sentidos e significados, expressos em camadas culturais, sociais, estéticas e simbólicas.

Com as marcas e influências da ação humana sobre o ambiente natural, ao longo do tempo, emergiu-se a paisagem

cultural que resulta da relação do homem sobre a natureza. A geógrafa Ana Fani Alessandri Carlos (2015) argumenta que, para compreendermos a dimensão natural da paisagem, é relevante explicar que a natureza, cada vez mais tecnicizada e/ou afetada pela intervenção humana, vai deixando seu aspecto essencialmente natural, selvagem e desconhecido, e ganha contornos cada vez mais humanos.

Segundo a geógrafa Maria Tereza Paes Luchiari, o conceito de paisagem, na contemporaneidade, ganhou novas configurações a partir das transformações técnicas, econômicas e sociais que marcam a sociedade atual. Por isso, "a paisagem contemporânea é uma concepção híbrida, carregada de natureza e cultura, de processos naturais e sociais" (LUCHIARI, 2001, p. 21).

A perspectiva cultural, segundo o geógrafo francês Paul Claval, passa a incorporar na disciplina da geografia o que dá sentido à vida dos homens. Incorpora a diversidade, limitações e lógicas da experiência humana. "Graças à geografia cultural, os geógrafos começaram a decifrar a diversidade real da experiência do Mundo e descobriram a fecundidade dos temas das imaginações geográficas" (CLAVAL, 2001, p. 65).

Na abordagem da geografia cultural, o estudo da paisagem se amplia de um fenômeno com característica material e passa a incorporar a paisagem como uma totalidade. Nessa totalidade incluem-se natureza e sociedade, além da dimensão simbólica que perpassa a própria sociedade, com significados culturais, estéticos, imaginários e afetivos.

Para o geógrafo Roberto Lobato Corrêa (2005, p. 290), paisagem é descrita como "uma vitrine permanente de todo o saber, expressando a cultura em seus diversos aspectos, possuindo uma faceta funcional e outra simbólica". Assim, para Corrêa, o conceito de paisagem cultural define-se como:

Um conjunto de formas materiais, dispostas e articuladas entre si, no espaço como os campos, as cercas vivas, os caminhos, a casa, a igreja, entre outras, com seus estilos e cores, resultante da ação transformadora do homem sobre a natureza (CORREIA, 2005, p. 289).

Assim, a paisagem torna-se uma categoria que tem como referente o produto da ação humana sobre a natureza, em um processo produzido ao longo do tempo, e comporta múltiplas camadas históricas que são marcas de uma experiência de desenvolvimento.

Essas camadas históricas supõem, portanto, que a paisagem cultural seja dinâmica, sobrepondo-se, associando-se ou recriando novas paisagens, cada uma comportando distintos momentos do desenvolvimento da sociedade e das marcas da relação homem-natureza.

Importante, no caso, é considerar, a partir desses processos conceituais, a produção da paisagem não como delineador de uma espacialidade normativa e integrada, mas afetada também pelos conflitos, inclusive aqueles silenciados pelas forças que agem na formação de um território.

Nessas abordagens, como se depreende com Paul Claval (2007, 2012) e se endossa com Raquel Carvalho e Teresa Marques (2019), paisagem cultural é uma categoria herdeira do que se concebe como paisagem humanizada, apresentando distintas nuances no debate no campo da geografia cultural. A construção dessa abordagem inclui os aspectos comunicacionais que nela produzem ranhuras e assinaturas em cada paisagem percebida, e cada qual com seus conflitos e tensões no movimento histórico.

Mídia e mediações, na comunicação. Paisagem e espaço, na geografia. Materialidade e práticas simbólicas, no entredisciplinas. Na comunicação e na geografia, a atualidade das práticas (sociais e culturais) como condição não só de produção, mas de atribuição de sentido.

### **Paisagens culturais em Triunfo: meio, mídia, mediações**

Nas terras que hoje constituem Triunfo habitavam os indígenas cariri, do povo tapuia. Em 1802, o missionário italiano frei Vital de Frascarolo chegou ao sítio Baixa Verde, onde se formou um aldeamento. Este, posteriormente, foi chefiado pelo misso-

nário frei Ângelo Maurício de Niza, que deu início ao povoamento construindo uma casa de oração, um cemitério e iniciando o plantio de café e trigo (LOPES, 2006). A cidade emerge dos conflitos da colonização.

Em 1820 estabeleceu-se uma feira livre semanal para escoamento da produção agrícola. Com a promulgação da Lei Provincial n.º 930, de 2 de junho de 1870, Baixa Verde foi transformada em Freguesia (Paróquia), depois elevada à categoria de Vila. Foi categorizada como cidade por meio da Lei Provincial n.º 1.805, de 13 de junho de 1884 (LOPES, 2006).

Na passagem do século XIX ao século XX, Triunfo figurava como centro produtor e comercial que abastecia a região, com plantações de café, cana-de-açúcar, engenhos, fábricas de doces e cachaças e o comércio de produtos importados.

**Figura 1.** Vista panorâmica de Triunfo, Pernambuco.



*Foto: Vera Lúcia Xavier dos Santos.*

Em pouco mais de 200 anos de fundação e 136 de emancipação política, Triunfo carrega memórias de um processo de urbanização que evidencia o aspecto midiático na arquitetura de seus prédios antigos e na visibilidade dos equipamentos mais re-

centes. Dois séculos permitiram a invenção de práticas culturais que se traduzem em mediações que subjetivam o meio urbano.

Triunfo, como cidade pequena ou cidade local, caracteriza-se pela vegetação de brejo de altitude, estradas e cercas de pedra, lajedos, serras e pequenos riachos, onde se registram pontos relacionados à imagem das águas (Cachoeira do Pinga, Cachoeira do Grito, Cacimba de João Neco) e das alturas (Pico do Papagaio, com 1.260 metros de altitude, considerado o ponto mais alto de Pernambuco).

Na sede do município, onde se destaca o Lago João Barbosa Sitônio (também imagem das águas no contraste do sertão), há edificações visíveis e que, pelo aspecto arquitetônico, apresentam imagens de característica midiática: o Cine Theatro Guarany, a Casa Grande das Almas, o Museu do Cangaço, o Museu Eliezer, o Museu da Cidade, o Espaço Cultural Casa do Careta, o Colégio Stella Maris, o Convento São Boaventura.

**Figura 2.** Lago João Barbosa Sitônio e prédio do Cine Theatro Guarany.



*Foto: Vera Lúcia Xavier dos Santos.*



São estruturas arquitetônicas indiciais de relações de poder econômico, político e cultural, enfaticamente dos séculos XIX e XX, hoje revisitadas urbanisticamente nos processos de refuncionalização desses espaços, o que se traduz pela experiência de gentrificação relacionada à economia de serviços e da criatividade no século XXI.

Na imagem da cidade, o Cine Theatro Guarany duplica sua altura no espelho de água do lago João Barbosa Sitônio, recurso hídrico e também simbólico, enfatizando sua presença recorrente na percepção e registro midiático de moradores e visitantes. No Cine Theatro Guarany realiza-se o Festival de Cinema de Triunfo, mediação cultural que denota a convergência entre conservação do patrimônio arquitetônico e condição estruturante de circulação artística na cidade, dinamizando o setor de serviços na economia local.

Um conjunto de casarios históricos, com fachadas coloridas e decoradas com motivos florais ou traços geométricos, traça uma visualidade que imprime marcas arquitetônicas variadas. O conjunto arquitetônico apresenta construções dos séculos XIX e XX, com estilo eclético caracterizado pela mistura de tendências de várias escolas.

No aspecto arquitetônico, destaca-se também o imaginário religioso, especificamente o católico, despontando-se na paisagem a torre da Igreja Matriz de Nossa Senhora das Dores, construída originalmente no início do século XIX e passando por várias reconstruções, reformas e mesmo demolições até chegar à versão atual.

Na igreja matriz encontra-se a imagem de Nossa Senhora das Dores, trazida da Itália pelo capuchinho Frei Vidal de Frescalore, considerada o mais antigo patrimônio histórico, religioso e cultural da cidade (LOPES, 2006).

Em torno da edificação registram-se eventos que reúnem a população para as celebrações religiosas, com procissões pelas ruas do centro da cidade e missa campal. Centenas de pessoas acompanham a imagem da santa padroeira, Nossa Senhora das Dores, no dia 1º de janeiro, quando se encerram as festividades realizadas durante o mês de dezembro em comemoração à padroeira.

**Figura 3.** Igreja matriz e celebrações religiosas.



*Foto: Vera Lúcia Xavier dos Santos.*

**Figura 4.** Procissões: mediações das práticas religiosas.



*Foto: Vera Lúcia Xavier dos Santos.*

Em estudo sobre a relação entre religião e geografia, a geógrafa Zeny Rosendhal explica que:

A procissão é um ato de culto externo em que se manifestam com mais exuberância o sentimento religioso e a devoção popular; ela se destaca como o momento mais importante de uma festa religiosa na cidade ou durante uma romaria ao santuário visitado (ROSENDHAL, 2018, p. 389).

As paisagens culturais em Triunfo reforçam a imagem da cidade histórica, em meio de um processo de urbanização e modernização recorrente nas cidades brasileiras. Esse processo tende a direcionar a cidade histórica ao que o arquiteto e urbanista holandês Rem Koolhaas designa "cidade genérica", cuja modernização desqualifica a memória histórica e torna uma cidade igual a todas as outras (KOOLHAAS, 2010).

No apelo e na pressão da modernização urbanística, Triunfo busca a imagem e as mediações de cidade singular, ou seja, de suas memórias históricas, o que inclui manifestações culturais tradicionais, seus costumes, como marcas culturais e, portanto, das mediações com as quais se constroem os processos de identificação local.

A imagem recorrente é a da cidade histórica, em busca de refuncionalização dos prédios antigos, o que equivale à transformação urbana como foco de atenção mais relevante na produção da imagem da cidade como meio, fomentando antigos e novos processos de mediação.

Entretanto, a transformação urbana ganha em atualidade, na medida em que Triunfo busca adequar-se constantemente a contextos de modernização de modo mais amplo, a exemplo da instalação da unidade do Sesc (Serviço Social do Comércio).

A chegada do Sesc implicou na construção de infraestrutura hoteleira e instalação de equipamentos de lazer, elementos que hoje constituem imagem do turismo (o "não lugar" da hospedagem) e da verticalidade (o teleférico) da cidade.

A partir do Sesc realizam-se outras atividades relacionadas às categorias das mediações, o que inclui vários eventos culturais na cidade em parceria com os poderes públicos municipal e

estadual. O Sesc foi o responsável pela reforma do antigo prédio da cadeia municipal da cidade, transformado em espaço cultural para exposições e oficinas.

A cidade tem um parque aquático com piscinas e tobogãs, cujos equipamentos contêm imagens recorrentes em narrativas do litoral: baleia, sereia, polvo. Com seus recursos ambientais, Triunfo, ao fazer uso das águas da serra, constrói para si um imaginário das águas, ficcionando-se midiaticamente como “oásis do sertão”, imagem que o vincula ao sertão, mas que ao mesmo tempo se torna signo de distinção na construção identitária sertaneja e pernambucana.

O Engenho São Pedro, construído no início do século XX e reformado nos últimos anos, refuncionaliza-se com produção artesanal de rapadura, mel de engenho, alfenim, licor, sorvete de rapadura e cachaça. Discursivamente, adiciona preceitos de agricultura orgânica e transforma o espaço em atrativo turístico no município.

Na feira livre, realizada aos sábados, pequenos produtores vendem alimentos de origem vegetal e animal, na maioria produzidos na zona rural do próprio município. A feira concentra, tam-

**Figura 5.** Parque aquático: Usos das águas para lazer.



*Foto: Vera Lúcia Xavier dos Santos.*

bém, um espaço para a venda de roupas e calçados oriundos do polo de confecções de Caruaru (capital regional no âmbito estadual), além de artigos diversos, utensílios de casa, entre outros produtos.

O barulho de conversas, com os feirantes anunciando seus produtos ou “chamando os clientes”, mistura-se à música, que poder vir de barracas que vendem CDs e DVDs informais ou dos bares nas redondezas. Em alguns dias, a feira é animada por bandas de forró pé de serra, tradicionalmente composto por três instrumentos: zabumba, sanfona e triângulo. Os trios tocam canções regionais, o que inclui obras de compositores e intérpretes como o pernambucano Luiz Gonzaga.

Além da música, os odores da comida temperada espalham-se pela rua onde se distribuem barracas. Em uma delas, as cozinheiras fazem comida recorrente na culinária triunfense e pernambucana e, até de modo mais amplo, nordestina: tapioca, angu, cuscuz, feijão-de-corda verde, arroz vermelho, galinha de capoeira. Improvisa-se ali um canto para que os clientes possam se sentar e comer, momento em que culinária e sociabilidade, nos termos das mediações/práticas culturais, produzem essa imagem na feira.

Em cidades pequenas nordestinas, a feira é um evento que quebra a rotina diária, produz ruídos que se sobrepõem ao silêncio, intensifica o movimento de mercadorias, promove maior fluxo de pessoas (a maioria vinda da zona rural), favorecendo oportunidade para compras, passeios e outras formas de sociabilidade. A feira, com seus improvisos, pulsações, ruídos e misturas, torna a cidade pequena efervescente por algumas horas, voltando depois à corriqueira tranquilidade.

Na feira e além dela, as práticas culinárias são mediações que também competem pela produção da paisagem local (GUSHIKEN; DA SILVA; BARBOSA, 2013). Algumas iguarias são populares, como o mungunzá salgado e pratos feitos com matéria-prima local: galinha de capoeira, carne de bode e feijão guandu (ou andu, como é conhecido em Triunfo). Na culinária também são produzidos licores de frutas e flores, doce de laranja da terra e biscoito nicolau (de tradição alemã, adaptado aos ingredientes sertanejos, como rapadura e mel de abelha).

Além da feira, em Triunfo cultivam-se diversas manifestações artísticas e festas tradicionais. Como argumenta Claval (2007, p. 131): "as festas correspondem aos grandes momentos dos ciclos cósmicos e aos acontecimentos maiores da vida da cidade". As festas manifestam-se por suas procissões, danças, músicas, espetáculos. Cada um torna-se ator e espectador e vive um momento de intensa emoção, de comunhão e de evasão.

**Figura 6.** Feira: lugar de comércio e de sociabilidade.



*Foto: Vera Lúcia Xavier dos Santos.*

Na época das festas, a cidade muda de aspecto: o fluxo de pessoas aumenta e o movimento no comércio se intensifica. Os três maiores eventos festivos são o carnaval, em fevereiro, a Festa dos Estudantes, em julho, e as festividades de Natal e da Padroeira, em dezembro, com outros eventos menores que ocorrem em outros meses.

No carnaval intensificam-se performances, com desfiles de blocos e concentrações de foliões em bares pela cidade. Sobre o carnaval, Claval (2007, p. 131) comenta: "Certas festas suspen-



dem a aplicação das regras habituais e conduzem à inversão das hierarquias como o modelo do Carnaval Cristão. A máscara e o disfarce permitem a cada um ser um outro, falar e se comportar livremente".

O carnaval de Triunfo funciona como esse momento de catar-se e evasão: possivelmente para moradores da cidade, mas certamente para brincantes. As ruas são tomadas por mascarados e outras fantasias, que performam com música e dança. Nesses dias de inversão, o consumo de bebidas e mesmo de drogas marca o período.

No polo principal da festa, bandas de vários estilos animam com uma miscelânea de gêneros musicais. As marchinhas e o frevo são tocados, especialmente, pela centenária Orquestra Isaias Lima, fundada em 1890 e que é a mais antiga banda de música em atividade no sertão pernambucano e patrimônio histórico, cultural e artístico da cidade de Triunfo, por meio da Lei Orgânica Municipal. Ao longo do ano, a banda funciona como escola de música, reproduzindo o campo musical na cidade, com alguns membros formando outras bandas, a exemplo da Orquestra de Frevo Maestro Madureira e da Orquestra Edição Extra.

Entre a musicalidade das bandas, os Caretas ressoam nas ruas da cidade o estalo dos relhos (chicotes) e o balanço dos chocalhos, que constituem as performances desse grupo de brincantes, hoje marcadores culturais no carnaval triunfense.

Tanto nos dias que antecedem quanto no período carnavalesco, o som dos estalos dos relhos nos bairros da cidade é constante, são crianças e jovens ensaiando suas performances. O relho dá estalos no ar anunciando o Careta, o instrumento foi por muito tempo usado em duelos entre trecas diferentes, vencia quem conseguisse arrancar a máscara do adversário. Hoje, esses embates são esporádicos e realizados apenas como encenação para turistas (SANTOS, 2015, p. 17).

O Careta é um personagem típico das manifestações carnavalescas de Triunfo-PE, composto por uma indumentária colorida, com brilho, plumas ou apenas com algumas peças de roupas. Os Caretas usam chapéus enfeitados com fitas e vários outros acessórios, também carregam

**Figura 7.** Caretas, performance no carnaval triunfense.



*Foto: Vera Lúcia Xavier dos Santos.*

a tabuleta, que é uma tábua onde colocam chocalhos pendurados e frases satíricas e, por fim, a máscara que esconde a verdadeira identidade do brincante (SANTOS; LUCENA FILHO, 2016, p. 235).

Segundo o comunicólogo Severino Alves de Lucena Filho (2007), para a promoção local, é fundamental que as mensagens e instrumentos de divulgação estejam em sintonia com as culturas regionais e/ou locais. Triunfo utiliza, em alguma medida, seus recursos culturais, mediações por meio das quais busca se singularizar e se projetar no plano comunicacional.

No dia a dia da cidade é comum a sonoridade de automóveis, motocicletas e pessoas que trabalham e vivem na cidade, mas existe também a cidade silenciosa, sem o barulho intenso, sem os congestionamentos, sem o medo da violência que existem nos grandes centros.

Os mínimos gestos, detalhes da vida cultural, por vezes tendem a constituir a imagem da cidade, de modo até mesmo



inconsciente, de tal forma que se cria, nesses termos das mediações, aspectos de um poder simbólico como marca cultural e, talvez, recurso identitário e de um potencial *soft power* traduzido discretamente por um hábito de caráter local (GUSHIKEN; BRITO; UETA, 2017).

O ritmo lento e a discrição da cidade pequena/local também constituem sua singularidade. Assim, compreendemos o valor do silêncio e da invisibilidade, sem as intensidades e ritmos frenéticos comuns aos grandes centros urbanos, como valores e recursos singulares da cidade serrana/sertaneja.

### **Considerações finais**

A pesquisa em nível exploratório permite registrar o meio urbano de Triunfo num momento que exige reflexividade: dar-se a consciência de promover a manutenção da memória histórica e, ao mesmo tempo, enfrentar a pressão dos processos de modernização. A municipalidade evidencia esforços de revitalização da memória arquitetônica, que em ampla medida produz a imagem da cidade enquanto mídia.

A pesquisa de campo e o registro fotográfico, parcialmente incluído neste artigo, apresentam dados a partir dos quais se torna possível inferir a cidade de Triunfo como um meio urbano (e também comunicacional) no qual o patrimônio histórico na arquitetura institui-se como a principal imagem midiática da cidade. A cidade histórica, enquanto imagem e mídia, no sentido de Ferrara, evidencia um recurso simbólico que a atenção na pesquisa de campo passa a endossar.

Ainda no aspecto midiático, os novos equipamentos urbanos evidenciam outro lado da pressão da experiência de modernização mais recente. É caso do teleférico que passa por cima do lago João Barbosa Sitônio e permite o endosso de um imaginário das alturas, que se refere aos recursos do ambiente serrano imediato no brejo de altitude e também à tecnologia que permite alcançar aos pontos mais altos do território municipal.

Os prédios antigos e os recentes equipamentos urbanos conferem a Triunfo uma singularidade histórica e geográfica

que lhe atribui imagens que favorecem a emergência de uma condição midiática.

Em alguma medida, essa condição midiática do conjunto arquitetônico e dos equipamentos de lazer favorece a produção e reprodução de várias práticas culturais, que entendemos nesta pesquisa como as categorias das mediações.

A imagem da igreja matriz relacionada aos festejos da padroeira em dezembro, os eventos artísticos relacionados aos equipamentos culturais mais recentemente criados, a reinvenção de aspectos tradicionais relacionados à refuncionalização de antigos prédios.

Entre as mediações, a feira livre se relaciona enfaticamente com a rua na região central da cidade, onde pequenos produtores comercializam hortifrutigranjeiros e pequenos comerciantes vendem de objetos artesanais a comida da culinária popular.

Na cidade pequena ou local há um conjunto de mídias e mediações que constituem o meio urbano, sugerindo no momento da pesquisa uma atenção que exige, como diz Ferrara, uma "exposição atenta" aos elementos da paisagem.

Cultura, no caso, é daqueles temas que precisam mesmo ser registrados e debatidos na interface entre comunicação e cultura, mas, ao mesmo tempo, exigindo uma postura indutiva que permita que dados empíricos possam também interrogar, afinal, o que é cultura e o que são paisagens culturais no mundo contemporâneo.

Quando se trata de cidades pequenas ou locais, o caso de Triunfo sugere atenção ao que podem ser os recursos oferecidos pela natureza de entorno e, portanto, um exercício de ponderar o que as cidades fazem com a natureza do território de onde emerge como experiência urbana.

Em posição inferior na rede urbana regional, estadual e regional, Triunfo entra no jogo da modernidade não pela busca de uma industrialização como referência, mas por meio de seus próprios recursos naturais e culturais, o que inclui os saberes tradicionais de sua população e os novos saberes que advêm das diversas áreas profissionais relacionadas à informação.

Entre as tradições populares e os conhecimentos científico-tecnológicos, Triunfo, embora premido pelos virtuais caminhos da contemporaneidade, esforça-se em olhar para o passado, atribuir-lhe responsabilidade no presente e no futuro da cidade, e em aventurar-se nos desafios da modernidade, dotando o futuro de virtuais modos da existência municipal do alto do brejo de altitude, mas reforçando sempre o vínculo simbólico com sua condição sertaneja.

Assim, os registros e os dados, parcialmente relacionados aqui, permitem concluir nesse nível exploratório que a cidade histórica e a cidade moderna, em sua contemporaneidade, produziram experiências arquitetônicas que evidenciam um conjunto de imagens, reforçando a característica midiática da cidade. Ao mesmo tempo, as distintas práticas culturais promovem o campo das mediações, atribuindo a característica subjetiva da cidade sertaneja.

Num texto mais recente de sua produção acadêmica, em que enfatiza a paisagem na interface entre comunicação e semiótica, Ferrara argumenta a favor das mediações como virtualidade de novas configurações da imagem da cidade e o que essa imagem pode vir a ser, não pela força da paisagem como função ou valor social, mas pela produção constante de novas identificações. Indício favorável às mediações como virtualidade da diferença e da produção da vida na estrutura imagética da cidade midiática (FERRARA, 2012).

No conjunto, os aspectos midiáticos e das mediações constituem um meio urbano-comunicacional na singularidade de uma paisagem cultural: cidade pequena-local, nos baixios do sertão, mas no brejo de altitude, silenciosa ou ruidosa, vista de baixo e observada de cima, visível ou discreta, ao modo de um texto não verbal, à espera de olhares que lhe atribuam sentido ou, talvez até melhor, que a deixem em paz.

### **Referências bibliográficas**

CARLOS, A. F. A. **A cidade**. São Paulo: Contexto, 2015.

CARVALHO, R.; MARQUES, T. A evolução do conceito de paisagem cultural. **Revista de Geografia e Ordenamento Territorial**, n. 16, mar. 2019.

Disponível em: <http://dx.doi.org/10.17127/got/2019.16.004>. Acesso em: 7 set. 2020.

CLAVAL, P. **A geografia cultural**. Florianópolis: Editora da USFC, 2007.

CLAVAL, P. A geografia cultural no Brasil. In: BARTHE-DELOISY, F.; SERPA, A. (org.). **Visões do Brasil: Estudos Culturais em Geografia** [online]. Salvador: EdUFBA, Edições L'Harmattan, 2012. p. 11-25. Acesso em: 7 set. 2020.

CLAVAL, Paul. O papel da nova geografia cultural na compreensão da ação humana. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (org.). **Matrizes da geografia cultural**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

CORRÊA, Roberto Lobato. **Trajetórias geográficas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

FERRARA, L. A. As mediações da paisagem. **Libero**, v. 15, n. 29, 2012. p. 43-50. Disponível em: <http://seer.casperlibero.edu.br/index.php/libero/article/view/295>. Acesso em: 8 set. 2020.

FERRARA, L. Cidade: Meio, mídia e mediação. **Matrizes**, v. 39, n. 2, abr. 2008.

FERRARA, L. **Leitura sem palavras**. São Paulo: Ática, 1986.

FERRARA, L. **Ver a cidade**. São Paulo: Nobel, 1988.

GUSHIKEN, Y.; BRITO, Q. G.; UETA, T. M. Popular culture, banal cosmopolitanisms and hospitality: Notes for a Brazilian soft power. In: CHITTY, N.; JI, L.; RAWNSLEY, G. D. et al. (ed.). **The Routledge Handbook of Soft Power**. New York: Routledge, 2017. p. 239-48.

GUSHIKEN, Y.; DA SILVA, L. A.; BARBOSA, A. J. A. Rumores e sabores de uma feira: Culinária popular e cosmopolitismo banal em Cuiabá. **Rua – Revista do Laboratório de Estudos Urbanos do Núcleo de Desenvolvimento da Criatividade** [online], v. 1, n. 19, p. 56-73, 2013. Disponível em: <https://www.labeurb.unicamp.br/rua/anteriores/pages/home/capaArtigo.rua?id=144>. Acesso em: 8 set. 2020.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Perfil dos Municípios Brasileiros 2015. Rio de Janeiro, 2016. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv95942.pdf>. Acesso em: 12 jul. 2018.

KOOLHAAS, R. **Três textos sobre a cidade**. Barcelona: Gustavo Gili, 2010.

LOPES, D. R. **Triunfo, a Corte do Sertão**. Santa Cruz da Baixa Verde: Gráfica Folha do Interior, 2006.

LUCENA FILHO, S. A. **A festa junina em Campina Grande-PB: uma estratégia de Folkmarketing**. João Pessoa: Editora UFPB, 2007.

LUCHIARI, M. T. D. P. A resignificação da paisagem no período contemporâneo. *In*: ROSENDAHL, Z.; CORREA, R. L. (org.). **Paisagem, imaginário e espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

MINAYO, M. C. S. (org.). **Pesquisa Social: teoria, método e criatividade**. Petrópolis: Vozes, 2001.

SANTOS, M. **A natureza do espaço: Técnica e tempo, razão e emoção**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014.

SANTOS, M. **Da totalidade ao lugar**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2005.

SANTOS, M. **Metamorfoses do espaço habitado**. 4 ed. São Paulo: Editora Hucitec, 1996.

ROSENDAHL, Z. **Uma procissão na geografia**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2018. Disponível em: <http://books.scielo.org/id/wy7ft/pdf/rosendahl-9788575115015.pdf>. Acesso em: 21 jan. 2020.

SANTOS, V. L. X. **Careta de Triunfo-PE, folkmarketing e desenvolvimento local**. Dissertação – Mestrado em Extensão Rural e Desenvolvimento Local – Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife, 2015.

SANTOS, V. L. X. **Paisagens culturais e imaginário de Triunfo: Recursos simbólicos no sertão de Pernambuco**. Tese – Doutorado em Estudos de Cultura Contemporânea – Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2020.

SANTOS, V. L. X.; LUCENAFILHO, S. A. Careta de Triunfo-PE: Folkmarketing e desenvolvimento local. **ALAIC – Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación**, v. 13, n. 24, 2016. Disponível em: <https://www.alaic.org/revista/index.php/alaic/index>. Acesso em: 9 dez. 2019.

TABARELLI, M.; SANTOS, A. M. M. Uma breve descrição sobre a história natural dos brejos nordestinos. *In*: PORTO, K. C.; CABRAL, J. J. P.; TABARELLI, M. (org.). **Brejos de altitude em Pernambuco e Paraíba: História natural, ecologia e conservação**. Brasília: Ministério do Meio Ambiente, 2004. p. 17-24.

# O BRASIL NUNCA FOI AO BRAZIL, O BRAZIL NÃO CONHECE O BRASIL

Rachel Tegon de Pinho<sup>1</sup>

## Introdução

Na virada do século XIX ao século XX, os narradores registram na paisagem de Cuiabá, na sequência, capital da Província e do estado de Mato Grosso, a presença dos “tipos” e “tipões” de rua, antes integrados à vida social local e agora, nos registros letrados, uma alteridade simultaneamente interna e externa. A cidade, imagem do remoto no tempo e do distante no espaço, localiza-se nas fronteiras da civilização. Os tipos e tipões das ruas, na percepção antropológica e no registro histórico, são subjetivados nos limites da percepção social da normalidade e da loucura.

A percepção e os registros da paisagem urbana, na visão de mundo de um médico psiquiatra alemão, na condição de viajante, e de um historiador brasileiro, na condição de morador local,

---

<sup>1</sup> Professora da Universidade do Estado de Mato Grosso (Unemat/Cáceres). Doutora e mestre em História pela Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT/Cuiabá). E-mail: racheltegon@gmail.com.

**Figura 1.** Catedral Bom Jesus de Cuiabá e Largo da Matriz em dia de festa.



*Fonte: Álbum Gráfico de Mato Grosso, 1914. Foto de Miguel Perez.*

constituem imagens da cidade nos modos como as epistemes de uma época definem geograficamente as fronteiras do mundo moderno e ocidentalizado e os limites da sociedade normalizada e civilizada.

O título do artigo é um trocadilho inspirado em um dos refrões da composição "Querelas do Brasil", de autoria de Aldir Blanc e Mauricio Tapajós (1978), como um manifesto em defesa da diversidade cultural brasileira, como também à pluralidade do pensamento e à luta permanente para o reconhecimento dessa diversidade.

No caso deste texto, recorte de tese de doutorado em História defendida na Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT) e desenvolvida parcialmente na Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz), trata-se de outro contexto, no qual a República era ainda uma ideia de grupos restritos; cujos cenários, práticas e personagens eram produzidos majoritariamente a partir de relatos de viajantes estrangeiros.

Até a primeira década do século XIX, o interior do Brasil havia sido descrito por viajantes que tinham por objetivo conhecer as variedades de espécies no campo da botânica e da zoologia e sua topografia. Como resultado dessas viagens, importantes registros foram produzidos por naturalistas, geógrafos, botânicos e riscadores, esses últimos também chamados de desenhadores. Cada um, a seu modo, dotava de forma e cores a fauna, a flora, a geografia, além de aspectos relevantes da vida cotidiana das populações indígena e não indígena, que habitavam as vilas, as cidades, as fazendas e demais povoados. Esses registros foram decisivos para compor o interior do Brasil como um lugar exótico e violento e construir a imagem de "outros", para designar os indígenas, os negros, os desviantes, os mestiços e os pobres, como seres inferiores e desprovidos de civilidade.

No decorrer dos oitocentos, outras expedições, compostas por viajantes estrangeiros, foram realizadas com intenções semelhantes às de seus antecessores. Porém, foi a partir da segunda metade do século XIX que a elite intelectual começou a descobrir o interior do Brasil, compreendido como sertão, cujo sentido reunia aspectos negativos, como lugar distante, isolado, não civilizado, atrasado, marcado pela rusticidade e, em alguns casos, pela barbárie.

A esse respeito, Lylia da Silva Guedes Galetti, por meio da análise de viajantes que percorreram Mato Grosso, como também o Oeste e o Norte do Brasil, entre a segunda metade do século XIX e primeiros anos do século XX, investiga as imagens construídas sobre o território mato-grossense, tanto nos aspectos geográficos quanto sociais, e que contribuíram para cunhar essa espacialidade como uma fronteira "simultaneamente no sentido de espaço simbólico, onde se localizam os limites entre barbárie e civilização e de espaço concreto tido como vazio populacional que é imperativo ocupar, povoar, colonizar" (GALLETI, 1996, p. 1).

Essas imagens construídas por viajantes foram reverberadas por políticos e intelectuais brasileiros em outros momentos, quando se posicionaram a respeito de questões como progresso, modernização ou o desenvolvimento da região. A elite mato-grossense, por sua vez, valeu-se das imagens da fronteira como



objeto de "disputas políticas [...] e forneceram parte da matéria prima para os seus esforços de construção da identidade regional" (GALLETI, 1996, p. 2).

Desse modo, os registros produzidos e propalados pelos viajantes estrangeiros sobre Mato Grosso e as demais espacialidades do Norte e Oeste do Brasil demarcam essas regiões como inóspitas, apresentando toda sorte de dificuldades aos habitantes e transeuntes. Esses registros foram importantes para a construção da imagem de um imenso sertão habitado, sobretudo, por indígenas de diversas etnias, extremamente rústico e pobre, ainda que revele também uma fauna e flora tão lindas quanto selvagens.

Ou seja, um cenário paradoxal, em que a abundância de recursos naturais era promessa de futuro e desafio, considerando a ausência de espírito empreendedor na sua gente em todas as classes sociais, característica nada elogiosa também observada pelos viajantes. Neste texto, nos voltamos para o exame dos registros produzidos por um viajante estrangeiro em 1884 e a construção imagética de Cuiabá, capital de Mato Grosso, por meio de práticas sociais e algumas de suas "figuras infames" e a reverberação desses registros, em 1942, por um intelectual cuiabano.

## **Um estrangeiro no coração da América do Sul: estranhamentos**

Às vésperas da proclamação da República (1889), Cuiabá, a capital de Mato Grosso, emergia em muitos relatos como uma localidade atrasada, caracterizada pela preservação de traços remanescentes do período colonial. Em sua paisagem, impregnada de ruas e vielas tortuosas, construções simples e totalmente despojadas de requinte e virtudes. A população era constituída por negros e indígenas, e da mistura destes, e, portanto, era considerada por alguns homens de ciência como raças inferiores e totalmente desprovidas de ambição e espírito empreendedor (GALLETI, 1996).

Entre os viajantes estrangeiros que percorreram a capital mato-grossense, os registros do alemão Karl von den Stein (1942) são privilegiados neste trabalho, por duas razões. A primei-

ra delas prende-se à sua formação de médico psiquiatra pela Universidade de Berlim, na Alemanha, e, portanto, o primeiro especialista dessa área a pisar em terras cuiabanas, ainda que suas motivações não fossem médicas, tampouco psiquiátricas, mas sim geográficas e antropológicas, num período em que a antropologia acabara de emergir como ramificação do judiciário e, portanto, ainda não constituía conhecimento científico autônomo.

É significativa a presença de Karl von den Stein em Cuiabá em 1884, pela sua nacionalidade alemã e sua formação em medicina psiquiátrica, considerando que, no decorrer de todo século XIX, a grande referência na ciência médica psiquiátrica para a constituição da psiquiatria no Brasil foi a França, a partir dos trabalhos realizados pelo médico Philippe Pinel (1745-1826), cujos estudos foram publicados na obra "Tratado médico-filosófico sobre a alienação mental", publicada, em versão brasileira e em português, na Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental, em setembro de 2004.

Além disso, tendo permanecido por dois meses em Cuiabá, em 1884, o psiquiatra Karl von den Stein registra informações detalhadas sobre a cidade, sua gente, comportamentos e socialidades. As imagens do viajante alemão, registradas em livro, reverberaram nos textos produzidos pelo historiador brasileiro Estevão de Mendonça, em Cuiabá, nos anos 1940, como buscaremos demonstrar. Desse modo, os registros do médico alemão, na condição de viajante estrangeiro e do historiador brasileiro, na condição de intelectual morador da cidade, auxiliam a se compreender a dimensão do desafio da elite letrada, desde o final do século XIX, para desvencilhar a capital e seus moradores de imagens que denotassem atraso, feiura e barbárie.

Inicialmente, o interesse do jovem médico alemão estava voltado para o rio Pilcomaio, na fronteira entre Paraguai e Bolívia. Porém, ao saber que esse rio já havia sido desbravado pelo explorador francês Émile-Arthur Thouar, o viajante alemão reformulou sua rota para a região do rio Xingu (ARAÚJO, 2015, p. 19-20). Novidade e grandiosidade eram atributos do rio Xingu que despertavam o interesse do jovem alemão que, juntamente a outros dois alemães (seu primo, o desenhista Wilhen von den

Stein e o engenheiro Otto Clauss), intencionava explorar o referido rio para localizar sua nascente, em Mato Grosso, até a foz do rio Amazonas, e produzir um material que privilegiasse aspectos geográficos, ambientais, assim como as populações existentes dessa região.

Esses eram objetivos que coadunavam com os interesses do governo brasileiro, considerando o desconhecimento do próprio governo em relação a essa região e sua população. Afinal, o Brasil não conhecia o Brasil e, desse modo, conforme Marcos P. M. Araújo, "o trabalho científico realizado por esses cientistas acabou soando como uma espécie de 'casamento' entre os interesses do governo brasileiro e de alguns intelectuais e os interesses que motivaram as viagens científicas" (ARAÚJO, 2015, p. 11). Nesse casamento, nem todos os interesses eram convergentes. Se para a ciência as pesquisas sobre populações indígenas contribuiriam para desvendar "certos aspectos relacionados com a origem humana, por outro lado, no Brasil, a presença indígena parecia representar um problema político" (ARAÚJO, 2015, p. 12).

Sobre Cuiabá, Karl von den Stein explicita o cuidado em iniciar as informações, ancoradas em dados produzidos sobre a localização geográfica e a população, possivelmente para marcar o caráter científico da expedição por ele comandada. Sobre a população da cidade, constituída por 14.628 indivíduos livres e 1.685 escravos, o viajante vale-se das informações contidas no recenseamento de 1872 e externa suas suspeitas sobre a confiabilidade dessa fonte, que deve ser encarada apenas como "base de cálculo", em comparação aos anos anteriores e posteriores. Outros critérios contidos no censo também são destacados negativamente por Stein ao comentar que:

Não deixa de ser interessante a distribuição dos habitantes, segundo a cor da pele, embora só se deva confiar nela de uma maneira geral, visto que a qualificação de "branco" não deve ser considerada como o nº 24 da tabela broca. Os pardos (isto é, os escuros) e os escuros acinzentados são o produto da mestiçagem em geral e neles estão compreendidos todos os cruzamentos de qualquer grau entre brancos, pretos e amarelos. "Caboclos" são os cidadãos de origem puramente índia (STEIN, 1952, p. 64).

A paisagem citadina, por sua vez, é descrita inicialmente em tons quase poéticos, que descortina um espaço utópico, como se segue:

Caminhando pelas ruas, quase não se tem consciência de que se está vivendo nos trópicos. Esse solo de várias colinas, essa calçada perigosa, essas casas apertadas, essas confortáveis lanternas a óleo, que surgem das paredes, a liberdade patriarcal do bom gado, tudo é de tal modo cheio de indizível tranquilidade idílica, que se tem a impressão de perambular por um vilarejo da Turingia (STEIN, 1942, p. 66).

A geografia do terreno acidentado, repleto de sobe e desce, demarca uma paisagem bem diferente da relativa "monotonia", da qual von den Stein e seus companheiros haviam desfrutado ao longo de um mês na viagem fluvial pelos rios Paraná e Paraguai. Ao longo da viagem, à exceção das grandes lagoas, baías e as margens desses grandes mananciais de água, o cenário parecia o mesmo, ainda que os conhecedores do percurso identificassem as mudanças, que eram e ainda são imperceptíveis para o olhar estrangeiro.

Assim, as "várias colinas" remetem por algum tempo o observador a lugares distantes dali e, de certo modo, familiares ao mesmo tempo, por conta da semelhança com uma região da Alemanha e, portanto, um espaço irreal, embora evidenciasse os traços peculiares da localidade, dignos do ambiente rural, onde abundam animais variados de diferentes tamanhos.

Essas impressões registradas pelo viajante alemão remetem ao status de um vilarejo e, posteriormente, esses registros vão impactar a imaginação sobre a cidade e aumentam a distância entre o que se é e entre aquilo que se pretende ser nas décadas mais à frente. Ou seja, não bastaria carregar o status de capital. Cuiabá também deveria aparentar ser capital, o que implicava em dotar a cidade de construções que denotassem sua condição político-administrativa, já que, conforme van den Stein, entre os prédios existentes em 1884, nenhum deles possuía "valor arquitetônico" e apenas o Arsenal de Guerra, apesar de ser dotado de apenas um pavimento, se destacava entre os demais.

As igrejas católicas, por sua vez, se sobressaem pela sua localização no alto de alguns morros, "que oferecem vista encantadora sobre os contornos apagados das montanhas, ao longe, estando a cidadezinha iluminada pelo Sol, mas em certas partes sombreadas por um verdor perfumado e de efeito ornamental".

Nos tempos da mineração aurífera, a localização das igrejas possivelmente provocou a sensação de vigília permanente. Ainda assim, entre as cinco igrejas católicas existentes no período, o viajante observa que nenhuma delas evidencia sinal de riqueza. Segundo o viajante alemão, as cinco igrejas católicas existentes em Cuiabá, em 1884, incluindo a catedral, eram os templos da Boa Morte, Senhor dos Passos, Nossa Senhora do Rosário e Bom Despacho.

Ao contrário, o mau aspecto externo da Catedral acusa falta de dinheiro da capital. Porém, próximo à Catedral descortina-se uma outra vista propiciada por

uma bonita praça provida de bancos, canteiros floridos e árvores novas. Aqui se tem a impressão de uma linda cidade balneária alemã, numa tarde de domingo, quando toca a banda militar. Um prédio azul constituído de um só pavimento e dominado por algumas palmeiras imperiais, cujas amplas frondes tomam todo um lado do jardim, abriga ao mesmo tempo a residência do Barão Diamantino, o Palácio (paço) do Presidente, o Comando das Armas, e o Tesouro da Província (STEIN, 1946, p. 65).

Assim, o relato tanto mapeia e localiza a porção da capital da Província onde se concentram as figuras e instituições mais importantes. O relato revela a adoção de novos equipamentos, em consonância com aqueles existentes em uma cidade moderna, onde sociabilidades passam a cruzar as portas das casas em direção às ruas. Ou seja, a vida social não mais se esconde no interior destas e passa a ser evidenciada em espaços construídos para esse fim, entre outras atividades.

Nesse caso, o registro estrangeiro se volta para uma novidade: a praça pública, adornada de utensílios que indicam lugar de permanência, ainda que temporária, em horários e datas "ade-

quadas", com arranjos e ornamentos que externam perfeição, em substituição aos antigos largos, utilizados como lugares de passagem de mercadorias, animais e, portanto, desprovidos de quaisquer ornamentos que obstruíssem o ir e vir.

Sobre a praça, ou jardim público, Foucault (2003) os compreende como um tipo de espaço heterotópico, conceito formulado por esse filósofo francês, ao tratar do espaço na contemporaneidade, que se opõe ao espaço utópico, ou seja, o espaço não real e que se apresenta de diversas formas, cuja conformidade obedece a alguns princípios, dentre os quais, a capacidade de sobrepor num mesmo espaço real, vários espaços, que à primeira vista poderiam ser incompatíveis.

O reordenamento urbano com a transformação de um lugar de passagem, os antigos largos, num espaço de encontros, sociabilidades, comemorações etc. informa também as mudanças na cidade e a adoção de outras práticas sociais entre os cuiabanos, entre as quais a introdução do hábito de frequentar a praça pública, local de reunião da sociedade, principalmente nos fins de semana, para a realização do *footing*, diante da janela do Presidente, registrada pelo viajante, o que destaca também a importância dos jornais.

Os jornais possibilitam visualizar, por meio dos anúncios e notícias veiculadas, a complexidade da sociedade local, onde se constata a circulação de ideias modernas e preceitos científicos em voga, a exemplo da propaganda de um barbeiro que anuncia

aos seus clientes um novo atelier para o exercício da profissão de barbeiro' e declara ainda que vai cessar com todos os inconvenientes, até agora reinante em matéria de barbear. Assim, toda a vez que fizer uso da navalha, colocá-la-á primeiro na chama de álcool, a fim de evitar o contágio dos parasitos microscópicos do sistema bilioso' e bem assim empregará, para cada pessoa, novo sabão (STEIN, 1946, p. 71).

A constatação de traços de modernização em Cuiabá, ressaltada por Stein, em relação ao barbeiro, se assemelha às tendências observadas no Rio de Janeiro no mesmo período. Na

capital da República foi observada a aproximação dos barbeiros com práticas estéticas e de distanciamento voltadas para a cura, tendência que perdurou até meados do século XIX<sup>2</sup>.

É também a partir da leitura dos jornais publicados em Cuiabá que o estrangeiro alerta para a permanência ou resistência de hábitos que remontam tempos passados, como é o caso da ordem expedida pela polícia da capital que determina que "é proibido, nas ruas desta capital, o uso das seguintes armas: espingarda, carabina, pistola, revólver, espada, florete, punhal, navalha, faca de ponta, canivete grande, bengala de estoque, sovela e cacete" (STEIN, 1944).

O porte de armas, pelo visto, era mais uma das manias "cuiabenses" que resistiam ao tempo. Porém, a mania que mais horror causava ao médico alemão era a "medicina de fancaria", ou seja, a medicina praticada sem rigor, apenas com vistas ao lucro, e a predileção pela homeopatia, cuja defesa era bradada também por estrangeiros residentes na cidade e pela esposa do Presidente da Província.

Desse modo, o olhar antropológico do médico psiquiatra estrangeiro atenta-se para a multiplicidade de tempos presentes na capital mato-grossense, inscrita em inúmeras práticas sociais e que dão a dimensão dos conflitos de ideias na localidade, e, portanto, as "várias tendências de diferentes povos e épocas que se defrontavam nessa ocasião".

## **Tipos e tipões nas cenas das ruas em Cuiabá**

Nas imediações do Porto, na larga rua de acesso para o Primeiro Distrito, desfilavam mulheres com vestidos de cores berrantes que carregavam sobre suas cabeças os mais diversos produtos: peixe, rapadura, bebidas e cigarros e frutas de época, ou seja, mercadorias distintas daquelas encontradas nas lojas, num tipo de comércio "feito sem ruído e sem pressa, constituído de grandes depósitos de artigos importados, como conservas, artigos de ferro, de limpeza, manufatura e brinquedos e tudo que

---

<sup>2</sup> Sobre a história da formação médica no Brasil, ver os trabalhos de DANTAS (2013), EDLER (1992) e PIMENTA (1998).

se relaciona com as necessidades domésticas" (STEIN, 1946). No mesmo registro, outros personagens emergem, tais como:

(...) um velho negro, surpreendido falando animadamente consigo mesmo, ou o Bobo Totó, de cartola enterrada e fita berrante na lapela, as roupas em estado miserável, que segue acompanhado pela juventude esperançosa. Aqui e ali alguns soldados. Um coletor de igreja, de cabeça descoberta, mas que se identifica pela roupa de cor cereja e mangas pretas... uma velha horrenda que carrega um santo, enrolado no lenço de assoar, permite que se beije o mesmo, mediante o pagamento de uma moeda. De longe chega aos nossos ouvidos o canto das rodas, cada vez mais forte, de uma carreta de seis ou oito bois, carregada de madeira, canto esse muitas vezes até melodioso, produzido pelas gigantes rodas sonoras, e meio quadradas, capazes de dominar todos os acidentes do terreno. Passa por nós um cavaleiro montado, de calças brancas, paletó preto comprido, chapéu alto, também preto, um chapéu de chuva que presta serviço com sol e chuva, e cumprimentamos "como passou senhor doutor?" (STEIN, 1946, p. 66-7).

Contudo, não era apenas nas cenas das ruas que esses personagens, os chamados "tipos", seriam encontrados, como observou von den Stein, por meio do seguinte diálogo:

Num baile do Recreio (...) acercou-se de mim um senhor que eu não conhecia e cruzando os braços perguntou-me inquisitorialmente: que idade tem? Respondi indiferentemente. E aquele senhor? Tanto. E aquele outro ainda? Tanto. "Está bem". Disse ele de cenho carregado. Eu soube depois que se trata de um "Tipo". Chamam a um sujeito de "tipo" quando uma ou outra mola da cabeça não funciona bem. E quando não é possível mais consertá-la diz-se "Tipão" ou seja um grande "tipo" (STEIN, 1946, p. 83).

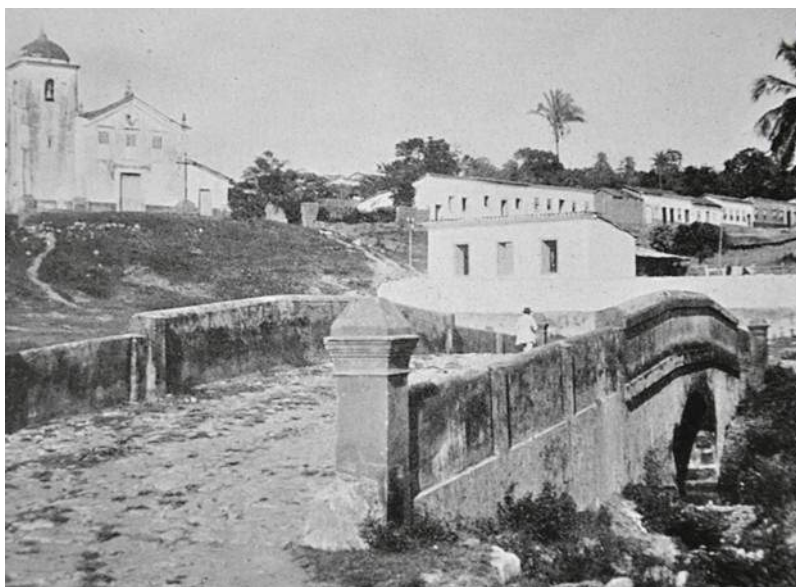
A ausência de termos específicos da nosologia psiquiátrica sobre alguns personagens, os chamados "tipos" e "tipões", se, por um lado, evidencia que nessa expedição a ciência médica psiquiátrica não consta dos interesses de seus protagonistas, por outro lado, demonstra o quanto os tipos aparecem totalmente integrados à paisagem citadina, e não configuram ameaça ou perigo.



Os tipos e tipões mencionados pelo viajante estrangeiro foram designados por Michel Foucault como Figuras Infames, ou aqueles personagens que não foram capturados pelos saberes médicos mentais, tampouco pelas práticas higienistas e nem pela institucionalização da assistência psiquiátrica e que emergiram em fontes diversas.

Mais de meio século após o encontro de Karl von den Stein com esses "tipos", o intelectual cuiabano e membro do Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso (IHGMT), Estevão de Mendonça, descreveu, de forma detalhada, peculiaridades de vários personagens num artigo intitulado "Tipos da Rua", publicado na Revista n.º 26 do IHGMT, em 1942. Em tom de rememoração, Mendonça nos apresenta as figuras que circulavam livremente pela cidade, provocando, em alguns casos, medo nas crianças, ou riso destas e também de adultos (MENDONÇA, 1942).

**Figura 2.** Ponte de ligação entre o 1º Distrito e o bairro do Mundéu, sobre o córrego da Prainha, conhecida como Ponte da Confusão. Ao fundo Igreja do Rosário e casas coloniais.



*Foto de Miguel Peres. Álbum Gráfico de Mato Grosso, 1914.*

Pai Domingos, de cor preta, braço cortado, morador de Cuiabá, por volta da década de 1880, já devia estar com cerca de 80 anos de idade, boa parte deles equilibrando sobre a sua cabeça o tabuleiro de velas de sebo que vendia pelas ruas da cidade, quando o sol amenizava. O grito firme de Pai Domingos ecoava nas ruas e becos mais distantes, fosse pela repetição ou pelo eco, ao anúncio: "Córe ronda vera, p'ra rumar de noite!". Os anúncios eram entremeados pela cantiga africana que, pela voz e pela vontade do idoso, ganharam rima nova: "Cuiabá virou *foia*<sup>3</sup>". A calça arregaçada até o joelho contrastava com a sobrecasaca de um antigo uniforme militar. A indumentária, além do cacete permanentemente carregado sob o braço cortado, era usada ocasionalmente por Pai Domingos.

Estevão de Mendonça relata que havia duas figuras "inatingíveis para a meninada": Pai Domingos e o passarinho joão-de-barro, também conhecido como massa barro, por conta do material usado por essa ave na construção de seu ninho, cujo formato muito se assemelha ao forno de barro. Essa inatingibilidade diz respeito a todos àqueles que não se deixam capturar, ainda que continuamente perseguidos, como era o caso tanto de Pai Domingos quanto da pequena ave.

Apesar de não deter exclusividade na venda de velas pelas ruas da cidade, tampouco ter o melhor preço, as velas de Pai Domingos gozavam de boa reputação. A concorrência era ignorada por Pai Domingos, que vendia as velas a preço fixo e sem conferir pagamento na hora. Ao contrário dos demais tipos de rua, Pai Domingos nunca foi alvo de chacota da meninada, fosse por percorrer sempre o mesmo trajeto ou apresentar a cara sempre fechada. O certo é que morreu logo após a proclamação da República e foi, enquanto viveu, parte integrante da paisagem da cidade.

Mas também havia aqueles que, no curso da vida, ganharam nomes curiosos. Este foi o caso de Theóphilo. Na mocidade, ele era um rapagão forte, moreno, caprichoso no trajar. Despertou desejos de moças casadouras, já que, além da bela figura, era

---

<sup>3</sup> A expressão "foia", usada por Pai Domingos, segue, neste texto, a grafia da publicação original (MENDONÇA, 1946) e refere-se a bagunça, desordem etc.

operário de classe na oficina de torneiro do Arsenal de Guerra, na época em que funcionou a Escola de Artífices e onde confeccionou, nas horas vagas, paliteiros de madeira em formato de caju em quantidade suficiente para esparramar pela cidade.

A paixão por uma moça e as economias de seu trabalho ensejaram um noivado apaixonado, mas que em pouco tempo se transformou em ciúme e ataque à noiva. O casamento desfeito, a entrega ao torpor do álcool e a mania de grandeza revelaram o "desequilíbrio mental" e um novo personagem: Rothschild. E, ao contrário de seus companheiros "pau d'água", nem no maior pileque Theóphilo falava obscenidades e tampouco atentava contra moral. Só pedia cigarro (MENDONÇA, 1942, p. 43-4).

Se uma paixão avassaladora podia despertar monstros imagináveis, como ocorrera com Theóphilo, a entrega aos abusos do álcool embutiu sua lucidez e de muitos outros. O marceneiro Patrício era um deles. Sóbrio, era um exímio marceneiro nos raros trabalhos realizados na oficina do Velho Chico, em frente ao Palacete Ponce, que justificava a permanência de Patrício pelos escassos, mas preciosos, trabalhos executados. Porém, bastava pegar o rumo dos armazéns da zona e começar a via sacra da bebida, acompanhado pela sua fiel companheira, a cadelinha Fineza, que o artesão "desaparecia" para dar vazão ao seu horror à higiene pessoal e começava a bradar com frequência: "Negro não é gente". Conforme Mendonça, "como o fumo, que o vento desfaz, assim desapareceram da vida o Patrício e a cadelinha Fineza, partes componentes da paisagem urbana de outro tempo" (MENDONÇA, 1942, p. 45-6).

Havia ainda o "Visconde de Milão", italiano, antigo cozinheiro de bordo de uma das tantas embarcações que cruzavam os rios Paraguai e Cuiabá no pós-guerra da Triplíce Aliança contra o Paraguai. O visconde "se atracou" em Cuiabá numa dessas viagens, a exemplo de tantos outros imigrantes que se instalaram na cidade por esse meio (GOMES, 2005). A princípio, ele trabalhou na padaria Liceti, mas não demorou a mudar de profissão e virou vendedor ambulante, vendendo peixe pelas ruas da capital.

Hábil negociante, em pouco tempo o Visconde de Milão passou a conciliar a atividade de vendedor com a agiotagem a

juros altos. Aos domingos, vestia sua melhor roupa e ia fazer seu passeio informal no Jardim Alencastro. Demorou a descobrir e ser tragado pelo vício da bebida que lhe alterou o equilíbrio mental e “adquiriu a mania de linhagem fidalga”. Daí a virar visconde foi um passo, título presenteado por Frederico de Oliveira e assumido, ao que tudo indica, de bom grado (MENDONÇA, 1942, p. 51-3).

### **Festas e outros excessos: trabalhar, rezar, “afofar”**

No plano das diversões cuiabanas, a despeito daqueles que as tenham por insípidas, retomamos o relato de von den Stein ao observar que

não é possível que haja uma outra cidade no mundo onde se toque mais música, se dance mais, se jogue mais baralho do que aqui (...) é impossível também, que em algum lugar se alteiem mais frequentemente os estandartes da procissão e se saiba associar melhor as missas com os prazeres sociais (STEIN, 1942, p. 58).

Também nas lembranças de Estevão de Mendonça, o passado cuiabano está marcado pelas festas e pelas diversões. Ainda que, para Mendonça, tais peculiaridades não possuam a dimensão descrita por Karl von den Stein, o memorialista observa que, no passado, nenhuma contenda ou animosidade política afetava as relações sociais, atribuindo a isso a índole tranquila do cuiabano. Na cidade, o clima alegre e festivo compunha permanentemente o cenário local, a ponto de existir em Cuiabá, no período imperial, oito bandas de música.

Entre essas se destacavam a banda do Arsenal de Guerra, a banda da Igreja, que tinha como regente o padre Aureliano Pinto Botelho, e a banda comandada pelo Mestre Lúcio. A banda de Mestre Lúcio tinha presença constante em serenatas, aniversários, casamentos, batizados ou outras celebrações, com apresentações pagas com módicas quantias. Sempre requisitada, talvez pelos baixos valores cobrados, aliado a pontualidade e bom repertório, a banda de Mestre Lúcio contava com poucos integrantes e, muitas vezes, na falta de um ou outro músico, era o próprio mestre que se encarregava da dupla função de maes-

tro e componente da banda, e que tinha no violino o instrumento de sua predileção.

Contudo, sua habilidade não se restringia à regência da banda, tampouco à execução do violino, mas também se enveredava pela arte da composição musical, sobretudo de músicas sacras, possivelmente influenciadas pelos anos em que dirigiu a banda da Sé. A execução musical dessa banda abria inúmeras cerimônias, mediante o alerta proferido por Mestre Lúcio, que em voz baixa proferia a palavra-chave que autorizava o início às suas apresentações: "Afofa!".

A expressão "afofar" era usada largamente, até o final dos anos 1970, tanto em Cuiabá como em cidades mais antigas de Mato Grosso, como Cáceres, e por aquela época passou a ser associada à ideia de festa, bagunça, com todos os excessos imagináveis. Boêmio, como tantos outros, Mestre Lúcio "emborcava uma garrafa de vinho sem que lhe toldasse a cabeça e não recuava ante a caninha que viesse depois" (MENDONÇA, 1942, p. 54-5). Contudo, não era o consumo de bebidas alcoólicas que lhe conferira o status de tipo de rua, e sim a sua inseparável cartola, que compunha sua indumentária cotidiana, fosse qual fosse a ocasião, horário ou condições climáticas, o que o tornava uma figura incomum, para os padrões da época.

Figura permanente nas cenas das ruas, pelas bandas da igreja da Boa Morte, no centro da cidade, vivia Pedro Marimba, mulato forte e ex-escravo de João Machado, alforriado pela Lei Áurea. Marimba ganhava a vida trabalhando como carregador no Armazém Mattos, comércio localizado na rua 7 de Setembro, e também no mercado, na época em que o mesmo funcionava no Largo do Ypiranga, antes de receber os melhoramentos que o transformaram em Jardim Público, no início do século XX, quando o Largo era recoberto de fedegoso (planta utilizada popularmente como remédio para o fígado, sob a forma de chá e também adicionado à aguardente para ser consumido como bebida).

A simpatia de Pedro Marimba, aliada aos bons serviços realizados, fazia dele um carregador requisitado por muitos. Porém, bastava amealhar uma quantia que alcançasse o valor do salário pago por João Machado que Marimba emborcava na ca-

chaça que lhe destrava a língua, espalhando intrigas, mexericos, sobretudo nos períodos eleitorais, provocando animosidades e gerando incômodos tamanhos que motivavam volta e meia o seu recolhimento à cadeia. Nem assim se "emendava". O apelido "Marimba" foi conquistado graças ao costume de executar uma música similar à marimba.

A Cuiabá registrada por Estevão de Mendonça ainda se apresentava em 1942 com várias regiões desprovidas de melhoramentos urbanos que atestassem a sua condição de capital. A cidade era repleta de chácaras nos limites da porção urbana, muitas das quais com "abundante cultivo" que abastecia Cuiabá com frutas e legumes. Esses produtos desfilavam pelas ruas em tabuleiros transportados por vendedores, dentre os quais havia um, conhecido como Pedro Careca, que se enfurecia quando assim era chamado e prontamente respondia: "É a *mãil*".

Pedro Careca anunciava os produtos existentes em seu tabuleiro e qualquer outro por ele imaginado. Houve época em que se ocupou também da venda de água, artigo cuja escassez era motivo de preocupação para os moradores e intendentes municipais na capital desde o período colonial (BARRETO, 2005).

Pelas bandas do Mundéo, por algum tempo, e posteriormente num sobradinho da Santa Casa, durante muito tempo, viveu Theresa Beata. Segundo Estevão de Mendonça, ela era uma "mulata de cabelos cacheados" que na mocidade despertou paixões em homens que se tornaram figurões no cenário político. Muito mais do que uma frequentadora assídua, Theresa, na verdade, conforme o mesmo relato, ia a todas as missas que pudessem num mesmo dia. Daí a razão do epíteto Beata, designado por um padre que não gozava de nenhuma estima por Thereza, que, além das missas, confessava-se diariamente tanto quanto disseminava maledicências e fofocas a respeito de terceiros.

Para Mendonça, Theresa se ajustava "no quadro do desequilíbrio mental, a monomania religiosa [...] como caso clínico de cura assas duvidosa" (MENDONÇA, 1942 p. 49-50). Porém, entre as maiores acusações que se voltaram contra ela, a de feiticeira quase lhe custou a vida, mediante surra aplicada por pessoa jamais revelada. A partir desse episódio, Theresa se tornou alcoólatra.

Havia outros "tipos", como Totó Fufú, Cabo Isidoro, Theodoro Enxota Cão, João Bombo, João Gallo e João Domingos. Esse último, assim como muitos desses personagens, tomava parte nas brincadeiras de crianças e, ainda que tenha mergulhado no alcoolismo, era bem quisto pelos cuiabanos.

De modo geral, esses tipos conviviam num ambiente de normalidade, exceto um ou outro que apresentava alguma manifestação de agressividade. Mas não por agressividade, mas pelo desconhecimento. Theresa, por exemplo, não gozava da simpatia da população laica, tampouco de religiosos, a ponto de ter sido agredida fisicamente e quase morrer por conta dessa agressão. Pedro Marimba era outro tipo que convivia pacificamente entre a população, exceto nos momentos de alcoolismo e eventual situação de conflito, em que acabava sendo recolhido à cadeia pública da capital.

### **Barco a vapor: a nau das novidades e outros frenesis**

Os tipos de rua descritos por Mendonça permitem perceber a forma como alguns cuiabanos olhavam esses personagens, vistos com certo exotismo por apresentarem peculiaridades em relação às demais pessoas, com costumes pouco usuais, mas integrados à paisagem citadina.

Tanto para o intelectual cuiabano quanto para o viajante alemão, Cuiabá mantém, no decorrer de quase meio século, a serenidade da paisagem. Essa serenidade só é quebrada com a chegada, pelo rio Cuiabá, dos vapores vindos da região platina, anunciada com alarde por "tiro de canhão e a corneta do quartel".

No decorrer de 24 horas, tempo de sua chegada e permanência no cais do Porto, uma espécie de frenesi contamina os moradores. Os que dominam a leitura e a escrita correm até os correios atrás de notícias, das novidades de além-mar. Quase tudo é de vital importância. Ao menos é essa a impressão relatada por von den Stein, que, em tom de escárnio, comenta:

**Figura 3.** Diversas pessoas, dentre as quais crianças, que aparecem no primeiro plano descarregam mercadorias no Porto Geral de Cuiabá. Na outra margem do rio Cuiabá notam-se algumas edificações de Várzea Grande, município vizinho à capital de MT.  
Série: Municípios Brasileiros/IBGE.



Que é que se tem passado nestas últimas quatro semanas? Há guerra na Europa? Europa! Quem se importa com as províncias da Europa? A indubitável ausência de interesse por parte do cidadão europeu diante do homem cuiabano é o resultado do desinteresse deste por aquele. Mas, que novidades há pela corte? (O que é o mesmo que perguntar o que se passa no Rio de Janeiro). Quem morreu? O Deputado disse toda a verdade ao Governo? Que impressão causou a nossa resposta contra o miserável N. N. que disse ser Mato Grosso uma caverna de ladrões e a quem demonstramos ser ele mesmo um refinado gatuno (STEIN, 1946, p. 68).

Um outro ritmo se apossa dos moradores da cidade durante a estadia da embarcação, e assim a "calmaria" peculiar da cidade só é retomada após a partida do barco a vapor, quando, enfim, uma espécie de trégua à correria pode ser desfrutada pela população, que, aliviada, retoma seu compasso costumeiro.



Entretanto, apesar do entusiasmo com que o viajante se refere a Cuiabá, sobretudo em relação às festas e à vida social, a distância da cidade e relação à Europa constitui-se em elemento intrínseco desse espaço identificado como longínquo, conforme os relatos de diversos viajantes, não apenas em termos geográficos, e tempo gasto no percurso, mas também em relação às características de outras localidades tidas como civilizadas. Galetti (1996) observa que após a introdução dos vapores na navegação fluvial, o tempo gasto no percurso entre Cuiabá e o Rio de Janeiro caiu de três meses para um mês de viagem.

A esse respeito, Laura Antunes Maciel observa que

as imagens construídas pelos inúmeros viajantes e aventureiros que devassaram e perscrutaram aqueles "sertões" chegam até nós como o registro da distância, do isolamento e do atraso que caracterizariam a capital mato-grossense [...] cidade cercada, fechada, sitiada, quer por situar-se distante e isolada do resto do país, quer por encontrar-se na fronteira da civilização, no limite da "nação brasileira" (MACIEL, 1993, p. 85).

A polícia desempenhará um papel fundamental na organização da cidade moderna, em especial as capitais, espécie de vitrine do Brasil no decorrer da construção da nação. Desse modo, importante ressaltar que o Brasil pós-republicano é concomitante ao Brasil pós-abolicionista. A polícia terá o papel de vigiar ininterruptamente os personagens que estão em circulação. Isso se aplica aos negros, que desde o início da colonização portuguesa no Brasil serão vistos como suspeitos. No período escravocrata, a suspeição se volta sobre a condição de liberto ou não que paira sobre a população negra.

## **Considerações finais**

Ao aproximar os registros de um viajante estrangeiro e de um intelectual cuiabano sobre a capital mato-grossense no final do século XIX e seus tipos, nos deparamos com algumas das imagens construídas sobre a cidade, sobretudo aquelas marcadas por traços positivos. Com relação aos matizes do atraso dessa localidade em relação ao Velho Mundo, propalada com po-

tência por estrangeiros, nas primeiras décadas do século XX os intelectuais cuiabanos se depararam com o desafio na construção de outras imagens. Tanto em seus aspectos positivos, quanto negativos, os registros produzidos por viajantes estrangeiros e intelectuais locais foram imprescindíveis para que finalmente o Brasil começasse a conhecer o Brasil.

Foi essa a estratégia da qual se valeu Mendonça ao retirar das cenas de rua os tipos e tipões, e mantê-los em imagens congeladas de um passado distante. Outros textos, artigos e crônicas se encarregaram também de salientar as intervenções operadas na capital mato-grossense após a República, momento em que os governantes passaram a interditar práticas e retirar das cenas das ruas os vestígios de tudo e de todos que não coadunassem com os preceitos da modernização e da higiene, e recolher suas figuras infames nas dependências da Cadeia da Capital e na Santa Casa de Misericórdia.

Ao analisar os deslocamentos observados em Cuiabá e os movimentos operados com vistas à modernização da capital, nas primeiras décadas da República, é possível demarcar a identificação e hierarquização dos outros, em relação aos desviantes, no contexto da transformação dos territórios das subjetivações, da supressão da cartografia da loucura e o desejo manifesto por alguns na emergência da cidade ao menos em sua porção central, como espaço normalizado, medicalizado, higiênico.

Assim, ao me voltar para os tipos e tipões, ou às Figuras Infames das cenas de rua de Cuiabá, neste texto externo ainda hoje o desejo utópico de identificar ou mesmo criar rotas de fuga para tornar possível o perder-se na multidão. Esse desejo se traduz na reafirmação do respeito às diferenças, frente às intolerâncias e preconceitos. Finalmente, traduz-se também na desconstrução da naturalização histórica, cultural e social dos humanos e no reconhecimento de infinitos outros, com suas subjetivações e paixões presentes no ambiente citadino. Na contemporaneidade, é preciso considerar a impressão de que o modelo de cidade moderna, que recusa a multiplicidade, as diferenças e os diferentes, não triunfou. E, mais do que isso, nos provoca desencantamento e infelicidade.

## Referências bibliográficas

- ARAÚJO, M. P. M. **Francisco de Paula Castro e Karl Von Den Steinen**: Expedicionários do Rio Xingu (1884). Dissertação de Mestrado em História – Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal do Amazonas/UFAM, Manaus, Amazonas, 2015.
- AYALA, C.; SIMON, F. **Álbum Graphico de Matto-Grosso** (EEUU do Brasil). Corumbá; Hamburgo: Ayalas & Simon Editores, 1914.
- DANTAS, R. A. **Barbeiros-sangradores**: as transformações no ofício de sangrar no Rio de Janeiro (1844-1889). Dissertação de Mestrado – História das Ciências e da Saúde – Casa de Oswaldo Cruz, Fiocruz, Rio de Janeiro, 2013.
- EDLER, F. **As reformas do ensino médico e a profissionalização da medicina na corte do Rio de Janeiro, 1854-1884**. Dissertação de Mestrado – História Social – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1992.
- FOUCAULT, M. A vida dos homens infames. *In*: **Estratégia, poder e saber**. Ditos e Escritos IV (1962-1984). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- FOUCAULT, M. De espaços outros. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 27, n. 79, p. 113-22, 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ea/v27n79/v27n79a08.pdf>. Acesso em: 13 out. 2016.
- GALETTI, L. S. G. **O poder das imagens**: o lugar de Mato Grosso no mapa da civilização. Corumbá/MS: ANPUH, 1996.
- MACIEL, L. A. A higiene como 'pedagogia do cidadão'. **Revista de História**, São Paulo, v. 0, n. 127-8, p. 85-96, 1993.
- MENDONÇA, E. Tipos de Rua. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso*, n. 26, 1942.
- PIMENTA, T. S. Barbeiros-sangradores e curandeiros no Brasil (1808-1828). **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, v. 5, n. 2, p. 349-74, 1998.
- PINHO, R. T. **Cidade e Loucura**. Cuiabá/MT: Central de Textos EdUFMT, Editora da Universidade Federal de Mato Grosso, 2007.
- PINHO, R. T. **Itinerários da Assistência Psiquiátrica em Cuiabá/MT na primeira metade do século XX**. Tese de Doutorado – História – Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal de Mato Grosso, 2019.
- STEIN, K. **O Brazil Central**. Expedição em 1884 para a exploração do Rio Xingú. Cia. Editora Nacional, 1942.

# RÁDIO E CULTURA POPULAR: PROGRAMA “SÁBADO DE TODAS AS MANEIRAS” DE SOBRAL PARA O MUNDO<sup>1</sup>

**Claudiene dos Santos Costa<sup>2</sup>**

**Bruna Franco Castelo Branco Carvalho<sup>3</sup>**

**Maria Érica de Oliveira Lima<sup>4</sup>**

## **Introdução**

O programa de rádio “Sábado de todas as maneiras” está no ar desde 1997, com conteúdo de histórias reais contadas com humor sobre a cidade de Sobral (CE), na zona norte do estado do Ceará, na Região Nordeste do Brasil. Seu conteúdo mostra hábitos, fatos e moradores, configurando-se como uma vitrine da

---

<sup>1</sup> Versão revisada de artigo apresentado à DTI 13 – Folkcomunicação do XVI Congresso IBERCOM, Facultad de Comunicación y Lenguaje, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 27-29 de novembro de 2019.

<sup>2</sup> Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Comunicação (PPGCOM) da Universidade Federal do Ceará (UFC) e cotutela no Programa de Doutorado Informação, Comunicação e Plataformas Digitais (ICPD) Universidade do Porto (UP). Mestre em Comunicação pelo PPGCOM/UFC. E-mail: claudienecosta@gmail.com

<sup>3</sup> Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Comunicação (PPGCOM) da Universidade Federal do Ceará (UFC). Mestre em Comunicação pelo PPGCOM/UFC. E-mail: brunafanco19@gmail.com

<sup>4</sup> Professora Associada do Programa de Pós-graduação em Comunicação (PPGCOM) e do curso de Jornalismo da Universidade Federal do Ceará (UFC). Orientadora do doutorado (PPGCOM/UFC). E-mail: mercial@uol.com.br

cultura popular e memória local, em quadros com características definidas, onde são destacados aspectos como comportamento, política, crítica e piadas sobre o modo de ser sobralense.

Vemos esse objeto composto por narrativas de diversos atores que não são apenas de seu apresentador, Tupinambá Marques, de 60 anos de idade. O humorista conhecido como Babá aposta no humor característico do estado do Ceará como formato do seu programa, e essa manifestação de cultura popular explora os aspectos da linguagem radiofônica, como alta penetração, mobilidade, instantaneidade e sensorialidade.

Utilizamos a análise de conteúdo (BARDIN, 2011) para descobrir relações entre o conteúdo do discurso de entrevista realizada com Tupinambá Marques em março de 2018 e os aspectos exteriores da cidade de Sobral, descrevendo características e motivações dos 15 quadros fixos do programa, observadas também na escuta de transmissões pelo rádio desde o ano de 2016.

### **A cidade desfila no rádio**

Sobral (CE) surgiu como vila em 1773, e possui 206 mil habitantes (IBGE, 2018). É considerada a cidade mais desenvolvida da zona norte do Ceará, com seus cartões-postais de igrejas e casas tombadas, em 1999, pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan). O uso de sua rede de ensino, saúde e assistência por cerca de 50 municípios faz de Sobral um polo para a região norte do Ceará, o que a faz conhecida como Princesa do Norte.

Como desenvolvido por Freitas (2000, p. 30), Sobral contou em sua história com um modelo de reconhecimento social associado a um forte sentimento de pertencimento. Isso impulsionou uma "marca distintiva", um rótulo para uma cidade, que se estende a formas de apresentar a cidade por meio de políticas públicas direcionadas para o turismo, eventos, entretenimento, desporto e cultura.

Assim, a cidade é conhecida por sua "opulência e tradição", com uma identidade ressaltada pela elite local que se envaidece da "memória do triunfo e riqueza do passado" (FREITAS, 2000, p.

30). O termo "sobralidade" ressalta a importância dessa cidade e sua história a partir da construção de uma identidade de pertencimento e reconhecimento dos sobralenses como pessoas de relevante importância, que têm consigo o símbolo de nobreza. A "sobralidade" seria a própria essência ou natureza íntima da existência na cidade, aquilo que faz com que o "sobralense" seja o que é na sua natureza. Sua significação seria distintiva e supostamente definitiva.

Acrescentamos o fato de o criador e apresentador do "Sábado de todas as maneiras", Tupinambá Marques, ocupar um ponto comercial há cerca de 30 anos no Becco do Cotovelo, no centro de Sobral, onde realiza gravação manual em objetos metálicos, como placas e alianças. Radialista profissional, após estudos cursados na cidade, ele obtém renda com a venda de espaços publicitários na rádio, mas mantém o trabalho naquele espaço e é conhecido por muitos como "Babá do Becco".

Frequentar a movimentada viela, no corredor cultural do patrimônio histórico de Sobral, é uma oportunidade de ouvir histórias de conhecidos e transeuntes que preenchem não apenas o imaginário da cidade, mas que a cada tarde de sábado vão povoar também o programa. Por isso pautamos também o conceito de memória coletiva de Halbwachs (2006). Para o autor, ela é composta pelas lembranças vividas pelo indivíduo ou que lhe foram repassadas, mas que não lhe pertencem somente, e são entendidas como propriedade de uma comunidade, um grupo, e mais do que em datas, a memória coletiva se baseia em imagens e paisagens.

Ao se focar em um repertório de histórias e personagens municipais, o humorista Babá Marques recorre a uma memória socialmente difundida, que é um fator importante do sentimento de continuidade e de coerência de um grupo em sua (re)construção de si (POLLAK, 1992, p. 5). Seu baú de casos se apoia em uma memória coletiva, que destacamos como "a que tem como suporte indivíduos que se lembram enquanto membros de um grupo ou de uma sociedade" (HALBWACHS, 2006, p. 51).

Babá Marques conta, na rádio, histórias da cidade que podem gerar identificação com o público, em uma dinâmica de

compartilhar significados, reconhecer-se, sentir-se numa comunidade. No caminho dessas considerações de memória coletiva, lembramos que Câmara Cascudo (1961) considerou a Cultura Popular o saldo da sabedoria oral na memória coletiva. "Difícil fixar as distinções específicas porque ambas exigem a retenção memorial, atendem a experiência, têm bases universais e há um instinto de conservação para manter o patrimônio sem modificações sensíveis, uma vez assimilado" (*apud* MARQUES DE MELO; FERNANDES, 2013, p. 250). Para ele, o implemento sentimental é o que torna uma estória, um conto popular ou um provérbio um centro de interesse psicológico.

### **Folkmídia: a cultura popular na comunicação de massa**

Situamos o "Sábado de todas as maneiras" como um exemplo de folkmídia (BELTRÃO, 1971). Temos aí o uso, por parte de veículos massivos, de elementos populares para a emissão de suas mensagens. As pesquisas da folkcomunicação envolvem a comunicação entre culturas, ou seja, a presença de traços da cultura de massas absorvidos pelas culturas populares, que, por sua vez, não podem ser analisadas de forma desvinculada da cultura da sociedade em que ela está inserida, como destaca Mesquita Nascimento (2000). Entendemos folkcomunicação como o "processo de intermediação entre a cultura das elites (erudita ou massiva) e a cultura das classes trabalhadoras (rurais ou urbanas)" (MARQUES DE MELO; FERNANDES, 2013).

O termo folkmídia surgiu em 1972, em Londres, com a finalidade de discutir o uso integrado de *folk media* e *mass media*, em campanhas de planejamento familiar e de *folk media* nos programas de educação de formação de extensionistas. O uso do termo voltou a ser discutido em 1974, na Índia; dessa vez, de maneira ampla, na implementação de programas de desenvolvimento social, integrando-se ou não aos meios de comunicação de massa elementos da cultura popular para obter o impacto desejado (MACIEL; DA SILVA, 2013).

Uma característica popular no estado do Ceará, e que é a base do "Sábado de todas as maneiras", é o formato humorístico. Esse aspecto é bastante explorado pelo turismo estadual – em peças publicitárias que se iniciam na recepção do aeroporto na capital, Fortaleza, e seguem em roteiros de eventos para turistas com humoristas cearenses – e cresce a cada leva de artistas do Ceará que atuam em shows e programas televisivos nacionais, como Chico Anysio, Renato Aragão, Tom Cavalcante, Tiririca e outros.

A exata expressão "Ceará moleque" começa a aparecer em obras literárias no final do século XIX, sendo posta em circulação inicialmente entre os letrados, como uma opção que valoriza o popular e que tem ligação na história das artes e produção cultural do país com as correntes pré-modernistas e modernistas que enxergaram no "povão", na população mais empobrecida, o cerne ou a essência da nação (SILVA NETO, 2015). O "humor moleque" vem identificando tanto as práticas não civilizadas do populacho como as ações curiosas e anedóticas da vida de intelectuais ilustres e cheios de molecagens – gente civilizada e moleque, ao mesmo tempo.

Sobre essa divisão de culturas entre de elite e popular, Luiz Beltrão (1971) destacou a questão da mídia ancorar-se nos valores da cultura elitista, o que dificulta a decodificação dessas mensagens por parte de grande parcela da população; assim surgiram veículos alternativos para estabelecer sua comunicação. "Hoje, evidencia-se, no Brasil, a emergência de uma corrente oposta, em que veículos massivos utilizam elementos populares para a emissão de suas mensagens; a esse fenômeno dá-se o nome de folkmidia" (FERNANDES, 2011).

Quanto ao riso, Câmara Cascudo lembra que o riso foi condenado por todos os reformadores religiosos. Foi afastado dos preceitos de boa educação, sabedoria, recato ou alto padrão de comportamento, desde Jesus Cristo até santos e beatos. "Verificar-se-á que a comicidade, como expressão no comportamento humano e tema literário, mereceu sempre limites religiosos e sociais para contê-la e reduzi-la" (*apud* MARQUES DE MELO; FERNANDES, 2013, p. 255). Assim, um conto humorístico,



quando se permite e até incentiva o riso entre nativos, é visível constatação de contemporaneidade, atualização, acultramento modificador da velha mentalidade inicial.

Sobre o meio rádio, o imediatismo e a mobilidade da informação radiofônica se destacam como peculiaridades (ORTRIWANO, 1985), sendo esse meio o mais privilegiado dos meios de comunicação de massa pelas seguintes características intrínsecas: a linguagem oral, a penetração, a mobilidade, o baixo custo, o imediatismo, a instantaneidade, a sensorialidade e a autonomia. Ferraretto (2011) cita, entre os elementos da linguagem radiofônica, a voz humana, a música, os efeitos sonoros e o silêncio, isolados ou combinados entre si. Além disso, a linguagem no rádio não está restrita à oralidade, mas é fruto de uma interação modificadora entre a palavra falada, a música, o silêncio, os ruídos e os efeitos especiais (*apud* PIMENTEL, 2017).

O rádio, então, favorece a presença do humor por combinar bem com os elementos que compõem a estrutura da linguagem radiofônica: linguagem oral, penetração, mobilidade, baixo custo, imediatismo, instantaneidade, sensorialidade e autonomia, e ainda a mensagem sonora composta pela palavra, música, ruído ou efeito sonoro (MARTINS; SILVA, 2009, p. 308).

É nesse meio que Babá interpreta os diversos personagens que vão ao ar contando as histórias da cidade, aproveitando-se do imediatismo para inserir assuntos da semana e ouvintes que pedem para participar dos causos contados, deixando mensagens pelo telefone no estúdio ou em suas redes sociais (quase 5 mil amigos no Facebook e mais de 3 mil seguidores no Instagram).

### **“Sábado de todas as maneiras” quadro a quadro**

Na análise de conteúdo (BARDIN, 2011), as técnicas de análise das comunicações visam a obter, por procedimentos sistemáticos e objetivos de descrição do conteúdo das mensagens, indicadores (quantitativos ou não) que permitam a inferência de conhecimentos relativos às condições de produção e recepção dessas mensagens.

O foco recai sobre as mensagens, em vez dos documentos, e categorização por temas, como classes que agrupam determinados elementos reunindo características comuns. Após a exploração do material e o tratamento dos resultados, espera-se representar cada quadro do programa de rádio “Sábado de todas as maneiras” por uma palavra, frase ou resumo.

Cada edição ocupa cerca de duas horas e meia, a partir das 16 horas de sábado. Até novembro de 2018, foi transmitido pela FM Paraíso 101.1. A partir de dezembro de 2018, Babá passou a veicular o programa pela Tupinambá FM 100.3. O objeto de pesquisa possui cerca de 15 quadros fixos. “O programa em si retrata a realidade do que nós fazemos no nosso dia a dia. Retrata a vida corriqueira das pessoas. (...) É uma realidade que eu faço, que você faz, que muita gente faz na rua” (MARQUES, 2018). Entre diversas vozes e personagens que Babá interpreta (ele conta que são mais de 100), os quadros têm a apresentação capitaneada ora por Fabíola, ora por Bartolomeu.

Mesmo quando os ouvintes escrevem ou falam pessoalmente se dirigindo ao Babá, eles se referem à dupla na terceira pessoa, e assim o radialista corresponde ao chamado, mudando imediatamente a voz, e se apresentando em shows como os personagens, com vestimenta e maneirismos definidos. “A Fabíola (...) o perfil dela é crítica. São críticas, são realidades. Aquilo que nós fazemos no dia a dia. Retrata muito a cara do programa. E assim também é o Bartolomeu. Ele é um personagem crítico, porém verdadeiro, sem apelação, e assim são esses dois que mais se destacam no programa” (MARQUES, 2018).

Enquanto Fabíola veste roupas extravagantes, com predominância do vermelho na peruca e na maquiagem, com muitos acessórios, e tem fala debochada, Bartolomeu tem a voz rouca e modo de se expressar coloquial, com cabelo grisalho e visual brega.

Agora não, estão vendo no Face como é feito, mas no começo, há uns 20 anos, recebia cartas naqueles papéis de fax, muito grande, com beijo pra todo mundo, menos pra mim. (...) A intenção que eu dou é pra pensar que é outra pessoa, mesmo, que tá comigo, que a voz é totalmente diferente do meu timbre de voz (MARQUES, 2018).

## Quadros fixos do programa

O "Sábado de todas as maneiras" tem seu conteúdo intercalado entre locuções ao vivo feitas por Babá Marques, quando há interpretação de personagens e participação de ouvintes, e quadros gravados em estúdio. O apresentador mantém a rotina há 22 anos de gravar em um dia da semana no B.B. Studio em Sobral. O ciclo de produção do programa não para. "Já começo a fazer o programa do outro sábado no domingo de manhã. Escrevo segunda, terça, quarta vou pro Beto (Brandão) gravar" (MARQUES, 2018).

Permeados por vinhetas instrumentais, que lembram um dinamismo lúdico do rádio antigo, os quadros vão se desencadeando junto a inúmeras vozes feitas por Babá ao vivo ou em gravações, que no momento da veiculação do programa são orquestradas pelo operador de som Ivo Aragão. O locutor exalta bastante a sintonia com o único presente no estúdio, responsável por veicular mais de mil arquivos de som para dinamizar o programa. Ivo Aragão atua também como operador de som em outros programas de rádio e emissoras, com mais de 20 anos de experiência. Começou a parceria com Babá por volta do segundo ano do "Sábado de todas as maneiras".

No "Signo", Fabíola lê ao vivo instruções para os ouvintes melhorarem seus comportamentos em situações diversas do cotidiano. Os assuntos variam sem ter ligação com as casas do zodíaco, mas se aproveita para citar nomes de conhecidos. "Eu trabalho em cima da nossa realidade. (...) E eu vejo mais ou menos o que elas fazem no dia a dia e nisso eu vou escrevendo, criando, em cima do humor, claro" (MARQUES, 2018).

Outra apresentação de Fabíola é no quadro "Dicas pra você, mulher, não perder o seu homem" e no "Dicas pra você, homem, não perder a mulher que você gosta dela", os quais seguem um estilo parecido com o anterior, em que Fabíola sugere mudanças nos hábitos das pessoas, soando como verdadeiros ou não. A personagem feminina encabeça também a "Previsão do tempo". De forma fictícia, vão sendo sentenciadas previsões climáticas para as redondezas, o que leva ao riso pela imprevisibilidade delas ocorrerem na vida real.

A gente diz que tá vindo uma frente fria de Irauçuba no rumo de Sobral. Irauçuba é conhecida como terra muito quente (risos), e dificilmente chove por lá. Mas chove, é uma lenda isso. Então a gente brinca muito com Teresina também. É com a Fabíola mas a gente mesclou, colocou a Maju (apresentadora da "Previsão do Tempo" no Jornal Nacional, Maria Júlia Coutinho) meio também, agora, pra brincar. A gente coloca pra falar com a Maju... "Vai falar agora com a Maju", aí... "Alô, é a Fabíola"... Então é a Fabíola quem dá as cartas (MARQUES, 2018).

Passando para os quadros apresentados pelo Bartolomeu, temos "Ô bicho besta é gente". Babá o define como retrato da realidade dos momentos de fraqueza do ser humano, e expressa aqui um julgamento do que ele considera atitudes sem importância, mas que são valorizadas por outras pessoas. "Por exemplo: tirar *selfie* com político, aí bota a vinheta 'Ô bicho besta é gente!'... se amostrar com roupa nova... comprar um carro novo e deixar os plásticos nos bancos... Então tudo isso aí é coisa que a gente cria pro 'Ô bicho besta é gente'" (MARQUES, 2018). São de 10 a 12 situações narradas nesse quadro, todo sábado.

A vinheta "É o novo!" anuncia o desfilar de coisas antigas, palavras, ditados, brincadeiras, lugares. "É muito amplo esse quadro, porque pode ser uma roupa antiga... por exemplo calça S-top, boca de sino... Aí a gente bota "É o novo!". Aí bota loja de Sobral antiga, bota o nome de novelas antigas, os programas de rádio antigos... e tudo isso abrange", conta Babá. Bartolomeu narra também os quadros "Avisos" e "Serviço de Inutilidade Pública". Nesse último, narra-se a perda de objetos que, na verdade, não se usam mais. "A gente bota que a pessoa perdeu uma sacola contendo umas coisas antigas, tipo um pente redondo de bolso... uma caixinha de naftalina... Se usava muito isso antigamente no rádio, e é um resgate desses avisos, só que na base do humor" (MARQUES, 2018).

Os três últimos quadros se pautam por uma valorização entre antigo e moderno. Esse par, ou essa disputa velho/novo, está ligado à história do Ocidente, embora se possa encontrar equivalentes em outras civilizações e em outras historiografias, diz Le Goff (1982). Na segunda metade do século XX, generaliza-se,

principalmente no Terceiro Mundo, graças à ideia de "modernização", nascida no contato com o Ocidente. Os dois termos nem sempre se opuseram um ao outro: "antigo" pode ser substituído por "tradicional" e "moderno" por "recente" ou "novo". Cada conceito foi acompanhado por conotações laudatórias, pejorativas ou neutras. "Moderno" atravessa a Idade Média com o sentido de "recente", e "antigo" como "pertencente ao passado", mais precisamente, à época da história a que o Ocidente, desde o século XVI, chama "Antiguidade". Situa-se aí a época anterior ao triunfo do cristianismo no mundo greco-romano, à grande regressão demográfica, econômica e cultural da Alta Idade Média, marcada pela crise da escravatura e por uma intensa ruralização.

Quando, a partir do século XVI, a historiografia dominante no Ocidente, a dos eruditos, seguida da dos universitários, subdivide a história em três épocas – antiga, medieval e moderna –, cada um dos adjetivos remete geralmente para um período cronológico e o termo "moderno" opõe-se mais a "medieval" do que a "antigo". Finalmente, esta grelha de leitura do passado nem sempre corresponde ao que os homens do passado pensavam (LE GOFF, 1982, p. 141-2).

No "Me engana que eu gosto", Babá conta que cita ditados que são facilmente contestados, e que se tratam de críticas à cidade. Por exemplo: "Dizem que vereadores dormem e acordam pensando no povo. Me engana que eu gosto!". A política é um assunto comumente criticado por Babá, sem citar partidos e deixando explícito que não pretende concorrer a um cargo eletivo. Para isso, ele tem um personagem específico: o deputado Alfonção, que realiza almoços fictícios na casa de pessoas reais, possui vinhetas e adesivos.

Ele satiriza a política. Eu tento mostrar através do meu personagem, o Alfonção, que é um deputado federal vitalício, que não sai nunca... Ele mostrando as falcatruas que existem na política brasileira. A gente vive aí num mar de corrupções, e o Alfonção se adapta muito bem a isso. Ele mostra pras pessoas como é que funciona a política nos bastidores. Então é o quadro que retrata a realidade da política brasileira com muita crítica e verdades (MARQUES, 2018).

A sátira também chega aos líderes religiosos que manipulam pessoas em troca de dinheiro. O pastor de nome Malaquias critica “essa coisa de vender fé. No começo fui até criticado por algumas igrejas, mas eu não arredei pé. Tive que continuar porque não tinha nome de igreja. É uma sátira gostosa, que as pessoas pedem também pra entrar nesse quadro, e isso me deixa muito feliz”, conta Babá.

A personagem Fabíola foi personificada em duas ocasiões no último ano, quando Babá foi homenageado pelo Colégio Sant’Anna e Colégio Santo Antônio. “Você ver uma criança vestida como a sua personagem, uma criança de 8, 10 anos de idade... aquilo ali não tem dinheiro que pague. Eu chorei, me emocionei”, contou. Nas quadras dos respectivos colégios, duas meninas se vestiram com as roupas e acessórios característicos de Fabíola, e estudantes e dirigentes apresentaram criações de Babá como homenagem ao trabalho dele. “Você ver uma criança vestida com a sua personagem, com a peruca... e querendo falar como a Fabíola... é muito gratificante isso, muito gostoso. Isso aí pra mim foi um momento que eu jamais esquecerei” (MARQUES, 2018).

Há um quadro peculiar, com aparição espontânea no programa. “Quem você joga no rio Acaraú” surgiu quando o radialista passou a perguntar no ar quem os ouvintes gostariam de jogar no rio. “Aí ligava muita gente! ‘Joga minha mãe... joga meu namorado... joga meu filho que não quer tomar banho’, conta Babá, que o define como “um protesto branco”. Todos podem ser citados: o operador de som, o prefeito da cidade, um deputado. É um improviso que pode ocorrer a qualquer momento do roteiro do programa, bastando ser solicitado por um ouvinte. “Eu acho engraçado porque a pessoa joga mãe, joga filho, joga irmã, namorado, marido. (...) Pediu pra jogar, a gente joga!” (MARQUES, 2018).

Assim como uma característica comum no Nordeste, o rio teve fator agregador de agrupamentos que deram origem às cidades, assim como ocorreu no século XVIII com o povoado que daria origem a Sobral. Lá ele possui, atualmente, duas pontes, um grande projeto arquitetônico de urbanização de sua margem esquerda, a universidade nascida e sediada em Sobral, a

Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA) e, ainda, um dito popular que diz que quem bebe de sua água sempre volta.

Olha, quero mandar boa-noite pra Fatinha, o Jadson, a família toda. (Começa a ler mensagem pelo celular) "Olá, meu querido. Segunda-feira é o aniversário do nosso primo Marcelo, 17 anos. Cante parabéns pra ele e jogue o Marquinhos no rio. Beijos. Amamos muito você". Será que dá? Dá, sim. Vamo lá! (Gravação com voz masculina: Vou nada! Tô com medo disso aqui. Ôh, meu Deus.) Vai, vai, vai, sim. Vai pro rio. Vai. Um... Vai, sacode! (Gravação com voz masculina simula um grito que aos poucos some como se tivesse pulando no rio e uma onomatopeia de flatulência e por fim "tchibum!") (Trecho do "Sábado de todas as maneiras" veiculado em 23 de julho de 2016, e disponível no YouTube).

O rio Acaraú, ainda que tenha recebido um projeto arquitetônico de urbanização da margem esquerda que o transformou em mais um cartão-postal, com biblioteca, museu, campo, anfiteatro e área de lazer, ainda vive com secas e cheias. Era conhecido como um rio seco, até ser perenizado em 1958 por conta da construção do Açude Araras na cidade de Varjota a 86 quilômetros de Sobral (MELO, 2001, p. 30).

Os períodos de cheia possibilitam renda para canoieiros que faziam a travessia de pessoas e material entre as margens que contêm bairros de Sobral. Mesmo nos tempos mais primordiais, era a rodagem das águas, a estrada fluvial em uma região sem estradas, moldada pelas variações e o ciclo do rio. Os anos com final quatro passaram a ser temidos pelas grandes inundações de 1924, 1974 e 2004, tendo essa última atingido a área recém-urbanizada. O mesmo se repetiu em 2009. O rio possui duas pontes, a Oto de Alencar (1932) e a Dr. José Euclides (2000), além de suas próprias lendas. A subida do rio preocupava não apenas as populações ribeirinhas atingidas pelas inundações – eu me incluo entre os que se desesperavam com uma lenda de que "a Praça da Sé já foi uma cama de baleia", podendo voltar a sê-la com o transbordo dos afluentes. A igreja matriz fica a poucos metros do leito do Rio Acaraú.

No século XVII, conta Venâncio (2009, p. 51), os rios Jaguaribe e Acaraú eram os mais importantes do território cearense e deles se originaram as principais cidades do seu sertão à época: Sobral, Icó e Aracati. O rio era ao mesmo tempo mesa e estrada, onde se instalavam as oficinas de charqueadas e feitorias que faziam girar a economia colonial, além das estradas que seguiam ao largo de sua ribeira.

O rio Acaraú corta 27 municípios e possui um percurso total de 370 quilômetros, até o rio encontrar o mar pela cidade de Acaraú. Tem como afluentes na margem direita os rios Jurucutu, Madeira, Macacos, Jatobá, Groaíras; e na margem esquerda, os riachos Mucambinho e Mata Fresca e o rio Jaibaras. Suas três nascentes encontram-se na Serra das Matas entre os municípios de Monsenhor Tabosa e Tamboril, e sua bacia hidrográfica tem uma área aproximada de 14.500 quilômetros quadrados (VENÂNCIO, 2009, p. 55).

O apresentador insiste que a intenção de "Quem você joga no rio Acaraú" é brincar com as pessoas, e que é um quadro muito pedido. Seja por mensagens nas redes sociais de Babá ou por telefone, logo que ele vê o pedido, o operador de som Ivo Aragão inicia a vinheta que traz um personagem masculino ou feminino (há duas versões) conversando com a Fabíola que o locutor rapidamente passa a interpretar.

"A gente tá sempre inovando. Também já fiz muitas novelas, imitando as novelas da televisão. Eu tirava o ator principal ou atriz e colocava o Bartolomeu ou a Fabíola contracenando com um deles lá", afirma Babá. Essa forma de acrescentar elementos sobralenses em folhetins e o próprio uso do humor são relatados por Babá como primordiais na concepção do programa. "É importante demais. Tudo o que eu vejo, eu vejo sempre uma coisa do lado humorístico no meio. (...) Humor tá na veia já", conta. Os dois próximos quadros compõem o *corpus* específico de análise deste trabalho: "Curiando a vida dos famosos e quase famosos" e "O que Sobral tem de 'marromeno'".

Na primeira metade do programa "Sábado de todas as maneiras", Babá Marques interpreta, na voz da personagem Fabíola, o quadro "Curiando a vida dos famosos e quase famosos". Ele



lê ao vivo o que escreveu em casa durante a semana, narrando ocorridos verídicos, fictícios, ou baseados em fatos, mas adaptados a fim de gerar comicidade. As pessoas citadas são seus ouvintes assíduos, percebidos em edições anteriores do programa que acompanhamos, e encontrados também nas mensagens deixadas nas páginas que o radialista mantém no Facebook e Instagram. Os lugares são reais, na cidade de Sobral e seus distritos<sup>5</sup>, e a voz feminina de Fabiola interage com vinhetas nas quais Babá interpreta personagens diversas. Por ser lido ao vivo do estúdio, permite que ele interaja com a única pessoa presente no estúdio de rádio, o operador de som Ivo Aragão. Marques contou que o quadro teve como mote programas de rádio e TV que falam da vida pessoal de pessoas famosas.

Falam muito da vida dos artistas lá do Rio de Janeiro, da Globo, televisão e tal... e aquilo ali não interessa pra gente, sabe? Então o que foi eu fiz: eu botei o nome de pessoas que existem realmente, da cidade, dizendo por exemplo: "fulano foi vista ontem tomando um caldo bem quentinho no Tônico Lanches e depois foi contar os vagões do trem passando... São coisas que a pessoa não tem nada a ver com aquilo mas a gente bota. Geralmente eu boto um brega no chique, o chique no brega. A gente bota uma pessoa que tem costume de jantar, digamos, no Cícero's Bar, no Chicão 2000 ou em outro restaurante da cidade... a gente bota que ela tava lá no Mercado tomando uma sopa... e legal... as pessoas gostam. Na hora tem uma vinheta que pergunta assim "quem é esse daí? Nunca ouvi falar". "Rapaz, aqui é o fulano de tal!" (MARQUES, 2018).

Em um formato que pretende se assemelhar a uma coluna social, iniciando-se com o anúncio "o quadro que vai dizer sobre a vida dos famosos e quase famosos", Babá tece uma lista de pessoas e seus feitos recentes, assim como publicações de entretenimento contam flagrantes de artistas, celebridades e figuras eminentes em lugares diversos, por vezes requintados. A

---

<sup>5</sup> Em divisão territorial datada de 1993, o município é constituído de 11 distritos: Sobral, Aracatiaçu, Bonfim, Caioca, Caracará, Jaibaras, Jordão, Rafael Arruda, Patriarca, São José do Torto e Taperuaba. Fonte: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ce/sobral/historico>. Acesso em: 1 dez. 2018.

ironia aqui aparece ao articular a narração pomposa de um flagra de alguém famoso com a revelação de que o ocorrido teve como cenário a própria cidade, algo corriqueiro para os moradores, fora do eixo das capitais ou de locais onde circulam publicações de famosos nacionalmente. "A gente tira o nome das pessoas famosas da TV e coloca nomes de pessoas daqui da cidade, até pra prestigiar, e muitas pessoas pedem para que a gente coloque. 'Ó, me bota nos famosos'. Então a gente prestigia dessa maneira" (MARQUES, 2018).

As edições do programa são encerradas por "O que Sobral tem de 'marromeno'." Os itens citados nesse quadro remetem a lugares, hábitos, datas, festividades consolidadas na cidade e/ou que sofreram mudanças com o tempo, e são criticados. "Lá se vem esse quadro, que fala as verdades de Sobral", diz. O texto do quadro é narrado por Babá Marques, com gravação anterior no B.B. Studio, e as frases que escrevemos entre parênteses tratam-se de vinhetas do programa, em que ele representa personagens diversos.

O narrador principal desse quadro é o personagem Bartolomeu, de voz rouca e estilo malandro e coloquial. Nos primeiros segundos, uma voz feminina faz uma rápida abertura, com um texto que se repete em todas as edições, porém variando a frequência das risadas do personagem não identificado. "O que Sobral tem de 'marromeno' a gente diz e amostra aqui de todas as maneiras!". Com esse texto, a voz feminina abre espaço para Bartolomeu. Após as reclamações dele, a voz feminina retoma o texto e o relê inteiro, com algumas reações contendo risos, como se fosse uma apreciadora do quadro. "Eita, que ele tá 'peidado' hoje! Tá fumando uma quenga", aprecia ela sobre o companheiro Bartolomeu, em março de 2017. "Ai, lá se vem o quadro... (risos) eu juro, eu juro... Eu quero ficar séria, mas não consigo", diz no mês de abril. "Eita, quadro 'véi' duro. Incomoda... diz as verdades... e acham ruim! (Risos). É só fazer as coisas direitinho" (maio de 2017).

Nêgada, não é gabando não, viu?, mas aqui tem gente que é craque em botar lixo na calçada só depois que o carro passa. (Ôh "fi" duma égua ruim!) É impressionante, rapaz.

Parece assim uma coisa. É automática, sabe? Rapaz, é até gente 'marromeno'. A gente tira pela sacola de lixo. É só sacola de mercantil. Viu? (Diabo é isso aí, rapaz?) (...) Meu povo, meu povo: pois não é que aqui tem gente que bota o lixo depois que o carro passa? Meu 'fi', o que é que 'cê' tem na sua cabeça? 'Cê' é normal, é? (Risos). Ôh povo ruim (Trecho do "Sábado de todas as maneiras" de 18 de novembro de 2017).

Esse momento do programa pode conter paródias, entoando críticas a algo da cidade que precisa melhorar ou recente medida que não teve aprovação popular. Uma delas é uma reclamação da grande quantidade de semáforos instalados no centro comercial em um curto espaço de tempo. Ainda hoje os semáforos permanecem em esquinas seguidas, e a reclamação de Babá foi escrita com a melodia de "Anúnciação", de Alceu Valença. "Tu vens, tu vens... Sobral, em cada esquina tem sinal (cantando). (...) Tinha muito semáforo ali que tava confundindo as pessoas", justificou. Segundo Babá, nesse quadro se contam as realidades, as falhas que acontecem na cidade. Críticas "com humor... cobrando por que que não asfaltaram uma rua, por que tem um cano furado, por que não tem semáforo numa rua... por que tem semáforo demais também..." (MARQUES, 2018). O objetivo é cobrar de autoridades municipais providências quanto a problemas e, segundo ele, os assuntos do quadro já tiveram resposta positiva e geraram reportagens locais e conversas de professores em sala de aula.

As descrições dos quadros e os respectivos temas resultaram no quadro a seguir, conforme proposta da análise de conteúdo.

**Quadro 15.1.** Descrição dos quadros fixos do “Sábado de todas as maneiras”.

QUADRO	RESUMO
Signo	Fabíola relata situações diversas do cotidiano, e cumprimenta ouvintes que, de forma fictícia ou não, correspondem ao Zodíaco
Dicas pra você, mulher, não perder o seu homem; Dicas pra você, homem, não perder a mulher que você gosta dela	Sugestão para mudança de hábitos, conforme avaliação de Fabíola
Previsão do tempo	Fabíola faz rir pela imprevisibilidade de suas previsões climáticas ocorrerem na vida real
Ô bicho besta é gente	Bartolomeu critica a valorização de situações, por parte dos moradores, que a seu ver não têm importância
É o novo!; Avisos; Serviço de Inutilidade Pública	Palavras, ditados, brincadeiras e lugares de Sobral que não existem mais ou caíram em desuso são anunciados por Bartolomeu
Me engana que eu gosto	Ditados populares que são facilmente contestados, e que se tratam de críticas à cidade
Deputado Alfonção	Eventos fictícios em residências de ouvintes, como almoço e comício, para criticar hábitos da política brasileira
Pastor Malaquias	Sátira de líderes religiosos que manipulam pessoas em troca de dinheiro
Quem você joga no rio Acaraú	Homenagem ao rio Acaraú e brincadeira com quem os ouvintes pedirem para ser jogado lá
Curiando a vida dos famosos e quase famosos	Coluna social que faz rir pelo contraste entre fatos corriqueiros vividos pelos moradores e o extraordinário relatado por Fabíola
O que Sobral tem de ‘marromeno’	Críticas à cidade, envolvendo comportamento dos sobralenses, administração pública, hábitos e eventos

Fonte: Elaboração própria.

## Considerações finais

Constatamos que o conteúdo levado ao rádio pelo "Sábado de todas as maneiras" apresenta uma memória coletiva, com narrativas de atores múltiplos, entre ouvintes, o radialista Tupinambá Marques e as situações que ele observa na população da cidade de Sobral (CE). Seu sucesso de público, considerando mensagens enviadas durante a apresentação ao vivo, por mensagens na internet e por estar há 22 anos no ar, se justifica por seu repertório pautado em memórias da cidade de Sobral, num meio de comunicação que dispensa uma educação formal para ser usufruído, o que é o caso do rádio. É uma oportunidade de se observar, num meio de comunicação de massa, a realidade da experiência vivida nas ruas de Sobral, construída individualmente pelos moradores, mas referenciada pelo que apresenta de coletividade.

### Referências bibliográficas.

- BARDIN, L. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 2011.
- FERNANDES, G. M. Folkcomunicação, mediação e ativismo midiático: do líder de opinião ao ativismo midiático. In: **Anuário Unesco/Methodista de Comunicação Regional**, 15., jan/dez. 2011. n. 15, p. 55-67.
- FERRARETTO, L. A. In: MOREIRA, S. V. (org.). **70 anos de Radiojornalismo no Brasil (1941-2011)**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011.
- FREITAS, N. A. **Sobral - Opulência e Tradição**. Sobral: UVA, 2000.
- HALBWACHS, M. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.
- LE GOFF, J. **História e memória**. Lisboa: Edições 70, 1982.
- MACIEL, B.; DA SILVA, S. Folkcomunicação e modernidade: caminhos e perspectivas para o desenvolvimento local. **Cadernos de Graduação - Ciências Humanas e Sociais - Facipe**, Recife, v. 1, n. 2, p. 45-52, nov. 2013. Disponível em <https://periodicos.set.edu.br/index.php/facipehumanas/article/download/1199/579>. Acesso em: 25 out. 2019.
- MARQUES DE MELO, J.; FERNANDES, G. M. (org.). **Metamorfose da Folkcomunicação**: antologia brasileira. 1 ed. São Paulo: Editae Cultural, 2013.
- MARTINS, T. L. A.; SILVA, E. S. O riso no Brasil: o caminho para a gargalhada radiofônica. In: KLÖCKNER, L.; PRATA, N. (org.). **História da mídia sonora**: experiências, memórias e afetos de Norte a Sul do Brasil. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009.

MELO, D. Cama de baleia: **imaginário da população da ribeira do rio Acaraú em Sobral - Ceará**. Recife, UFPE, 2001. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, 2001.

ORTRIWANO, G. S. A informação no rádio: **os grupos de poder e a determinação dos conteúdos**. São Paulo: Summus, 1985.

PIMENTEL, C. M. S. **A Educação está no ar**: a Comunicação Pública no programa Jornal da Educação da Rádio Universitária FM. 2017. Dissertação (Mestrado Profissional em Políticas Públicas e Gestão da Educação Superior) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, Ceará, 2017.

POLLAK, M. **Memória e identidade social**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 5, 1992.

SILVA NETO, F. S. **A gênese da “cultura moleque cearense”**: análise sociológica da interpretação e produção culturais. 2015. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, Ceará, 2015.

VENÂNCIO, R. **Espaços da experiência como espaços da memória**: narrativas e imagens entre os canoieiros do Rio Acaraú. 2009. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, Ceará, 2009.

# ENTRE RISCOS E RISOS DA PALHAÇA: PERCURSOS E DESCOBERTAS INVENTIVAS DE SABER/FAZER PESQUISA

**Silvia Carla Marques Costa<sup>1</sup>**

**Alice Soares de Araújo<sup>2</sup>**

## **Introdução**

Esse texto se propõe a apresentar algumas articulações metodológicas que orientou uma pesquisa desenvolvida no Curso de Pós-graduação em Estudos Culturais e Políticas Públicas da Universidade Federal do Amapá. O percurso para tal feito foi

---

<sup>1</sup> Doutora em Sociologia. Mestre em Cultura Visual pela Faculdade de Artes Visuais FAV-UFG. Especialista em arte Educação em Instituições Culturais. Professora das disciplinas na área de Ensino em arte da Universidade Federal do Amapá. Tem interesse por questões da visualidade e os impactos na aprendizagem dos sujeitos culturais na formação inicial de professores. Abordagem acerca das relações estéticas nos mundos da arte e poéticas nos processos culturais nas cidades. Tem experiência na área de processos de mediação com ênfase na formação de professores de artes visuais, atuando principalmente nos seguintes temas: Processos educativos em Arte, Poéticas Sociais, Feminismo, estéticas urbanas e cotidiano.

<sup>2</sup> Atriz, Palhaça, Pesquisadora, Arte-educadora efetiva na Rede pública de Ensino; Coordenadora do Projeto Corda Bamba no Equador, foi representante da Região Norte, no Colegiado Nacional de Circo, do Conselho Nacional de Políticas Culturais-CNPC-MINC, licenciada em artes visuais pela Universidade Federal do Amapá – Unifap. Especialista em Estudos Culturais e políticas públicas.

urdido de desafios, estranhamentos e cumplicidades teóricas e conceituais com autores da antropologia, dos estudos de performance e da arte circense.

De igual modo, a convivência pessoal nos processos de orientação gerou diálogos férteis, não só para a produção da pesquisa, mas especialmente reflexões sobre modos de compreender produção de dados, ética com os interlocutores e uma escrita inventiva, autoral, vinculada ao pensamento ontoepistêmico feminista. Assim, este texto vem contaminado de ideias, sentimentos e experiências substantivas na interação entre orientador e orientanda.

Propomos no primeiro momento uma breve explanação do campo da pesquisa. No segundo momento faremos uma discussão sobre a especificidade da antropologia e a densidade existencial na imersão empírica da investigação. Em seguida, explicitaremos os encontros com as ferramentas metodológicas na intenção de solucionar as inquietações iniciais e o desenvolvimento da pesquisa em seus riscos e risos de vida palhaça.

O presente artigo se faz em rememoração e desejos de compartilhar os processos vivenciados em uma investigação qualitativa no Curso de Especialização em Estudos Culturais e Políticas Públicas (PCULT) na Pós-Graduação da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP), seguindo a linha de pesquisa Cultura, Identidade e Linguagem.

Ao concluirmos a pesquisa intitulada: "Mulher palhaça: a poética da existência em narrativas femininas na cidade de Macapá/AP", o sentimento era de dever cumprido. Logo em seguida nos encontramos – orientadora e orientanda – para conversar sobre os ajustes do texto e nos entusiasmos quando constatamos que o processo de pesquisa foi contornado por intensidades do encontro e cheio de vitalidades. Assim, concluímos aquela conversa com o desejo de contar e pontuar descobertas e sistematizações para pensar/fazer/saber ciência, especialmente na relação de aprendizados e entendimentos com o processo de orientação de uma pesquisa acadêmica. Foi com esse encontro, com essa conversa que este texto se desenhou.



## **Conversar é performar: convergências da orientação acadêmica**

Na ocasião em que a pesquisa foi desenvolvida no curso de pós-graduação em estudos culturais e políticas públicas da UNIFAP em 2018/2019, consideramos para sua realização que o esteio basilar seria a compreensão de quais relações mobilizadoras impulsionavam a ação poética das mulheres palhaças na cidade de Macapá/AP. Esse desejo, de certa forma, também norteou nossos encontros de orientação e nos permitiu organizar ideias e sentimentos com aproximações audaciosas entre o sonhar metodológico e a invenção/ação do saber/fazer pesquisa.

Pretendíamos nos entender nesse percurso e caminhamos na direção da pesquisa qualitativa de intenção etnográfica, igualmente a uma carpintaria palhacesca<sup>3</sup>, e assim organizamos, sentimos e apostamos na dimensão do corpo como intercâmbio para considerar a cognição de um processo investigativo fluido, descontínuo e, portanto, dinâmico e desafiador<sup>4</sup>. Esse é o convite para a imersão e partilhas de nossas experiências nesse espaço/tempo de produção de conhecimento/saber científico.

Reconhecemos que não há um modo único de elaborar pesquisa e que garanta qualidade, mas nos atrevemos a dizer, como vocês perceberão no desenrolar do texto, que a companhia de orientação é sem dúvida uma das, senão a primeira interação que dará suporte, equilíbrio e segurança a um processo desconhecido para muitos que é o campo da ciência.

O convívio intenso entre orientanda e orientadora deflagram descobertas de teorias, conceitos e teóricos que aos poucos faziam parte das conversas e do acervo bibliográfico. Nesse entendimento, o desenho metodológico para a realização de uma pesquisa acadêmica ia se compondo no mesmo movimento.

---

<sup>3</sup> Podemos visualizar a carpintaria palhacesca na seguinte explicação: a carpinteira palhacesca que propomos se alicerça no cotidiano da ação teatral, em que para a montagem dos espetáculos se usa a expressão de carpintaria de cena, que implica dizer a forma como a obra teatral é construída diariamente na sala de ensaio, até sua estreia.

<sup>4</sup> O texto foi construído na primeira pessoa do plural por exprimir a escrita, as reflexões negociadas no processo de orientação, bem como tratará o artigo feminino pois as pesquisadoras são do gênero feminino.

Passamos a vivenciar momentos importantes tanto de relação social quanto de parceria intelectual (GODIM, 2010).

O encontro e as conversas de orientação visavam a interação produtiva entre orientadora e orientanda. Comportamentos acionados por cada uma, por sua vez, colaboravam para instigar posicionamentos de se fazerem pesquisadoras integralmente. Nessas ocasiões, nos envolvíamos com a razão e a emoção com o intuito de dispor da tomada de voz e da ação ativa de aprendizados que se atravessam pela cognição racional e sensorial.

Por conta desse enfoque de aprendizados entrelaçados entre mente e sensorialidades, consideramos que o corpo físico é um lugar de inscrição cultural, mediado por ideologias e expectativas de que esses corpos podem ser reorganizados e corporificados intencionalmente. Presumimos que essa corporeidade constitutiva fizesse parte dos encontros de orientação, em que a sintonização dos desejos, sonhos, expectativas e dedicação instigavam interações, pertencimentos e mobilidades para se pensar/fazer pesquisa.

Ciente das instabilidades e falibilidades dos fazeres da pesquisa, nossos encontros de orientação já sinalizavam a necessidade de acolher outros dispositivos para pensar, realizar as pesquisas e, conseqüentemente, constituir-se pesquisadoras. Não desejaríamos caminhar pela neutralidade ou imparcialidade que frequentemente ouvimos dizer sobre o que é fazer ciência; como se isso fosse possível.

Com essas perspectivas, acertamos que poderíamos acessar outras formas de conhecimento, tais como: imagens, cores, formas, formatos, músicas, filmes e poesias, que se tornaram mecanismos para compor um acervo inspirador de reflexões e, conseqüentemente, materializar a escrita. Em outras palavras, evocamos a emergência da vivência e da experiência que se atravessam nos encontros de orientação, incluindo a ação performativa dos envolvidos, mobilizando autonomias criativas para a produção de saberes (RAPOSO, 2013).

Envolvidas por esse encaminhamento criativo, entendemos que ousar e se atrever orientam o trabalho do pesquisador e desenham proposições que se reformulam e medeiam

as relações que se tornam ato. Buscamos encontrar, nas trocas, descobertas e incertezas do processo de pesquisa, em vias das sensações, sentimentos e comportamentos menos rígidos, repleto de possibilidades para contribuir e expandir nossa compreensão do que somos, pensamos, vemos e sentimentos. Isto é, o ato de orientação congregou corpo e mente em fruição como ato performático.

Quanto aos princípios que nos regem, podemos destacar que regem formas de orientação e têm a ver com os estudos da performance que evidencia a ação, o movimento e o contato<sup>5</sup>. Acreditando que pesquisadores são, como todos, agentes performáticos, os pesquisadores e os seus encontros de orientação, campo, leitura, reflexões e escrita acionam subjetividades e visualidades com mais vitalidade quando procuram intensificar descobertas do mundo científico e da cultura acadêmica em múltiplas direções<sup>6</sup>.

Apostamos nesse horizonte reflexivo, sobretudo de ambiência e atmosfera de pesquisa. São momentos que antevêm uma multiplicidade de fazeres e responsabilidades que compõem as tarefas dos pesquisadores. Para o nosso entendimento, esses momentos viam na performance uma possibilidade real de consciência do próprio processo. Para Pineau:

A metodologia da performance designa um ato deliberado, um ato de autoconsciência, um ato que exige dos performers pense como e por que seus corpos de ma-

---

<sup>5</sup> Os estudos de performances são múltiplos e suas abordagens são diversas. Para a nossa compreensão, articular a ideia de performance a nossa compreensão de ciência vem a partir da "ideia e ligação com os estudos da fala (*speech acts*) ou declarações performativas (*performatives utterances*), que além de enunciarem coisas, fazem coisas". Esses conceitos foram explorados por linguistas e comunicólogos como John Austin e John Searle, ou mesmo Kenneth Burke. Além disso, a influência de Noam Chomsky (ainda que marcado por um modelo dicotomizador), que distinguiu competência de performance linguística, foi alavancada para pensar a relação entre atores sociais e suas expressões (RAPOSO, 2013).

<sup>6</sup> Godim (2010), no livro "A pesquisa como artesanato cultural: considerações sobre o método e o bom senso", trata dessa orientação, assinalando que o professor orientador tem um destaque primordial na apresentação da trajetória do orientando: apresentando os caminhos de como atuar e acessar os mecanismos de inserção no universo da ciência acadêmica.

neira como se comportam. A performance demanda uma forte consciência física, um objetivo subjacente de qualquer exercício performativo é o refinamento do sentido cinético e sinestésico de um indivíduo qualquer. Uma vez que a performance aumenta a nossa atenção com relação aos nossos corpos, ela fornece em meio para pôr abaixo e romper com os hábitos que tomamos por certos. Finalmente a performance possibilita um salto imaginativo dentro de outros tipos de corpos, outros modos de ser no mundo e, ao fazê-lo, ela abre para possibilidades concretas e incorporadas de resistência, reforma e renovação (PINEAU, 2013, p. 52).

A dimensão performativa abre possibilidades do agir como ator/orientador e ator/orientando, assegurando para ambos o poder de tomar iniciativas, criar metodologias e pensar autonomamente, considerando os processos de convívio e interação. As relações de orientação perseguem, portanto, qualificativos corpóreo-sensitivos; percepções partilhadas que se atravessam por complexidades e se instituem nas ações éticas, estéticas e políticas.

Pensamos na condição performática, eliminando a postura estática de enxergar modos de fazer pesquisa, compreender e produzir como pesquisadoras. Como? Numa compreensão intimista de nossas conversas, discutíamos que não é possível insistirmos em polarizações de acesso a produção de conhecimento, visando teoria e prática separadamente, mas sim entrelaçando momentos e temporalidades com conversas e entendimentos teóricos e conceituais. Acreditamos que essa relação afeta um ao outro e ambos, orientador e orientando, que deixam de ser personagens tipificados e se habilitam como participantes do processo.

Descobertas, entusiasmos e feitura de pesquisa foram apostas em nossos encontros de orientação. Nutridas e cientes da ação performática, as interações e reflexões se tornavam cada vez mais potentes. Encontros que ajudavam os corpos a compor subjetividades, agenciando pensamentos, formas de ver e de agir em direção a uma experiência de corpo extraordinária (SCHECHNER, 2012).

Acreditamos que esse processo confere táticas<sup>7</sup> deslizantes para se entender a ciência, a pesquisa e a vida acadêmica, acionando outras visualidades sobre esse espaço. Esses processos de interação emergem como fonte reveladora para a trajetória de formação de um pesquisador, especialmente na condução e imersão compreensiva, recusando uma postura "normáscula" de se pensar/fazer ciência.

Reiteramos que os encontros de orientação, nessas perspectivas e condicionantes, se conectam performativamente, qualificando aprendizados que podem de algum modo ressoar tanto na escrita quanto no entusiasmo e o envolvimento prazeroso com espaço/tempo investigativo. A pesquisa nesses moldes não se obriga, tampouco garante elucidações ou receituários de sucesso, sobretudo de direcionar idealizações da convivência acadêmica<sup>8</sup>.

Em sintonia com esse horizonte, destacado nos parágrafos anteriores o que discutíamos e apresentamos – e vive impresso em nossas trajetórias – foi uma experiência de convívio acadêmico, conduzida por uma aposta corpóreo-sensitiva de fluxo produtivo, sem impedimentos e sem marcações fixas de pensar e fazer ciência.

Estávamos dispostas a articular outros processos, incluindo o compromisso com o outro. Nos aventuramos e nos opomos frontalmente às forças de cientificidade que silenciam, aquelas que a todo custo procuram deter a verdade. Rechaçamos a ideia de ciência monológica que busca insanamente ser reconhecida, submetendo-se a crivos comparativos para consolidar e validar seus modos de apreender a realidade. Somos aquelas pesquisadoras que, mais do que nunca, estamos insatisfeitas com visões panorâmicas, assépticas e neutras de conduzir a experiência acadêmica (BEAUD; WEBER, 2014).

---

<sup>7</sup> Certeau (2005) propõe uma rica distinção entre estratégia e tática. A estratégia é o lugar do poder estabelecido, que estabelece as regras do jogo e delinea o desenho das interações. A tática, por sua vez, é uma produção silenciosa, que recria o espaço definido pelo outro por meio da utilização sagaz do tempo. Operando no terreno do adversário, ela "tem que utilizar, vigilante, as falhas que as conjunturas particulares vão abrindo na vigilância do poder proprietário. Ai vai caçar. Cria ali surpresas, consegue estar onde ninguém espera. É astúcia".

<sup>8</sup> Essa proposição reflexiva encontra subsídios analíticos no livro "Rituais na Universidade" de Léa Carvalho Rodrigues, de 1997.

Conduzimos nossos encontros nesse toque de interação e, juntas, concordamos em fazer uso de fontes não convencionais de saber e fazer pesquisa, sabendo que processos investigativos não se separam de nossos desejos, inquietações e descobertas. Faz-se pesquisa, fazendo.

Nessa investida questionamos: é possível pensar de quais elementos somos formados e assim articular, ao conhecimento, subsídios poéticos que nos constroem para se aventurar nos saberes com a escrita acadêmica? Pensamos que tal questão destrona a ideia de que vamos trazer a verdade e nos coloca como parte do processo investigativo. Essa investida reflexiva estimula a ter e levar em conta também os sonhos que erguem nossa existência com a vida de pesquisadora.

Essas inquietações que, posteriormente, encontraram alianças no pensamento feminista, foram se articulando aos poucos; outras formas de organizar ideias, sobretudo quando essas ideias são posicionadas a partir da nossa experiência feminina. De outro modo, como enfatizado por Rago (2001, p. 65), uma cultura que entende que as experiências de um fazer/saber expresso na feminização da cultura científica como investimento da "mudança de olhar, de um pensamento diferencial para dar conta de permitir uma maior sensibilidade em relação ao feminino e à construção de um mundo flógeno" na ciência e no espaço da universidade.

Assim, nossa orientação se mostrou em encontros e conversas que desfrutamos com a companhia uma da outra e aprendemos, sobretudo, quando a ida a campo rendia inúmeras e interessantes descobertas. Quando apresentamos achados de outros referenciais, outras leituras encontravam sintonias com nossas reflexões. Mais ainda, quando podíamos ver impresso nas escritas do texto científico todo um sentimento elaborado por conceitos e teorias, costurando autores, interlocutoras e as pesquisadoras.

Afinamos e organizamos a escrita por outras lógicas e, como tal, mergulhamos em inspirações metodológicas de intenção antropológica atravessada pela experiência ontoepistêmica de se experimentar a pesquisa. Experimentar não quer dizer que não

tenhamos um projeto e perspectivas de ação. A experimentação desses processos confere muito mais que um processo de abertura para possibilidades de se afetar por esse processo. Podemos afirmar que o processo de orientação presumiu uma concepção aventureira, resultando em processos menos doloridos no percurso de enveredar pela pesquisa científica.

Queremos aqui abrir um parêntese que antecede esse processo; é imprescindível falar dele, uma vez que esse fato impulsionou e deflagrou outros instantes de fazer pesquisa. Relembramos em uma conversa que a ideia de escrever e ir a campo era atormentadora, e que as reflexões e aspirações de pesquisadora neófitas não se encaixavam, especialmente com a orientação indicada ainda no início das aulas na pós-graduação. As coisas não fluíam, o desejo de escrita e de leituras não se manifestava, apesar de o trabalho partir de uma paixão imensurável pelo tema. Por meses, foi assim. E não teve outro jeito; ocorreu a troca de orientação<sup>9</sup>.

Esse ato, a troca de orientação, foi o pontapé para iniciar outro sentido e significado de sentir/fazer pesquisa. Escolha difícil, mas que proporcionou outros caminhos de reflexão na esperança da cumplicidade de quem se coloca a orientar, viesados pela escuta cuidadosa, diálogo produtivo e a sintonia reflexiva. Insistimos que, a partir daí, o caminhar com a pesquisa se tornou bem menos doloroso, e naquele momento a vida dizia: "Vem andar e voa, vem andar e voa"<sup>10</sup>.

Com a troca da orientação, a atmosfera investigativa se tornou mais fluida. Posto isso, certificamos que a relação com quem – e como – orienta tem uma influência substantiva para o êxito e entendimento de compor uma pesquisa: de se ver e se compreender na ação de pesquisadora. Nesse momento, vislumbramos que o processo de pesquisa deve ser como uma asa e não como uma prisão.

---

<sup>9</sup> Godim e Lima (2010) fazem uma reflexão ao mesmo tempo técnica e política fundante para conciliarmos a interação entres os atores envolvidos, orientador e orientados na dinâmica acadêmica. Eles enfatizam a responsabilidade e o compromisso dos envolvidos no processo de orientação para que esse momento não tenha prejuízos administrativos, tampouco de ordem emocional.

<sup>10</sup> Vilarejo. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=fWlhhLVhODo>.

Nesse embalo musical, folhear o livro de Uwe Flick (2009), quando trata da subjetividade do pesquisador, e as advertências de Beaud e Weber (2014) para a pesquisa de campo foi alento instantâneo. O primeiro autor destaca que fazer pesquisa é também levar em consideração as subjetividades do pesquisador. Já o segundo autor articula fazeres que possam interconectar e auscultar demandas no momento de ida a campo para a produção de dados. São fazeres determinantes que nos marcam como pesquisadoras. Conversamos sobre esse assunto, uma tarde inteira!

Podemos ressaltar que os alinhavos entre reflexões para uma escrita acadêmica e um saber científico evidenciam como nos sentimos e como nos constituímos no processo de orientação. Isso quer dizer que ações na perspectiva da performance requerem enxergar na relação de orientação o estímulo à permanência, envolvimento e fluência reflexiva na universidade.

## **Percursos e descobertas de saber/fazer pesquisa**

Nesse empenho de se saber/fazer pesquisa, apostamos e arriscamos pelas descobertas e, a cada encontro, mostrávamos o que mais nos afetava na ocasião. A escrita foi a primeira descoberta desse processo. Poderíamos inventar; escrever de certo modo que não enfadaria o leitor; poderíamos contar o que experimentamos e o que descobrimos nesse tempo de estudo.

Contar o processo e assim, mergulhar nos textos e teorias para caçar possibilidades ou correspondências metodológicas que estivessem alinhadas ao objeto de pesquisa. Quando nos encontrávamos, contávamos uma para a outra o que estávamos lendo e vibrávamos com descobertas e aprendizados.

Assim, a escritura da pesquisa e desse texto foi feita assim; de riscos, rabiscos, risos e medos, mas também dividindo o mais intenso modo de viver como palhaça, que descobrimos com a realização da pesquisa, pela paixão e o afeto<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Essa fala corresponde às ideias da palhaça Perualda, personagem da pesquisa de Alice Araújo.



Lembramos perfeitamente que optamos por assumir uma escrita reflexiva em narrativa, alicerçada nas concepções de Walter Benjamin (1987), que nos instigou a perceber o ato de narrar como o da construção de um artefato poético pelas mãos do artesão. Duas vertentes construídas manualmente, uma a uma, compondo obras e sensações, mas também, deixando traços de quem a produz. Nesse sentido, dialogamos com Benjamin (1987) quando explicita que:

A narrativa, tal como se desenvolve durante muito tempo no círculo dos ofícios mais diversos — do agrícola, do marítimo e, depois, do urbano —, é, por assim dizer, uma forma artesanal da comunicação. Sua intensão primeira não é transmitir a substância pura do conteúdo, como o faz uma informação ou uma notícia. Pelo contrário, imerge essa substância na vida do narrador para, em seguida, retirá-la dele próprio. Assim, a narrativa revelará sempre a marca do narrador, assim como a mão do artista é percebida, por exemplo, na obra de cerâmica (BENJAMIN, 1987, p. 10).

Agradou-nos muito quando compreendemos que a arte da narrativa, nas concepções de Benjamin, está do lado oposto à transmissão de informação. Narrar uma história implica não somente comunicar algo, mas transcender uma experiência, experiência essa que se entrelaça com a vida do narrador que a propõe.

Segundo Benjamin (1987), a base primordial para a narrativa está na oralidade. Para ele, os narradores existem desde a mais remota antiguidade, classificados em dois tipos: o camponês e o marinheiro. O camponês tem as experiências do lugar onde habita, já o marinheiro, por navegar por lugares distantes, tem vivências e experiências fora do seu lugar-comum.

Cada um apresenta uma narrativa de uma ótica muito particular. O camponês nos apresenta uma narrativa baseada no acervo de sua memória, tecido pelo seu acúmulo de experiência e vivência de um mesmo lugar. O marinheiro acessa a experiência que adquiriu a partir do contato com culturas, pessoas e lugares diferentes por onde já passou. Porém, mesmo sob pontos de vista distantes, os dois nos levam a pensar que:

A experiência transmitida oralmente é a fonte de que hauriram todos os narradores. E, entre os que transcreveram as estórias, sobressaem aqueles cuja a transcrição pouco se destaca dos relatos orais dos muitos narradores desconhecidos. Além disso, cumpre notar que entre esses últimos existem dois grupos, frequentemente entrelaçados. E, além disso, a presença da figura do narrador é sentida em toda a sua plenitude apenas por quem saiba compenetrar-se da existência desses grupos. Um dito popular alemão afirma que "quem viaja tem muito a contar" e assim imagina um narrador vindo de longe. Mas não é com menos prazer que prestamos atenção a quem permaneceu no país, tratando de sobreviver e vindo a conhecer as suas estórias e tradições. Se esses dois grupos são tornados presentes por meio de seus representantes mais antigos, temos de pensar no agricultor sedentário e, por outro lado, no marinheiro empenhado em seu comércio. E, de fato, essas maneiras de vida produziram cada uma a sua ramificação própria de narradores (BENJAMIN, 1987, p. 3).

Nesse sentido, tanto na orientação quanto na escrita nos colocamos como o narrador camponês, com o desejo de ouvir e narrar histórias. Assim, outra descoberta se apresentou como mais um fio de compreensão investigativa: a ideia de que pesquisa é contar uma história vivida por meio da narrativa.

Por sua vez, a pesquisa narrativa tem vigor e rigor científico quando nos dedicamos a saber ouvir as histórias, interpretações e saberes de quem se dispõe a estar conosco, nessa empreitada de compreender mundos. Pessoas são mais que informantes, e muito mais que colaboradores; elas são interlocutores e nos incentivam a reconhecer outras concepções e constelações da vida que, até então, por nossa insensibilidade ou miopia visual, nos eram tão padronizadas e opacas.

Saber ouvir, saber escutar com o olhar, esse foi o princípio de uma participação efetiva no campo, até porque as linhas tecidas em um processo investigativo, acadêmico, partindo sobretudo de relatos de experiências de mulheres, partem das singularidades e pluralidades, transmitidas ao pesquisador. Por sua vez, é o pesquisador que deve entrelaçar as percepções dos interlocutores às

suas subjetividades, configurando traduções férteis de responsabilidade engajada e pessoal a um claro compromisso ético.

Podemos considerar que os encontros de orientação germinaram consciência e possibilidades de novos horizontes para se compreender como pesquisadora. Esses momentos também foram tecidos e impulsionadores, instigando patilhas e envolvimento, ampliando reflexões em relação ao respeito ao semelhante, ao diferente, ou seja, ao ser humano em toda a sua complexidade existencial.

Além do âmbito de pesquisa, é preciso falarmos da ética e compromisso com os interlocutores. Precisamos urgentemente respeitar os saberes que vêm de fora do espaço acadêmico, sobretudo quando pesquisadores iniciantes procuram esse campo de reflexão para dar sentido e produzir o social. Pensamos na relação de orientação como um bom caminho para aproximar e ampliar o raio de alcance de audaciosos sonhos femininos, audaciosos sonhos palhacescos. Nesse sentido, estamos em acordo com Otte e Gielen (2019) quando consideramos que:

O foco não está em ligar as pessoas, mas em construir caminhos entre elas; não em encobrir as contradições e as tensões, mas aprender a reconhecer o Outro, assim como a conviver com ele enquanto ser que é radicalmente diferente (OTTE; GIELEN, 2019, p. 6).

As descobertas no processo de orientação e o compromisso com os interlocutores da pesquisa, bem como a busca para uma escrita autônoma foram processos sinuosos, não lineares com os encontros de orientação. Essas ações estão aliadas aos pensamentos das autoras Otte e Gielen (2019), quando pretendem elucidar acerca da potência do dissenso social e da troca de percepções ao se apresentarem como um lugar possível para a construção de uma sociedade mais igualitária, mas, além disso, enxergar outras realidades, dando-lhes visibilidade.

Afirmamos, portanto, que pesquisas realizadas com mais sensibilidade, confiança e compromisso com a produção de saberes podem ser um ato político de recusa ao pensamento cartesiano, positivista e racionalista da ciência clássica. Nessa empreitada, consideramos que a "A arte como um dispositivo

que lida com a imaginação remete sempre a alguma realidade” (OTTE; GIELEN, 2019, p. 11), de modo que podemos articular argumentos não convencionais de realizar pesquisa e de produzir conhecimento.

Vamos falar da ida a campo. A aproximação com o campo de pesquisa pode ser um entrave. Essa reflexão veio depois de um encontro/conversas de orientação. Como entrar no campo de pesquisa se esse campo é tão familiar à pesquisadora? Lemos as reflexões acerca do campo que vai nos acolher com algumas ideias de Damatta (1978) acerca do familiar e exótico e concluímos que não podemos chegar em um espaço, comunidade ou encontrar as pessoas, olhando-as como objetos ou como poços de informação.

O campo de pesquisa não é um espaço em que coletamos dados, e sim os produzimos, pois as pessoas que nos fazem companhia por um tempo, o tempo de pesquisa, por sua vez, são nossas companhias; elas são os nossos interlocutores para pensar sobre o mundo, refletir sobre o objeto e interpretar uma realidade. Ou seja, o campo não é um celeiro de dados prontos e acabados.

O pesquisador, com a parceria de seus interlocutores, produz os dados. É preciso cautela. Os dados são produções interpretativas a partir das nossas percepções, tendo em vista as narrativas dos interlocutores, seus interesses e negociações, às vezes nem tão explícitas. Nesse movimento, os dados são desenhados de modo que possamos, como pesquisadores, elaborar reflexões e análises elucidativas sempre por cima dos ombros, como dito por Geertz (2008).

Com a possibilidade de ir a campo de pesquisa, decidimos em nossas conversas que, para estruturar os dados produzidos, seria preciso, antes de mais nada, pensar a respeito das questões interpretativas entre a narrativa dos interlocutores e a iluminação teórica que nos aclarava os esboços analíticos presentes na investigação.

As escolhas metodológicas se pautaram nas possibilidades de feitura artesanal e, em função disso, denominá-la carpintaria palhacesca tratou de entender a organização e compo-

sição reflexiva tanto da produção de dados quanto das análises. São investimentos dedicados à pesquisa em contínuos processos, situados e circunstanciados pelas experiências e o vivido, mas também com tentativas de escrita responsável e de olhares poéticos.

A etnografia e a ação palhacesca são metodologias que pensam e fazem acontecer a prática. Ativas, elas levam em consideração não somente os conhecimentos acadêmicos, mas também os empíricos, experiências de vida, vivências pessoais, subjetividades, afetos e atravessamentos do pesquisador em dialogias, sejam entrevistas, artefatos e sensações, mas que possam pinçar as miudezas do campo. Não esqueçamos das tantas outras sensorialidades que constituem sentidos e significados na rotina da pesquisa e do pesquisador que etnografa o presente, o familiar.

Sobre a etnografia, Restrepo (2016) elucida que:

*La etnografía es un oficio que, como el de los pescadores o artesanos, solo se aprende desde la práctica misma. Leer buenas etnografías ayuda, pero nunca es suficiente. Apelar a los manuales puede ser de alguna utilidad, pero no sustituye la experiencia. La formación de la sensibilidad y perspectiva etnográfica es algo que solo sucede (cuando sucede) en el forcejeo con la apuesta (en ocasiones fallida) de hacer etnografía. Esto supone que aunque se puedan perfilar algunos aspectos comunes, cada ejercicio etnográfico está marcado en alto grado por las improntas circunstanciales que lo rodean. Sin embargo, se pueden lograr acumulados de conocimiento que el etnógrafo va decantando en cada ejercicio etnográfico, con la expectativa de aguzar su sensibilidad y potenciar sus interpretaciones (RESTREPO, 2016, p. 11).*

Restrepo (2016) nos mostra que o ato etnográfico pode ser comparado ao trabalho do artesão, ofícios de manualidades, construídos delicadamente pelos entendimentos sensíveis de quem produz, impregnando em cada peça reflexiva a ser montada rastros e contaminações das subjetividades do investigador. Desse modo, percebemos que para a estruturação fluida de uma investigação é necessário vivência, olhar atento e aberto para todas as sutilezas que compõem o fazer etnográfico.

Por muito tempo, a construção do nosso imaginário via que o campo de pesquisa era aquele lugar distante, exótico e remoto. Lugar para onde o pesquisador desloca-se para colher seus dados em viagens de longos períodos; território primitivo que precisava ser explorado, onde grandes segredos estavam escondidos e precisavam ser revelados; grandes aventuras que construiriam experiências fantásticas para a sociedade.

Gilberto Velho (2013) nos faz um convite para percebermos que o campo de pesquisa pode estar muito mais perto do que imaginamos, e mostra que, devido ao avanço em diversos setores sociais e à maior conexão entre as pessoas, "o indivíduo pode ser até o antropólogo pesquisando em sua própria sociedade" (p. 9). Ou seja, a pesquisa de campo pode pensar em questões bem mais próximas a nós, em um processo de interação que busque analisar o que o grupo diz de si mesmo.

A descoberta que se revelou ou se apresentou desse processo de orientação foi a intensificação do intercâmbio de aprendizados, sejam eles escolhas metodológicas e teóricas, mas que oportunamente nos façam rever crenças sobre pesquisa no sentido de estruturar um pensamento argumentativo para "além do círculo hermenêutico (miope) das estratégias narratológicas e das relações de poder". É possível, nesse curto tempo de orientação, construirmos significados a fim de "explorar processos sociais e estruturais mais amplos" (COSTA, p. 88).

Enquanto mulher, palhaça, periférica, pesquisadora [...], atuo e escrevo partir do emaranhado de experiências, dos medos e das lutas ancestrais e cotidianas a das resistências, da sobrevivência. Venho buscando estratégias e ações que centralizem a atuação de mulheres palhaças nos diversos espaços da sociedade, especialmente os acadêmicos, teatrais [...], além de tecer oportunidades para questionar as normas estabelecidas pelo sistema patriarcal, que possui forte influência na sociedade brasileira (BRUM, 2018, p. 3-4).

A concepção da autora intensificou a crença dialógica com o processo de orientação e artesanaria da escrita acadêmica no sentido de que fazer pesquisa é partir de interesses, vivências

que nos afetam, e oportuniza construir formas, texturas, cores e saberes de olhar e sentir o mundo. Edificar a consciência de quem somos, mulheres, e assim nos localizarmos na sociedade para, a partir daí, pensar e ocupar outros espaços, erguendo pontes. Ou melhor, recusar e inventar outras formas de ocupar a vida. Ocupar o espaço da ciência. Fazer uso da ciência, atravessadas por uma cultura filógina.

Em comunhão com a cultura filógina, o ofício investigativo faz-se em múltiplas dimensões da experiência vivida, seja em trabalhos desenvolvidos anteriormente à pesquisa, leituras diversas e conversas com pessoas que não necessariamente estejam na universidade, sem esquecer da primeira interlocução, que é aquela que vai nos acolher, ensinar e abrir possibilidades para efetivar uma pesquisa acadêmica, representada pelo orientador.

Pensar na movimentação da cultura filógina para a pesquisa acadêmica parte de imediato à não determinação de meios que resultem em saldos concretos; ao contrário, essa cultura acende a ideia de pensar e argumentar os fenômenos percebidos ou estudados por pontos de vista que elevem a experiência vivida como aprendizados que têm força perceptiva articulada com voz e ação do corpo. Pensar, sistematizar e falar como foi urdida a pesquisa, suas sensações, experimentos, tentativas e escolhas teóricas alinham-se aos destaques de uma cultura filógina para não só saber/fazer pesquisa, mas se colocar e se compreender como participante, pertencente das vivências e, assim, contar/narrar a própria história.

Nesse sentido, destacar a cultura filógina é ter na multiplicidade de sensações da experiência uma possibilidade concreta de se saber/fazer pensar na produção de conhecimento com a pesquisa científica. Assim, o encadeamento de orientação, cuja materialidade se converte pela reflexão e acolhimento teórico metodológico de conceitos em conversas em fluxos, revigora diálogos e conseqüentemente aponta para o debate com a diferença e, sem melindres, considera a possibilidade concreta de expor a própria voz.

Podemos considerar que toda essa investida resulta em uma multiplicidade das etapas da pesquisa que se colocam em

perspectivas tanto em relação à compreensão da pesquisa acadêmica quanto à produção e análise dos dados. Essas etapas de pesquisa, produção e análises, por articularem fontes diversas de consulta e inspiração, não estão em busca da verdade, e nem exigem legitimidade científica pautada na veracidade dos fatos observados. Porém, essas etapas são observadas e sentidas em um processo ininterrupto de reflexividade com a experiência vivida. Assim, pensamos que a cultura filógena inspirada pelos estudos feministas possa nos proporcionar saberes/pensamentos que conferem a experiência vivida e a história socialmente constituída, força ativa para o horizonte da pesquisa científica na universidade, especialmente na esfera das ciências humanas.

Ainda que, obrigatoriamente, a sistematização do trabalho científico se apresente academicamente, o respeito com o que ouvimos e o nosso percurso enquanto pesquisadoras não devem ser abafados pelas sutilezas das vivências; seja na orientação, na ida a campo ou nos diálogos com as interlocutoras, pois as narrativas se constroem em escritas, inscritas pela trilha do sensível, do afeto e da paixão. Afinal, *"No es suficiente con hacer 'buena ciencia'; en muchas situaciones se requiere también hacer ciencia imaginativamente comprometida"* (RESTREPO, 2015, p. 171).

Atentar para detalhes que compõem o trabalho de campo foi, de igual modo, compartilhar inquietações e esperanças para o encantamento de se pensar sobre ciência. O que nos interessou na ocasião foi saber das narrativas que compõem a história das interlocutoras, no interesse entre perceber/saber quais são as visões que contornam o mundo daquelas mulheres.

## **Enxergar ciência e pesquisa na disposição ontoepistêmica**

A complexa tarefa de fazer pesquisa vem ao encontro de reformulações conceituais, redimensionamentos das formas de compreender o campo da ciência. É um "combo" que faz parte desse envolvimento entre a forma de ver e a curiosidade, que se investem na tentativa de modelar outros argumentos, mais diversos, plurais e amplos que fundam outros modos de pensar e fazer ciência.



Como já assinalado anteriormente, descobertas de processos de pesquisa são percursos que, atravessados desde a orientação, como partilhas e envolvimento com leituras e conceitos, despontam reflexões para além da estrutura cientificista. As descobertas nesse meio de tempo investigativo se tornaram experiências que nos acompanharão e farão parte de nossos mundos e constituirão a nossa trajetória pessoal e coletiva como pesquisadoras e como pessoa que somos.

Compreendemos que as normas acadêmicas são necessárias, mas por vezes assombra, sufocam e causam bloqueios criativos, seja para quem está começando uma vivência acadêmica, seja para quem já tem alguma experiência. Isso acaba por endurecer e/ou ocultar detalhes do processo de construção, pois "*los pequeños hechos que se encuentran en las actividades y significados de personas concretas, no supone negar hablar de 'grandes cuestiones'*" (RESTREPO, 2015, p. 164), e é nos detalhes que inúmeras vezes mora a beleza da investigação: subjetividades, pensamentos, afetos, atravessamentos, inquietações de aprendizados, quando claros na escrita, enriquecem ainda mais sua construção.

Nesse sentido, as concepções de Restrepo (2015) acerca da visibilidade das minúcias da investigação ofertaram luz para o diálogo entre campo, orientação de feita de pesquisa e agenciamentos de escrita. Podemos afirmar que esses processos de transformações e desconstruções que experimentamos nos encontros de orientação, junto ao que nos instigou a pensar na pesquisa pelo viés feminista que se apresenta como ontoepistemologia – estudo das práticas de saber –, se aliam as discussões de Barad, (2003, p. 801).

Recusamos veementemente valências conceituais que incitem binarismos que contornam o argumento da ciência positivista, negando outras formas de se pensar em ciência. Podemos trazer para o debate a proposição da feminização da cultura, na qual mulheres também fazem pesquisa de diversas maneiras. Desde sempre, as mulheres ocupam um lugar da ciência, mas a negação, inviabilização e desqualificação dos seus saberes ani-

quilou processos de pensar, argumentar e apreender o mundo em outras logicidades<sup>12</sup>.

Nesse sentido, o processo de orientação vincula e exige a participação ativa dos envolvidos no processo de pesquisa, considerando desde escolhas do tema a ser pesquisado à compreensão metodológica que emerge de uma radicalidade expandida da crítica, convergindo com igual intensidade com outras correntes do pensamento feminista.

Para Rago (2007, p. 65), "não se pretende destronar o rei para colocar a rainha, o feminismo propõe a destruição da monarquia do pensamento e nas práticas sociais, inclusive de si", passando pela descoberta de significar mundos conforme as articulações situadas, vivenciadas e conectadas com nossas formas de sentir/perceber e inventar<sup>13</sup> processos autorais de pesquisa.

Pensamos na pesquisa por essa inquietação feminista e intencionalmente nos encontros de orientação a perseguimos. A apreensão do mundo ou a forma de ver, destacada pelo feminismo nos anos 2000, considera a visão ontoepistêmica e o realismo agencial das experiências de mulheres. Dizendo de outro modo, o realismo agencial e a visão ontoepistêmica articulam o pensamento de como as mulheres olham determinadas situações. A partir desse olhar ou o considerando é vincular a experiência das mulheres, os posicionamentos e as opiniões na dinâmica sociocultural das interações. É se permitir inventar outras lógicas, outras conectividades argumentativas sobre algo, visto ou presenciado. Desponta desse processo ontoepistêmico o saber de saber de si e da ciência, de seus saberes como ato criativo em produzir-se como obra de arte (RAGO, 2007).

Esses princípios de mudança conceitual e teórica nos posicionaram reflexivamente no processo dos encontros de orientação. Traçamos percepções, escolhas e invenções/ações argumentativas, teóricas com as próprias sensibilidades, urdidas tanto individualmente quanto coletivamente em uma combinação in-

---

<sup>12</sup> Costa 2013 e Rago trazem reflexões ampliada sobre a experiência vivida por mulheres na sociedade e que por sua vez, essas experiências como diferentes do gênero masculino, apresentam outras soluções de apreensão do mundo e produção de existência, inclusive de fazer e pensar ciência.

<sup>13</sup> Esse temo vem de Certeau (1994).

ventiva de saber/fazer pesquisa e, aos poucos, questões analíticas foram sendo elaboradas a cada encontro de orientação.

Entre registro, leituras e produção de dados fomos provocadas a deslocar o nosso olhar, corpo e mente. Atentas às narrativas, a preocupação se detinha em olhar pelas brechas e inventar outras conexões reflexivas sobre o feminino, sobre as mulheres que vivem o ofício de serem palhaças; considerando ainda as perspectivas que engendram as trajetórias de nossas próprias vidas; discutindo dores e dissabores do gênero mulher.

Assim, encontros de orientação se tornaram costuras de sentimentos, afetos e ideias que se vincularam às reflexões e teorias feministas atinentes a outras existências e outras lógicas de fazer e se entender como pesquisadora, com pessoas que pensam e sentem a vida, o mundo e a existência.

### **E, assim, palhaceamos a ciência**

A escolha de uma pesquisa etnográfica com o viés de observação participante foi o exercício para se efetivar. Atrela-se à ideia de que a metodologia de pesquisa possui um espaço para a sensibilidade do pesquisador, mas também à paciência do investigador e sua empatia com o lugar onde se produzem os dados.

É necessário seriedade, comprometimento, rigor e ética com a pesquisa desde o início de sua construção – o projeto de pesquisa – até a análise dos dados. Nesse sentido, Restrepo elucidada que:

*Dados estos diferentes significados asociados al término etnografía, en este artículo nos referiremos a la noción de investigación etnográfica. Entendemos la investigación etnográfica como el proceso en el cual se pueden diferenciar diferentes fases, que van desde su diseño hasta la presentación de resultados. De ahí que no podemos limitar la ética de la investigación a una fase concreta como el trabajo de campo donde se producen el grueso de los "datos" y donde a menudo se concentran las interacciones con las poblaciones o individuos que estudiamos. La dimensión ética de la investigación etnográfica comprende también los momentos del diseño de la investigación y el del análisis y presentación*

*de los resultados. De ahí que la ética consiste en una dimensión transversal al proceso de investigación etnográfico en su conjunto* (RESTREPO, 2015, p. 165).

Nas concepções de Restrepo (2015), para pensar e fazer a pesquisa de forma ética e responsável, é preciso transparência e responsabilidade em todo o seu processo, desde o momento inicial até a estruturação e análise dos dados. A ética da pesquisa não pode estar atrelada apenas à chegada ao campo. Este – o campo – é o lugar de maior incidência dos dados empíricos e, para produzi-los, é preciso sobretudo manter com os interlocutores da investigação uma relação horizontal, entre pesquisador e pesquisados.

Nesse sentido, o autor explana a ideia do etnógrafo assaltante e do etnógrafo indiferente, sendo o assaltante aquele que chega ao campo de forma mais embrutecida, lida com seus interlocutores de forma agressiva, provocando às vezes certos tipos de violências simbólicas com seus interlocutores por força de seu trato mais vertical. Já o etnógrafo indiferente é aquele não se importa com as condições do seu investigado, está interessado nos dados que este possui, sem mostrar uma conexão com aquele ambiente, colocando à mostra sérios riscos para a investigação.

A organização da escrita é outra descoberta desse processo de artesanaria investigativa. Igualmente à ação rizomática de entrelaçamentos, junções e imbricamentos reflexivos – com pensamentos acelerados, entrelaçamentos de fluxos pensantes sem começo nem fim –, a cada encontro com a orientação a pesquisa pulsava. Tínhamos tantas coisas a dizer, são tantas coisas a inventar, delatar as nossas ansiedades, falhas e conquistas. Como estruturar tudo isso de forma compreensível e acadêmica?

Nesse intento, as conversas de orientação foram conversas que se movimentavam pelo conceito de rizoma de Deleuze Guatarri para ampliar as concepções de pesquisa. O rizoma constitui um emaranhado de raízes que se entrelaçam e constituem um organismo pulsante; um tipo de "caule radiforme de alguns vegetais, formado por uma miríade de pequenas raízes emaranhadas em meio a pequenos bulbos armazenáticos" (GALLO, 2003, p. 93).

Fiamo-nos nessa concepção, e nela nos apoiamos, pois o rizoma é como uma teia, um conjunto de linhas ligadas ou interrompidas de qualquer parte, mas que constroem sentido, assemelham-se às reflexões que nos atravessaram e nos constituem como pesquisadoras. São pensamentos múltiplos, vastos, às vezes disformes, mas que edificam sentidos, refletindo sobre os conceitos inspirados e alinhados numa pujante cultura feminina de um saber fazer (GODIM, 2010; RAGO, 2007).

A inserção da mulher nas ciências acontece a partir da eclosão de uma episteme feminista, que "preconiza um modelo alternativo de produção do conhecimento, reconhecendo que as mulheres possuem uma experiência histórica diferente das experiências masculinas" (FURGUIM, 2018, p. 3).

As diferenciações entre as categorias homem e mulher, como relacionais e socialmente construídas, bem como o entendimento da mulher como sujeito não universal, trouxeram luz na construção de uma nova história da mulher na sociedade. Tecem-se assim novas possibilidades de ocupação em diversos espaços de heterotopia. Essa relação só foi possível a partir da compreensão de que as relações entre sexos não são um fator biológico natural, mas sim, uma construção social entre eles.

A negação ao biológico ganha força na potencialização do entendimento da palavra gênero como uma relação muito maior que o binarismo sexual. Para ampliar as noções de gênero, trazemos para iluminar essas ideias o sentimento investigativo de Scott quando explicita que:

O gênero se torna, aliás, uma maneira de indicar as "construções sociais" – a criação inteiramente social das ideias sobre os papéis próprios aos homens e às mulheres. É uma maneira de se referir às origens exclusivamente sociais das identidades subjetivas dos homens e das mulheres. O gênero é, segundo essa definição, uma categoria social imposta sobre um corpo sexuado. Com a proliferação dos estudos do sexo e da sexualidade, o gênero se tornou uma palavra particularmente útil, porque ele oferece um meio de distinguir a prática sexual dos papéis atribuídos às mulheres e aos homens (SCOTT, 1995, p. 7).

À luz das concepções da autora, na melhor compreensão da palavra, o gênero representa as construções sociais entre os sujeitos. Seus estudos ampliaram as noções sobre as relações sociais, propondo esse conceito como uma relação que se baseia nas diferenciações de identidades e subjetividades entre homens e mulheres, suas relações sociais e culturais na sociedade e como isso opera na construção de sentidos, agindo de forma decisória nos entendimentos entre sexo e sexualidade.

A inserção massiva dos estudos de gênero nas ciências foi decisiva para a construção de uma nova historiografia das mulheres; "advindo da urgência da negação do fator biológico como totalizador, o gênero é uma maneira de indicar as construções sociais" (SCOTT, 1995, p. 7). O seu uso rejeita explicitamente as justificativas biológicas, como aquelas que encontram um denominador comum para várias formas de subordinação no fato de que as mulheres têm filhos e que os homens têm uma força muscular superior, tecendo novos horizontes para a desconstrução de paradigmas.

A partir de uma nova historiografia sobre a história das mulheres, tomando como base o gênero e a "maneira como esta nova história iria simultaneamente incluir e apresentar a experiência das mulheres o termo gênero como uma categoria de análise" (SCOTT, 1995, p. 4), o gênero passou a ser um fator determinante das relações sociais, as quais trazem consigo questões como raça e outros grupos oprimidos. Essas questões possibilitaram novas configurações na sociedade, sobretudo uma história que leve em consideração as categorias analíticas, como campo fértil de análises e desconstruções das hierarquias de pensar nas realidades sociais.

## **Considerações**

Rotas, trilhas, caminhos, trânsitos de vida – essa foi a aposta –; lançamos mão das subjetividades sempre em contínuas produções no processo de orientação acadêmica. Construímos uma trilha sensível para sentir a ciência a partir do afável, das subjetividades e dos significados que desenhávamos para a convivência de um período de um ano.

Esse modo de pensar e estruturar uma pesquisa acadêmica, conduzida pelas teorias feministas, se pautou no diálogo com os autores que estiveram junto à caminhada de uma cultura ontoepistêmica de se fazer presente, de fazer parte de mundos, estejam eles no seu cotidiano ou mesmo na ambiência acadêmica, científica.

Desse modo, a escrita que se ergueu enquanto narrativa poética, escolhendo estruturá-la em atos, para que pudesse de forma mais terna as vozes femininas além de serem ouvidas propôs-se coisas. Para Pavis (2008), os atos nas artes da cena são as divisões tanto de tempo como de importância da ação de orientação, bem como o desenho metodológico para a realização do percurso investigativo. Em outras palavras, considerar a experiência vivida, atravessada pela dimensão da cultura filógina, como uma postura de se colocar no debate e falar a partir da própria voz, bem como das sensações provocadas pela ocupação do corpo feminino no movimento da vida.

Resulta também em uma funcionalidade metodológica para expor e garantir posicionamentos reflexivos tanto da orientanda quanto da orientadora, em um movimento de enlaçamentos de percepções e posicionamentos que instigam a feitura reflexiva, escrita e dos nossos "corpos" como pesquisadoras, mulheres e também palhaças. Atos performáticos.

Quando estamos inseguros ou receosos do que fazer quando nos arvoramos em pensar pesquisa podem nos afligir, nos perturbar. A ação performática do orientador é providencial, mas também cabe ao orientando falar sobre seus medos e dúvidas e, para tanto, às vezes a coragem de mudar de orientação não se configura como um ato de desistência, mas de transformar essa circunstância em impulsos criativos, ganhando outra configuração, uma nova condução que abriu caminhos e alento necessário para seguir.

Os encontros de orientação abriam as inquietações e se transformavam em desejos, anseios de buscar respostas. As etapas de pesquisa, tais como: ida a campo, conhecer os interlocutores, mergulhar em leituras e poder escolher outras fontes de pesquisa foram compondo o acervo intelectual e emocional, permeados pela dimensão da existência; existência de mulher palhaça, mulher pesquisadora.

Pensar na palhaçaria de forma científica tem suas fundamentações na própria história da mulher na sociedade, com sua inserção nas ciências que pretende se consolidar e interligar a epistemologia feminista. Além disso, há a ampliação do conceito de gênero, em que se concebeu a ideia de gênero enquanto uma construção social, dando à mulher a possibilidade de uma nova historiografia, a partir das suas experiências e seus modos de enxergar a realidade.

Refletir e produzir pesquisa, considerando a ação palhacesca feminina, solidifica a própria existência de ser mulher, propõe a negação de estereótipos e a reinvenção de um modo de existir. Na dimensão da palhaçaria feminina está a de reafirmar-se enquanto subversão da ordem preestabelecida, pois ser mulher palhaça significa ter o poder de poder.

Desse modo, as conversas de orientação consideravam os agenciamentos partilhados com as pesquisadoras e as interlocutoras, mulheres palhaças que além de se posicionarem como sujeitos políticos, quando subvertem o imaginário de que palhaço é só homem, lançam e rompem ideias e sensações com outras vidas de uma força mobilizadora de suas ações; o poder do poder, a liberdade em que a própria palhaçaria é envolta, o desejo de construir uma outra existência, sob uma outra visão mundo. Além disso, é preencher lacunas históricas, tomando a voz dos desejos de mulher artista, cientista e ser percebida como profissional, capaz e potente, sobretudo de encontrar no riso novas possibilidades de existir.

Nessa levada da ação palhacesca encontramos na reunião de orientação os risos, os riscos e as descobertas de pensar e fazer a pesquisa científica na academia por essas bandas do Norte.

### **Referências bibliográficas**

BENJAMIN, W. **Magia e técnica, arte e política**. Obras escolhidas. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano**: 1. artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 2005.

COSTA, C. L. Os estudos Culturais na encruzilhada dos feminismos materiais e decoloniais. **Estudos de literatura brasileira contemporânea**, n. 44, p. 79-103, jul./dez. 2014.



- DAMATTA, R. O Ofício de Etnólogo, ou como ter anthropological blues. *In: NUNES, E. O. (org.). A Aventura Sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. p. 23-35.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. Introdução: rizoma. *In: Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Coleção Trans. São Paulo: Editora 34, 1995. 1 v.
- FLICK, U. **Introdução à pesquisa qualitativa**. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- FLORES, A. B. **Palhaçaria feminina na Amazônia Brasileira**: uma cartografia de subversões poéticas e cômicas. Dissertação (Mestrado em Artes Cênicas) – Universidade Federal do Pará, 2014.
- GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- GEERTZ, C. **O saber local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis: Vozes, 2001.
- GODIM, L. M. O.; LIMA, J. C. **A pesquisa como artesanato intelectual**: considerações sobre método e bom senso. **São Carlos: EdUFSCar, 2010**.
- OTTE, H.; GIELEN, P. **Quando a política se torna inevitável**: da arte-em-comunidade à arte-em-comum. São Paulo: Galáxia, 2019.
- RESTREPO, E. **Etnografia**: alcances, técnicas y éticas. Bogotá: Envión editores, 2016.
- BEAUD, S.; WEBER, F. **Guia para a pesquisa de campo**: produzir e analisar dados etnográficos. Tradução de Sergio Joaquim de Almeida; revisão de tradução de Henrique Caetano Nardi. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- RAPOSO, P. No performanc's land?: Interrogações contemporâneas para uma teoria da performance. *In: RAPOSO, P. et al. (org.). A terra do Não lugar*: diálogos entre antropologia e performance. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2013. p. 13-7.
- PINEAU, E. L. Pedagogia critico-performativa: encarnando a política da educação libertária. *In: PEREIRA, M. A. (org.). Performances e educação*: (des)territorializações pedagógicas. Santa Maria: Ed. da UFMS, 2013. p. 37-58.
- RAGO, M. **Anarquismo e feminismo no Brasil**: Audácia de sonhar. Memória e subjetividade em Luce Fabbrì. Aumentada e revisada. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora Achiamé, 2007.
- RODRIGUES, L. C. **Rituais na Universidade**: uma etnografia na UNICAMP. Coleção Campiniana. Campinas: Área de publicações CMU/Unicamp, 1997.
- SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**, v. 20, n. 2, p. 71-99, 1995.
- VELHO, G. **Um antropólogo na cidade**: ensaios de antropologia urbana. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

# “LÊ-LO E DIFUNDI-LO É TEU DEVER”: O JORNAL A VOZ CATÓLICA E A FORMAÇÃO DA IDENTIDADE FAMILIAR CATÓLICA (1959-1968)

Josias Freitas Souto<sup>1</sup>

Marcos Vinícius de Freitas Reis<sup>2</sup>

## Introdução

Entre os diversos temas que podem ser estudados na história do Amapá, o eixo Religião nos proporciona variadas perspectivas de análises, tanto pelas fontes disponíveis, que são inúmeras, quanto pela proximidade que temos da realidade local. A partir dessa prerrogativa, este trabalho soma o estudo da Religião e a

---

<sup>1</sup> Graduado em História – Universidade Federal do Amapá, UNIFAP. Especialista em Estudos Culturais e Políticas Públicas Pela Universidade Federal do Amapá. E-mail: josias\_souto@live.com

<sup>2</sup> Professor da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP) do Curso de Graduação em Relações Internacionais. Possui graduação em História pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU) e mestrado em Ciência Política pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR). Doutor em Sociologia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Docente do Curso de Pós-Graduação em História Social pela UNIFAP. Docente do Curso de Pós-Graduação em Ensino de História (PROFHISTORIA). Membro do Observatório da Democracia da Universidade Federal do Amapá. Docente do Curso de Especialização em Estudos Culturais e Políticas Públicas da UNIFAP. Líder do Centro de Estudos de Religião, Religiosidades e Políticas Públicas (CEPRES-UNIFAP/CNPq). Interesse em temas de pesquisa: Religião e Políticas Públicas. E-mail: marcosvinicius5@yahoo.com.br.

fonte jornalística disponível na Cúria da Diocese de Macapá, especificamente o periódico *A Voz Católica* – importante órgão de imprensa católica entre os anos 1959 e 1974.

O jornal *A Voz Católica* proporciona ao pesquisador interessado investigar seus conteúdos, bem como diversas possibilidades de análises. A Igreja, utilizando as páginas do jornal, atuou com um caráter formativo, buscando aplicar na sociedade macapaense sua visão de mundo e os valores cristãos-católicos. Na maioria das edições, o periódico em questão é utilizado como fonte de subsídios para outras pesquisas, nascendo disso a necessidade de utilizá-lo como o próprio objeto de estudo. Esse novo olhar lançado sobre o jornal poderá ampliar as possibilidades de análises dos conteúdos nele contidos.

Em meio às variadas pautas abordadas, como os assuntos políticos, em noticiário local, nacional e internacional, observamos que há vários textos com teor dogmático dirigidos aos leitores que, em sua maioria, considerando as dissidências locais, eram católicos. Entre esses textos dogmáticos, propomos trabalhar aqueles que buscam “normatizar” um ideal de família católica. Assim, a partir da utilização do jornal e a busca pela formação de uma identidade familiar-católica, esclarecemos, desse modo, a escolha do tema deste trabalho: “Lê-lo e difundi-lo é teu dever”: o jornal *A Voz Católica* e a formação da identidade familiar católica (1959-1968). O recorte analisado justifica-se em razão de que 1959 foi o ano de criação do jornal, e até 1968 há eventos expressivos que influenciaram a postura da Igreja Católica no mundo e no Brasil, tais como o Concílio Vaticano II e a Ditadura Militar de 1964.

A finalidade da discussão centra-se em trazer ao conhecimento dos leitores o trabalho desempenhado pela Igreja Católica no Amapá com objetivo de defender um modelo de família aceitável pela instituição. No decorrer do artigo, analisaremos alguns trechos de artigos do jornal *A Voz Católica* no período da sua circulação na cidade de Macapá e em torno para mostrar o reforço da identidade familiar católica para essa sociedade.

Ao final do debate proposto, esperamos que os leitores tenham as respostas para essas perguntas e, mais que isso, que se

sintam instigados a outras indagações. Para responder essas perguntas, utilizamos recortes de artigos do jornal que foram identificados em tabela contendo as informações de título do artigo, data de publicação e número da edição, autor, quando assinado, resumo do artigo e uma leitura a partir de nossas impressões. Foi realizada também uma revisão bibliográfica de textos que discutem os conceitos utilizados e o contexto do recorte que tratamos.

Em contato com o campo dos Estudos Culturais e os conceitos de "identidade" e "diferença", nasceu a pretensão de voltar às folhas do jornal para pesquisar o tema já apresentado. Assim, esta pesquisa torna-se importante pelo seu valor contributivo à historiografia local, pois aplicamos à análise do jornal alguns conceitos basilares de identidade, diferença e estigma.

### **“Defender a fé é dever de todo católico”: a busca por uma identidade familiar católica**

O objetivo desse tópico não é problematizar o conceito de identidade com vistas a entender melhor seus significados, já que até mesmo com apoio nas Ciências Sociais o termo é considerado demasiado complexo e pouco compreendido, sendo, portanto, inviável apresentar afirmações conclusivas (HALL, 2014). Nesse sentido, conceituações gerais, a princípio, são suficientes para a sustentação do termo nas proposições que seguirão.

Para uma melhor compreensão do conceito de identidade, faz-se pertinente mencionar o posicionamento de Koberna Mercer, citado por Stuart Hall, que observa o seguinte: “[...] a identidade somente se torna uma questão quando está em crise, quando algo que se supõe como fixo, coerente e estável é deslocado para a experiência da dúvida e da incerteza” (HALL, 2014, p. 10). Desse pressuposto compreendemos que a identidade nasce a partir de uma tensão nascente entre dois modelos distintos de representação.

Kathryn Woodward (2013) e Tomaz Tadeu da Silva (2013) ampliam o entendimento ao concordarem que o estabelecimento de uma identidade cria a relação de dependência com a diferença. Em síntese, a afirmação de um sujeito qualquer, ao se posi-

cionar como tal, exclui de forma automática uma série de caracterizações daquilo que ele não é. Conforme exemplo de Tadeu Silva (2013), podemos considerar que "por trás da afirmação 'sou brasileiro' deve-se ler: 'não sou argentino', 'não sou chinês', 'não sou japonês' e assim por diante, neste caso, numa cadeia quase interminável" (SILVA, 2013, p. 75). Desse modo, ao estabelecimento em relação às identidades criam-se formas de demarcação que são os símbolos e as representações.

Para Clifford Geertz (2008), os símbolos funcionam como um ponto de equilíbrio para o homem, pois por meio deles o sujeito consegue se localizar socialmente e se diferenciar dos demais, quando necessário. Geertz (2008, p. 73) observa que "o homem tem uma dependência tão grande em relação aos símbolos e aos sistemas simbólicos a ponto de serem eles decisivos para sua viabilidade como criatura".

A autodeclaração e apropriação de uma identidade se tornam vazias se não são acompanhadas de suportes que caracterizam de fato um sujeito diferente dos demais. Para isso, constituem-se sistemas de representação e símbolos que acabam por definir, mesmo que em linhas sinuosas, os parâmetros de uma identidade. Caracterizando os sistemas de representação, Woodward afirma que:

A representação inclui as práticas de significação e os sistemas simbólicos por meio dos quais os significados são produzidos, posicionando-nos como sujeito. É por meio dos significados produzidos pelas representações que damos sentido à nossa experiência e àquilo que somos. Podemos inclusive sugerir que esses sistemas simbólicos tornam possível aquilo que somos e aquilo no qual podemos nos tornar (WOODWARD, 2013, p. 18).

Nessa perspectiva, os sistemas de representação e símbolos fortalecem a diferenciação entre a identidade e a diferença, criando, na visão de Silva (2013), conexões com as relações de poder, tendo em vista que a dicotomia estabelecida (nós e eles) não é simplesmente definida, mas imposta.

Dividir e classificar são atividades inerentes ao ser humano. Ao longo da história é possível perceber que essas divisões e

classificações originaram o estabelecimento de uma hierarquia entre dominados/dominadores, não desenvolvidos/desenvolvidos, não cristão/cristão, branco/negro, homem/mulher, em suma, uma série de dicotomias estabelecidas para hierarquizar e estabelecer as relações de poder (SILVA, 2013).

A apropriação de uma identidade hierarquizada e consequentemente a produção de representação e símbolos vem à tona por intermédio da produção do discurso. O primeiro ato de apropriação de identidade, como já mencionado, é de autodefinição daquilo que o sujeito é. A partir do seu local de fala, este está dizendo também aquilo que ele não é. Assim, são estabelecidos parâmetros aceitáveis para ele mesmo e para outros. Silva, nesse sentido, sustenta que:

Fixar uma determinada identidade como a norma é uma das formas privilegiadas de hierarquização das identidades e das diferenças. A normalização é um dos processos mais sutis pelos quais o poder se manifesta no campo das identidades e da diferença. Normalizar significa eleger – arbitrariamente – uma identidade específica como parâmetro em relação ao qual as outras identidades são avaliadas e hierarquizadas. Normalizar significa atribuir a essa identidade todas as características positivas possíveis, em relação às quais as outras identidades só podem ser avaliadas de forma negativa (SILVA, 2013, p. 83).

Desse modo, portanto, "o ser diferente" está desprovido de todas as qualidades e atributos normalizados pela classificação hierarquicamente privilegiada. Não obstante a isso, o sujeito do local de fala privilegiada atribui qualidades negativas ao outro, impondo-lhe a necessidade de uma espécie de conversão aos padrões de identidade normatizados.

Erving Goffman (1988) observa que, a partir da categorização de atributos considerados comuns e normais para os membros de uma sociedade, surgem os sujeitos estigmatizados. Ainda de acordo com Goffman (1988), estigma pode ser entendido como um tipo especial de relação entre atributos e estereótipo, usado para referenciar, principalmente atributos profundamente depreciativos. Observa-se, no entanto, "que nem todos os atributos

indesejáveis estão em questão, mas somente os que são incongruentes com o estereótipo que criamos para um determinado tipo de indivíduo" (Goffman, 1988, p. 6).

Com efeito, Kathryn Woodward (2013), argumenta que no mundo da modernidade tardia se desenvolveu uma crise de identidade produzida pelo emaranhado de acontecimentos em escala global que colocou várias culturas em contato. A imigração, o consumo e desenvolvimento do mercado capitalista e o distanciamento de uma identidade pertencente a uma comunidade local, são características que apontam para essa crise de identidade dos indivíduos. Paralelamente, Hall (2014) caracteriza essa modernidade como um ponto de desestabilização da ordem tradicional e considera que há uma quebra de qualquer estrutura estabilizada, fazendo nascer uma pluralidade de centros de poder.

Na Amazônia, por exemplo, considerando o período conhecido como o *boom* da borracha (século XIX), a Igreja percebeu que as atividades comerciais poderiam afetar também sua hegemonia enquanto instituição religiosa e ideológica, tendo em vista que os navios, fossem eles franceses, holandeses ou ingleses, também transportavam "ideias modernas" por meio da oralidade, periódicos europeus ou livros (WEINSTEIN, 1993). Essa dinâmica comercial contribuiu para que o modelo familiar na Amazônia apresentasse distorções em relação ao padrão eclesiástico católico.

Consideremos que por muito tempo a Igreja Católica dominou a produção de conhecimento no mundo cristianizado, e que partiam da instituição os pensamentos, posturas e costumes considerados aceitáveis socialmente (EISENSTEN, 1998). Isso era possível graças às condições sociais vigentes na Europa desde o século XV, em que a transmissão do conhecimento era limitada à tradição oral, pois o analfabetismo e o controle da Igreja à leitura livre foram um contributo (BURKE, 2002). Assim, nasceram no século XIX e se estenderam pelo século XX ideias contrárias aos dogmas secularmente estabelecidos.

Devemos ter em vista, nesse contexto, que o modelo de catolicismo que prevalecia, pelo menos em tese, era o modelo

de catolicismo europeu que se espalha pelo mundo desconsiderando de imediato as estruturas culturais e formas de organização social locais. Assim, ao ter contato com outras formas de conceber o mundo, no período anterior ao avanço da modernidade, os "detentores da fé" tratavam logo de eliminar as ameaças identificadas para a manutenção da supremacia da religião católica. Essa postura se intensifica principalmente a partir da Contrarreforma Protestante<sup>3</sup>, com a evangelização de "novas almas" em territórios "recém-descobertos", como o Brasil.

A modernidade tira da Igreja o poder de impor ao homem, que anteriormente aceitava o que lhe era apresentado, e coloca a instituição num cenário de disputa ideológica, pois não bastava para ela apenas se posicionar, deveria agora se justificar e convencer até mesmo seus fiéis sobre as verdades que para ela eram inquestionáveis. Portanto, há com a modernidade uma quebra nos aspectos considerados permanentes e nascem novas formas de conceber a realidade fora do âmbito da religião católica.

Por conseguinte, a modernidade não nasceu exclusivamente para combater o catolicismo (RIBEIRO, 2003). A instituição, com uma história de consistência e resistência tomou para si o dever de combater qualquer iniciativa contrária à sua soberania. O fato é que, de forma natural, a Igreja Católica sentiu as mudanças provocadas pela nova produção do conhecimento e desenvolvimento do capitalismo, sendo necessário combatê-las, considerando as peculiaridades geográficas (MARTINS, 2007).

Observemos nas palavras do articulista que há alguns critérios estabelecidos para ser "bom católico". O bom católico, de antemão, não pode se conformar com tudo aquilo que está de encontro com a doutrina católica e também deve assumir uma postura de combate. Por outro lado, o mau católico seria um sujeito indiferente à realidade apresentada, praticando os atos imorais e incentivando-os. Devemos, no entanto, ressaltar a existência do dualismo entre o bom católico e o mau católico. Ambos seriam

---

<sup>3</sup> A Contrarreforma Protestante produziu mecanismo de combate às ideias contestadoras e tentativas de controle da religiosidade europeia. Por meio da contrarreforma se instituiu, por exemplo, o Tribunal do Santo Ofício que punia pessoas consideradas hereges e o *Index* que listava os livros com leitura proibida (EISENSTEIN, 1998).



católicos, mas com atitudes diferentes. Dito de outra forma: o articulista classifica o bom católico aquele que segue rigidamente a moralidade católica em sua vida cotidiana, enquanto o mau católico seria aquele que não segue os valores morais propostos pela Igreja Católica.

Sobre essa distinção notamos na seção denominada "Pingo no i" do dia 7 de abril de 1963, uma diferenciação estabelecida para os tipos de católicos. Após serem levantados questionamentos sobre o nome do cinema criado pela Igreja<sup>4</sup>, o redator tratou de expor a justificativa com um tom de certa forma severo:

[...] Estas objeções, geralmente vêm de católicos de arraial, de papelão, da fita. O católico de arraial é aquele que aparece na praça da Matriz por ocasião de uma festividade religiosa, procurando, contudo, não entrar na Igreja, para não se juntar aos carolas, com medo que o templo de Deus possa ruir sobre sua cabeça. Católico de papelão pertence à raça dos cristãos das grandes solenidades; chegada do bispo, de um visitante ilustre, de uma cerimônia em que aparece servindo de padrinho, por exemplo, de um sino, de uma imagem, etc. Vai por que se trata de aparecer importante, em lugar de destaque, por convite expresso do Vigário. O católico de fita é o que pertence a qualquer congregação religiosa, mas com a ideia fixa que só isso basta para ser católico. Para ele a fita é quase a religião. [...] A fita dá-lhe o direito de criticar os outros, de se preferir aos outros, de dizer que Padre errou nisto ou naquilo, que a igreja deve-se adaptar aos tempos [sic].

Com isso, notamos que a Igreja no Amapá possuía claramente a definição do católico ideal que faria diferença na sociedade, a partir da boa gerência do ambiente familiar. Decorria disso a necessidade de um alinhamento moral e em conformidade com a doutrina da fé, não somente de palavra, mas também de atitudes. Aqui identificamos um ponto importante, pois conforme será apresentado na próxima seção, o estilo de catolicismo presente no Amapá estava longe do ideal dos padres que entendiam que "defender a fé é dever de todo católico" e que católico que não lutasse pela fé não era digno de professá-la.

<sup>4</sup> Trata-se do cinema João XXIII inaugurado pela Igreja em 1963. A homenagem ocorreu simplesmente por esse ser o papa na época de criação do jornal.

No campo das ideias, a Igreja se refere às interferências provocadas por sujeitos externos à fé. No entanto, o que se verifica no Amapá é a presença de formas de percepção religiosa divergentes entre clérigos e fiéis. Disso surge o empenho, considerando outros fatores, de a Igreja Católica intervir na vida social e familiar de seus fiéis em busca de uma identidade definidora de bom católico. Veremos em diante que a organização religiosa no Amapá estava longe da idealizada pelos padres (PIMENTEL, 2016).

### **Expressões de religiosidade no Amapá**

A região do estado do Amapá foi um cenário de disputas por territórios entre alguns países europeus. No século XVI, ingleses, franceses e holandeses já mantinham relações comerciais com os indígenas que viviam na região amazônica e, por isso, o interesse de Portugal em ocupar definitivamente determinadas áreas que apresentavam pouca presença portuguesa era evidente (HULSMAN, 2011; MARTINS, 2013). Por conta disso, em 1758 a política de povoamento, defesa do território e incentivo à agricultura, introduzidas por Marquês de Pombal, propiciam a criação da Vila de São José de Macapá<sup>5</sup> (PIMENTEL, 2016).

Dois exemplos que sintetizam os conflitos diplomáticos e territoriais no Amapá são o contestado franco-brasileiro, que inicia no século XVII e tem fim em 1900 com o Laudo Suíço<sup>6</sup>, e a construção do Forte Inglês Cumaú<sup>7</sup> (1632-1633), que foi tomado

---

<sup>5</sup> O forte construído em um local estratégico e importante para a proteção do rio Amazonas, constitui uma tentativa de fixação dos ingleses no território português. As ruínas do Forte encontram-se no município de Santana-AP, no bairro Igarapé da Fortaleza (CABRAL; SALDANHA, 2013).

<sup>6</sup> França e Portugal brigavam para definir limites territoriais de acordo com seus interesses. Após vários atritos que giravam em torno dos rios Oiapoque, Calçoene e Araguari, o Laudo Arbitral Suíço deu causa ganha ao Brasil, definindo como fronteira internacional o rio Oiapoque (MARTINS, 2013).

<sup>7</sup> O forte construído em um local estratégico e importante para a proteção do rio Amazonas constitui uma tentativa de fixação dos ingleses no território português. As ruínas do forte encontram-se no município de Santana-AP, no bairro Igarapé da Fortaleza (CABRAL; SALDANHA, 2013).

pelos portugueses, pois se tratava de uma área geograficamente importante na foz do rio Amazonas<sup>8</sup> (MARTINS, 2013; COSTA; SARNEY, 1999).

Nesse ambiente de disputas territoriais, diversas ordens religiosas se fizeram presentes na Amazônia com o intuito de garantir a hegemonia da religião católica, tendo em vista que juntamente aos invasores chegavam também as doutrinas protestantes (COSTA; SARNEY, 1999). Pimentel (2016) esclarece que, para além do objetivo da catequização, as ordens religiosas funcionaram como agentes do estado português na ocupação de territórios fronteiriços e na proteção de locais estratégicos do rio Amazonas.

Nesse período vigorava o Padroado Régio:

A Coroa Portuguesa se torna grande incentivadora das atividades religiosas na Amazônia, contudo, menos pela ideologia da "salvação das almas" e mais pelo rigor de deixar essas áreas conhecidas e torná-las devidamente como suas, através do alastramento das ordens religiosas pelo interior amazônico que, por onde fundavam aldeamentos, também prestavam o serviço de reconhecer aquela região como pertencente à Coroa Portuguesa (PIMENTEL, 2016, p. 79).

Apesar de ter conhecido algumas iniciativas missionárias, a região do Amapá até o século XX não teve uma atividade intensa de missões religiosas. Marino (2015) explica que as disputas por territórios constituem fatores de afastamento das missões no atual estado do Amapá, mas ressalta que a região já vinha sendo evangelizada desde o século XVII. Entretanto, desde a chegada das missões na Amazônia amapaense, a Igreja Católica se esforçou para que a região tivesse maior número de padres e bispos para atender as demandas de catequização. As primeiras ordens que chegaram à Amazônia se instalaram em Belém e iniciaram o trabalho missionário que abrangia, além da catequização indígena

---

<sup>8</sup> Para mais informações sobre litígios entre Portugal e outros países, ver o relatório final produzido pelo Projeto de Pesquisa Histórica e Arqueológica para Identificação do Forte Cumauá elaborado pelo IEPA (Instituto de Pesquisas Científicas e Tecnológicas do Estado do Amapá) no ano de 2013 (p. 5-40).

na, a realização de atividades filantrópicas (MARINO, 2015). Isto é, a região do Amapá, desde a chegada das primeiras missões católicas, sempre teve problemas de uma presença quantitativa e qualitativa de sacerdotes. Os poucos padres europeus que eram enviados para a Amazônia amapaense precisavam atender diversas localidades para garantir que as pessoas que ali habitavam teriam acesso aos sacramentos, catequese e outros formatos de proselitismo.

Como prova dessa presença esporádica de clérigos na região do Amapá, a primeira edição em 1895 do *Jornal Pinsonia*<sup>9</sup> noticia a chegada de um novo pároco em Macapá. O anúncio apresenta o seguinte texto:

Estamos authorisados a informar aos leitores, que no vapor do fim do mez, ou no de 15 do mez p. vindouro, deve chegar a esta cidade o novo parochio, que vem a ser o pastor espiritual d'este rebanho. O levita do Senhor vem assentar residencia, aqui, e percorrerá de vez em quando o districto, sempre que sua presença for reclamada, pelos fieis d'esta freguesia. Ao que sabemos, o reverendo sacerdote, tambem prestará seus socorros espirituaes ao municipio de Masagão, onde irá todas as veses que seu sagrado ministerio, ali, se tornar mistér [sic].

Na análise da transcrição acima, pode-se reafirmar a pouca presença de clérigos em Macapá na virada do século XIX para o XX. O texto mostra claramente a necessidade de um padre se deslocar para várias regiões a fim de atender as necessidades espirituais dos fiéis ali presentes.

---

<sup>9</sup> O jornal *Pinsonia* lançado em 15 de novembro 1895 é descrito pela pouca bibliografia existente como uma iniciativa de intelectuais amapaenses, representados por Joaquim Francisco de Mendonça Junior e José Antônio Siqueira (RODRIGUES, s/d). Inicialmente impresso na capital paraense, o jornal passou a ser produzido em Macapá a partir de 1897 e manteve circulação até 1899. Atualmente, impossível se ser manuseado pelo estado físico que se encontra, o jornal está armazenado na biblioteca pública de Macapá Elcy Lacerda. O nome do jornal faz referência ao espanhol Vicente Yáñez Pinzón que navegou as águas do rio Amazonas em 1500, antes da chegada dos portugueses (COSTA; SARNEY, 2004). O acesso ao mesmo foi possível graças ao arquivo pessoal em mídia disponibilizado pelo professor Prof. Me. Manoel Azevedo de Souza, docente da Universidade Federal do Amapá.

## O jornal como instrumento de (in)formação e combate

O jornal A Voz Católica (Figura 1), criado em 1959 sob o princípio de "*caritati et veritati*"<sup>10</sup> (caridade e verdade), foi um importante órgão oficial de imprensa da Igreja Católica de Macapá. Até o ano de 1974, por meio do jornal, a Igreja abordou variados assuntos, entre eles notícias internacionais e nacionais, o cotidiano amapaense, questões dogmáticas da Igreja, noticiário esportivo, instruções religiosas e outros.

**Figura 1.** Jornal de 1º de novembro de 1962, ed. 159, p. 1.



Fonte: acervo dos autores.

<sup>10</sup> Em todas as edições do jornal, na primeira página, esse verbete foi escrito juntamente ao cabeçalho da edição. O articulista escreve em 17 de novembro de 1967 que: "Convictos da altíssima missão que nos foi confiada pela Divina Providência, sempre procuramos fazer brilhar a luz da caridade e da verdade na nossa atividade jornalística".

A Voz Católica foi uma iniciativa dos padres do PIME (Pontifício das Missões Exteriores) que o criaram para atender a demanda de instrução da sociedade, uma vez que o jornal conseguiria transpor as paredes da igreja e chegar em várias partes. Contudo, além do objetivo de (in)formar, como observa Tatiana Oliveira (2011), as folhas do periódico serviram como ponto de defesa da fé católica frente às outras religiosidades em crescimento e ideias contrárias aos dogmas da Igreja.

É fundamental que não percamos de vista o fato de que Macapá, em 1959, já era uma cidade agitada por conta da vinda dos imigrantes à procura de postos de trabalho na construção civil e exploração mineral (LOBATO, 2013). Por isso, o próprio jornal é inserido num contexto de modificações sociais, em que a necessidade da comunicação se fazia necessária. É importante ressaltar que, no ano de criação do periódico, existiam também o Jornal Amapá e o Folha do Povo, esses últimos oponentes político-ideológicos (SILVA, 2013). Portanto, o periódico da Igreja pode ter servido de fonte de informação para não católicos e como uma espécie de extensão do catecismo para os católicos.

Mediante entrevistas realizadas com João Silva em trabalho anterior (SOUTO, 2017), o ex-articulista do jornal A Voz Católica, no período de 1966 e 1968, afirma que:

[...] as pessoas se guiavam muito pelas informações de a voz católica por que ao longo dos anos ela foi se firmando como uma porta voz do povo amapaense, ganhou a confiança do povo amapaense. Então todo mundo lia, a igreja distribuía, as pessoas liam com toda atenção.

Embora o jornal constitua um instrumento muito importante para a Igreja, não podemos deixar de considerar outros meios que serviram para a interferência da Igreja na dinâmica social. Oliveira e Ferreira (2015) observam que por meio da construção de escolas, cinemas, hospitais e outras realizações, a Igreja buscou se aproximar da população com a finalidade de afastar pos-

síveis desvios provocados pela modernidade. Na entrevista cedida por João Silva, o jornalista comenta que:

[...] os padres italianos, eram participativos [...] eles gostavam de participar da vida social da cidade. Então quando eles chegaram aqui eles criaram farmácia, banda de música, instalaram cinema, fizeram os nativos daqui a fazer teatro [...] eles gostavam muito disso e eles vibravam muito quando os amapaenses, que eram da casa dos padres, como a gente chamava antigamente o pessoal que era ligado à igreja, conseguiam sair daqui só com o estudo que eles tinham aqui no ginásio, e passar, por exemplo, na universidade federal do Pará, eles davam muita, passavam muita informação e cultura pra todos nós. E os amapaenses iam assimilando aquilo procurando a estudar e venciavam lá fora e depois voltavam pra cá pra trabalhar pelo Amapá.

Com isso, podemos considerar que a atuação da Igreja, por meio do trabalho desempenhado pelos padres, além do objetivo do controle social, também contribuiu em muitos aspectos para a formação e crescimento dos jovens amapaenses. Sobre isso, Pimentel (2016) considera que nascia dessa relação um vínculo de gratidão muito forte. O fato é que as folhas do jornal foram instrumentos utilizados para a formação da identidade familiar cristã católica e os articulistas deixavam isso muito claro. A exemplo da edição do dia 2 de maio de 1965, dirigindo-se aos leitores, o articulista escreveu que "A Voz Católica quer ser o jornal das nossas famílias, levando aos nossos lares todas as semanas os nossos problemas, as nossas notícias, numa forma serena e agradável a todos". Escreveu, ainda, que "A Voz Católica levasse semanalmente a voz da Igreja aos lares amapaenses; aponta e discute problemas; a vida religiosa floresce de forma nunca dantes esperada; a igreja está presente em todos os acontecimentos da pátria e do Amapá".

Durante o seu tempo de existência, o jornal passou por várias transformações relativas às questões de estrutura e conteúdo. Como bem aponta Oliveira (2011), essas transformações ocorreram no formato do jornal, o qual, no início, tinha dimen-

sões de em média 25,6 cm de altura e de 35,5 cm de largura com apenas duas páginas de conteúdo. Posteriormente, o jornal aumenta o formato para em média 46,3 cm de altura e 65,5 cm de largura com quatro páginas e, em 1967, a partir da edição 405, o jornal passou a circular com seis páginas. Em relação ao conteúdo, ao longo do tempo as temáticas também foram se modificando. Oliveira (2011) observa que no início da circulação do jornal os assuntos apareciam um pouco dispersos, mas que posteriormente, com a criação de seções, novos temas são criados, possibilitando uma melhor organização estrutural do periódico.

Diante do que foi discutido, portanto, as características das colunas do jornal mostram que é possível perceber que o conteúdo obedecia às linhas editoriais para cada segmento social, a exemplo da "Coluna da Mulher", editada por Annie Viana Costa, que apresentava a necessidade de a mulher ser a esposa, mãe, devota de nossa senhora, respeitar o marido, cuidar dos filhos e dos afazeres domésticos.

## **Conclusão**

Em se tratando do quadro religioso, presente no Amapá a partir de 1948, notamos que a Igreja Católica veio se preocupando com aspectos comportamentais de seus fiéis. Tal preocupação tem vínculo direto com a necessidade de proteger os fiéis do avanço de ideologias contrárias aos dogmas da Igreja, além de estabelecer diferenças a outro segmento que se apresentava como ameaça. Vimos também que essa pesquisa se tornou mais intensa a partir dos trabalhos realizados pelos padres do PIME no Amapá, os quais utilizaram vários instrumentos com o objetivo de "gerenciar" a vida social e religiosa dos fiéis.

Além do cinema, escolas, times de futebol, uma estação de rádio, entre outras atividades, o jornal A Voz Católica foi um dos principais veículos de que a Igreja lançou mão para fazer presente seu posicionamento acerca de assuntos que para ela precisavam ser tratados pelos clérigos. Conforme historiografia já consolidada, as folhas desse periódico serviram como meio de



combate aos cristãos protestantes, às ideias consideradas subversivas do comunismo, para informar sobre assuntos políticos e, conseqüentemente, como veículo de posicionamentos políticos, e também, como abordado neste trabalho, para instruir a vida religiosa dos católicos no Amapá.

Conforme as ideias apresentadas por Hall (2014), Kathryn Woodward (2013) e Tadeu Silva (2013), as identidades nascem a partir do estabelecimento do diferente. Essas identidades são formadas, dentre outros aspectos, a partir de experiências sociais, influências culturais e familiares que vão formando nos indivíduos um arcabouço subjetivo que o permite se identificar com várias formas de expressões identitárias. No entanto, o trânsito dos fiéis entre aquilo que era taxado como correto pela Igreja e o que era severamente criticado não era aceito. Conseqüentemente, é possível sugerir que esse jogo de preferências acarretou, além das tensões entre os fiéis e os clérigos, uma crise de identidade dos primeiros que se viram forçadas a abandonar práticas corriqueiras do dia a dia.

O jornal *A Voz Católica* continua sendo uma fonte inesgotável de informação que pode contribuir ainda mais com a consolidação da historiografia amapaense, principalmente no que diz respeito aos estudos da esfera da religião. Por outro lado, há outras possibilidades, tendo em vista as variadas abordagens presentes no periódico.

Os estudiosos não são capazes de mensurar o tamanho da fé dos indivíduos e constatar o grau de verdade nela. Assim, considerando os dados apresentados, julgamos que a Igreja não foi capaz de eliminar as ameaças que se apresentavam contra sua hegemonia. Entretanto, por intermédio dos seus instrumentos de evangelização, como o jornal *A Voz Católica*, obteve êxito no seu trabalho de orientação espiritual dos fiéis leitores. Para subsidiar a sustentação a essa hipótese, devemos considerar que, além do periódico, a *Rádio Educadora*, o *Cine João XXIII* e as próprias missas dominicais somavam-se a essa empreitada de formar uma identidade familiar católica-cristã aceitável.

## Referências bibliográficas

- BURKE, P. Problemas causados por Gutenberg: a explosão da informação nos primórdios da Europa moderna. **Estudos Avançados**, 2002.
- COSTA, P.; SARNEY, J. **Amapá: a terra onde o Brasil começa**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 1999.
- GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GOFFMAN, E. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade**. 4 ed. Tradução de Mathias Lambert. LTC, 1988.
- HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014.
- HULSMAN, L.; GUZMAN, D. Swaerooch: o comércio holandês com índios no Amapá (1600-1615). **Revista Estudos Amazônicos**, v. 6, n. 1, p. 178-202, 2011.
- LOBATO, S. S. **A Cidade dos Trabalhadores: insegurança estrutural e táticas de sobrevivências em Macapá (1944-1964)**. Tese (Doutorado em História Social) – USP, 2013.
- MARINO, T. M. F. **Memórias do arquivo da Cúria Diocesana de Macapá: Inventariando o acervo e a história do PIME no Amapá (1948-1988)**. 2015. Monografia (Aperfeiçoamento/Especialização em Especialização em História e Historiografia da Ama) – UNIFAP, Colegiado do Curso de História, 2015.
- MARTINS, C. Acordo Quadro de Cooperação Brasil-França: Um estudo da Política externa brasileira para a Fronteira Amapá-Guiana Francesa. **Do lado de Cá**, Belém-Pará, p. 155-80, 2013.
- MARTINS, K. D. Civilização católica: D. Macedo costa e o desenvolvimento da Amazônia na segunda metade do século XIX. **Revista de História Regional**, v. 7, n. 1, 2007.
- OLIVEIRA, T. P.; FERREIRA, N. I. B. Onde se reza e também se estuda: Estado, Igreja católica e escolarização no Território Federal do Amapá (1948-1964). **Revista Tempo Amazônico**, v. 2, n. 2, p. 64-93, 2015.
- OLIVEIRA, T. P. O. A Voz de Deus no lar amapaense. Potencialidades de pesquisa no Jornal A Voz Católica. In: AMARAL, A.; OLIVEIRA, A.; SANTOS, D. *et al.* (org.). **Do Lado de Cá: Fragmentos de História do Amapá**. Belém-Pará: Açai, 2011.
- PIMENTEL, W. S. **A igreja dos pobres: origem e desenvolvimento das CEBs no Amapá (1966-1983)**. 1 ed. Curitiba: Editora Prisma, 2016.
- RIBEIRO, E. S. **Igreja Católica e Modernidade no Maranhão, 1889 – 1922**. 2003.

SOUTO, J. F. **HISTÓRIA E IMPRENSA: O Comunismo nas páginas do periódico "A VOZ CATÓLICA" em Macapá de 1959 a 1968.** 2017.

WEINSTEIN, B. **A borracha na Amazônia: expansão e decadência (1850-1920).** São Paulo: Hucitec/Edusp, 1993.

PARTE **3**

---

**PRÁTICAS E POLÍTICAS  
CULTURAIS DA (NA)  
CONTEMPORANEIDADE**

# DIMENSÕES, CONSIDERAÇÕES E DESAFIOS DAS POLÍTICAS PÚBLICAS DE CULTURA NA CONTEMPORANEIDADE: UMA BREVE INTRODUÇÃO

---

Fátima Lucia Carrera Guedes<sup>1</sup>

## Introdução

É proposta deste artigo abordar a dimensão política da cultura, tendo como base os dados de uma pesquisa efetuada para cumprimento de tese de doutoramento<sup>2</sup> desta autora no ano de 2019, na qual tratou de investigar o processo de implementação de uma política pública de cultura. Enfatiza-se, de início, que por política pública cultural consideramos um conjunto ordenado e coerente de preceitos e objetivos que orientam linhas de ações públicas mais imediatas no campo da cultura (CALABRE, 2010), e que tais preceitos e objetivos deixaram suas marcas na história quando compuseram as agendas políticas dos diversos períodos com suas específicas gestões públicas.

---

<sup>1</sup> Professora do Curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Doutora em Ciências Sociais pela UFRN; Mestre em Política e Meio Ambiente pelo Centro de Desenvolvimento Sustentável da UnB; Graduada em Ciências Sociais pela UNESPa.

<sup>2</sup> Denominada "Política Cultural: a implementação do Sistema Nacional de Cultura no município de Macapá, 2006-2016". Disponível em: <https://repositorio.ufrn.br/jspui/handle/123456789/27942>.

É necessário reconhecer não somente o contexto em que ocorrem as políticas, mas também nuances dos diversos aspectos que as constituem, tais como objetivos, definições conceituais, características, dimensões, classificações, até as ideologias que as permeiam. Todos esses aspectos constituem um sistema estruturado e, majoritariamente, podemos crer que, como diz Bordieu (2015), os sistemas só funcionam porque existem crenças que o sustentam; daí ser necessário desvendar tais crenças que baseiam os mecanismos que fundamentam o mundo social e, assim, a cultura (e sua política) enquanto modo de fazer, sentir, produzir a vida, enfim, a cultura como “ação” humana.

Não nos aprofundaremos em debater conceitos sobre cultura por pressupormos, primeiro, que leitores interessados em política de cultura já são munidos com essas informações e, segundo, por considerarmos que é praticamente impossível apresentar, num trabalho como este, condensado, a pluralidade de conceitos tecidos nas Ciências Sociais e esgotar o debate; pois, segundo Canedo (2009), a cultura evoca interesses multidisciplinares e tem caráter transversal por perpassar por diferentes campos da vida cotidiana.

Contudo, para fixarmos aqui uma percepção nossa, consideramos que a cultura tem sentido restrito e amplo (SILVA, 2009, p. 5) e isso significa admitir a cultura à luz de uma compreensão expandida, tanto em termos antropológicos quanto sociológicos (termos esses explicitados no transcurso do texto).

A Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), buscou delinear uma definição abrangente de cultura, considerando-a como:

conjunto dos traços distintos espirituais e materiais, intelectuais e afetivos que caracterizam uma sociedade ou um grupo social e que abrange, além das artes e das letras, os modos de vida, as maneiras de viver juntos, os sistemas de valores, as tradições e as crenças<sup>3</sup> (MONDIACULT, 1982, p. 1).

<sup>3</sup> Definição conforme as conclusões da Conferência Mundial sobre as Políticas Culturais (MONDIACULT, México, 1982), da Comissão Mundial de Cultura e Desenvolvimento (Nossa Diversidade Criadora, 1995) e da Conferência Intergovernamental sobre Políticas Culturais para o Desenvolvimento (Estocolmo, 1998).

Tal definição – que, *lato sensu*, possui os mesmos princípios que nortearam a política cultural do Brasil a partir de 2002 – nos satisfaz para assentar nosso raciocínio neste trabalho.

Quanto ao conhecimento sobre política, iniciamos alegando que o mesmo tem a possibilidade de ser construído por “narrativas diversas”, tanto sobre as políticas em curso quanto sobre aquelas políticas ainda em construção ou disputa. Para Mattos e Baptista (2015, p. 24), “não é possível dizer que exista um único modo de produzir conhecimento sobre política. Ao contrário, [...] em princípio, todos produzem conhecimento sobre política, pois é a prática política que produz conhecimento”.

Como profere Rua (2009), no campo das políticas públicas é necessário esclarecer, pelo menos, três acepções para o termo política; assim, para não haver equívocos, recorremos a Deubel:

*Es preciso señalar por lo menos três acepciones que se encuentran cobijadas por la misma palabra y que El idioma inglés si distingue. Primero, la política concebida como el ámbito del gobierno de las sociedades humanas, polity em inglés. Segundo, la política como la actividade de organización y lucha por El control del poder, politics em inglés. Y, finalmente la política como designación de los propósitos y programas de las autoridades públicas, policy em inglés. Claramente, nuestro propósito tiene que ver em especial com esta última acepción<sup>4</sup> (DEUBEL, 2012, p. 25-6).*

Quanto ao aparecimento, as políticas públicas surgem motivadas primeiro por demanda de responder a questões econômicas (custos, gastos) e somente mais tarde são incorporadas à área social e, mais recentemente, à cultural.

No intuito de determinar o que sejam políticas públicas, convém a definição de Hofling:

<sup>4</sup> “É preciso atentar para, pelo menos três acepções que se encontram abrigadas na mesma palavra e que a língua inglesa distingue. Primeiro, a *política* considerada no âmbito de governo das sociedades humanas, em inglês, o termo é *polity*. Segundo, a política como atividade de organização e luta pelo controle do poder, *politics*, em inglês. E, finalmente a *política* como designação de propósitos e programas das autoridades públicas, *policy* em inglês. Obviamente, nosso propósito tem a ver, em especial, com essa última acepção (DEUBEL, 2012, p. 25-6, tradução nossa).

Políticas públicas são aqui entendidas como o "Estado em ação" (Gobert, Muller, 1987); é o Estado implantando um projeto de governo, através de programas, de ações voltadas para setores específicos da sociedade. [...] São formas de interferência do Estado, visando à manutenção das relações sociais de determinada formação social (HOFLING, 2001, p. 31).

Para Weber (1974), o Estado é considerado como uma comunidade que pretende o monopólio de um determinado território e defendê-lo ocorre com o uso da força física. Para Bourdieu: "*L'Etat est un X (à déterminer) qui revendique avec succès le monopole de l'usage légitime de la violence physique et symbolique sur un territoire détermine et sur l'ensemble de la population correspondante*" (BOURDIEU, 1993, p. 51)<sup>5</sup>.

Para Deubel:

*El Estado es una institucion que formaliza unas reglas de juego em âmbitos que pretende regular. [...] Las políticas públicas, entendidas como programas de acciones, representan la realización concreta de decisiones, el medio usado por um actor em particular llamado Estado*<sup>6</sup> (DEUBEL, 2012, p. 19).

Portanto, em síntese, discorrer sobre política pública é tratar de conceber a ação do Estado na sociedade. Porém, a referida ação ocorre por meio de diferenciados desenhos institucionais – que, por sua vez, variam na forma como a sociedade se organiza; na maneira como o Estado se relaciona com a participação social e na maneira como a legislação exige do governo a implementação ou não da participação – e essas formas nos sugerem refletir, ainda, sobre a democracia, sua presença ou ausência em determinado contexto da realidade. Na sociedade moderna, de modo geral, as decisões políticas ocorrem em uma estrutura

<sup>5</sup> "O Estado é um X (a determinar) que reivindica com sucesso o monopólio do uso legítimo da violência física e simbólica sobre um território determinado e sobre o conjunto da população correspondente" (BOURDIEU, 1993, p. 51, tradução nossa).

<sup>6</sup> "O Estado é uma instituição que formaliza algumas/as regras do jogo em âmbitos que pretende regular. [...] As políticas públicas, entendidas como programas de ações, representam a realização concreta de decisões, o meio usado por um ator em particular chamado Estado" (DEUBEL, 2012, p. 19, tradução nossa).



democrática; porém, como existem variados tipos (e níveis) de democracia e não uma única, a implementação de políticas públicas e os seus resultados terão a forma do tipo democrático que as abarcou.

Consideremos o que relata Faoro (2001, p. 826): "O estamento burocrático comanda o ramo civil e militar da administração e, dessa base, com aparelhamento próprio, invade e dirige a esfera econômica, política e financeira" – não seria incoerência dizer, também, a esfera cultural. Esclarecendo:

ESTAMENTO, quadro administrativo e estado-maior de domínio, configura o governo de uma minoria. Poucos dirigem, controlam e infundem seus padrões de conduta a muitos. O grupo dirigente não exerce o poder em nome da maioria [...] A minoria exerce o governo em nome próprio (FAORO, 2001, p. 107-8).

Esse foi o tratamento dado à cultura e seus bens em diversas gestões de governo no Brasil. As citações de Faoro (2001), acima, fazem muito sentido na realidade histórica da política cultural brasileira. Isso, numa análise sociológica, significa o reconhecimento da exclusão da maioria dos cidadãos dos processos decisórios e a "seletivização" por parte de uma minoria (a elite com "estilo de vida" específico) em favor de si mesma e empenhada numa distinção (BOURDIEU, 2015) da cultura.

Percorrermos um tanto da história passada também nos reativa a memória para, a partir dela, afixarmos marcos históricos mais recentes e refletir o presente das políticas culturais brasileiras e contextualizá-las adequadamente. Como nos remete Renato Ortiz (1999), em "A moderna tradição brasileira" (1999), é necessário voltar os olhos para o passado na tentativa de localizar os embriões de uma "sociedade de massa", ainda incipiente, mas em construção a partir dos anos 1940 e 1950. Observa-se que "no Brasil o esforço para construir a modernidade, ou seja, o processo de modernização, já faz parte da nossa tradição, já faz parte da nossa história" (OLIVEIRA, 1988, p. 310-1). Embora tal modernismo seja uma "ideia fora do lugar" que se expressava como um projeto de sociedade que, na realidade, ainda não comportava na prática a ideia em sua essência, pois estava "Espremidada

entre o pensamento conservador e a questão nacional, tal como ela havia sido posta, a modernização foi assumida como um projeto em si, sem ser questionada" (ORTIZ, 1999, p. 37).

Sumariamente, segundo Ortiz (1999), se os anos 1940 e 1950 podem ser considerados um momento de incipiência de uma sociedade de consumo – em que têm destaque as relações pessoais, o experimentalismo e o apadrinhamento fazendo parte dessa indústria cultural embrionária em que o rádio, o cinema e, por último, a televisão foram as fontes de informação, de lazer, de sociabilidade, de cultura –, as décadas de 1970 e 1980 se definem pela consolidação de um "parque industrial de produção de cultura e o mercado de bens culturais" (ORTIZ, 1999, p. 114) e que, até os dias atuais, é um processo ainda não consolidado, "pois as transformações ainda estão em processo", como afirma Pelegrinni (1995, p. 73).

Mundial e nacionalmente, o crescimento da indústria cultural no desenvolvimento capitalista é contextualizado assim:

as implicações econômicas do processo cultural dizem respeito às características do que hoje já se chama pós-modernidade, inclusive no Brasil; melhor dizendo, esse fenômeno refere-se à emergência de novos traços formais na vida cultural, que correspondem ao surgimento de um novo tipo de vida social e de uma nova ordem econômica, chamados também de sociedade pós-industrial, sociedade de consumo, capitalismo tardio etc. (PELEGRINI, 1995, p. 71).

Além da contribuição da história para a contextualização e reflexão, outras diversas abordagens sobre cultura constituem o repertório de pesquisadores do campo cultural. Especialmente se tratando da dinâmica cultural – esse aparelhamento tão recente –, temos no Brasil, dentre outros, Coelho (1997) que analisou a dinâmica cultural pelo viés da economia política, alertando para o cuidado em distinguir o bem do produto cultural e o significado distinto (não observável ao senso comum) entre ambos no contexto da sociedade de consumo. Se considerarmos o contexto da sociedade capitalista na qual vivemos, "a maioria desses bens pode ter seu valor traduzido em moeda, o que acaba

de algum modo por transformá-los em produtos (commodities) culturais ou por apontar para o afinamento crescente da ideia de bem cultural" (COELHO, 1997, p. 317). Com base nisso, Coelho (1997) apresenta um sistema de produção cultural que é:

Esquema de representação baseado nos estudos de economia política e que propõe a análise da dinâmica cultural a partir de quatro estágios ou fases: 1. A fase da produção propriamente dita [...] 2. A distribuição desse produto a seus consumidores finais ou aos intermediários [...] 3. A troca ou permuta [...] 4. O uso (COELHO, 1997, p. 344).

Mais recentemente, Rubim (2017), sem deixar de considerar a vinculação da cultura com o consumo, vai além e apresenta um esquema de dinâmica cultural que inclui tanto a dimensão cidadã do campo cultural quanto a "organização da cultura". Nesse esquema, sete momentos da vida e dinâmica culturais se fazem presentes e articulados a:

1. Criação, invenção e inovação; 2. Difusão, divulgação e transmissão; 3. Preservação e proteção; 4. Circulação, cooperação, intercâmbio e troca; 5. Análise, crítica, estudo, investigação, pesquisa e reflexão; 6. Fruição, consumo e públicos e 7. Organização da cultura" (RUBIM, 2017, p. 19).

Cada momento desses e suas dinâmicas merecem conhecimento e trato específico no momento de refletir a estruturação da política pública de cultura e sua complexidade na contemporaneidade.

Antes de tratarmos das possibilidades pelas quais transita todo o processo de intervenção estatal, cabe-nos definir, minimamente, o que é uma política cultural.

## **Política cultural, algumas definições e desafios conceituais**

Iniciemos pela proposta de Teixeira Coelho (1997), em seu "Dicionário Crítico de Política Cultural":

[...] a política cultural é entendida habitualmente como programa de intervenções realizadas pelo Estado, insti-

tuições civis, entidades privadas ou grupos comunitários com o objetivo de satisfazer as necessidades culturais da população e promover o desenvolvimento de suas representações simbólicas. Sob este entendimento imediato, a política cultural apresenta-se assim como o conjunto de iniciativas, tomadas por esses agentes, visando promover a produção, a distribuição e o uso da cultura, a preservação e divulgação do patrimônio histórico e o ordenamento do aparelho burocrático por elas responsável (COELHO, 1997, p. 292).

Para entrar no mérito da construção conceitual, Rubim (2008) discute primeiro as dificuldades e desafios que considera que devem ser superados com o objetivo de se construir um conceito de políticas culturais. Então, considera dispersa, em vários sentidos, a bibliografia sobre políticas culturais no Brasil e diz que tal dispersão provém de três fatores: primeiro, a diversificação das áreas disciplinares e mesmo multidisciplinares, dificultando a pesquisa e sugerindo mais ousadia acadêmica para dar conta; segundo, a bibliografia trata de maneira desigual os diferentes momentos da história das políticas culturais nacionais – para alguns períodos os estudos são expressivos, enquanto em outros períodos há carência de investigações; e o terceiro é a questão da ausência de interpretações mais sistemáticas na compreensão da trajetória das políticas culturais. Essa análise de trajetória necessita de pressupostos teóricos (por sua vez dispersos e múltiplos) para a definição de um conceito sobre políticas culturais.

As considerações de Rubim (2008), acima, procedem. Entretanto, dessa afirmativa datada de 2008 aos dias atuais, acreditamos que os avanços nos esforços de pesquisas de universidades e sua difusão científica sobre políticas culturais tenham modificado de forma positiva o cenário de dispersão, já se podendo, hoje, contar com publicações e a produção de um considerável acervo sobre políticas culturais.

Assim vemos – em formato mais metodológico mais recente – uma outra definição, adequadamente percebida, nas palavras claras, elucidativas e sugestivas da pesquisadora de política cultural Isaura Botelho (2007, p. 3-4):

Uma política pública se formula a partir de um diagnóstico de uma realidade, o que permite a identificação de seus problemas e necessidades. Tendo como meta a solução destes problemas e o desenvolvimento do setor sobre o qual se deseja atuar cabe então o planejamento das etapas que permitirão que a intervenção seja eficaz, no sentido de alterar o quadro atual. Por ser consequente, ela deve prever meios de avaliar seus resultados de forma a permitir a correção de rumos e de se atualizar permanentemente, não se confundindo com ocorrências aleatórias, motivadas por pressões específicas ou conjunturais. Não se confunde também com ações isoladas, carregadas de boas intenções, mas que não têm consequência exatamente por não serem pensadas no contexto dos elos da cadeia de criação, formação, difusão e consumo (Botelho, 2006). Nesse sentido, estribar-se em pesquisas socioeconômicas para melhor conhecer seu "objeto" é importantíssimo. O Departamento de Cultura realizou inúmeras pesquisas sobre a cidade e sua população claramente ultrapassando o universo específico da cultura. Para conhecer melhor a experiência do DC recomendo a leitura do livro de Paulo Duarte *Mário de Andrade por ele mesmo* (SP; HUCITEC, 1977).

Além de nortear, essa citação de Botelho (2007) sugere a leitura da obra de Paulo Duarte sobre Mário de Andrade por um motivo bem simples, mas muito importante: o de conceber a importância e o caráter vanguardista de Mário de Andrade ao pensar na cultura, ainda nos idos dos anos 30, e o que esse pensar expressa em termos de políticas públicas de cultura no Brasil, pois:

Mário de Andrade cumpre um papel fundador ao estabelecer os parâmetros para um conceito ampliado de cultura (para ele "arte") [...] ele estabeleceu as bases de uma matriz que vai sendo reapropriada, relida e adaptada ao longo do tempo pela sensibilidade de gestores que estiveram à frente do setor cultural em nível nacional [...] a política implementada por Mário de Andrade segue sendo um exemplo interessantíssimo de uma ambiciosa gestão cultural na esfera do município, embora tenha tido pequena duração (interrompida em novembro de 1937). Creio ser o primeiro exemplo de uma política pública de cultura no sentido

que encaramos hoje, dando conta de todo o universo da produção cultural em sentido abrangente (esporte, turismo, culinária, design, por exemplo) e incluindo em suas preocupações todas as camadas da população, inclusive a infantil (BOTELHO, 2007, p. 3).

Dentre as múltiplas noções de políticas culturais está a de Nestor García Canclini que consideramos interessante no sentido desse autor admitir a necessidade de ampliação na maneira de conceber as políticas culturais ante a realidade atual, especialmente, de transnacionalização. Assim, assinala:

*Los estudios recientes tienden a incluir bajo este concepto al conjunto de intervenciones realizadas por el estado, las instituciones civiles y los grupos comunitarios organizados a fin de orientar el desarrollo simbólico, satisfacer las necesidades culturales de la población y obtener consenso para un tipo de orden o de transformación social. Pero esta manera de caracterizar el ámbito de las políticas culturales necesita ser ampliada teniendo en cuenta el carácter transnacional de los procesos simbólicos y materiales en la actualidad (CANCLINI, 2001, p. 65)<sup>7</sup>.*

Isaura Botelho (2016), ao tratar das dimensões da cultura e do lugar das políticas públicas, afirma que, para evitar equívocos no entendimento do que seja uma política pública de cultura, é necessário distinguir a "cultura no plano cotidiano" daquela "pertencente ao circuito institucionalizado" (p. 19). Respectivamente, a acepção antropológica – que corresponde à forma mais abrangente de cultura – é produzida pela interação social dos indivíduos que elaboram seus modos de vida (pensar e sentir, valores, identidades e diferenças definem suas cotidianidades) e tem suas determinações simbólicas particulares e individuais "a partir de origens étnicas ou regionais, de campos profissionais ou cul-

<sup>7</sup> "Estudos recentes tendem a incluir no âmbito desse conceito o conjunto de intervenções por parte do Estado, instituições civis e grupos comunitários organizados para orientar o desenvolvimento simbólico, satisfazer as necessidades culturais da população e obter consenso para um tipo de ordem ou transformação social. Porém, essa maneira de caracterizar o domínio das políticas culturais precisa ser ampliada, tendo em conta o caráter transnacional dos processos simbólicos e materiais na atualidade" (CANCLINI, 2001, p. 65, tradução nossa).

turais, de identidades de grupo ou geração" (BOTELHO, 2016, p. 21). Já a acepção sociológica – que corresponde à forma mais restrita e palpável da cultura – é produzida de maneira intencional, dentro de um universo de linguagens específicas (cadeia produtiva das diversas expressões artísticas e culturais que, geralmente, busca algum tipo de público) que, para se realizarem, dependem de um conjunto de institucionalidades que possam promover "a formação, o desenvolvimento ou aperfeiçoamento de talentos, bem como da existência de canais que permitam a difusão e a circulação das obras" (BOTELHO, 2016, p. 22); sendo assim, um universo constituído por profissionais e amadores, por instituições e demandas políticas e econômicas.

Ambas constituem dimensões com diferentes estratégias de ação, embora possam e devam estar articuladas entre si. Sendo a última dimensão a mais visível, ela torna-se a matéria prima das políticas culturais, uma vez que suas ações objetivas são passíveis de intervenção planejada para a solução de problemas. Porém, sob uma relação de interdependência, as políticas culturais, para se objetivarem, dependem, por um lado, de organização e ativismo da dimensão antropológica, penetrando na dimensão sociológica, ou seja, a sociedade civil se articulando e organizando-se em grupos, coletivos e outras formas associativas e cooperadas, apresentando suas pautas de demandas. Por outro lado, o setor governamental precisa ter definida a sua atuação na política cultural e estratégias dispostas ao enfrentamento dos desafios advindos da dimensão antropológica (BOTELHO, 2016).

Cientes de que uma política cultural é fundada com objetivo(s), faz-se providente saber que quem viabiliza, na prática, a política cultural é a ação cultural: "Conjunto de procedimentos, envolvendo recursos humanos e materiais, que visam pôr em prática os objetivos de uma determinada política cultural" (COELHO, 1997, p. 31).

Embora, constitucionalmente, seja do Estado a responsabilidade de prover o campo cultural, uma política pública de cultura não se estrutura sem a participação dos agentes – "todo um conjunto de instituições e pessoas. Elas podem estar vinculadas ao consumo ou ter uma atuação mais ativa na área cultural" (RUBIM,

2017, p. 23). Esses todos estão envolvidos em redes complexas (formuladores, implementadores, *stakeholders*<sup>8</sup> e beneficiários que dão sustentação às políticas) e, dentro desse sistema, se encontram cooperando e alimentando-o (inclusive, essa é a própria intencionalidade do Sistema Nacional de Cultura), e no qual a implementação passa a estar imbricada em estruturas de governança. Governança é entendida por Silva e Melo (2000, p. 15) "enquanto regras do jogo e arranjos institucionais que dão sustentação à cooperação, à coordenação e à negociação".

Por fim, do ponto de vista ideológico, as políticas culturais são classificadas em três formas por Coelho (1997, p. 298): a(s) política(s) do dirigismo que "compreendem subtipos como tradicionalismo patrimonialista e estatismo populista"; a(s) política(s) de liberalismo cultural, nesse caso, "afirmam não defender modelos únicos de representação simbólica, nem entendem, necessariamente, que é dever do Estado promover a cultura e oferecer opções culturais à população"; e a(s) política(s) de democratização cultural que "baseiam-se no princípio de que a cultura é uma força social de interesse coletivo que não pode ficar à mercê das disposições ocasionais do mercado, devendo portanto ser apoiada de acordo com princípios consensuais".

### **Política Cultural: a intervenção do poder público no campo da cultura**

Relação antiga é a da política vs. cultura. Porém, estudiosos sugerem que há uma nova perspectiva sobre as políticas culturais contemporâneas: inicialmente a cultura submeteu-se à política e, hoje, é o inverso; a política está para desenvolver a cultura, ou seja, a cultura vem como finalidade e a política como meio para esse fim, assim ressalta Urfalino (2015), apesar de ser esse ainda um tema controverso.

Em seu livro "A invenção da política cultural", Philippe Urfalino (2015) faz uma análise da política cultural francesa com seus fundamentos ideológicos e administrativos, de modo que

---

<sup>8</sup> "Qualquer grupo ou indivíduo que é afetado por ou pode afetar a realização de uma organização de objetivos" (FREEMAN; MCVEA, 2001, p. 4). É um termo criado por Robert Edward Freeman, cunhado em 1963 (BEZERRA, 2014).



assim contribui sobremaneira para com o entendimento sobre as bases da cultura enquanto campo passível de intervenção política. Urfalino (2015) relata que a maioria dos estudiosos de política cultural reconhece o século XX como o do nascimento das políticas culturais, apesar de discordarem, entre eles, do momento exato desse nascimento.

Quanto à invenção contemporânea das políticas culturais, para Rubim, existem

três experimentos que [...] podem se constituir em inaugurações: as iniciativas político-culturais da Segunda República Espanhola nos anos trinta do século passado; a instituição do Arts Council na Inglaterra, na década de quarenta, e a criação do Ministério dos Assuntos Culturais, na França, em 1959 (RUBIM, 2012, p. 14).

Entre os três eventos, conforme Urfalino (2015) e Rubim (2012), há uma tendência maior em assumir esse último como o exemplo mais bem-acabado – se não no mundo, pelo menos no ocidente – de institucionalização de uma política cultural, que teve André Malraux à frente. Tanto o americano Hermann Lebonics (1999), em seu livro *"Mona Lisa's Escort: André Malraux and the Reinvention of French Culture"*, quanto Philippe Urfalino (2015) corroboram a esse favor.

Além de considerada a "invenção da política cultural" em moldes atuais, a contribuição de Malraux e seu ministério deu-se no sentido de ter moldado "os modelos iniciais e paradigmáticos de políticas culturais, com os quais ainda hoje gestores e estudiosos lidam" (RUBIM, 2012, p. 15). Como exemplo, temos a questão da democratização cultural – considerada o primeiro modelo de política cultural – e o exemplo das Casas de Cultura como pontos de acesso popular à cultura na França.

Ambos os exemplos inspiraram o mundo e, no caso do Brasil, estão representados de forma inaugural nas gestões "Cidadania Cultural", de Marilena Chauí, na Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo (de 1989 a 1992, durante o governo de Luiza Erundina) e, em nível nacional, a partir de Gilberto Gil, no Ministério da Cultura – MinC (de 2003 a 2008, durante o Governo Lula), criando os Pontos e Pontões de Cultura, Brasil afora.

Inventadas as políticas culturais, a inserção dessas políticas com relevância na agenda pública internacional adveio não somente do exemplo francês, mas principalmente da atividade desenvolvida no campo da cultura pela Unesco<sup>9</sup> desde, pelo menos, 1980, por meio de um “número respeitável de instrumentos de normatização e de ferramentas demonstrativas, como estatísticas culturais, inventários, mapeamentos de recursos culturais<sup>10</sup>”.

A par de que a relação entre cultura e desenvolvimento é (ou deveria ser) indissociável, aceita-se que a mesma seja uma pauta presente no interior das políticas culturais e, nesse debate, a Unesco tem se posto atualizada. Para Werthein,

A evolução do pensamento da UNESCO sobre a cultura tem sido uma bela construção no campo das ideias que, ao longo do tempo, veio agregando complexidade ao entendimento do processo cultural e ampliando progressivamente as nossas responsabilidades (WERTHEIN, 2003, p. 13).

Nos anos 1980, precisamente na Conferência Mundial do México de 1982, os conceitos de cultura e de desenvolvimento foram expressos com tamanha proximidade entre si que, para Werthein (2003, p. 13), “um leitor menos atento poderia facilmente permutar um pelo outro, sem prejuízo dos seus conteúdos”. Toda essa movimentação nos debates da referida conferência trouxe como resultado o estabelecimento da Década Mundial para o Desenvolvimento Cultural, que ocorreu de 1988 a 1997 (WERTHEIN, 2003).

Em se tratando de inauguração da política cultural no Brasil, essa existe institucionalizada desde a instituição do Estado Novo, na década de 1930, apesar do formato das suas iniciativas terem sido de caráter fechado e elitista – contrapostos aos paradigmas franceses de Malraux – do ponto de vista da participação popu-

<sup>9</sup> “A UNESCO é a única agência das Nações Unidas encarregada da cultura. O texto da sua constituição (1946) lhe confia o duplo mandato de promover uma “salutar diversidade de culturas” e o “trânsito livre de ideias em palavras e imagens” (Disponível em: <[http://www.cultura.gov.br/politicas5/-/asset\\_publisher/WORBGxCla6bB/content/entendendo-a-convencao-da-diversidade/10913](http://www.cultura.gov.br/politicas5/-/asset_publisher/WORBGxCla6bB/content/entendendo-a-convencao-da-diversidade/10913)>. Acesso em: 25 nov. 2016).

<sup>10</sup> BRASIL, Ministério das Relações Exteriores. Programa IV Cultura. Delegação Permanente Junto a Unesco. Disponível em: <<http://brasunesco.itamaraty.gov.br/pt-br/cultura.xml>>. Acesso em: 4 nov. 2016

lar, como dissemos anteriormente. É importante enfatizar que, apesar de a influência do ministério de Malraux e seu arcabouço de fundamentações assentadas em práticas democráticas terem marcado presença no Brasil nas gestões de Marilena Chauí e Gilberto Gil, essa presença não foi inédita.

Rubim (2008) corrobora dizendo que o marco inaugural das políticas culturais brasileiras ocorreu, anteriormente, na década de 1930 no contexto de domínio ainda da construção do Estado nacional. O autor, ainda, atribui tal feito a duas gestões: a de Mário de Andrade, na sua passagem (vanguardista) pelo Departamento de Cultura da Prefeitura da cidade de São Paulo (1935-1938), e à implantação do Ministério da Educação e Saúde, em 1930, que contou especificamente com a presença (paradoxal e inovadora) de Gustavo Capanema à frente desse ministério, de 1934 até 1945.

Nesse debate sobre ocorrências inaugurais na política cultural observa-se um outro aspecto: a ideia de cultura como "bem". Essa ideia também não é inédita no ordenamento jurídico brasileiro atual como possa, inicialmente, parecer. É uma ideia que esteve presente em 1946, embora possamos notar que essa mesma ideia seja norteada por distintos paradigmas e princípios que se manifestaram com maior ou menor escopo democrático em um e o outro período. Vejamos: a Constituição de 1946, conhecida como Constituição da República Populista, ao determinar em seu artigo 174 que "O amparo à cultura é dever do Estado" revela que o paternalismo pós-Estado Novo também pretendia ocupar-se da cultura enquanto objeto de intervenção estatal.

Na atual Constituição Federal a concepção de cultura se expande à luz do conceito antropológico (talvez aqui esteja a diferença paradigmática frente à proposta constitucional de 1946) nas gestões do Governo Federal a partir de 2004, em que se definem dimensões de atuação para nortear as ações institucionais. De modo empírico, isso se verifica na política do Governo Federal ao criar o Sistema Nacional de Cultura (SNC)<sup>11</sup>, em 2012, enquanto

<sup>11</sup> Por meio da EC n.º 71, a CF/88 é acrescida do Art. 216-A, que institui o SNC. Porém, antes, em 2010 foi instituída a LEI DO PLANO NACIONAL DE CULTURA – a Lei 12.343/2010 instituiu o Plano Nacional de Cultura – PNC 2010-2020, em conformidade com o § 3º do art. 216 da Constituição Federal. Disponível em: <http://portalsnc.cultura.gov.br/historico-2>. Acesso em: 13 ago. 2020.

modelo de gestão e promoção de políticas públicas de cultura, pressupondo a ação conjunta dos entes da federação para democratização do setor.

Para Coelho (1997), as intervenções do Estado assumem a forma de:

1. *Normas jurídicas*, no caso do Estado, ou procedimentos tipificados, em relação aos demais agentes, que regem as relações entre os diversos sujeitos e objetos culturais; e 2. *Intervenções diretas de ação cultural* no processo cultural propriamente dito (construção de centros de cultura, apoio a manifestações culturais específicas, etc.) (COELHO, 1997, p. 292, grifo nosso).

Para além disso, do ponto de vista da orientação adotada e das características das ações empreendidas, as políticas culturais tendem a apresentar-se seguindo duas lógicas: uma da oferta (apoio à arte para dar-lhe suporte em infraestrutura adequada e assim oferecê-la para consumo); a outra, da demanda (aquelas políticas preocupadas com a formação e estímulo aos públicos). Ainda sob esse aspecto das características das ações e seus tipos mais comuns:

as políticas culturais mais comumente se dizem *monistas* (políticas nacionalistas ou de enquadramento ideológico) e *pluralistas*, *gradualistas* ou *revolucionárias* (quando advogam o rompimento imediato e completo com a ordem antiga e a pronta instalação da nova ordem), *rotineiras* e *inovadoras*, *elitistas* ou *populistas* (COELHO, 1997, p. 295, grifo nosso).

Para Fahat (2001), as políticas públicas até o início dos anos 1980 se caracterizavam,

em primeiro lugar, pela *centralização decisória* e financeira na esfera federal, cabendo aos estados e municípios — quando estes eram envolvidos em uma política específica — o papel de executores das políticas formuladas centralmente. [...] As políticas públicas eram marcadas, em segundo lugar, pela *fragmentação institucional*. [...] Um terceiro componente das políticas públicas no campo social era seu *caráter setorial* (FAHAT, 2001, p. 122, grifo nosso).

Quanto à participação da sociedade em processos decisórios, essa só se inicia no último quartel do século XX com a ascensão de novos mecanismos nos processos decisórios públicos, tendo a inserção de representação da sociedade civil, como o aparecimento das organizações não governamentais (ONGs) e seu poder de barganha no jogo político.

Observa-se que com relação à participação dos cidadãos, a política cultural que concebe os indivíduos e grupos enquanto sujeitos-objetos de sua história não traz a imediata solução de problemas, mas primeiro constrói problemas a serem solucionados, segundo Coelho (1997):

De fato, antes de apresentar soluções, a política cultural trata de construir problemas. As soluções devem ser buscadas pelos recipientes-sujeitos das políticas culturais, que têm seu papel a representar também no equacionamento do problema. A construção do problema é o passo necessário para resolvê-lo, e esse passo cabe à política cultural. Nada além disso. A política cultural assume sua expressão máxima na figura da ação cultural, entendida como a criação das condições para que os indivíduos e grupos criem seus próprios fins (COELHO, 1997, p. 14).

A ação social contida na citação acima nos remete a Paulo Freire (1981) que vivenciou a cultura como aquisição sistemática da experiência humana e para quem a ação cultural é uma permanente atitude crítica, é revolucionária e com "a qual se enfrenta, culturalmente, a cultura dominante" (FREIRE, 1981, p. 44). Sendo assim, sob um princípio democratizante de cultura, a política de cultura acaba por solicitar a participação social dos grupos de interesse da sociedade civil. Daí entendermos a percepção de Coelho (1997) em identificar variadas características das políticas, incluindo aquelas que concebem os indivíduos e grupos enquanto sujeitos-objetos de sua história, como a revolucionária, tal como Paulo Freire tanto evidenciava.

Outro fator a que Andrade (2015) chama a atenção é para a obtenção de uma visão macro por parte dos gestores de políticas culturais que, por sua vez, costumam dar a essas um "tom particularista e setorializado" (ANDRADE, 2015, p. 716) na produção

cultural. Em outras palavras, antes de o gestor priorizar demandas setorizadas, deve ele reconhecer que a política cultural deve ser traçada como um projeto de desenvolvimento para o local ou país – e, sendo assim, completamos, democraticamente e com os seus pertencentes.

Para tal, no tocante à implementação, é imperioso o fato de conceber uma gestão para esse processo, pois, “Em se tratando de política de Estado, a política cultural exige sua própria burocracia, *seus organismos de gestão e ação*, assim como suas verbas, suas leis, seus editais, seus critérios de incentivo e controle” (ANDRADE, 2015, p. 717, grifo nosso).

Entretanto, enfatizamos que política cultural e gestão cultural são coisas distintas. Segundo Barbalho (2005),

a primeira trata (ou deveria tratar) dos princípios, dos meios e dos fins norteadores da ação, e a segunda, de organizar e gerir os meios disponíveis para execução destes princípios e fins. A gestão, portanto, está inserida na política cultural, faz parte de seu processo [...] a gestão cuida de sua execução, apesar dessa gestão também ser pensada pela política (BARBALHO, 2005, p. 36).

Os processos de gestão cultural podem ocorrer tanto no âmbito de organizações da administração pública – como secretarias de cultura, museus, centros culturais, entre outras instituições – como em empresas, fundações ou institutos privados, em organizações da sociedade civil, ou mesmo em grupos culturais ou comunitários. Para cada uma dessas instâncias há características específicas a serem assumidas e com diferentes graus de complexidade, assim como cada uma recorrerá a ferramentas de gestão que melhor se adéquem aos seus objetivos. Por exemplo, no caso deste trabalho, a gestão da política cultural que está sendo analisada e à qual nos referimos se encontra no âmbito da gestão pública e aparece aqui imbricada no processo de implementação da política pública de cultura.

Segundo Silva (2009),

Gestão cultural é um conjunto de atividades relacionadas à concepção, implementação, gerenciamento e avaliação

de planos, políticas, programas, projeto e ações voltadas para a produção, distribuição e o uso da cultura. Ela busca atender a demandas culturais da sociedade e promover o desenvolvimento de suas representações simbólicas (SILVA, 2009, p. 1).

É preciso que o gestor cultural, em sua intervenção, defina o que entende por cultura – pois as concepções são diversas – e faça uma escolha. Essa escolha envolve propostas e consequências de intervenção, uma vez que a cultura não é uniforme, e sim heterogênea, dinâmica e mutável. Também a amplitude do conceito antropológico de cultura pode inviabilizar, na prática, a implementação de dada política. Nesse sentido, Botelho (2016) alerta para a clareza e delimitação do campo a atuar objetivando que a política cultural saia do papel e passe a ser efetiva: “uma política cultural que defina seu universo a partir do pressuposto de que ‘cultura é tudo’ não consegue traduzir a amplitude desse discurso em mecanismos eficazes que viabilizem sua prática” (BOTELHO, 2016, p. 24).

Desse modo, com o objetivo de fazer com que a política saia do papel, convém que o gestor atente e reconheça os limites de seu campo de atuação e adote um conceito operacional de cultura. Isso significa atribuir um caráter cultural ao seu projeto que, por sua vez, corresponderá ao seu entendimento de cultura (SILVA, 2009).

Nesse sentido, no Brasil – em esfera municipal, estadual e federal – algumas experiências de aproximação e complementaridade entre o saber da universidade e o mundo “real” do poder público com a gestão de suas políticas culturais – mundos aparentemente dissociados – têm surtido efeito vantajoso para ambos os lados. Em nível de Estado, isso se observa

na passagem de Albino Rubim e sua equipe pela Secretaria de Cultura da Bahia. Professor da UFBA e pesquisador das políticas culturais, Rubim, junto com outros colegas do Instituto de Humanidades, Artes e Ciências professor Milton Santos (IHAC) vem formando há anos um corpo de pensadores/gestores da cultura, bem como desenvolvendo um saber-fazer nesse campo (BARBALHO, 2016, p. 11).

Outra experiência rica em práticas vinculadas ao saber acadêmico, em nível municipal, foi a gestão de Marilena Chauí, de 1989 a 1992, na Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo, quando ela se balizou na concepção de cidadania cultural para gerir o bem público cultural (CHAUÍ, 2006; BARBALHO, 2016). Em nível federal, já citamos o exemplo de adoção de caracterização de política – com intento de nortear tanto os programas institucionais quanto gestores, agentes, grupos de interesse e toda a sociedade – que foi a do Ministério da Cultura na gestão do ministro Gilberto Gil. Este adotou o conceito antropológico, mas delimitou suas dimensões (interdependentes): “a dimensão simbólica, relacionada ao imaginário, às expressões artísticas e práticas culturais; a cultura como cidadania e direito; a cultura como economia, geradora de crescimento, emprego e renda” (SILVA, 2009, p. 5-6). Em outras palavras, além de nortear, delimitou o escopo de suas ações.

Com tais referências se pode advertir que “A gestão cultural vai além da simples aplicação de ferramentas de gestão; ela envolverá sempre uma escolha do ‘tipo’ de cultura que se quer promover” (SILVA, 2009, p. 4-5), isto é, a escolha por uma política pública bem definida, caracterizada e que apresente “a que veio”.

Então, na perspectiva tanto de política cultural quanto de sua gestão, faz-se necessário um diagnóstico dos problemas e necessidades, assim como das potencialidades (de recursos materiais e humanos) do ambiente determinado. A partir disso, é preciso planejar a intervenção com metas e “sem preconceitos elitistas ou populistas” (BOTELHO, 2016, p. 43) e, nesse contexto, está em pauta a democracia cultural e o exercício da cidadania. O desafio é conseguir uma relação interativa entre o que constitui o patrimônio cultural local e tradicional com o que é universal e novo.

## **Conclusão**

Poderíamos dizer que cultura na contemporaneidade ascendeu de *status*, ou mesmo, inverteu de posição ante a seu papel secundário (meio) com relação à política no passado. Especificamente no Brasil, nos anos 1930, no Estado Novo, a cul-



tura serviu de acessório a um projeto político de desenvolvimento que prezava pela estruturação formal do campo cultural com estratégia dual de ação: para a elite intelectual, oportunidades; às camadas populares, rígida vigilância sobre suas manifestações – e isso é a marca de um período elitista da política cultural orquestrada pelos órgãos oficiais do governo. Hoje a cultura é, em si mesma, um campo de disputas que tem na política um meio de alcançar sua finalidade.

Do ponto de vista ideológico, não temos dúvida de que o Brasil experimentou os três tipos de políticas culturais (o dirigismo, o liberalismo e a democratização); mas, segundo nosso julgamento, somente o de democratização ergueu a cultura brasileira a um patamar em que predominou a possibilidade de as pessoas terem oportunidades de direitos de participação garantidos sob as diretrizes e regulamentações de um sistema – o SNC – criado exatamente com a finalidade de oportunizar, sem distinção, o acesso de criadores e de receptores à cultura. Por outro lado, constitui uma política que traz o marco inicial da construção de uma cidadania cultural pelo exercício de seu próprio direito. E tudo o que relatamos se torna possível e se inicia a partir da Constituição de 88 e passa para a agenda *pública em 2002 com a gestão de Gilberto Gil no MinC*.

No entanto, é preciso apreciar que, embora os avanços a partir de 1988 tenham sido consideráveis, qualitativa e quantitativamente, em especial nos primeiros 15 anos da década de 2000, a institucionalização da cultura no Brasil tem sua inauguração lá na década de 1930 com Mário de Andrade e Gustavo Capanema e não agora, nas políticas mais recentes – apesar do “tom” inovador com que essas últimas ocorreram na gestão de Gilberto Gil.

Explicitando, a grande diferença entre as políticas dos anos 1930 e a dos anos 2000, por inferência nossa, são os paradigmas em que essas políticas foram assentadas. Nas primeiras, apesar da sensibilidade e do empenho de alguns intelectuais (entre eles Mário de Andrade) por fazer da cultura um campo de maior abrangência no que se refere à percepção de seu conceito, o contexto sociopolítico-econômico e a cultura política do País não permitiam cogitar, nem longinquamente, abraçar a ideia de romper

com a distinção cultural entre a elite (com seu "estilo próprio") e a massa popular. Ao contrário, as políticas mais recentes, pós-democratização da Nação, renovadas na concepção antropológica de cultura e construídas num ambiente sociopolítico-econômico a partir de novas formas de decisões colegiadas e de orçamento participativo, trouxeram embutida a ideia de que o Estado não é fazedor de cultura, mas um agente a promover oportunidades de direitos, de fato, sobretudo o direito de fruição à cultura.

Com deferência ao caráter de determinada política de cultura deixamos como reflexão a recorrente questão: se para Paulo Freire a cultura é práxis e possui caráter revolucionário, sob essa ótica infere-se que a política cultural enquanto ação cultural (força motriz para se construir) também possa conter (ou não) um caráter de mudança, revolucionário, de transformação, de construção do novo. Portanto, se essas últimas características forem a opção de determinada política cultural, para ser construída desse modo, hoje, é impraticável ser pensada pela elite detentora do poder, pois esta é avessa à distribuição e promoção equitativa de direitos, restando, então, apenas participação da sociedade civil com seus diversos lugares de fala.

Em suma, para dar conta de toda a produção cultural existente em âmbito nacional é imperativo construir uma política cultural que seja concebida não apenas para os grupos e categorias de interesse direto na produção cultural, mas, conforme diz Andrade (2015), enquanto processo de desenvolvimento de uma sociedade.

Pragmaticamente, isso denota diagnóstico da situação, reconhecimento das potencialidades locais, planejamento da intervenção (com metas, prazos...) sem preconceitos, sem elitismo ou populismo e sem "seletivização". É uma pauta democrática deliberativa que está posta, hoje, como desafio às políticas públicas de cultura no Brasil.

Tal afirmativa se faz especialmente incisiva se levarmos em conta que a cultura enquanto campo político de lutas democráticas, desde 2015, com a extinção do MinC, vem sendo atacada – momento de concretização do retrocesso, o qual denominamos institucionalização do desmonte da cultura.

Na realidade, nestes tempos sombrios, uma nuvem fascista se encarrega de dar o "tom de cinza" sobre um Brasil culturalmente colorido, aprofundando a degeneração das políticas no campo cultural mesmo em meio à resistência deste. Essa é a nossa conclusão.

### Referências bibliográficas

ANDRADE, J. B. Política Cultural. *In*: GIOVANNI, G. D.; NOGUEIRA, M. A. (org.). **Dicionário de Políticas Públicas**. 2 ed. São Paulo: Editora da Unesp; Fundap, 2015. 714-7 p.

BARBALHO, A. Política cultural. *In*: RUBIM, L. (org.). **Organização e produção da cultura**. Salvador: EDFBa; FACOM/CULT, 2005. Disponível em: <http://www.repositorio.ufba.br:8080/ri/bitstream/ufba/146/4/Organizacao%20e%20producao%20da%20cultura.pdf>. Acesso em: 9 nov. 2016.

BARBALHO, A. A cultura, a universidade e a gestão: intersecções. *In*: RUBIM, A. A. C. (org.). **Cultura e políticas culturais na Bahia**. Itajaí, SC: Casa Aberta, 2016. 255 p.

BEZERRA, F. **Stakeholders**: do significado à classificação. Portal Administração, jul. 2014. Disponível em: <http://www.portal-administracao.com/2014/07/stakeholders-significado-classificacao.html>. Acesso em: 29 out. 2016.

BOTELHO, I. A política cultural e o plano das ideias. *In*: III ENECULT – Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura, 23-25 de maio de 2007, Faculdade de Comunicação/UFBA, Salvador. **Anais do III ENECULT**. Disponível em: <http://www.cult.ufba.br/enecult2007/IsauraBotelho.pdf>. Acesso em: 4 jul. 2016.

BOTELHO, I. **Dimensões da cultura**: políticas culturais e seus desafios. Coleção SESC Culturas. São Paulo: Edições SESC São Paulo, 2016.

BOURDIEU, P. A distinção: crítica social do julgamento. Tradução de Daniela Kern; Guilherme J. F. Teixeira. Porto Alegre, RS: Zouk, 2015.

BOURDIEU, P. Esprits d'Etat [Genèse et structure du champ bureaucratique]. **Actes de la recherche en sciences sociales**, v. 96-7, p. 49-62, mar. 1993. Disponível em: [http://www.persee.fr/doc/arss\\_0335-5322\\_1993\\_num\\_96\\_1\\_3040](http://www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_1993_num_96_1_3040). Acesso em: 20 out. 2016.

CALABRE, L. **Projeto História da política cultural no Brasil**: 1964 aos anos 2000. Fundação Casa de Rui Barbosa - Setor de Estudos de Política Cultural, 2010. Disponível em: [http://www.casaruibarbosa.gov.br/dados/DOC/bolsistas/2010/FCRB\\_Selecao\\_de\\_Bolsistas\\_2010\\_Historia\\_da\\_politica\\_cultural\\_no\\_Brasil.pdf](http://www.casaruibarbosa.gov.br/dados/DOC/bolsistas/2010/FCRB_Selecao_de_Bolsistas_2010_Historia_da_politica_cultural_no_Brasil.pdf). Acesso em: 1 jul. 2016.

CANCLINI, N. G. Definiciones en transición. *In*: MATO, D. (comp.). **Estudios latino-americanos sobre cultura y transformaciones sociales em tiempos de globalización**. Grupo de Trabajo Cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización. Colección Grupos de Trabajo de CLACSO. Buenos Aires: CLACSO, 2001. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20100912034428/estudios.pdf>. Acesso em: 18 mai. 2019.

CANEDO, D. "Cultura é o quê?": reflexões sobre o conceito de cultura e a atuação dos poderes públicos. **V ENECULT**, 27-29 mai. 2009. Faculdade de Comunicação/UfBa, Salvador-Bahia-Brasil. Disponível em: [www.cult.ufba.br/enecult2009/19353.pdf](http://www.cult.ufba.br/enecult2009/19353.pdf). Acesso em: 6 nov. 2016.

COELHO, T. **Dicionário crítico de política cultural cultura e imaginário**. São Paulo: Editora Iluminuras Ltda, 1997.

DEUBEL, A. N. R. **Políticas Públicas**: formulación, implementación y evaluación. 7 ed. Bogotá: Ediciones Aurora, 2012.

FAORO, R. **Os donos do poder**: formação do patronato político brasileiro. 3 ed. São Paulo: Ed. Globo, 2001.

FARAH, M. F. S. Parcerias, novos arranjos institucionais e políticas públicas no nível local de governo. **Revista de Administração Pública**, Rio de Janeiro, v. 35, n. 1, p. 119-44, jan./fev. 2001. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/rap/article/view/6364/4949>. Acesso em: 22 out. 2016.

FREIRE, P. **Ação cultural para a liberdade**. 5 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981. 149 p. (Coleção O Mundo, Hoje, v. 10). Disponível em: [http://forumeja.org.br/files/Acao\\_Cultural\\_para\\_a\\_Liberdade.pdf](http://forumeja.org.br/files/Acao_Cultural_para_a_Liberdade.pdf). Acesso em: 27 out. 2016.

HOFLING, E. M. Estado e políticas (públicas) sociais. **Cad. CEDES** [online], v. 21, n. 55, p. 30-41, 2001. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-32622001000300003&script=sci\\_abstract&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-32622001000300003&script=sci_abstract&tlng=pt). Acesso em: 13 jun. 2016.

MATTOS, R. A.; BAPTISTA, T. W. F. Introdução. *In*: MATTOS, R. A. *et al.* (org.). **Caminhos para análise das políticas de saúde**. 1 ed. Porto Alegre: Rede UNIDA, 2015. 509 p.: il. (Série INTERLOCUÇÕES. Práticas, experiências e pesquisas em saúde). Disponível em: <http://www.redeunida.org.br/editora/biblioteca-digital/serie-interlocucoes-praticas-experiencias-e-pesquisas-em-saude/caminhos-para-analise-das-politicas-de-saude-pdf>. Acesso em: 4 dez. 2016.

MONDIACULT. **Declaração Universal Sobre a Diversidade Cultural**. México, 1982. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ue000115.pdf>. Acesso em: 7 nov. 2016.

OLIVEIRA, L. L. Seja Moderno, Seja Conservador. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 310-6, 1988. Disponível em: [bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/download/2161/1300](http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/download/2161/1300). Acesso em: 7 nov. 2016.

ORTIZ, R. **A moderna tradição brasileira**: cultura brasileira e indústria cultural. São Paulo: Brasiliense, 1999.

PELLEGRINI, T. Aspectos da produção cultural brasileira contemporânea. **Crítica Marxista**, São Paulo, Brasiliense, v. 1, n. 2, p. 69-91, 1995. Disponível em: [http://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos\\_biblioteca/artigo266Artigo5.pdf](http://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/artigo266Artigo5.pdf). Acesso em: 25 out. 2016.

RUBIM, A. A. C. **Plano Nacional de Cultura em debate**. 2008. v. 2, n. 1, p. 59-72. Disponível em: <http://www.repositorio.ufba.br:8080/ri/bitstream/ri/1234/1/2449.pdf>. Acesso em: 7 ago. 2016.

RUBIM, A. A. C. **Agentes culturais**: delimitações e contextos de atuação. Salvador: RUBIM-UFBA, 2017.

RUBIM, A. C. Panorama das Políticas Culturais no Mundo. *In*: RUBIM, A. A. C.; ROCHA, R. (org.). **Políticas culturais**. Salvador: EDUFBA, 2012.

RUA, M. G. **Políticas públicas**. Florianópolis: Departamento de Ciências da Administração/UFSC; [Brasília]: CAPES: UAB, 2009. 130 p.

SILVA, P. L. B.; MELO, M. A. B. **O processo de implementação de políticas públicas no Brasil**: características e determinantes da avaliação de programas e projetos. Campinas: NEEP/UNICAMP, 2000. Disponível em: <http://www.ufpa.br/epdir/images/docs/paper46.pdf>. Acesso em: 13 jun. 2016.

SILVA, L. S. Sessão Gestão Cultural. *In*: **Coleção Viva Cultura Viva**. Web Site da Secretaria da Cidadania e da Diversidade Cultural – SCDC, CENPEC, abr.-jun. 2009. Disponível em: [http://www.vivaculturaviva.Org.br/media/arquivos/gestao\\_cultural.pdf](http://www.vivaculturaviva.Org.br/media/arquivos/gestao_cultural.pdf). Acesso em: 25 out. 2016.

URFALINO, Philippe. **A invenção da política cultural**. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2015. 272 p.

WEBER, M. **Ensaio de Sociologia**. GERTH, H. H.; MILLS, C. W. (org.). Tradução de Waltensir Dutra, revisão técnica de Fernando Henrique Cardoso. 3 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1974. (publicado em 1946 pela Oxford University Press, Inc. Tradução da 6ª edição).

WERTHEIN, J. Introdução. *In*: UNESCO Brasil. **Políticas culturais para o desenvolvimento**: uma base de dados para a cultura. Brasília: UNESCO Brasil, 2003.

# MODERNIDADE: HIPERESCOLHA E LIBERDADE

---

**Débora Aymoré<sup>1</sup>**

*A nossa responsabilidade é muito maior do que poderíamos supor, porque envolve toda a humanidade*  
(Góis, 2008, p. 65).

## **Introdução**

A modernidade se insinua a partir do século XXI enquanto situação de hiperescolha. As escolhas particulares nos encaminham para determinadas direções, tanto em relação ao que concebemos como relevante para a nossa autorrealização indi-

---

<sup>1</sup> Doutora em Filosofia (USP, 2015) com estágio de pesquisa no exterior com bolsa CAPES (University of Miami, FL, 2013-2014). Pós-doutorado (USP, 2017-2018). Professora Substituta do curso de Filosofia da Universidade do Estado do Amapá (UEAP, 2017-2019). Professora Substituta do curso de Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR, 2019-atual). Pesquisadora do Núcleo de Estudos da Cultura Técnica e Científica (NECTeC) e do grupo de pesquisa Epistemologia e Sociologia Ambiental, ambos sediados na UFPR e coordenados, respectivamente, pelos professores doutores Ronei Clécio Mocellin e Dimas Floriani, aos quais agradeço pelo enriquecedor diálogo acadêmico. E-mail: deboraaymore@gmail.com.

vidual quanto para a realização coletiva. Então, talvez estejamos nos aproximando do extremo da liberdade, que, na maturidade, se torna um clamor por responsabilidade. A aproximação entre esses dois polos, ou seja, o da liberdade e o da responsabilidade, seria potencialmente capaz de atribuir não apenas sentido (isto é, direção) às nossas ações, como também significado (isto é, graus variados de correspondência entre os valores individuais e coletivos).

Dentre as questões elaboradas reflexivamente encontram-se aquelas relativas às nossas filiações (institucionais, profissionais, recreativas etc.) ou em relação às pessoas das quais nos aproximamos nos âmbitos público ou privado. Aparentemente, na proporção em que aumenta o escopo das escolhas individuais em relação aos projetos de vida copossíveis, parece diminuir a possibilidade de reconhecimento de valores semelhantes aos outros, seja esse "outro" um indivíduo ou uma coletividade.

Trata-se, então, de buscar caracterizar esse contexto de hiperescolha, alimentado, inclusive, pela ampla disponibilidade de informações e pela aceleração de sua circulação por intermédio dos meios de comunicação. Dessa maneira, para cada escolha individual reverbera a responsabilidade, como se escolhêssemos não apenas por nós como também pelos demais, gerando a angústia tão bem retratada pelos existencialistas franceses no século XX. As perguntas sobre o indivíduo que queremos ser e sobre a sociedade em que queremos viver tornam-se irmanadas, não havendo como responder uma delas sem se questionar sobre a outra, ao fazer confluírem questões de identidade, em que as subjetividades se autoproduzem e de identificação em relação aos grupos com os quais interagimos histórica e socialmente (cf. HALL, 2014 [1996]).

Dessa forma, para além da questão da responsabilidade, talvez estejamos diante da crise do individualismo, na medida em que percebemos que, em contextos específicos, o indivíduo pode não dispor de uma ampla gama de escolhas e que, além disso, há uma influência recíproca entre as escolhas individuais e as estruturas sociais a partir das quais tais escolhas particulares são feitas, correlacionando valores e escolhas.

No primeiro item desse texto exploratório caracterizaremos a modernidade como busca do individualismo, especialmente pautada na identificação da "sociedade dos indivíduos" (ELIAS, 1994 [1987]) e pela busca de identidade na modernidade tardia a partir da perspectiva dos estudos culturais (HALL, 2019 [1992]). No segundo item, relacionaremos a liberdade e a responsabilidade no existencialismo de Jean-Paul Sartre (1905–1980), enfatizando a existência no mundo como antecedente necessário para as buscas de identidade e de identificação. Finalmente, no terceiro item, caracterizaremos o contexto de hiperescolha como atrelado à concepção de "psicopolítica" de Byung-Chul Han (2018 [2014]), indicando a inter-relação entre o sujeito do desempenho e a sociedade do cansaço (HAN, 2019 [2010]).

A confluência dessas tradições reflexivas sobre a modernidade tardia advindas da sociologia, dos estudos culturais e da filosofia, permite-nos asseverar que a disponibilidade massiva de informações não gera automaticamente mais conhecimento objetivo ou mesmo autoconhecimento aprofundado da subjetividade, pois o indivíduo que se autocompreende como livre, permanece em interação com determinados contextos sociais e históricos, implicando na constituição de um conjunto finito de escolhas. Assim, ao realizarmos escolhas, excluimos outras vias de realização individual e coletiva.

## **Sociedades industrializadas**

É no passado que, material e simbolicamente, construímos as sociedades industrializadas em que vivemos. Sociedades e seres humanos se constituem historicamente e, a partir da análise deste desenvolvimento, vislumbramos formas possíveis de realização individual e coletiva futuras. Não se trata, no entanto, de uma tentativa de previsão do futuro, e sim de considerar, antes, a inter-relação entre as escolhas que fazemos e os valores que defendemos individual ou coletivamente, diante da expectativa de um resultado futuro. Na contemporaneidade há um fator de complexidade interveniente, que requer pensar no sujeito moderno a partir da concepção de sujeito como um processo



inacabado (HALL, 2014 [1996]), demonstrando a interação entre os indivíduos e as sociedades, ancorados histórica e socialmente.

Nas sociedades industrializadas, até mesmo no caos das megalópoles, Norbert Elias (1897–1990) visualizava certa ordem. Trata-se do ponto de vista da sociologia em seu esforço de explicar a inter-relação entre os indivíduos e a sociedade, e de, paralelamente, justificar se haveria ou não preponderância de um em relação ao outro. Parece haver, no entanto, um descompasso entre a vida que vivemos e a nossa capacidade de compreensão dessa experiência.

O que nos falta – vamos admiti-lo com franqueza – são modelos conceituais e uma visão global mediante os quais possamos tornar compreensível, no pensamento, aquilo que vivenciamos diariamente na realidade, mediante os quais possamos compreender de que modo um grande número de indivíduos compõe entre si algo maior e diferente de uma coleção de indivíduos isolados (ELIAS, 1994, p. 16).

Embora assumida de modo franco, a questão levantada por Elias é extremamente difícil de ser respondida. Poderíamos compartimentá-la em “questões menores” para dar uma noção da dificuldade em que ela nos coloca: o que faz da aproximação de dois indivíduos um casal? O que faz da reunião de indivíduos, com ou sem laços de consanguinidade, uma família? O que faz da associação de diferentes profissionais uma instituição? Enfim, o que torna possível que os indivíduos se reconheçam como parte de coletividades, constituindo, a partir delas, algo diferente de indivíduos quando tomados isoladamente?

Uma resposta possível seria recorrer às instituições e aos institutos jurídicos que estruturam nossos modos de ser em sociedade. No entanto, não é essa a resposta que buscamos. Socialmente existem, por um lado, as inclinações pessoais dos indivíduos, conformadas por suas histórias de vida e pelos valores que defendem e, por outro lado, a necessidade de cooperação para o funcionamento das comunidades.

Além disso, há que se ressaltar que não tratamos apenas de ideias e de conceitos. Segundo Elias, esse “tecido social” é

materialmente constituído, ou seja, a sociedade é composta de indivíduos corporais, vivos, embora os valores a partir dos quais os mesmos justificam suas escolhas e suas ações possam não ser considerados propriamente materiais. Desse modo, tanto os indivíduos vivos quanto as sociedades existem, fazendo com que as sociedades representem estruturas para certo conjunto de indivíduos interdependentes (cf. ELIAS, 1994, p. 18-9). Ao nascermos, passamos a fazer parte de ordens sociais preestabelecidas, que, segundo Elias, conformam essa

[...] ordem invisível dessa forma de vida em comum, que não pode ser diretamente percebida. [e que] oferece ao indivíduo uma gama mais ou menos restrita de funções e modos de comportamento possíveis. Por nascimento, ele está inserido num complexo funcional de estrutura bem definida (ELIAS, 1994, p. 21).

No entanto, na medida em que reconhecemos esse "encaixe" dos indivíduos em estruturas preexistentes estamos, em certo sentido, negando pelo menos parcialmente a sua possibilidade de escolha, a sua liberdade. Nesse sentido, a perspectiva de Elias nos permite uma aproximação em relação à concepção de Michel Foucault (1926–1984) sobre o surgimento das ciências humanas, pois, a partir de Foucault, reconhecemos que "[...] investigações sobre o homem *como* objeto possível de saber, ainda que se tenha descoberto algo sério, nunca se encontrou esse famoso homem, essa natureza humana ou essa essência humana ou o próprio do homem" (CASTRO, 2009, p. 246).

Assim, paralelamente ao surgimento das ciências humanas no século XIX, o homem passa a ser objeto de saber, mas perde ao menos em parte a liberdade como algo inerentemente associado à sua natureza. Mesmo os existencialistas passam a tratar não da natureza humana, mas da condição e da situação humana. Seria, então, mais preciso afirmar que, em Foucault, entrelaçam-se as liberdades no convívio entre os sujeitos (liberdade política) e do sujeito consigo mesmo (liberdade ética) (cf. CASTRO, 2009, p. 246). Desse modo, vinculam-se em seu pensamento a analítica do poder e a questão da liberdade, na medida em que, em termos absolutos, há, ao mesmo tempo, uma relação de exclusão e

de complementaridade: onde há poder não há liberdade e onde há liberdade não há poder (cf. CASTRO, 2009, p. 247). E, assim,

[...] na liberdade ética, essa disponibilidade de diferentes condutas, reações ou comportamentos situa-se em um campo que se define por sua reflexividade; com efeito, trata-se de condutas, comportamentos e reações pelas quais o sujeito se constitui a si mesmo, dá-se uma forma (CASTRO, 2009, p. 247).

À medida que o indivíduo se autoforma de modo livre, exercendo o sentido ético de liberdade, ele também exclui algumas possibilidades de realização da liberdade em sentido político, pois, no convívio com os pares, não apenas estará sujeito às relações de poder (e aos micropoderes em toda a sua capilaridade social), mas estará igualmente representando funções, o que torna os indivíduos interdependentes, e, portanto, com perda parcial de liberdade em sentido ético. Dessa maneira, considerando a relação de exclusão e de complementaridade entre liberdade e poder, a liberdade ética torna-se relativa diante de certo conjunto de escolhas disponíveis ao nível da liberdade política.

Nesse sentido, Hall pondera a partir das reflexões de Foucault sobre o sujeito, afirmando novas práticas de linguagem que emergem, permitindo abordar a identificação enquanto processo que intersecta a capacidade de o indivíduo produzir subjetividade ao mesmo tempo em que é coproduzido, tornando-o codependente da sociedade de que faz parte. Seguindo a pista deixada por Foucault, Hall afirma:

Na linguagem do senso comum, a identificação é construída a partir do reconhecimento de alguma origem em comum ou de características que são compartilhadas com outros grupos ou pessoas, ou ainda a partir de um mesmo ideal. É em cima dessa fundação que ocorre o natural fechamento que forma a base para a solidariedade e da fidelidade do grupo em questão (HALL, 2014 [1996], p. 106).

Desse modo, cada cidade poderia ser considerada uma base para o compartilhamento de certas características comuns, possibilitando também a formação de solidariedades de grupo, além da conformação dos indivíduos. Considerando particularmente a

inter-relação mantida entre os indivíduos em uma cidade, haveria, segundo Elias, uma ordem pressuposta nesse convívio comum. Essa ordem, embora não visível, representa uma estrutura que causalmente tolhe determinadas escolhas. Assim, “[...] é a essa rede de funções que as pessoas desempenham umas em relação a outras, a ela e nada mais, que chamamos ‘sociedade’” (ELIAS, 1994, p. 23). A partir dessa perspectiva, compreendemos que a sociedade apresenta suas leis de funcionamento relativamente independentes dos indivíduos e que tais indivíduos em sociedade não são livres em sentido absoluto, ou seja, sem limites ou restrições; ao contrário, realizam suas escolhas dentro de certo conjunto possível pressuposto nessas estruturas prévias ao nascimento de cada indivíduo particularmente considerado.

A conclusão de Elias encaminha-nos para a ideia de que, para melhor compreendermos as relações entre os indivíduos e a sociedade, manter essa interação recíproca é imprescindível, pois seria “[...] necessário desistir de pensar em termos de substâncias isoladas únicas e começar a pensar em termos de relações e funções” (ELIAS, 1994, p. 25). Nesse sentido, as sociedades industriais também pressupõem estruturas prévias a partir das quais os indivíduos que delas participam realizam as suas escolhas, resultando em um sentido de liberdade relativa à sociedade em que se vive e não no sentido de liberdade em termos absolutos, como se todas as possibilidades de autorrealização estivessem igualmente disponíveis individual e coletivamente.

De acordo com essas considerações, as concepções de Elias e de Hall tornam-se complementares, na medida em que permanece nos dois casos a revisão da concepção naturalizada de sujeito moderno, recontextualizando e dimensionando o sujeito a partir das experiências individuais e dos contextos históricos e sociais vividos, buscando retratar, assim, a interação desses contextos na formação da subjetividade dos indivíduos e na constituição das identificações sociais.

## **Liberdades e responsabilidades**

Pensar na elaboração do existencialismo francês sartreano é relacioná-lo à situação histórica de mitigação da liberdade. A liber-

dade em um contexto pós-Segunda Guerra não é apenas uma ideia filosófica entre outras, mas repercute nos modos de realização individual e coletiva. Na ebulição de posicionamentos antagônicos acerca do existencialismo, Jean-Paul Sartre (1905–1980) profere uma conferência em 1945, publicada posteriormente em "O existencialismo é um humanismo". Entre outros motivos, a conferência é ministrada em resposta às críticas e deturpações, mas essencialmente para expressar as teses existencialistas fundamentais.

Mesmo sensibilizado pelo contexto da Segunda Guerra Mundial, Sartre não se dedica à busca do conceito fixo e acabado de natureza humana, considerando, na verdade, que a existência do homem precede a sua essência (cf. SARTRE, 2014, p. 18). Assim, a versão publicada da conferência que também é apontada como uma introdução suficiente ao "Ser e o nada" (2015 [1943]). Ressaltaremos a seguir três teses centrais da Conferência de 1945: (1) sobre a relação com o mundo, (2) sobre a escolha e (3) sobre a responsabilidade.

Seres humanos, para Sartre, são capazes de tomar decisões que afetam não apenas aquele que escolhe, mas este, quando escolhe, o faz em relação a todos os demais. Isso porque nós, seres humanos, somos lançados no mundo, ou seja, quando nascemos o mundo é preexistente. Constata-se que nós, primeiramente, surgimos no mundo (isto é, nascemos) e depois nos constituímos enquanto seres humanos. Segundo Sartre, o homem "[...] surge no mundo, e se define em seguida. Se o homem, na concepção do existencialismo, não é definível, é porque ele não é, inicialmente, nada. Ele apenas será alguma coisa posteriormente, será aquilo que ele se tornar" (SARTRE, 2014, p. 19).

Porém, de acordo com Sartre, os seres humanos são condenados por sua própria capacidade de autoconstituição, por sua própria liberdade. São condenados porque não podem escolher diferentemente, mantendo-se perpetuamente livres, na medida em que "[...] não há determinismo, o homem é livre, o homem é liberdade" (SARTRE, 2014, p. 24). Sartre, nesse sentido, mantém o determinismo como contrapondo o ideal da liberdade em sentido absoluto. No entanto, para os seres humanos, a liberdade imputada refere-se ao fato de que cada ser humano é um projeto de autoconstituição de si mesmo.

Cada escolha demonstra que, nos seres humanos, há uma consciência de "projetar vir a ser" (SARTRE, 2014, p. 19). Em outras palavras, reconhece-se o indivíduo como "[...] um projeto nunca completado" (HALL, 2014 [1996], p. 106), coproduzindo-se na interação social. Além disso, no existencialismo de Sartre a escolha e mesmo as suas consequências não permanecem adstritas à consciência ou à subjetividade daquele que escolhe, na medida em que, para Sartre, "[...] entendemos que cada um de nós faz essa escolha, mas, com isso, queremos dizer também que, ao escolher por si, cada homem escolhe por todos os homens" (SARTRE, 2014, p. 20).

Ao escolher, projetamos dever ser, isto é, reconhecemos na ação ou na identidade projetada uma imagem de ser humano e, com isso, escolhemos por todos os demais. Cléa Góis sintetiza essa concepção filosófica, ao afirmar que: "A escolha, pelo ser humano, dentre vários caminhos, deve revestir-se da responsabilidade de uma opção atuante, participante, por mais que isso possa parecer inquietante ou incômodo" (GÓIS, 2008, p. 66). A lucidez, tanto em relação à existência do mundo prévio aos seres humanos, quanto em relação à escolha que extrapola os limites do indivíduo ao projetar-se sobre os demais como imagem de ser humano, fazendo brotar a responsabilidade. Reconhecer-se como exercendo escolhas que afetam outros indivíduos, e não apenas a nós mesmos, provoca a angústia. Sartre, no entanto, enfatiza em sua conferência que a angústia da qual trata é uma "[...] angústia simples, que todos aqueles que tiveram responsabilidades conhecem" (SARTRE, 2014, p. 23).

Hall analisa nos estudos culturais a interconexão entre as escolhas individuais presentes, que se lança para o futuro mesmo quando ancoradas no passado, pois, segundo Hall, há "[...] utilização dos recursos da história, da linguagem e da cultura para a produção não daquilo que nós somos, mas daquilo que nós nos tornamos" (HALL, 2014 [1996], p. 109). Assim, as identidades se formam em locais específicos (sociedades, instituições) por meio da linguagem e da interação com relações de poder que, ao estabelecerem as estruturas sociais para as escolhas individuais, também produzem diferenças entre os indivíduos e as coletividades.

No caso da análise de Sartre sobre a liberdade, não se trata, portanto, de concentrar-se propriamente na angústia diante da responsabilidade de escolher por si e pelos outros. Nesse sentido, a angústia passa a ser uma consequência esperada da lucidez em relação ao constante envolvimento entre liberdade e responsabilidade. Trata-se simplesmente de reconhecer, de forma honesta, que "Lançado no mundo [o ser humano] é o responsável por tudo o que faz" (SARTRE, 2014, p. 24); e que, além disso, "Ser é agir. Como projeto, a consciência se lança adiante, no futuro. O homem se distancia de seu passado e do *determinismo*, ao se projetar para o seu futuro" (GÓIS, 2008, p. 67-8).

A angústia, portanto, não deve ser paralisante, pois é na escolha e nas ações projetadas pela consciência que a liberdade se realiza enquanto autoconstituição e constituição da sociedade. Finalmente, cabe lembrar que o existencialismo inspirado por Sartre não é destituído de valores humanos, pois "[...] para que exista uma moral, uma sociedade, um mundo que respeite leis, será necessário que alguns valores sejam levados a sério e considerados existentes *a priori*" (SARTRE, 2014, p. 23); fornecendo, entre outros exemplos, a honestidade como um desses valores. Mesmo estes fazem parte das escolhas dos indivíduos, pois, segundo Góes:

O homem é livre à medida que pode livremente decidir o seu próprio comportamento, escolhendo os seus próprios valores, elaborando os próprios projetos e, desse modo, assumindo uma determinada atitude em relação ao próprio futuro, presente e passado. No plano ontológico, a liberdade é a possibilidade de o para si existente negar a sua própria facticidade em si, transcendendo-a em direção a outra situação (GÓIS, 2008, p. 70).

A partir da preexistência do mundo, das escolhas feitas por seres humanos que negam a facticidade em favor da realização de si mesmo e da responsabilidade (individual e coletiva) associada às escolhas, é possível questionar se em uma sociedade que mitigue a liberdade, tal como no contexto da Segunda Guerra Mundial que inspirou a reflexão de Sartre, os seres humanos seriam ainda assim considerados livres. Reelaborando a

pergunta: é possível uma liberdade ética em sentido absoluto, ou só há liberdade inserida no contexto histórico-social que estrutura o exercício da autoconstituição de si dentro de certos limites?

## **Indivíduos industriais**

Mantendo o questionamento levantado no item anterior, consideraremos o diagnóstico de época em relação às sociedades pós-industriais, em que interage o fenômeno na globalização para a formação da modernidade tardia (HALL, 2014 [1996], p. 108). Baseando-nos na reflexão de Byung Chul-Han, trataremos de uma terceira variável além da escolha com base na liberdade (política e ética) e da responsabilidade, que impactam nas relações entre o indivíduo e a sociedade. Incluiremos neste item a relação entre os seres humanos e a tecnologia. No século XXI percebe-se uma transformação, na medida que, a partir da tecnologia de produção objetiva própria das sociedades industriais, se passa para a autoprodução centrada na subjetividade das sociedades pós-industriais.

Retomando o raciocínio desenvolvido no item 1, caracterizamos a sociedade dos indivíduos, informando que, segundo Elias, os indivíduos e a sociedade mantêm relação de interdependência, concepção essa reforçada por Hall na medida em que, a partir dos estudos culturais, se observa a confluência entre as questões de identidade, que enfatiza a autoconstituição da subjetividade, e de identificação, cuja ênfase está na influência recíproca entre indivíduos e sociedades histórica e socialmente localizadas. Estruturalmente vinculados a determinadas sociedades, os indivíduos podem realizar um número limitado de escolhas, repercutindo também em limite para o exercício da liberdade em sentido ético.

Han caracteriza outra relação da sociedade pós-industrial com a liberdade. Diferentemente da caracterização sartreana destacada no item 2, e que parte de um sujeito existencial e ontologicamente livre para constituir-se enquanto ser humano por meio de suas escolhas, a análise de Han está profundamente imersa em uma sociedade formada por indivíduos aparentemente



te satisfeitos com a possibilidade de manterem a relação consigo mesmos e que dirigem as suas escolhas para a sua livre autoexploração. Configura-se, segundo Han, o sujeito do desempenho que "[...] explora a si mesmo do modo mais efetivo, quando se mantém aberto para tudo, justo quando se torna flexível" (HAN, 2019 [2010], p. 96). Assim, há um contraste entre as sociedades industriais e o modo de produção que fundamentam a reflexão de Elias e a sociedade pós-industrial caracterizada por Han.

Por um lado, a sociedade industrial se pauta na produção de bens e de serviços, disponibilizados objetiva e materialmente para o mercado consumidor, modelo esse que fornece indícios de esgotamento nas crises ambientais que nos assolam, na escassez de matéria-prima para produção contínua, no aquecimento global causado pela emissão de poluentes que afetam a camada de ozônio ou ainda na indisponibilidade de água e de alimentos que garantam a manutenção da vida. Por outro lado, nas sociedades pós-industriais visualiza-se a possibilidade de que talvez a exploração da subjetividade seja inesgotável, ao contrário da exploração da natureza objetiva que demonstra sinais de esgotamento. Centrados na subjetividade, os indivíduos se engajam no projeto de exploração de si mesmos.

Colocando em perspectiva as cinco abordagens que colaboram para a diferença entre a autocompreensão dos sujeitos modernos, impactados também pelo deslocamento sofrido pelos indivíduos e pelas sociedades na modernidade tardia a partir do processo de globalização, Hall afirma que "[...] as sociedades modernas são, portanto, por definição, sociedades de mudança constante, rápida e permanente" (HALL, 2019 [1992], p. 12). Além disso, mesmo a articulação de identidades é parcial, pois mesmo "[...] a identificação não é automática" (HALL, 2019 [1992], p. 16), estando submetida a relações de ganho e de perda.

O individualismo moderno permite ganho de autonomia em relação às tradições e às estruturas sociais precedentes, sendo apontada também como motor da aceleração da modernidade, desde o Renascimento no século XVI e o Iluminismo no século XVIII, fazendo com que o indivíduo desponte com soberania. Assim, considerando o movimento dos humanistas, a revolução

científica e o potencial de conhecer a natureza, bem como o reforço que a racionalidade humana recebe pelos iluministas (cf. HALL, 2019 [1992], p. 18), torna-se possível que o indivíduo se autocompreenda como relativamente independente da sociedade.

No entanto, segundo Hall, será com o aparato teórico desenvolvido por Karl Marx (1818–1883), Sigmund Freud (1856–1939), Ferdinand de Saussure (1857–1913), Michel Foucault e pelo movimento feminista, que essa concepção de sujeito racional e autônomo será descentralizada, na medida em que se reforça o aspecto das interações históricas e sociais, bem como as relações mutuamente reforçadoras entre a constituição da subjetividade e a identificação social. Embora as obras de Marx pertençam ao século XIX e não ao XX, o pensamento marxista está marcado pela ideia da historicidade, de tal modo que:

os agentes da história, uma vez que eles podiam agir apenas com base em condições históricas criadas por outros e sob as quais eles nascem, utilizando os recursos (materiais e culturais) que lhe foram fornecidos por gerações anteriores (HALL, 2019 [1992], p. 22).

Tornam-se, assim, cada vez mais evidentes as relações entre condições materiais prévias e a constituição do sujeito. Além disso, no século XX, Freud postula a existência do inconsciente e, nesse sentido, provoca a segunda descentralização do sujeito, que, a partir de então, está sob a influência de estados psíquicos que não são totalmente acessíveis a sua racionalidade. A terceira descentralização do sujeito está postulada por Saussure, na medida em que, para ele, a língua é eminentemente social. E, assim, os indivíduos utilizam, até mesmo nos seus processos de busca de identidade, as regras da língua e as redes de significado sociais, que constituem fatores estruturalmente condicionantes. A quarta descentralização, estabelecida por Foucault, quando pondera sobre o poder disciplinar que, desde o século XVIII e com o auge no século XX, se operacionaliza por intermédio da vigilância dos indivíduos e das sociedades. Finalmente, o movimento feminista emerge a partir de 1960 enfatizando a necessidade da política de identidade, que se expande para questões de gênero. É nesse contexto que se compreende a fragmentação do indivi-

duo própria da modernidade tardia, colocando os indivíduos entre a identidade, a diferença e a identificação (HALL, 2019 [1992], p. 19-28).

Além disso, é interessante apontar que há no neoliberalismo das sociedades pós-industriais um sentido de autoexploração do sujeito. Desse modo, enquanto nas sociedades industriais a identidade firme e imutável está representada pelo trabalhador disciplinado que produz bens materiais, a contemporaneidade requer flexibilidade, o que incentiva o aumento da produção (cf. HAN, 2019 [2010], p. 97). No entanto, essa autoexploração não é destituída de consequências. Dentre elas, Han destaca a depressão, o *burnout* e o déficit de atenção como males associados ao sujeito do desempenho (cf. HAN, 2019 [2010], p. 88). Desse modo, esse

[...] sujeito do desempenho da modernidade tardia não se submete a nenhum trabalho compulsório. Suas máximas não são a obediência, lei e cumprimento do dever, mas liberdade e boa vontade. Do trabalho, espera acima de tudo alcançar prazer. Tampouco se trata de seguir o chamado do outro. Ao contrário, ele ouve a si mesmo. Assim, ele se desvincula da negatividade das ordens do outro. Mas essa liberdade do outro não só lhe proporciona emancipação e libertação. A dialética misteriosa da liberdade transforma essa liberdade em novas coações (HAN, 2019 [2010], p. 83).

Evidencia-se que a constituição de sentido de liberdade em relação ao outro, ou seja, às normas heterônomas, repercute como escravização do indivíduo por si mesmo. Inquieto pelo conjunto sempre ampliado de possibilidades de autorrealização a partir do contexto de hiperescolha, ao mesmo tempo em que se torna incapaz de fixar-se pelo tempo necessário para a contemplação e a reflexão profundas, o sujeito do desempenho torna-se vítima de suas aspirações voláteis e dirigidas quase exclusivamente para a experiência individual. Além disso, de acordo com Han: "O sujeito do regime neoliberal parece com o imperativo da otimização de si, ou seja, ele morre da obrigação de produzir cada vez mais desempenho" (HAN, 2018 [2014], p. 48).

Assim, a sociedade do desempenho torna-se também a sociedade do cansaço, do esgotamento das energias, do *burnout*, o

que contraria o exercício da liberdade ética para a autoconstituição do indivíduo, uma vez que, segundo Han, esse “[...] cansaço profundo afrouxa as presilhas da identidade” (2017 [2010], p. 75). Cansados demais para pensar nos projetos de vida, seguem com a vida na tentativa constante de exploração de si mesmos, pois “[...] em vez de liberdade, ela acaba gerando novas coerções. É uma ilusão acreditar que quanto mais ativos nos tornamos tanto mais livres seremos” (HAN, 2017 [2010], p. 52).

Em vez do pensamento lento e profundo, próprio da vida contemplativa (cf. HAN, 2017 [2010], p. 51), há a histeria do trabalho e da produção (cf. HAN, 2017 [2010], p. 46), que coage a partir da aceleração da produtividade e da eficiência alcançada pelo uso das tecnologias, exercendo uma pressão externa sobre a subjetividade. No entanto, mesmo com o desempenho alcançado pelo computador na produção e no fluxo de informações, falta a essa tecnologia a capacidade essencialmente humana de hesitar (cf. HAN, 2017 [2010], p. 54). Assim, corre-se o risco de perda da capacidade de exercitar a atenção profunda, pois, ao explorar incessantemente a subjetividade, essa atenção “[...] é cada vez mais deslocada por uma forma de atenção bem distinta, a hiperatenção (*hyperattention*). Esta atenção dispersa se caracteriza por uma rápida mudança de foco entre diversas atividades, fontes informativas e processos” (HAN, 2017 [2010], p. 33).

Nota-se, assim, que o fluxo contínuo e acelerado de informações da modernidade tardia não representa necessariamente mais conhecimento sobre o mundo objetivo ou mais autoconhecimento sobre a subjetividade. Na ausência da atenção profunda com o foco que permita a contemplação, a hiperatenção pode promover, ao contrário, a ilusão de mais conhecimento, enquanto este se torna, na verdade, mais fragmentado, por sua inconstância e, por vezes, por sua inconsistência.

No entanto, o *big data* favorece um “[...] conhecimento abrangente sobre as dinâmicas da comunicação social. Trata-se de um *conhecimento de dominação* que permite intervir na psique e que pode influenciá-la em nível pré-reflexivo” (2018 [2014], p. 23). Vincula-se, assim, a situação de hiperatenção com a possibilidade de produção da psicopolítica, que, operando no estágio

pré-reflexivo, tem como reforço a fragmentação das subjetividades que, ao se hiperexplorarem, se tornam indisponíveis para o exercício da atenção profunda.

Se concordarmos com Sartre e Hall, afirmando que o indivíduo é um projeto de futuro e que as identidades são processuais, a falta de reflexão em relação à situação histórica e social em que os indivíduos se encontram quando imersos em uma sociedade pós-industrial pode torná-los reféns da hiperexploração da subjetividade que os esgota, incapacitando-os à reflexão sobre os valores ou sobre os fins que pretendem alcançar, desconectando-os, enfim, dos meios e da ação necessária para a sua autorrealização. Desse modo, o sujeito do desempenho não é mais indivíduo (indivisível), por sua subjetividade se fragmentar motivada pela hiperatenção e pela situação de hiperescolha.

Se, por um lado, esses "[...] fins a que nos propomos ou que projetamos refletem-se em nossa situação e nos proporcionam meios para transformá-la" (GÓIS, 2008, p. 75), por outro lado a atenção profunda surge como pré-requisito para a reflexão sobre os valores e os fins necessários à realização individual e social. Assim, é preciso dispor de tempo para a contemplação ativa e autoconstitutiva da subjetividade, o que talvez implique em desaceleração do fluxo de informações e da produtividade excessiva que provocam o esgotamento.

## **Conclusão**

A inter-relação entre os indivíduos e a sociedade pode ser representada a partir de diversas situações, que colaboram histórica e socialmente na autoconstituição da subjetividade. Considerando que os indivíduos mantêm laços de codependência em relação à coletividade e aos demais indivíduos, é importante ressaltar que a desaceleração da autoexploração não requer a adoção de postura anticientífica ou antitecnologia.

A hiperescolha situa a liberdade ética e a responsabilidade na constituição da subjetividade na modernidade tardia. A busca incessante da foto que melhor nos represente nas redes virtuais não deixa de ser um exemplo do processo contínuo de auto-

constituição das subjetividades. No entanto, para além da superfície estão os valores e os fins que se expressam nos projetos de vida individuais e coletivos. Assim, mesmo que os valores e os fins sejam imateriais, eles se insinuam nas escolhas, nas ações e no discurso que explicita motivações. Os indivíduos pertencentes às sociedades pós-industriais ainda participam de coletividades mesmo que o individualismo proclame que cada indivíduo basta a si mesmo. Desse modo, na modernidade tardia, indivíduos e sociedades também se coconstituem, mesmo que o limite entre estruturas sociais e escolhas individuais não seja evidente.

Considerando a sociedade do cansaço e os indivíduos que a compõem como sujeitos do desempenho, o futuro que se insinua no presente motiva-os a escolher e a agir, sendo a reflexão profunda fator de desaceleração do fluxo incessante de informações, permitindo, inclusive, pensar consequentemente sobre o futuro que se avizinha, com a hiperescolha e a fragmentação resultantes caso permanecemos no livre exercício da autoexploração. Além disso, reconhecem-se também na fragmentação da modernidade tardia as buscas de identidade (ênfase na subjetividade) e de identificação (ênfase na coletividade), tornando possível, mesmo a partir desse processo histórico e social, considerar outros projetos possíveis para os indivíduos e as sociedades.

Com essas considerações, mesmo não alcançando uma resposta acabada para a indagação sobre a manutenção da liberdade ética nessa estrutura autoexploratória da sociedade pós-industrial, parece-nos que a atenção profunda permanece necessária, mesmo que o fluxo de informações nos pressione à mudança constante de foco. A contemplação preservaria a possibilidade de escolhas e de ações, projetando-nos para um futuro que representa a liberdade ética implicada na autoconstituição da subjetividade e na identificação social. Na medida em que realizamos escolhas, mesmo diante da fragmentação do indivíduo no contexto de hiperescolha, exercemos a liberdade e a responsabilidade.

Em relação à liberdade política, resulta desta análise apenas reconhecer a situação histórica e social como condicionante da liberdade ética. Nesse sentido, dirigir o foco de atenção ao mun-

do em que queremos viver potencializa ações no presente, permitindo alinhar os valores humanos aos projetos de vida. Assim, juntamente ao exercício da atenção profunda por cada indivíduo, mesmo quando pressionados pela autoexploração da subjetividade e pela hiperescolha, permanecem a liberdade ética e a responsabilidade na constituição da subjetividade, nas escolhas e nas ações.

### Referências bibliográficas

CASTRO, E. **Vocabulário de Foucault**: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. Tradução Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009 [2004].

ELIAS, N. **A sociedade dos indivíduos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1993 [1987].

GÓIS, C. Sartre: da consciência do *Ser e o Nada* ao Existencialismo Humano. In: CESAR, C. M.; BULCÃO, M. (org.). **Sartre e seus contemporâneos**: ética, racionalidade e imaginário. São Paulo: Ideias & Letras, 2008. p. 65-91.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: Lamparina, 2019 [1992].

HALL, S. Quem precisa de identidade? In: SILVA, T. T. (org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. 15 ed. Tradução Tomaz Tadeu da Silva. Rio de Janeiro: Vozes, 2014 [1996]. p. 103-33.

HAN, B. C. **Psicopolítica**: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder. Tradução Maurício Liesen. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2018 [2014].

HAN, B. C. **A sociedade do cansaço**. Tradução Enio Paulo Giachini. 2 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2019 [2010].

SARTRE, J. P. **O existencialismo é um humanismo**. Tradução João Batista Kreuch. 4 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2014 [1996].

SARTRE, J. P. **O ser e o nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução Paulo Perdiggão. 24 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2015 [1943].

# A NOÇÃO DE TEMPO TRÍBIO, SEGUNDO GILBERTO FREYRE, E A PERSPECTIVA CONTEMPORÂNEA DE BYUNG-CHUL HAN ACERCA DA CULTURA MODERNA: APONTAMENTOS PARA UMA REFLEXÃO

Mariana Correia Trajano<sup>1</sup>

Gláucia Tinoco<sup>2</sup>

## Introdução

Atualmente, o filósofo Byung-Chul Han tem se destacado consideravelmente no esteio da teoria crítica. Em seus trabalhos, em que reflete sobre a cultura moderna e pós-moderna, chama-nos a atenção sua ênfase na atividade contemplativa como paliativo dos males causados ao indivíduo e à vida coletiva na modernidade. O ato contemplativo – o “demorar-se” – imporia, de acordo com o autor, outro ritmo temporal que auxiliaria o ser humano na construção de significados mais duradouros à vida coletiva e sua própria existência.

---

<sup>1</sup> Doutora e Mestre em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS) da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Atua como professora do ensino superior junto ao Centro de Ciências Sociais da Universidade Católica de Pernambuco.

<sup>2</sup> Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Pernambuco (2003) e Mestrado (2006) pela mesma Instituição. Concluiu o Doutorado (2011) em Sociologia - PPGS pela UFPE, com período Sanduíche na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Atualmente é professora do Curso de Ciências Sociais na Universidade Federal do Amapá.



O artigo tem como objetivo mostrar como o sociólogo Gilberto Freyre, em certa medida, antecipara a importância da contemplação para a vida contemporânea. De acordo com Freyre, a existência humana se desenrola, invariavelmente, em um "tempo tribio", no qual passado, presente e futuro, coexistem. O espírito moderno, que estabelecera a história humana como sendo uma marcha linear e progressiva, pasteurizaria essa condição humana *sine qua non*, trazendo assim danos à vida psicossocial. O sociólogo pernambucano, assim, lança luz sobre a importância do "ócio" e da "tradição" como forma de bem viver coletivamente.

Em sua rica produção intelectual, portanto, Freyre já apontara à questão da necessidade de uma nova "gestão temporal", um tema que permeou parte significativa da teoria crítica do século passado e que permanece em cena nesse início de século em novos e notáveis pensadores como Byung-Chul Han.

O artigo divide-se em três partes. Inicialmente, tratar-se-á da perspectiva de Han e sua visão acerca da cultura moderna, além da noção de tempo impressa por ele, nos anos 2000. Ulteriormente, abordar-se-á a conceitualização fomentada por Freyre, já nos anos 1960, concernente ao tempo e à modernidade. Quase concomitantemente, ambas as abordagens serão analisadas e relacionadas entre si. Finalmente, far-se-ão algumas considerações em que serão pontuadas distinções entre os nossos autores.

### **O tempo moderno no pensamento de Byung-Chul Han**

O filósofo sul-coreano Byung-Chul Han é, atualmente, um dos principais nomes no campo da teoria crítica. Vários de seus ensaios foram traduzidos e publicados em português e, pela constante presença nas prateleiras e plataformas digitais, têm tido uma boa recepção. A crítica de Han à cultura moderna possui como temáticas recorrentes o consumo, o trabalho e a tecnologia; porém, tais temas, direta ou indiretamente, orbitam o tema por excelência da era moderna: a transformação no sentido do tempo. Assim, é possível afirmar que a crítica de Han trata-se de uma grande reflexão sobre a economia temporal que seria própria à cultura moderna.

Segundo Han (2015), o surgimento da História reflete o reconhecimento por parte da consciência humana da existência de uma realidade transcendente e imutável a guiar sua experiência. No mundo mítico ou pré-histórico, "não há nenhum movimento que possa levar à variação da ordem existente (...)".<sup>3</sup> A única coisa que faz sentido é a eterna repetição do mesmo, a reprodução do que já foi; da verdade imperecível" (HAN, 2015, p. 30). No mundo histórico, diferentemente, os acontecimentos não se apresentam como repetições, mas compõem um encadeamento, uma narrativa. No tempo agora historicizado, "movimento e mudança não criam desordem, mas uma nova ordem. O significado temporal vem do futuro" (HAN, 2015, p. 31). Desse modo, podemos dizer que o tempo histórico se constitui pelo estabelecimento de uma tensão entre passado, presente e futuro. Contudo, Han (2015) atenta para como o pensamento iluminista e a industrialização estabeleceram uma ruptura epistemológica dentro da própria concepção de mundo histórico, haja vista que a ascensão da ciência moderna e da economia industrial deixa para trás, definitivamente, a faceta transcendente ainda presente na narrativa teleológica histórica pré-moderna.

Han (2015) afirma que, no mundo ainda pré-iluminista e pré-industrial, a linha do desenvolvimento histórico apresenta narrativas de cunho tanto revolucionário quanto escatológico. O primeiro tipo de narrativa histórica corresponde a um encadeamento de acontecimentos que estabelece uma ordem e, portanto, um sentido à existência; porém, essa narrativa se dá em repetições cíclicas, se apresenta como *revolutio*, como fator similar à ordem dos astros (HAN, 2015, p. 31). Já na narrativa escatológica, há o domínio do *eskatón*: a vida se orienta por um momento preestabelecido e derradeiro, por um "fim dos tempos" que, assim, completará o sentido da existência (HAN, 2015, p. 31). Diferentemente do tempo revolucionário da natureza, no qual a linha histórica reflete uma ordem natural – marcada pelo retorno – o tempo escatológico impõe uma espera. Ao lançar os seres ao vindouro, "satura o presente com um senso de expectativa" (KUMAR, 1997, p. 81). A narrativa escatológica cons-

---

<sup>3</sup> Tradução das autoras.

trói, na linha da história, uma relação singular e específica entre presente e futuro, em que o primeiro tende a exercer função ao último. Não obstante, em relação ao tempo histórico, tanto o *eskatón* quanto a *revolutio* comungam uma mesma condição: em nenhuma dessas narrativas o ser humano é sujeito da história; "a relação do homem com o tempo não é determinada pela liberdade, mas por ser jogado" (HAN, 2015, p. 32). O que o surgimento do pensamento iluminista e da produção industrial fará é libertar o homem da facticidade e da Natureza, tornando-o não mais Deus – artifice do próprio tempo. Nesse sentido, na modernidade, "o tempo não depende do destino, mas do desenho" (HAN, 2015, p. 33).

### *Aceleração e tédio*

O tempo histórico moderno é o tempo em que o ser humano assume para si o controle último da própria existência. O criador e as criaturas humanas agora se revestem de sacralidade. Nem Natureza, nem divindade transcendente – o ser humano não se ata a mais nada além de si mesmo: "libertado de todo o arremesso, de qualquer força natural ou teológica, o mundo, como colosso de vapor, é lançado para o futuro, onde espera encontrar a salvação" (HAN, 2015, p. 34). A redenção e a volta ao Paraíso são projetos que agora se creem realizáveis neste mundo imanente. Orientado para o futuro, e estando este nas mãos da humanidade, o tempo histórico moderno conta não mais com uma realidade transcendente e imutável para se apoiar, mas com a racionalidade e vontade humanas.

A consequência dessa transformação do sentido temporal é a sensação de uma vertiginosa aceleração do ritmo da história humana, pois aquele senso de expectativa próprio do tempo teológico, agora, se funda na própria força produtiva humana, em "a irrupção do novo" (HAN, 2015, p. 32). Se somos nós os artifices da história, que o futuro redentor seja alcançado aqui e agora.

O atraso apenas atrasa o processo progressivo. Nenhuma duração orienta o tempo. O tempo faz sentido à medida que você avança em direção a uma meta(...). A aceleração só se impõe como tal quando o tempo perde o seu sig-

nificado histórico, seu significado. Torna-se tematizado ou problemático quando o tempo é arrastado para o futuro vazio de significado (HAN, 2015, p. 35).

O desaparecimento da âncora provinda da Natureza e de Deus – a desnaturalização e a “desfaticização” da existência – tem como consequência a “flutuação” das experiências humanas. O fim de uma dimensão transcendente e perene que confira sentido às precariedades e suscetibilidade da existência humana fazem com que os eventos não comunguem qualquer direção fundamental entre si: “Quando a linha perde sua tensão narrativa ou teológica, ela se quebra em pontos que tropeçam sem direção. O fim da história gera uma atomização dos pontos no tempo” (HAN, 2015, p. 35.).

Desse modo, Han (2015) também deixa evidente uma relação entre as inovações técnicas e a perda de sentido. No âmbito do trabalho, a perda de tensão narrativa de que nos fala o autor descambará na redução do homem à eficiência, pois, uma vez que se vira artifice último da própria existência, torna-se urgente tanto sempre desvelar qualquer mistério circundante e pôr as coisas do mundo sob o domínio da razão, quanto fazer de si mesmo exemplo de excelência técnica e produtividade. Outrora relacionado às necessidades da vida e não um fim em si mesmo (HAN, 2015, p. 125), o significado do trabalho sofre profunda transformação a partir do “ascetismo intramundano do protestantismo” (HAN, 2015, p. 129), abandonando seu véu de indignidade – posto que a necessidade do trabalho nos lembra das necessidades advindas de nossa imperfeita condição humana – e se revestindo de uma aura de salvação.

O calvinista busca sua salvação agindo com determinação. A vida contemplativa não aproxima aquele que aspira à salvação mais perto de sua meta, mas sim a vida ativa. A resolução de agir, sua preeminência, faz com que a vida contemplativa se releve como uma repreensível contemplação inativa (HAN, 2015, p. 128-9.).

Ainda, a transformação do trabalho como algo que carrega um valor em si mesmo também se relaciona à incorporação, no tempo humano, do tempo da própria máquina (HAN, 2015, p. 132),

acarretando, assim, a adoção da lógica da produtividade nos momentos supostamente reservados ao descanso:

A vida que se equipara ao processo de trabalho das máquinas só conhece pausas entre os tempos livre de trabalho que servem para dele se recuperar, para poder colocar-se novamente à disposição do processo de trabalho. Consequentemente, 'relaxamento' ou 'desconexão' não supõe que nenhum contrapeso funcione (HAN, 2015, p. 132).

Há, portanto, na modernidade, duas graves exigências que se impõem ao indivíduo. Por um lado, o indivíduo deve mostrar-se constantemente como ser ativo e produtivo, um indivíduo que não apenas possui capacidade de produção, mas, que também não o deixa nunca de fazê-lo. Por outro, fruto da "desestabilização do tempo" (HAN, 2015, p. 34), que lança o indivíduo constantemente ao futuro, há uma necessidade perene de consumo do novo. Desse modo, os acontecimentos só carregam valor e significado quando são capazes de gerar impacto ou apresentar novos projetos: "isso faz com que a percepção seja constantemente abastecida de novidades e radicalismos" (HAN, 2015, p. 37). Daí que os instantes incapazes de lançar os indivíduos nas sensações fugazes, na aventura, na novidade, em novos projetos são insuportáveis aos indivíduos modernos; pois, nenhum momento que não seja uma prática instrumental-funcional ou que não promova uma nova experiência – que se insta cada vez mais radical – poderá valer a pena:

Os intervalos, em que nada acontece, causam tédio. Ou aparecem como uma ameaça, pois onde nada acontece, onde a intencionalidade para por nada, está a morte. Desta forma, o tempo dos pontos sente a necessidade de suprir ou encurtar os intervalos vazios. Para evitar que demorem muito, tentamos fazer com que as sensações aconteçam cada vez mais rápido (HAN, 2015, p. 36-7).

Essa urgência, na contemporaneidade, se explicita. Na aurora da modernidade, marcada pela desnaturalização e a desfaçaticidade do mundo, ainda se sustenta uma narrativa baseada nos valores da ciência, da indústria e do progresso. Para Han (2015), na contemporaneidade, referida normalmente como "pós-mo-

dernidade” – e assim vista por alguns como ruptura dos valores modernos – o que ocorre é um desdobramento lógico ocaso de Deus e da Natureza, que se rende, por fim, à sua própria essência: pois, uma vez que o próprio Homem se coloca como artífice último do mundo e da própria história, ironicamente, perde-se o elemento estruturante capaz de manter qualquer desenvolvimento histórico lógico e coerente dessa própria História. A perda da tensão narrativa proporcionada pelo fim das narrativas transcendentes gera uma “confusão de informações e eventos que tropeçam sem direção” (HAN, 2015, p. 36), e isso, na contemporaneidade, é o que temos experimentado sobremaneira:

A falta de gravitação significa que as coisas apenas esfregam superficialmente. Nada importa. Nada é decisivo. Nada é definitivo. Não há corte. Quando não é mais possível determinar o que importa, tudo perde a importância. O excesso de possibilidades equivalentes de conexão, isto é, de direções potenciais, raramente leva a uma conclusão. Concluir pressupõe um tempo articulado e orgânico. Mas em um processo aberto e infinito, nada chega ao fim. A inconclusão torna-se um estado permanente (HAN, 2015, p. 45-6).

### **O demorar-se como (amargo) remédio**

Há na modernidade, pois, uma necessidade premente em se ter o controle último e absoluto do mundo e de si ao mesmo tempo em que há uma urgência no alcance de metas. O mundo e a vida só se tornam suportáveis quando planejados e quando a vivência se encontra completa e constantemente assentada na execução. Daí que tudo aquilo que não faça parte de um cálculo (ou que neste não caiba) e que não aponte a nada que se desdobre reconhecível e imediatamente em direção a uma meta, não possui qualquer significado. Han (2015) aponta como antítese desse quadro paradigmático o estado de “ócio” ou de “contemplação”. Na perspectiva aristotélica, o ócio se refere a “um estado de liberdade, alheio à determinação e necessidade, que não gere esforços ou preocupações” (HAN, 2015, p. 123-4). Não se trata, contudo, de um estado parasitário; ao contrário, é um estado de plena ação, pois sua duração exige de nós uma apreensão

são de sentido. Referindo-se agora ao pensamento agostiniano, Han pontua que o ócio "no está a serviço da dispersão, mas da reunião. O demorar-se requer uma reunião de significado" (HAN, 2015, p. 126). Ainda, retruca-se a compreensão equivocada do lema medieval *ora et labora*, visto como asserção da prioridade do trabalho frente ao ócio. Nosso autor afirma que, durante o medievo, a vida ativa estava em certa medida submetida à contemplativa: durante a idade média, "o trabalho cobra sentido a partir da contemplação" (HAN, 2015, p. 127).

O tempo histórico moderno diz respeito, portanto, a "uma constelação em que se perdeu a crença de que as coisas existem por si mesmas e que permanecerão eternamente em seu modo de ser" (HAN, 2015, p. 103), e é por essa condição fundamental que o demorar-se próprio do momento contemplativo não mais carrega seu antigo prestígio, haja vista que contemplar algo pressupõe a durabilidade das coisas (HAN, 2015, p. 105). O ato de contemplar exige, apoiando-se aqui o autor no pensamento heideggeriano, a passividade do "*dejarse afectar*" posto ao ato do "proceder" (HAN, 2015, p. 109) e que se refere ao tratar do reconhecimento da existência da permanência e da resignação para com o fato de que a própria existência dada escapa do completo domínio da razão e da técnica. O "deixar-se afetar" heideggeriano, que implica a presença e a aceitação do "enigma", da "surpresa" e da "dúvida" (HAN, 2015, p. 111), e também diz respeito à presença do "sempre-mesmo"; em outras palavras, o reconhecimento de que as coisas estão aí por si mesmas e assim permanecerão como tal.

Ainda, na perspectiva de Han (2019), a perda da capacidade do "deixar-se afetar" também se trata de "uma escassez do simbólico", haja vista que a avalanche de informações e de dados consumida não permite o processo de "(re)conhecimento" das coisas. O reconhecer – o sempre-mesmo – é a própria essência do simbólico, daquilo que gera estabilidade (duração) à própria vida (Han, 2019, p. 6). Uma consequência significativa dessa agonia do símbolo em nosso tempo é o processo de apagamento das práticas ritualísticas. Han (2019, p. 6) define os rituais como "técnicas simbólicas de instalação em uma casa". Os rituais, portanto, são uma prática que faz do mundo um lar:

eles fazem do mundo um lugar confiável. Eles são no tempo e no espaço o que uma casa é no espaço. Eles tornam o tempo habitável. Além disso, permitem festejar o tempo tal como se celebra a instalação numa casa. Eles ordenam o tempo, eles condicionam (HAN, 2019, p. 6).

Se, como vimos, falta ao tempo moderno uma âncora que ultrapasse o caráter fugidio da existência humana e que, assim, o permita criar significados coerentes e duradouros, também os modos ritualísticos perdem espaço, posto que o "sempre-mesmo" próprio dos ritos, que tornam o espaço duradouro e significativo, já não se tolera ou nem mesmo se é capaz de reconhecer:

São as formas rituais que, assim como a cortesia, possibilitam não só um belo tratamento entre as pessoas, mas também um manejo cuidadoso e respeitoso das coisas. Na estrutura do ritual, as coisas não são consumidas ou gastas, mas são usadas. É por isso que eles podem envelhecer. Ao contrário, sob pressão para produzir, nos comportamos com as coisas, na verdade, com o mundo, consumindo em vez de usando. Em troca, eles nos desgastam. O consumo inescrupuloso faz com que sejamos cercados por um desbotamento que desestabiliza a vida (HAN, 2019, p. 8).

### **Gilberto Freyre: crítico da modernidade**

A obra de Gilberto Freyre é comumente associada ao conjunto de esforços intelectuais seminais que se forma na primeira metade do século passado com vistas a pensar e analisar a identidade cultural brasileira no nascente regime político republicano. Nessa grade, foi "Casa Grande & Senzala" (FREYRE, 2013 [1933]) a obra que alcançou provavelmente maiores vultos e notoriedade. Outrossim, na vasta obra desse pensador, destaca-se uma profícua crítica à modernidade. Porém, essa é uma faceta que não alcançou o mesmo nível de popularidade que o da contribuição à compreensão da nossa identidade cultural; resta mais conhecida e debatida nos círculos acadêmicos.

A título introdutório, ressaltamos aqui alguns aspectos que marcam a dimensão crítica da obra de Freyre. De modo geral, encontramos sérias ressalvas metodológicas ao campo das ciências sociais no que diz respeito ao caráter etnocêntrico que tipi-



camente embalava as análises. Em uma breve revisão de seus trabalhos até então, Freyre (1971) deixa claro que, ao fundo, começara a rascunhar uma "filosofia" que desse propriamente conta de "situações humanas, também específicas, condicionadas por ambientes ou por influências tropicais" (1971, p. xviii).

Essa filosofia vem sendo discutida: aceita por uns, impug-nada por outros. E é natural que assim aconteça desde que não lhe faltam projeções políticas que se chocam com expressões de sociologias ou de antropologias intituladas "objetivas", ou com pretensões a "estritamente científicas" e, como tais, neutras. Neutralidade que, quase sempre, vem significando a manutenção de um *status quo* ou o desenvolvimento de uma dinâmica que associe objetividade com umas tantas projeções políticas dessas mesmas sociologias, ou antropologias, ditas "objetivas" ou "científicas". O certo é que essa objetividade, ou cientificidade, o que vem é principalmente correspondendo a interesses econômicos, de status quo, ou ideológicos, de dinâmica, que em grande parte vêm representando, uns e outros, imperialismos de potências não-tropicais com relação a espaços, recursos, populações e culturas tropicais. Daí se arrepiarem os campeões dessa "objetividade" e dessa "cientificidade" em face de sociologias e de antropologias que, alongando-se em filosofias dessas ciências, levantam novas perspectivas de situações tropicais e, sobretudo, de relações dessas situações, entre si, e com as atuais potências não-tropicais.

No artigo "Selva e Cultura: o método luso-católico de civilização da América tropical contrastado com o nórdico protestante e aproximado no espanhol" (FREYRE, 1975, p. 27-38), o autor reflete mais detidamente sobre esse etnocentrismo assim como sobre a resistência a novas perspectivas epistêmicas e metodológicas.

Houve um tempo em que na Europa quem dissesse "América", como dizia Chateaubriand, queria dizer "selva". Não só a América tropical significa selva para o europeu: à simples menção do nome "América", o civilizado da França ou da Inglaterra, da Ibéria ou da Itália, da Alemanha ou da Escandinávia, era no que imediatamente pensava: em natureza bravia, em vegetação agreste, em paisagem desordenada (FREYRE, 1975, p. 27).

Mais adiante:

O sentido europeu de civilidade e de civilização, para sociólogos dominados por essa mística estreitamente europeia, seria o único isto a despeito do muito que reconhecem os historiadores europeus dever essa civilização, na verdade opulenta de valores nobres, a povos extra-europeus; e do fato de nunca ter deixado de existir civilizações tropicais da qualidade e da riqueza de valores equivalentes dos europeus como a indiana (FREYRE, 1975, p. 29).

Assim, observa-se no pensamento social de Freyre uma crítica à ciência moderna que se ergue sobre um olhar que privilegia o espaço habitado, e este, sendo o hispano-tropical das sociedades latino-americanas, não poderia ser devidamente abordado por meio do sistema classificatório ascético próprio da razão moderna. O modelo civilizacional contido nessa racionalidade não daria conta do caráter "indeciso", "indefinido" e "flutuante" do mestiço (FREYRE, 2013 [1937]) – tipo humano próprio das populações tropicais – forjado na singular ecologia dos trópicos. Consequentemente, essa atenção primordial que Freyre concede ao espaço – ou ainda, a uma geopolítica do conhecimento – o leva igualmente a analisar o "sentido de tempo" que emerge especificamente em cada ambiente que apresenta certa unidade ecológica e histórica. A ênfase de Freyre no espaço tropical, recorrentemente alvo de críticas, é o elemento que permite e embasa sua análise do "tempo social", o principal mote da sua perspectiva crítica em sua fase madura.

Por fim, faz-se necessário observar que, para nosso autor, pensar nos trópicos latino-americanos é entendê-los como parte da civilização hispânica. Nesse quadro, o brasileiro poderia afirmar "que nada do que é hispânico – espanhol e não apenas português – lhe é estranho. O brasileiro é uma gente hispânica, sua cultura é hispânica" (FREYRE, 1975, p. xxxi). Esse aspecto será fundamental para sua análise do tempo social. Para Freyre (1963, p. 428), o desenvolvimento da "civilização ibérica" se deu consideravelmente por meio do contato com culturas cuja experiência temporal se relacionava estreitamente com os elementos mítico, religioso e folclórico, diferentemente da experiência criada pela

industrialização, orientada pela técnica e pelo progresso científico. Esse quadro histórico apresentado pela civilização ibérica (ou hispânica) põe seu vulgo "arcaísmo" como condição vantajosa justamente pela economia temporal não linear, o que lhe permitiria ostentar um caráter potencialmente mais criativo: "seu tempo sendo existência e não história. Seu tempo sendo uma série de rituais míticos relacionados à renovação da vida – vida qualitativa – em vez de uma série de atividades lógicas e quantitativamente valiosas" (FREYRE, 1963, p. 428-9). Daí a afirmação categórica: "A verdade é que povos situados em espaços tropicais, ou nas proximidades desses espaços, parecem desinteressar-se, mais do que outros, de rigores na contagem do tempo" (1975, p. xxxiii). Civilizações tropicais, amalgamadas pela já multifacetada civilização ibérica (ou hispânica), portanto, estariam menos distanciadas de uma existência temporal "mais humana", pois, menos presa aos rigores cronométricos de natureza linear orientada obsessivamente para o futuro.

Antes de analisarmos esse aspecto temporal não moderno tratado por Freyre, vejamos mais detidamente como o autor caracteriza o sentido do tempo da modernidade.

### **O tempo da modernidade, segundo Gilberto Freyre**

Para Freyre (1975, p. xlvi), "o sentido de tempo varia consideravelmente de regiões para regiões, quer de um continente a outro, quer dentro de um país, exprimindo-se em diversas manifestações de existência, de convivência e de cultura". A forma como se vive o tempo, tal como apontado, está enraizada tanto no espaço físico, geograficamente localizado, quanto nas circunstâncias históricas marcadas pelos intercursos culturais e sociais possíveis. Assim, Freyre (1973, 1975, 2003) também entende que as civilizações europeias modernas possuem um sentido de tempo particular, o qual denomina "tempo cronométrico". Contudo, dessas civilizações modernas, Freyre faz uma distinção clara entre aquelas do norte europeu e as peninsulares: o tempo denominado "cronométrico", pois, é um tempo propriamente do anglo-saxão, do nórdico, do germânico e do suíço (FREYRE, 1975, p. xlix). O tempo cronométrico já aparece na obra de Freyre as-

sociado àquela produtividade estabelecida pelo *ethos* calvinista do trabalho da qual nos fala Han (2015) e citada anteriormente. O sentido moderno do tempo, assim, é o do “tempo dedicado ao trabalho religiosamente constante” (1973, p. 8), da “glorificação excessiva do contínuo e incessante trabalho humano” (FREYRE, 1975, p. xxxvi). Fruto do *animus* da Revolução Protestante e da consequente Revolução Industrial, temos o desenvolvimento da “mecanização” e da “automação do trabalho” (1973, p. 139); a modernidade, portanto, torna a máquina – notadamente, o relógio – senhora da vida, transformando o tempo humano em um “tempo *engagé*” (1973, p. 153), um tempo que só é bem vivido quando voltado à produção. Daí a glorificação da “hora inglesa” e da “mística Calvinista *'time is money'*” (FREYRE, 1975, 2003). Freyre diz que:

Mesmo antes da invenção do motor a vapor e do início, através de trens expressos, de um culto anglo-saxão à velocidade, rapidez de movimento e velocidade e, ao mesmo tempo, rapidez, pontualidade, o hábito de estando sempre exatamente na hora – nunca atrasada – os europeus do norte começaram a associar sua atividade econômica à noção puritana de que ‘tempo é dinheiro’ e dinheiro, não algo a ser menosprezado, mas o sinal de uma prosperidade protegida por Deus. O típico homem ibérico nunca seguiu essa filosofia do tempo mais puramente pragmática, embora também religiosa<sup>4</sup> (FREYRE, 1963, p. 416).

A tirania desse “tempo-econômico” (expressão de que se vale o autor, dentre várias outras, para se referir àquele tempo cronométrico) sufoca o que o autor chama de “tempo total” (1973, p. 54). Em Freyre, esse modo temporal abafado não é uma mera alternativa ao tempo cronométrico, mas diz respeito à própria “relação de homem ou de comunidade com a existência. Com a própria vida, portanto” (FREYRE, 1973, p. 140). Assim, tal como indicado por Han (2015), deduz-se haver uma espécie de reducionismo existencial nas constantes exatidão e linearidade do atuar no mundo, posto que se impõem aos sujeitos parâmetros que invadem e tendem a dominar as atividades não econômicas, aquelas que não estejam comprometidas com um projeto, com

---

<sup>4</sup> Tradução das autoras.

uma meta. É com essa postura, frente a esse *ethos* moderno, que Freyre (1973) nos fala:

Por mais paradoxal que pareça, os civilizados de hoje parecem ter que aprender, através dos antropólogos-sociólogos, dos não-civilizados, lições de modo algum desprezíveis. Lições que só poderão ser esclarecidas explicando-se sociologicamente e psicologicamente certas ocorrências ou recorrências de interesse médico-social. É que há doenças crescentemente devastadoras entre sociedades civilizadas que não ocorrem entre não-civilizados, por motivos evidentemente psicossociais ou socio-culturais inclusive por motivos que se relacionam com as atitudes dos não-civilizados para com o tempo" (FREYRE, 1973, p. 143).

Isso nos leva a concluir que aquele "estar arrojado" em direção a metas, sempre ao futuro, é um tipo de aleijão na natureza humana, como na visão de Freyre.

### **Gilberto Freyre e o tempo tríbico**

Como indicado, o ato da contemplação e a importância dos rituais na perspectiva de Han (2015, 2019) são elementos antagônicos ao sentido de tempo da modernidade. Em Freyre (1975), vemos similarmente que o fato das civilizações hispânica e hispano-tropicais, a partir do olhar científico evolucionista, serem consideradas sociedades "tradicionais" ou "arcaicas" se explica pela permanência, nessas populações, de práticas de orientação temporal não linear, do "tempo lento, vago, impreciso" (FREYRE, 1975, p. 44). A observação dessa transformação na economia temporal causada pela modernidade passa a conferir às análises sociológicas de Freyre um cunho mais filosófico-antropológico, levando-o a refletir agora sobre tempo e condição humana.

Influenciado pelo pensamento espanhol, especialmente pela filosofia de José Ortega y Gasset, Freyre chamará atenção ao caráter naturalmente multifacetado da experiência temporal humana. O drama humano se desenrolaria numa trama simultânea entre passado, presente e futuro; e quanto a esse tempo próprio ao ser humano, Freyre o denominou "tempo tríbico", o tempo ibérico, o tempo hispânico:

(...) um dos critérios de abordagem do problema de tempo, como tempo social, psicológico e não apenas histórico seguido pelo autor, é o de ser constantemente tribio, isto é, expressão de uma afluência ou confluência de vida que só arbitrariamente pode ser separada em passado, presente e futuro (FREYRE, 1975, p. xlviij).

Vive-se, pois, um tempo que é sempre "três". Agindo no presente, estamos sempre orientados pelo passado e pelo futuro. "Talvez se possa dizer do tempo que não há um tempo só vivido de modo unilinear pelo indivíduo; e sim, vários tempos, variamente, contraditoriamente, vividos por ele. Um que morre antes do indivíduo; outros que lhe sobrevivem" (FREYRE, 1973, p. 140-1). Essa condição humana estaria refletida naturalmente no caráter das sociedades humanas. A cultura corresponde a essa condição formada por justaposições temporais; isso nos informa que o que passou, o que é e o que virá, muitas vezes, não passam de convencionalismos: "são tempos que se cruzam e se confundem, quer na vivência, quer na memória de qualquer um de nós. Daí ninguém distinguir nitidamente o tempo já morto dos tempos já vividos, mas ainda vivos (...)" (FREYRE, 1973, p. 140-1).

### **A relação entre sensorialidade, contemplação e rito no espaço tropical**

A descrição e a análise dos elementos e práticas sociais relacionados ao espaço tropical que Freyre realiza também nos sugerem um ambiente psicossocial afim à contemplação e à ritualística. No conjunto de sua obra, mais notadamente em "Casa Grande & Senzala e Nordeste", a cultura brasileira e a latino-americana são fundamentalmente caracterizadas pelo papel que a sensorialidade exerce não apenas nas datas simbólicas, mas no próprio cotidiano. Desde o início, Freyre se vale enormemente das peculiaridades geográficas e climáticas, da fauna e da flora tropicais para construir o perfil psicocultural da sociedade brasileira, mostrando, como aponta Tavolaro (2013, p. 313), uma relação "porosa" e "quase simbiótica" entre sociedade brasileira e o meio físico tropical. É desse modo que, por exemplo, o clima tropical, "irregular" e "palustre" surge como fator que "perturba o

sistema digestivo" e que "ameaça a tensão moral" (FREYRE, 1999 [1933], p. 12-4). Quem se aventurasse pelas bandas tropicais teria ainda que lidar com formas de vida tão ou mais socialmente desafiadoras em comparação a outros seres humanos, "viveiros de larvas, multidões de insetos e de vermes nocivos ao homem" (FREYRE, 1999, p. 15), um biosistema implacável: "Semente, fruta, madeira, papel, carne, músculos, vasos linfáticos, intestinos, o branco do olho, os dedos dos pés, tudo fica à mercê de inimigos terríveis" (FREYRE, 1999, p. 16).

Contudo, são aos apelos sensoriais menos explícitos, menos tácteis e motores que Freyre dedica maior esforço analítico. Os sons – dos cânticos religiosos, dos batuques pagãos, da língua amaciada – cumprirão o papel de "amolengar" o intelecto, assim como o conjunto visual formado pelos diferentes tipos culturais postos em contato no trópico americano – a plasticidade do africano, a cultura material do indígena e, do colonizador português, principalmente, o cristianismo menos "sorumbático e triste", "mais humano e mais lírico", quase antinazareno (FREYRE, 1999 p. 224-5). Os cheiros também serão protagonistas de peso nessa ode aos sentidos que é o espaço tropical, particularmente, brasileiro: das plantas de "aroma higiênico", das folhas e do pau de canela tornando mais tolerável o odor das ruas e mais animados pratos e dias de festa – batizado, casamento, visita (FREYRE, 2003, p. 200). "Cheiro de alfazema era menino novo. Cheiro de incenso, missa na capela ou defunto" (FREYRE, 2003, p. 200). Não menos presentes são os cheiros nauseabundos que passaram a compor a vida das cidades tropicais a partir do século XIX: a arquitetura dos sobrados, que refletia uma ânsia social segregacionista, era de tal forma cerrada, ensimesmada que "os quartos de dormir impregnavam-se de um cheiro composto de sexo, de urina, de pé, de sovaco, de barata, de mofo" (FREYRE, 2003, p. 203).

Em inúmeras análises e reflexões ao longo de sua obra, Freyre apontará a opulência e imposição dos fatores naturais sobre os indivíduos e que tornaram as culturas brasileiras e latino-americanas menos uma obra do espírito humano "desnaturalizado" e "desfaticizado" e mais uma simbiose entre o ânimo humano, sua fisiologia e a Natureza. Podemos mesmo afirmar que o trópico se revela como espaço no qual a experiência sensível

humana vai atenuar a rigidez provinda do conhecimento inteligível, haja vista que seus dados sensíveis provindos dos trópicos – tanto os naturais quanto os originados da interseção entre diferentes culturas – “enlanguesceriam” e “amolengariam” os indivíduos, comprometendo a prontidão e o fazer instrumental constantes exigidos pelo *ethos* moderno. O caráter do tempo que emerge dessa relação simbiótica, como diria Freyre em relação ao tipo hispânico, “é mais existência do que história. O seu tempo é uma série de míticos e poéticos rituais associados à renovação da vida. E não uma série de atividades lógicas e quantitativamente lucrativas” (FREYRE, 1975, p. 11).

### **Considerações finais**

No decorrer do presente artigo, buscamos compreender as perspectivas dos autores elencados. Han (2015) afirma que o trabalho, cada vez mais rápido, proporciona tempo livre, mas não para o descanso do lazer, para o ócio<sup>5</sup>, e sim para que o sujeito possa desenvolver mais freneticamente o seu labor. Distintamente, para Freyre, o processo que teve início com o desenvolvimento e aperfeiçoamento de meios de transporte como o avião, contribuiu para que o tempo fosse alargado e favorecesse, dessa forma, o ócio nas sociedades mais industrializadas e modernas. Ainda segundo Freyre, o avião adicionou uma nova forma de o homem ver as paisagens locais, com suas culturas específicas. Ele proporcionou o enriquecimento dos sujeitos com pontos de vista novos em relação ao espaço. Elaborou critérios originais de apreciação e de valorização de paisagens regionais, indivíduos mais do que regionais, na sua capacidade de observar e de comparar rapidamente o espaço regionalmente múltiplo e diversamente singular (FREYRE, 1975, p. 46).

Ademais, a hora não é tão marcada pelo relógio inglês, pela “hora inglesa”, como Freyre costumava dizer. O sujeito tinha tempo livre para vivenciar o tempo trípico, e com ele os prazeres da vida em ritmo menos acelerado; gustar novos sabores; apre-

---

<sup>5</sup> Aqui, ócio e lazer são empregados como sinônimos, na medida em que o sujeito pode tomar o não fazer nada como forma de aproveitar o tempo em que não está trabalhando. É o tempo que ele dispõe para fazer o que quiser.



ciar o ritual de se fumar um charuto e não mais o do cigarro, o qual é rápido e pouco contemplativo. A questão que ronda as sociedades modernas e industrializadas é a de como usar o tempo do ócio, além de certo conflito entre o gosto do ócio e a paixão pelo negócio. Algo que se aproxima do tempo como o era para os hispânicos e outros povos de influência barroca, a exemplo dos alemães da Baviera. Existe, pois, uma falta de prática, por parte dos povos mais industrializados, e a necessidade de aprendizado, com aqueles que ainda guardam os momentos de contemplação para uma vivência mais hedonista. O momento atual é o do lazer<sup>6</sup>.

Ambos os autores relatam o impacto do calvinismo para as sociedades modernas e o influxo que a religião protestante ascética teve para a aceleração e quantificação do tempo, além do próprio sistema capitalista. Tanto Freyre como Han percebem que o tempo é usado pelos ocidentais para o ganho material. Não obstante, eles destoam em suas perspectivas em termos do sentido adquirido pelo tempo atualmente. Han interpreta o tempo livre como sendo usado pelos sujeitos para o descanso momentâneo, não necessariamente para o lazer; este existe para que os indivíduos possam criar e produzir mais, para o labor. A nossa sociedade solicita isso. Para Freyre, existem dois tempos: o tempo dos anglo-saxões e dos europeus do norte, que é o tempo ligeiro, quantificado, cronometrado; e o tempo tribio dos hispânicos; um tempo em que o passado, o presente e o futuro se encontram, um tempo do demorar-se, mais hedonista, o tempo da *siesta*. Dessa maneira, um conflito surge, como já mencionado: o desejo pelo ócio e a necessidade da prosperidade material. Diante desse desafio, os sujeitos das modernas sociedades tendem, de todo modo, a usar o lazer para a diversão, nos espaços de tempo livre. Nessas brechas, o aprendizado com os povos hispânicos se faz possível. Ou seja, se em Han percebemos certo pessimismo, em Freyre, o contrário prevalece.

---

<sup>6</sup> "(...) estamos no começo de uma época de revalorização do lazer, através de crescente automatização, que pode vir a significar – repita-se – a revalorização daquela soberania do homem sobre o tempo que ainda hoje caracteriza a atitude hispânica neste particular, em contraste com a que vem sendo, até os nossos dias, a atitude dos chamados povos progressistas da Europa. Povos que vem valorizando em excesso a pontualidade e a rapidez, de acordo com o seu sentido economicamente cronométrico de tempo. (FREYRE, 1975, p. 68).

## Referências bibliográficas

FREYRE, G. **Além do Apenas Moderno**: Sugestões em torno de possíveis futuros do homem em geral, e do homem brasileiro em particular. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1973.

FREYRE, G. O Problema do Tempo crescentemente livre: ócio *versus* negócio. In: FREYRE, G. **Além do Apenas Moderno**: Sugestões em torno de possíveis futuros do homem em geral, e do homem brasileiro em particular. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1973.

FREYRE, G. Pluralismo étnico, pluralismo cultural e tempo hispanotropical. In: FREYRE, G. **O Brasileiro entre outros Hispanos**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1975.

FREYRE, G. Outras reflexões em torno da gente hispânica e de seu sentido de tempo. In: FREYRE, G. **O Brasileiro entre outros Hispanos**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1975.

FREYRE, G. On the Iberian Concept of Time. **The American Scholar**, v. 32, n. 3, p. 415-30, 1963.

FREYRE, G. **Casa-grande & Senzala**. 36 ed. Rio de Janeiro: Record, 1999.

FREYRE, G. **Sobrados e Mucambos**. Edição digital. Rio de Janeiro: Editora Global, 2013.

HAN, B.-C. **El aroma del tiempo**: Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse. Herder, 2015.

HAN, B.-C. **La desaparición de los rituales**: una topología del presente. Herder, 2019.

KUMAR, K. Da sociedade pós-industrial à pós-moderna: **novas teorias sobre o mundo contemporâneo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

TAVOLARO, S. B. F. Gilberto Freyre e nossa "modernidade tropical": entre a originalidade e o desvio. **Sociologias**, v. 15, n. 33, p. 282-317, 2013.

# CULTURA DO CANCELAMENTO: HIPERIDENTIDADE E OSTRACISMO NA SOCIEDADE DE HIPERCONSUMO

---

Cleber Braga<sup>1</sup>

## Introdução

Tenho percebido a emergência, especialmente nos últimos dois anos, de uma prática política singular pelo modo como reivindica justiça. Refiro-me ao "cancelamento", termo que vem ganhando evidência internacional e que, passando ao largo de qualquer institucionalidade jurídica, faz justiça com as próprias mãos ao travar batalhas no âmbito cultural – sendo ainda pouco estudado no campo acadêmico.

Pautado pelo rigor ético, o cancelamento é caracterizado pelo ato de deixar de consumir a produção intelectual, industrial ou imagética de empresas, artistas e influenciadores digitais de diversas perspectivas, bem como de deixar de seguir perfis de

---

<sup>1</sup> Cleber Braga é Doutor em Cultura e Sociedade pela Universidade Federal da Bahia, mestre em Teatro pela Universidade Estadual de Santa Catarina e graduado em Artes Cênicas pela Faculdade de Artes do Paraná. Professor do curso de Licenciatura em Teatro e do curso de Especialização em Estudos Teatrais Contemporâneos na Universidade Federal do Amapá, bem como do Programa de Pós-Graduação em Ensino e Relações Étnico-Raciais da Universidade Federal do Sul da Bahia.

pessoas mais ou menos notórias em redes sociais, por terem rompido os limites do politicamente correto. Ou seja, por terem se posicionado de forma tida por equivocada diante de temas caros a diferentes grupos minoritários, ratificando preconceitos e discriminações na esfera do machismo, LGBTfobia, racismo e gordofobia, entre outros.

Nesse sentido, o cancelamento se sintoniza com movimentos sociais do século XXI que, por sua vez e conforme defendido por Manuel Castells (2013), se articulam em perspectiva mais horizontal e interativa por meio da internet, mantida aí a desconfiança nas instituições políticas que desencadeiam a mobilização social. Assim, mais do que a emersão de ações isoladas, o ato de cancelar denota um conjunto de códigos e regras sociais que configuram uma cultura, justificando a disseminação do termo “cultura do cancelamento” nos Estados Unidos da América. Um exemplo do vulto dessa difusão foi a escolha da expressão *cancel culture* como a mais característica do ano 2019 pelo dicionário australiano Macquarie (DEMARTINI, 2019), conhecido por promover esse tipo de *ranking*, assim como por convocar autores e pesquisadores do léxico da língua inglesa para desenvolverem neologismos que deem conta dos recentes hábitos culturais (TEIXEIRA; FREIRE, 2020).

Esse mesmo dicionário australiano elegeu *me too* como termo do ano em 2018, assinalando, dentro de sua lógica editorial, uma relação de relevância entre o movimento de denúncia contra assédio sexual que abalou a indústria cinematográfica por meio da hashtag *#metoo* e a cultura do cancelamento, um ano depois. Guiomar Rovira Sancho (2018) identifica nesse movimento feminista, eclodido nas redes sociais em 2017, a emergência de uma política de prefiguração, mais lúdica, *hacker* e potencialmente disseminadora do feminismo do que outras mais tradicionais. Nesse sentido, é possível considerarmos ser a cultura do cancelamento igualmente mais eficiente, a nível tático, do que reconhecidas estratégias de denúncia – à polícia, ao sistema jurídico, aos veículos oficiais de imprensa –, configurando-se em um desdobramento do desencanto pela política representativa do Estado Democrático de Direito, dada sua incapacidade de garantir uma justiça igualitária.

A cultura do cancelamento é uma ação micropolítica pós-moderna (MAZETTI, 2006), pois abdica de investir sua energia na luta político-partidária, bem como em transformações no âmbito das esferas de poder, dedicando-se ao fortalecimento de grupos minoritários específicos, desde uma performance descentralizada e em rede. Desse modo, ela garante, por meio dos eventuais prejuízos financeiros decorrentes do boicote a produtos de "origem cancelada", assim como do descrédito moral, uma punição mais rápida e eficiente à má conduta dos responsáveis:

A cultura do cancelamento se difere dessas outras manifestações políticas porque ela se dá em um ambiente privado, na conversa com uma rede social que é privada e que, apesar de ter um caráter público no sentido de que as pessoas estão em um espaço público, o cancelamento das pessoas como um banimento se dá no sentido de uma conta, um serviço, de uma funcionalidade – muito mais no ambiente privado de quem está se mobilizando (SOARES, 2020, s/p.).

Inserir-se, assim, em um contexto de autoria múltipla, de multidões conectadas (SANCHO, 2018), nas quais se efetivam todo o tipo de interação, mediada ou não. É nessa configuração rizomática (DELEUZE; GUATTARI, 1995), sem um centro organizador e multidirecionalmente difundida, que essa prática de boicote individual atinge vulto de ação política coletiva: cada pessoa, dentro do seu poder de decisão e consumo, julga quão culpado ou inocente é o acusado, banindo-o, quando necessário, de seu território existencial.

## **Do boicote à impunidade ao apagamento do contraditório**

Vale notar que sabotagens semelhantes, de diferentes perspectivas micropolíticas, antecedem a disseminação da cultura do cancelamento. Um exemplo disso é o movimento de boicote econômico, cultural e acadêmico ao Estado de Israel, lançado em 2005 e conhecido por BDS. Tal movimento, inspirado nos modos de luta contra o apartheid na África do Sul, surgiu como reação à ausência de punições aos constantes desrespeitos ao direito

internacional por parte do Estado-Nação judeu (ABRAMOVAY, 2015), sobretudo no que tange à violência desigual empreendida contra o povo palestino e que explicita o menosprezo aos direitos humanos – resultando no melhor exemplo de necropolítica da atualidade para Achille Mbembe (2018), já que a noção de soberania deste Estado é, em grande parte, pautada pela decisão de quem deve ou não morrer.

Antes do movimento palestino BDS, contudo, práticas de boicote e exposição pública já eram efetivadas por movimentos sociais na busca pela penalização de infratores dos direitos humanos. Esse é o caso dos *escraches* – modalidade de ação política que expunha sujeitos que integraram a última e mais violenta ditadura militar da Argentina, no período de 1976 a 1983 e que, mesmo tendo participado de assassinatos e torturas de seus detratores, passaram impunes pelo sistema de justiça do país. Tirando esses sujeitos do anonimato e ridicularizando-os, os *escraches* expunham publicamente aos vizinhos e à imprensa os atos criminosos cometidos pelos militares, valendo-se, para tanto, de atores e músicos, numa configuração de ativismo político que muito divergia do usual modelo de protesto (BRAVO, 2012).

É curioso notar que a própria noção de justiça para o Ocidente global parece estar ancorada no direito ao rechaço, ao emprego do isolamento ou mesmo exílio para o adversário político, como atesta a prática do ostracismo, implementada pelo político grego Clístenes na cidade de Atenas, no ano 510 a.C. Essa prática tinha por objetivo expulsar da comunidade pessoas que ameaçassem a ordem instituída, cumprindo uma função cívica de anular a presença de possíveis elementos de desestabilização social. Com esse propósito, a cada ano era realizada uma assembleia do povo de Atenas para que os cidadãos votassem no nome de quem gostariam de exilar por dez anos. Passado esse período, o condenado poderia regressar à cidade e gozar de seus direitos políticos novamente (ESTÉVEZ; SERLIN, 2013).

A excomunhão pode ser interpretada como variação da lógica do ostracismo no contexto da moralidade cristã, relegando aos pecadores e hereges o castigo do isolamento e da exposição pública (ESTÉVEZ; SERLIN, 2013). O ostracismo e a excomunhão,

ao isolarem a divergência da paisagem existencial, implementam uma espécie de higienismo que esteriliza o ambiente público do contraditório, garantindo a manutenção do *status quo* e reproduzindo o narcisismo característico da branquitude europeia, tão bem identificado por Frantz Fanón (2008).

Mas a manutenção do *status quo* não seria, justamente, o principal alvo das críticas dos movimentos minoritários contemporâneos?

### **Da lacração ao ostracismo. Do ostracismo à lacração**

Se mantida a relação com a lógica do ostracismo (ESTÉVEZ; SERLIN, 2013), o cancelamento guarda, entre outras semelhanças, o caráter ambíguo do silêncio acusatório, podendo passar despercebido por terceiros e dificultando a explicitação da intencionalidade da falta cometida. Como efeito colateral, isso pode levar a argumentações que refutem a validade da acusação, por parte do cancelado, dado o nível de subjetividade do julgamento. De todo modo, sua prática parece fortalecer a identidade do grupo que cancela:

*Los grupos que aplican ostracismo a algún "caso desviado" incrementan su sentido de unión y refuerzan su identidad. El castigo no solo tiene un afán correctivo sobre la víctima sino que posee también un efecto ejemplificador para el grupo dominante. La ejemplaridad o racionalidad del castigo tiene un destinatario más grande que el transgresor: el grupo social (Foucault, 1976; Gruter y Masters, 1986) (ESTÉVEZ; SERLIN, 2013).*

Por analogia, o cancelamento também funciona como reforço, no sentido de uma validação social da própria condição minoritária. Ele organiza, unifica, fortalece a identidade por vezes difusa do grupo que o pratica. Em minha Tese de Doutorado (BRAGA, 2019) tratei de uma dimensão da subjetividade relativa ao desejo de replicação de paisagens interiores, um desejo de reprodução do conhecido, do familiar, característico das práticas colonizadoras em seu desprezo pela diferença – algo tão

presente nos sistemáticos projetos de imposição do modelo eurocentrado mundo afora. Tal dimensão subjetiva denominei por desejo de si, ressaltando ser esse também um contraditório e importante sustentáculo de grupos minoritários, que sobreviveram aos inúmeros ataques à própria existência desde sua capacidade de resgate de elementos autorreferenciais em meio à paisagem hostil.

O desejo de si parece não ser privilégio de qualquer grupo específico, operando em diferentes e divergentes perspectivas, validando os referenciais existenciais do sujeito ou do grupo. Ratificado o binarismo desde fronteiras bem definidas entre eu/nós e o outro (estrangeiro, inimigo), ele pode servir de alento em um contexto globalizado de descentramento do sujeito, dados os processos de desidentificação – da ordem do gênero, da nacionalidade, etc. – que evidenciam o pano de fundo discursivo da identidade, como aponta Stuart Hall (2003).

Assim, se por um lado o desejo de si garantiu a sobrevivência de grupos minoritários, por outro ele pode insuflar a autoidealização sobre os demais, mimetizando o mais característico das práticas coloniais. É como se o *modus operandi* do opressor fosse introjetado pelo grupo subalternizado, justamente naquilo que o tornou abjeto, alvo de todas as críticas: a incapacidade de deixar-se afetar, esta premissa para o linchamento.

Nesse contexto, o necessário resgate dos elementos autorreferenciais constantemente rechaçados pelo meio, insuflados pelo individualismo característico da sociedade de hiperconsumo em sua lógica de excesso e conseqüente descarte, forja o que tenho compreendido por hiperidentidades: conformações subjetivas hiperatrofiadas pelo exercício contínuo de enfrentamento às adversidades – discriminações, preconceitos, violências de toda ordem empreendidas a grupos minoritários.

Desde um exaustivo trabalho de reafirmação, os contornos de um eu unificado, de uma identidade sólida e imutável é reconstituído com base em convicções, verdades absolutas, certezas sobre a própria natureza. Um exemplo disso são as TERFs – sigla que deriva da expressão *trans-exclusionary radical feminists* –, feministas que dialogam com a linhagem teórica que des-



constrói a ideia biologizante de gênero, compreendendo-o como construção social mas que, contraditoriamente, se recusam a aceitar mulheres trans no contexto de seu ativismo (RIBEIRO; O'DWYER; HEILBORN, 2020), reproduzindo a transfobia.

De forma semelhante, a necessidade constante de reafirmação de sujeitos gays pode dificultar a percepção de outras vulnerabilidades bem como o reconhecimento de privilégios específicos. O poder econômico de sujeitos homossexuais, por exemplo, que por questões como a ausência de filhos permite que casais gays gastem até 30% mais do que casais heterossexuais em cultura, lazer e turismo, configurando o que se entende por *pink money*, tem levado empresas e governos a investirem nesse segmento, sendo a cidade de Tel Aviv, capital do Estado de Israel, um *case* de sucesso no que diz respeito à fidelização desse nicho de mercado (BIGNARDI; BRAMBATTI, 2019). A aceitação pública da homossexualidade e sua consequente segurança contribui fortemente para a conversão da cidade em espécie de Meca do turismo gay.

Contudo, esse mesmo público consumidor que se sente respeitado pelo Estado de Israel parece desconsiderar a violência empreendida à população palestina, assinalando uma seletividade no que diz respeito ao senso crítico, o que muito dificulta sua capacidade de interseccionalizar dimensões de opressão social. Os milhares de turistas estrangeiros gays que participam da Parada do Orgulho LGBTQIAP+ em Tel Aviv não se importam que seu *pink money* seja convertido em *pink washing*, ou seja, dinheiro empregado no massacre de palestinos. Isso acontece porque a hiperidentidade é blindada no que diz respeito às (auto)críticas, pois sua existência está condicionada à ratificação do seu modelo existencial por meio da autoexaltação que caracteriza a "lacrção", essa expressão tão popularizada em diversos contextos do ativismo político, "utilizada em sua origem por pessoas LGBTIs, para qualificar situações em que alguém se porta de forma vitoriosa, deixando as outras sem palavras" (GUIMARÃES; BRAGA, s/d).

O problemático desse processo é a reprodução inconsciente do *modus operandi* dos grupos historicamente privilegiados

pela colonialidade, resultando na manutenção do *status quo* – algo impensável se considerarmos ser este o exato alvo da cultura do cancelamento. A impressão de Carla Akotirene (2020) sobre o tema corrobora com essa perspectiva, pois sujeitos mais subalternizados socialmente, como negros pobres, acabam sendo as maiores vítimas do cancelamento, já que pessoas pertencentes a grupos sociais majoritários podem comprar a limpeza da própria imagem, por meio de ações corretivas que atestem sua “transformação”.

### **Consumo, descarte, consumo.**

Outra característica significativa da cultura do cancelamento diz respeito à lógica de hiperconsumo. Considerando a necessidade de escoamento de uma produção excessiva – seja no campo industrial, intelectual, artístico –, a ampliação da demanda implica na cultura do descarte, segundo a qual nada pode durar por muito tempo. Comida, roupas, ideologias, credos ou pessoas, tudo está sujeito a um curto prazo de validade:

A internet constitui um mercado das ideias, e os intelectuais tendem a atuar como fornecedores dos discursos-mercadoria demandados por cada nicho desse mercado: os liberais, os conservadores, os comunistas, os ecologistas. Não é o mesmo que ocorre numa loja de roupas ou na música popular? Essa sujeição do intelectual-produtor ao leitor-consumidor é tão mais extrema que muitos dos canais que ligam um ao outro são diretamente monetizados, quando não servem de ponte para a penetração no mercado editorial ou na mídia. Uma relação assim constituída envolve, portanto, a capacidade do intelectual não só como influenciador digital, mas como agente econômico. Nesse cenário de dependência material do intelectual em relação a um público, não surpreende que muitos abduquem da soberania sobre seu pensamento em favor de discursos estereotipados, sempre os mesmos: o leitor-consumidor anônimo é um amo intratável. Não suporta muito bem a contrariedade. Sabemos de saída o que o articulista conservador ou o que o acadêmico liberal ou o que o escritor esquerdista dirá antes mesmo de ouvir sua live (LE MOS, 2020, s/p).

A previsibilidade do conteúdo produzido corresponde ao rigor do pêndulo moral ou talvez, observando mais de perto, à capacidade reduzida do exercício da autocritica. É curioso que um tal nível de autoexaltação, tão óbvio no contexto do ufanismo nacionalista tradicionalmente acionado pela extrema direita, se replique em sentido contrário em alas mais progressistas da sociedade. Parece mesmo que as hiperidentidades se configuram primeiramente no espectro fascistoide do ultraconservadorismo para só então se refletirem, como imagens invertidas, no outro lado do rio, onde se situam grupos minoritários.

Talvez o mercado nos una a todos, sendo a produção de subjetividade pelo capitalismo a fulcral operação desse sistema, como defende Suely Rolnik (GUATTARI & ROLNIK, 1986). A padronização de regimes de operação subjetiva – modos de pensar e sentir –, na direção de uma reprodutibilidade fordista, culmina na coisificação dos sujeitos, lidos como substituíveis peças dessa engrenagem.

Isso justifica o fato de alianças com aparentes aliados serem rompidas tão facilmente ante a possibilidade de uma falta. Haverá sempre outras peças para reposição, sendo o movimento de consumir e descartar para voltar a consumir parte dessa necessidade de atualização do mercado, assim como de reafirmação da própria aceitabilidade social:

Tudo indica que há um prazer específico no cancelamento, por isso ele funciona melhor, como prática psíquica, contra pessoas com quem podemos nos identificar. Mas o que significa exatamente se identificar? Há várias acepções para isso na psicanálise e na teoria social, mas para os propósitos do cancelamento identificar-se é incluir-se na mesma categoria do outro, em função de um traço de afinidade. Cancelar, seria, nesse sentido, se desidentificar? Sim e não, porque a identificação em espelho, baseada no ódio ou na rivalidade concorrencial, é ainda assim um tipo de identificação. O oposto da identificação, assim como o contrário do amor, não é o ódio, mas a indiferença. A cultura do cancelamento pode ser compreendida como parte da luta entre as pessoas por um tipo de reconhecimento (...) Neste ponto é como se eu sentisse que minha própria identidade foi ofendida, pois ela está fortemente asso-

ciada com a transferência de predicados de pertinência para classe à qual eu escolho pertencer. Nesta situação nada se torna mais justo, e mais gozoso, do que negar a pertinência do outro, cancelando sua força representativa (DUNKER, 2020).

A cultura do cancelamento transparece o emaranhado das relações de poder (FOUCAULT, 1979) que, mesmo que aparentemente desprendidas do Estado, refazem hierarquicamente a mímica da institucionalidade, performada de forma mais ou menos consciente. Ela revela a ação dos micropoderes tensionados ao longo da rede social, ainda que ignorados pela hiperidentidade, dada sua percepção fixada à própria condição de vulnerabilidade. São movimentos insuspeitos de negociação, identificação, gozo e castigo que conduzem, ao final, à capitalização do flagelo, do linchamento.

"Antes ele do que eu" seria uma premissa possível para essa operação. Contudo, o sacrifício não pode ser absoluto, afinal, o objetivo não é a mera aniquilação do outro, ainda que o pareça. Como na prática do ostracismo grego, segundo a qual o exilado regressa, é fundamental que a imagem do cancelado não seja totalmente apagada, pois sobre ela será performado o desprezo. A pura indiferença seria o oposto do jogo de identificação (DUNKER, 2020), não sendo disso o que se trata. A tensão é da ordem da economia: a docilização desse corpo, sua sujeição pública, garantem o reconhecimento da própria pureza. Novas fronteiras são erguidas, garantindo a separação entre bons e maus, melhores e piores, ao nível das microdimensões.

Contudo, justamente por ser forjada em um contexto de relações de poder, a cultura do cancelamento não necessariamente implica na neutralização do cancelado, sendo possível uma contra-apropriação dos ganhos obtidos pelo ostracismo de alguém. Um cancelado pode capitalizar o impacto da própria exclusão, corrigindo-se publicamente por meio de ações reparativas voltadas ao grupo que se sentiu ofendido – sendo que, nesse caso, o poder econômico possui um peso decisivo na efetividade da estratégia. Por efeito, o cancelado demonstra assim a capacidade de fidelizar seu grupo social, desculpando-se e rea-

firmando seu compromisso em não repetir a falta cometida com determinado segmento.

Outro caminho é a adoção da performance de vítima, de pessoa tolhida do seu direito à liberdade de expressão. Aqui, possivelmente, o que o ocorrerá é uma conexão com grupos rivais àqueles que compunham o espectro de consumidores da produção do cancelado. A manutenção do status de fornecedor é, nesse caso, baseada na reposição de sua cartela de clientes.

## **Conclusão**

Dada a ineficácia do Estado de Direito em garantir direitos básicos aos cidadãos, quadro agravado no contexto das ex-colônias pelas práticas exploratórias e racializadas da força de trabalho que constituem o sistema-mundo – configuração global dessa exploração que ultrapassa o período colonial para se instituir como colonialidade ainda vigente (QUIJANO, 2005) –, novas estratégias de ação política se fazem necessárias aos grupos minoritários.

Carecendo de representatividade efetiva nesse cenário, esses grupos rompem com os conhecidos modos de mobilização social para se lançarem em práticas que questionam a hierarquia institucional, abandonando projetos macropolíticos em prol de ações que atendam às necessidades de grupos específicos, afinal “as instituições hegemônicas de cada âmbito de existência social são universais para a população do mundo como modelos intersubjetivos. Assim, o Estado-nação, a família burguesa, a empresa, a racionalidade eurocêntrica” (QUIJANO, 2005, p. 123-4).

No âmbito dessas ações pontuais vemos emergir a prática do cancelamento, uma entre outras tantas estratégias de legitimação de grupos socialmente mais vulneráveis. Seu objetivo é evitar a impunidade usufruída de forma naturalizada por agressores de direitos humanos, ancorados pelo vago argumento do direito à liberdade de expressão. Nesse sentido, cancelar é algo possível de ser feito, efetivamente, sem a mediação pelas esferas de poder que levaram tais casos, historicamente, à ausência de punição.

Contudo, em sua dimensão cultural, o cancelamento tem revelado aspectos contraditórios no que tange ao rigor ético dos grupos que o praticam, transparecendo quão próximas podem ser as estratégias de ação no interior das relações de poder. Além disso, ele reproduz valores da sociedade de hiperconsumo no que tange à volatilidade segundo a qual produtos, ideias e pessoas estão sujeitos à abrupta desvalorização e ao ostracismo. Nesse sentido, a ostentação do poder de descarte passa a ser proporcional à ostentação do poder de consumo.

Vale ressaltar que, como no caso da prática da lacração, o cancelamento vem sendo adotado também por grupos mais conservadores, não estando restrito às mobilizações políticas de esquerda. Ainda que implique na manutenção do binarismo eu/outro, sua cultura não está restrita a qualquer polaridade, pois sintoniza-se com um modelo de produção de subjetividade "capitalística" (GUATTARI & ROLNIK, 1986), dizendo respeito não apenas às sociedades capitalistas em seu sentido mais restrito, mas a toda aquela que não escape de relações de contradependência com esse sistema hegemônico e seus modos de subjetivação.

Em sua operação, a cultura do cancelamento se articula às hiperidentidades, ressaltando a impossibilidade de leituras mais complexas sobre si, o que ressalta a impressão, ao sujeito e ao grupo que cancela, de estarem blindados no que diz respeito aos possíveis equívocos dentro de seu espectro ético, seja ele qual for. O ato de cancelar denota, *per se*, um desejo de fuga das inevitáveis contradições a que estão sujeitos quaisquer atores sociais, um desejo de supremacia no âmbito da coerência.

### **Referências bibliográficas**

ABRAMOVAY, D. K. BDS: ajuda ou prejudica o movimento palestino? **Malala**, São Paulo, v. 3, n. 4, p. 103-8, abr. 2015. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/malala/article/view/101774/100566>. Acesso em: 25 jun. 2020.

AKOTIRENE, C. **Cancelar e ser cancelado**. Entrevista concedida a Astrid Fontenelle. São Paulo: Festival GRLS, 8 mar. 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=sqMMcicEyKQ>. Acesso em: 10 jul. 2020.

BIGNARDI, C. S. N.; BRAMBATTI, L. E. O Comportamento do Turista LGBT com Relação ao Consumo em Viagens de Lazer. **Rosa dos Ventos – Turismo e Hospitalidade**, Caxias do Sul, v. 4, n. 11, p. 832-46, out.-dez. 2019. Disponível em: <http://www.ucs.br/etc/revistas/index.php/rosadosventos/article/view/6501/pdf>. Acesso em: 16 jul. 2020.

BRAGA, C. **Fantasmografias**: sexílio, arte e ativismos cuirdecoloniais na transfronteira mexicobrasileira. Tese (Doutorado em Cultura e Sociedade) – Instituto de Humanidades, Artes e Ciências, Universidade Federal da Bahia. Salvador, p. 274, 2019. Disponível em: [https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/32022?fbclid=IwAR2YVe-X-f4\\_2DPGc\\_J5BP5DC7URkp-UNK05y85wBXPNHx99bTgqqnzEtJk](https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/32022?fbclid=IwAR2YVe-X-f4_2DPGc_J5BP5DC7URkp-UNK05y85wBXPNHx99bTgqqnzEtJk). Acesso em: 10 jul. 2020.

BRAGA, Cleber (Cleber Rodrigo Braga de Oliveira). **Fantasmografias**: sexílio, arte e ativismos cuirdecoloniais na transfronteira mexicobrasileira. Tese (Doutorado em Cultura e Sociedade) – Instituto de Humanidades, Artes e Ciências, Universidade Federal da Bahia. Salvador, p.274, 2019. Disponível em: [https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/32022?fbclid=IwAR2YVe-X-f4\\_2DPGc\\_J5BP5DC7URkp-UNK05y85wBXPNHx99bTgqqnzEtJk](https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/32022?fbclid=IwAR2YVe-X-f4_2DPGc_J5BP5DC7URkp-UNK05y85wBXPNHx99bTgqqnzEtJk). Acesso em: 10 jul.2020.

BRAVO, N. H.I.J.O.S. en Argentina. La emergencia de prácticas y discursos en la lucha por la memoria, la verdad y la justicia. **Sociológica**, v. 27, n. 76, p. 231-48, mai.-ago. 2012. Disponível em: [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0187-01732012000200007](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-01732012000200007). Acesso em: 20 jul. 2020.

CASTELLS, M. **Redes de indignação e esperança**: movimentos sociais na era da internet. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995. 1 v.

DEMARTINI, F. A "cultura de cancelamento" foi eleita como termo do ano em 2019. **Canatech**, 19 mai. 2019. Disponível em: <https://canaltech.com.br/redes-sociais/a-cultura-de-cancelamento-foi-eleita-como-termo-do-ano-em-2019-156809>. Acesso em: 15 jul. 2020.

DUNKER, C. Quem tem medo do cancelamento? **Gama Revista**, 26 jul. 2020. Disponível em: <https://gamarevista.com.br/semana/ta-com-medo-do-o-medo-da-cultura-do-cancelamento>. Acesso em 26 jul. 2020.

ESTÉVEZ, A.M.; SERLIN, J. Ostracismo organizacional: núcleos conceptuales para la comprensión del fenómeno. **Revista Venezolana de Gerencia**, Maracaibo, v. 18, n. 64, p. 567-83, out.-dez. 2013. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/290/29029478002.pdf>. Acesso em: 15 jul. 2020.

FANON, F. **Pele negra máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFAB, 2008.

- FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- GUATTARI, F.; ROLNIK, S. **Micropolítica**: cartografias do desejo. Petrópolis: Vozes, 1986.
- GUIMARAES, R. S.; BRAGA, C. **Meu twitter, minhas regras**: as pausas de costumes na educação bolsonarista (My twitter, my rules: the customs' agenda in bolsonarist education). REVISTA ELETRÔNICA DE EDUCAÇÃO (SÃO CARLOS), v. 14, p. 1-20, 2020. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.14244/198271994568>. Acesso em 01 dez. 2020..
- HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 7 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- LEMOS, R. A grande feira das ideias prontas. **Revista Cult**, São Paulo, n. 258, jun. 2020.
- MAZETTI, H. M. Intervenção urbana: representação e subjetivação na cidade. *In*: Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, 29, 2006, Brasília. **Anais...** Brasília: Universidade de Brasília, 2006, p. 1-15.
- MBEMBE, A. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de excessão, política da morte. Tradução de Renata Santini. São Paulo: N-1 Edições, 2018.
- QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, E. (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 107-30.
- RIBEIRO, L.; O'DWYER, B.; HEILBORN, M. L. Dilemas do feminismo e a possibilidade de radicalização da democracia em meio às diferenças. O caso da Marcha das Vadias do Rio de Janeiro. **Civitas, Rev. Ciênc. Soc.**, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 83-99, abr. 2018. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1519-60892018000100083&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-60892018000100083&lng=en&nrm=iso). Acesso em: 20 jul. 2020.
- SANCHO, G. R. El devenir feminista de la acción colectiva: las redes digitales y la política de prefiguración de las multitudes conectadas. **Teknokultura**, Madrid, v. 15, n. 2, p. 223-40, set. 2018. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6703973>. Acesso em: 15 jul. 2020.
- SOARES, D. O que é cultura do cancelamento? O que significa nos mundos real e digital? Entrevista concedida a Natalie Rosa. **Canatech**, 13 mai. 2020. Disponível em: <https://canaltech.com.br/comportamento/o-que-e-cultura-do-cancelamento-164153>. Acesso em: 20 jul. 2020.
- TEIXEIRA, Iara do Nascimento; FREIRE, Sandra Elisa de Assis. Escala de Phubbing para Relacionamentos Amorosos: Evidências de Adequação Psicométrica. **Summa Psicológica UST**, Santiago: v. 17, N°1, p. 42-48, mar. 2020.



# LITERATURA NA FRONTEIRA: LETRAMENTO LITERÁRIO NA FRONTEIRA BRASIL-GUIANA FRANCESA

Fabiola do Socorro Figueiredo dos Reis<sup>1</sup>

## A fronteira Brasil-Guiana Francesa

O projeto Literatura na Fronteira (*Littérature dans la Frontière*), desenvolvido em Vila Vitória, distrito de Oiapoque (AP), localizado na fronteira Brasil-Guiana Francesa, tem como objetivo apresentar os gêneros literários considerados como o poema e a narrativa oral, para as crianças em idade escolar da referida comunidade, bem como incentivar a leitura/produção de materiais relacionados às outras artes, como o desenho, a pintura e a fotografia. Para se entender melhor o contexto multicultural, importante para a produção do material do projeto, é necessário entender onde se situa Vila Vitória e qual é o seu papel no município de Oiapoque. No mapa disponibilizado no trabalho de Buraslan (2017) sobre a dinâmica dos trabalhadores da fronteira franco-brasileira, é possível perceber a proximidade do distrito com Saint-Georges.

---

<sup>1</sup> Professora adjunta na Universidade Federal do Amapá (Campus Binacional do Oiapoque) na área de Ensino de Literatura. Doutora em Estudos Literários (UFPA) e em Estudos da Tradução (University of Antwerp – Bélgica).

**Figura 1.** Localização de Vila Vitória.

Fonte: BURASLAN (2017, p. 101).

Não há ainda registros oficiais de quando Vila Vitória foi criada e como passou a ser administrada pela prefeitura de Oiapoque, nem ao menos o número oficial de moradores, visto que o distrito é o ponto mais próximo para os brasileiros atravessarem para a Guiana Francesa, em busca de trabalhos legais (com os devidos documentos e requisitos exigidos pela França) ou ilegais (em garimpos clandestinos). Os moradores relatam que vários moradores começaram a construir suas casas por volta de 2008, quando vários brasileiros que trabalhavam ilegalmente na Guiana Francesa foram expulsos pelo decreto assinado por Nicholas Sarkozy, presidente da França na época, conhecido pela política anti-imigração. Contudo, nesse caso, é importante ressaltar, novamente, a inexistência de registros comprobatórios desse fato, visto que as casas e comércio da cidade não possuem documentação validada em cartório para fins de análise. Tostes e Ferreira (2017) fazem uma referência à Vila Vitória no que tange à sua construção e problemas de saneamento:

Este episódio contribuiu para o surgimento de um aglomerado, do outro lado do rio Oiapoque, onde todos os expulsos invadiram a área e começaram a formar uma nova comunidade, conhecida como Vila Vitória. Nos dias atuais, a Vila se expandiu sem condições adequadas de desenvolvimento, assim como boa parte do núcleo urbano de Oiapoque. Encontram-se entre os problemas mais comuns o abastecimento de água e esgoto e ausência de ordenação mínima do solo urbano (TOSTES e FERREIRA, 2017).

No trabalho de Buraslan (2017), há uma afirmativa acerca da ausência do Estado e de políticas públicas no referido distrito periférico e a relação econômica e cultural que a população local mantém com a cidade de Saint-Georges, como a possibilidade de frequentar as escolas francesas, fazer compras nos supermercados franceses, usar as operadoras telefônicas francesas. Isso acaba por demonstrar as diferentes dinâmicas vivenciadas pelos habitantes daquela região. Enquanto Vila Vitória é desamparada pelo estado brasileiro, Saint-Georges possui uma relação articulada com o Estado francês.

As duas cidades estão no mesmo espectro geográfico, mas com dinâmicas totalmente diferentes no que tange as políticas de fiscalização da fronteira. Enquanto Vila Vitória não tem nenhuma presença do estado brasileiro, Saint-Georges de l'Oyapock tem uma definição muito bem articulada pelo poder público no que diz respeito a proteção do estado francês (BURASLAN, 2017, p. 101-102).

No que diz respeito à área de educação, encontra-se nos registros da Secretaria Municipal de Educação do município o nome de apenas uma instituição escolar, a Escola Municipal Professora Alciane Barbosa da Silva, que funciona improvisadamente no prédio de um comércio local, oferecendo os anos iniciais do ensino fundamental. Por conta de diversos problemas gerenciais e estruturais, como a ausência de saídas de emergência e a transformação improvisada de cômodos do comércio em salas, muitas vezes os alunos ficam sem aula ou os professores recorrem à prática do "tempo corrido" (nome popular para os horários das aulas sem intervalo) para que os alunos não fiquem totalmente sem aula e, conseqüentemente, possam sair mais cedo da escola.

Nesse contexto de periferia com pouca ou quase nenhuma presença dos governantes, é comum o surgimento de ONGs e de outras associações culturais que desenvolvem atividades voltadas para a área da cultura e da educação. Nos estudos de Pereira (2017) sobre o papel das atividades artísticas (música, literatura, pintura) em regiões periféricas como favelas/comunidades brasileiras, destaca-se que esses projetos culturais ganharam força a partir dos anos de 1990, durante o governo neoliberal brasileiro:

É crescente, a partir dos anos 1990, a influência nos movimentos sociais do país do discurso sobre a pobreza e a questão social bastante distinto daquele dominante nos anos 1960 [época do regime militar no Brasil]. Associa-se a esse discurso a proposta de suprir as deficiências do Estado neoliberal, que tem como meta se ausentar cada vez mais no atendimento das necessidades da população; daí a proliferação de organizações não governamentais (ONGs) [...]A arte e a cultura exercem papel importante nos projetos socioeducativos com crianças e jovens das ONGs, declaradamente como instrumentos de construção da autoestima, mas também na função de vitrine das empresas que, anunciando nos meios de comunicação o reconhecimento da sua responsabilidade social, patrocinam atividades ditas de inclusão social. (PEREIRA, 2017, p. 57).

Em Vila Vitória, há a presença da Associação Amapaense de Folclore e Cultura Popular (AAFCP), sob a direção da pesquisadora e historiadora Decléoma Lobato e do documentarista Iran Lima, que conta com a participação dos próprios moradores na organização das atividades voltadas para a comunidade, como contação de histórias, reciclagem e palestras sob a temática ambiental.

A AAFCP foi criada em 2007 e sua sede, em Vila Vitória, localiza-se em uma casa de palafita às margens do rio Oiapoque com vistas a Saint-Georges, e constantemente está em obras que visam deixar o espaço mais seguro e confortável para as atividades exercidas pelos membros da Associação. Na página oficial do grupo, consta que a AAFCP é formada por "cidadãos preocupados com a valorização, divulgação e preservação da memória, dos conhecimentos, das práticas culturais tradicionais, dos modos de ser peculiares das comunidades" (2012).

**Figura 2.** Os atuais coordenadores da AAFCP, Decleoma Lobato e Iran Lima.



*Fonte: Arquivo pessoal da autora (2018).*

Foi a AAFCP que abriu o espaço, nessa fronteira multicultural, para o projeto Literatura na Fronteira (Littérature dans la Frontière), criado em 2019, cujo objetivo é o desenvolvimento de atividades voltadas ao incentivo da leitura e apreciação de outras formas artísticas em uma comunidade que anseia abrir caminhos cognitivos e sociais às novas gerações. Nesse ponto, o suporte da AAFCP foi de muita importância, pois a sede da instituição passou a ser referência tanto para o projeto de leitura quanto para outras atividades envolvendo arte e cultura.

### **O início do projeto**

O projeto Literatura na Fronteira (Littérature dans la Frontière) começou como um trabalho avaliativo prático durante a disciplina Didática da Língua Materna, presente na grade curricular do curso de Letras-Francês (PPC 2014) da Universidade Federal do Amapá – Campus Binacional do Oiapoque, no segundo semestre de 2018. Um grupo de alunos, moradores tanto do distrito de Vila Vitória quanto de Oiapoque, organizou uma atividade literá-

ria com crianças da comunidade. Com as devidas orientações, o grupo utilizou como parte da fundamentação teórica os textos sobre desenvolvimento do hábito da leitura de Ferrarezi e Carvalho (2017) e sobre educação literária de Cosson (2016).

A partir desse primeiro encontro, que reuniu cerca de 35 crianças em idade escolar, organizou-se um projeto que dava atenção a algumas particularidades daquele contexto. Inicialmente, a prática estava voltada para os alunos da escola municipal do distrito, porém ela se alargou e atendeu crianças em idade escolar que estudavam em Saint-Georges e também indígenas franceses e brasileiros que habitavam ilhas próximas, possibilitando um rico diálogo entre culturas e vivências.

Tanto os palestrantes quanto o público-alvo eram falantes do francês e do português. No entanto, era possível, também, ouvir, nas rodas de conversa, o crioulo guianense e indígena (*khéuol*) entre alguns participantes. Outro ponto observado foi a presença de crianças semialfabetizadas ou alfabetizadas apenas em francês ou apenas em português participando do momento.

Por conta desse aspecto multicultural e também multilíngue, fez-se necessário organizar uma metodologia que atendesse aos diferentes aspectos culturais do público-alvo nos encontros do projeto, com vistas à implantação de um projeto de extensão mais abrangente. Para isso, utilizaram-se como base os estudos de Gorovitz (2014) sobre salas de aula multiculturais e multilíngues, cuja metodologia consiste em coletar informações sobre todas as variáveis (demográficas, geográficas, socioeconômicas e étnicas) dos alunos, sob a supervisão e autorização dos pais ou responsáveis, para traçar o perfil do público-alvo, no que seria a constituição da chamada abordagem etnográfica.

Gorovitz ressalta que assim é possível "[...] observar de perto os tipos de comportamento esperados, as atitudes prototípicas encenadas no contexto das atividades escolares e os rituais que caracterizam as trocas [entre colegas]" (2014, p. 12-3). Isto é, ao fazer esse tipo de análise, a partir das características do público-alvo, organizam-se atividades para os participantes que são divididos em grupos com características semelhantes, conforme as necessidades de cada indivíduo.



O objetivo do projeto em trabalhar com Literatura não consiste em apresentar ao público-alvo um texto da "alta literatura" (LEFEVERE, 2012), como os textos de Homero, Joyce ou Dickens, considerados como obras clássicas, por considerar que tal denominação é também excludente em vários aspectos. A preocupação do projeto é habituar a comunidade de pequenos participantes a ter contato com diversos tipos de textos, como a poesia, os quadrinhos, a partir de encontros regulares com eles. Dessa mesma forma, Geneviève Patte apresenta nas primeiras páginas de "Deixem que leiam" (2012), que discute sobre projetos literários realizados na Europa:

Mas o que faz as crianças lerem? Não busquemos aí receitas que fizessem deslanchar de maneira imediata e automática o gosto de ler. Ele surge por caminhos diversos, muitas vezes inesperados. O que a biblioteca pode oferecer são encontros. Encontros com livros apaixonantes, comovedores, divertidos, esses livros tão bons que seria uma pena não toparem com eles no caminho (PATTE, 2012, p. 13).

O questionamento de Patte nos faz ver que a presença de bibliotecas em comunidades periféricas ajudaria no planejamento de atividades voltadas para leitura. No entanto, em uma região como a de Vila Vitória, que não possui uma biblioteca, não há a presença

**Figuras 3 e 4.** Espaço da AAFCP em Vila Vitória.



*Fonte: Arquivo pessoal da autora (2018).*

de tais tipos de instituições. Por isso, houve então uma demarcação na metodologia e objetivos do projeto. Nesse caso, o importante seria aproximar o público da leitura, da literatura e da arte, haja vista que a maioria dos participantes não encontraria as formas artísticas na sala de aula da região amapaense de Vila Vitória.

Por fim, um último ponto diz respeito a uma estratégia apresentada por Celso Ferrarezi e Robson Carvalho (2017) na apresentação do Carrossel Literário, projeto aplicado em escolas de Minas Gerais (MG) para desenvolver o hábito da leitura: a distribuição de lanches no decorrer das atividades como forma de incentivar a participação das crianças na leitura dos textos, uma vez que a maioria está ali porque está sem aula ou foi dispensada mais cedo da escola, do lado brasileiro, por conta da falta de merenda escolar. Segundo os autores, a estratégia de oferecer lanches, mesmo que simples, foi um dos motivos para a continuidade e participação de algumas crianças no projeto.

## **O projeto Literatura na/da Fronteira**

Conversar com o público-alvo para saber acerca do tipo de leitura que usufruem em casa e/ou na escola foi também um dos pontos apresentados por Patte (2012), visto que isso permite verificar quais tipos de textos literários as crianças tiveram acesso e também saber suas preferências de leitura. Sobre isso, a pesquisadora afirma:

As crianças muito pequenas nos ensinam muitas coisas sobre os seus modos de ler, suas preferências, como e por que e por que uma história lhes interessa, como elas põem em movimento a sua inteligência, a sua sensibilidade e o seu psiquismo. Elas nos oferecem raras possibilidades de observar com precisão o que se passa nelas, ainda que guardem sempre em si mesmas uma parte de mistério. Os comentários espontâneos das crianças são curtos, mas esclarecedores. Interessa-nos saber se elas "gostaram um pouco, muito, apaixonadamente, loucamente ou nada" de uma história. [...] Com crianças mais velhas, nem sempre é assim. Diante de perguntas diretas demais sobre seus gostos, suas respostas às vezes são fórmulas polidas [...]. (PATTE, 2012, p. 124).



Com isso, a realização da pesquisa, com base na metodologia apresentada por Gorovitz (2014) e nas considerações de Patte (2012), permitiu o desenvolvimento e adaptações nas atividades que foram aplicadas durante os encontros no projeto; atividades essas em que foram realizadas análises referentes a: (1) línguas faladas em casa e na escola (como o francês ou o português); (2) origem da família (brasileira, francesa/guianense ou indígena); e (3) a educação escolar no lado brasileiro ou no lado francês.

Os resultados foram organizados em três grupos:

- a) **Brasileiros residentes em Vila Vitória:** grupo composto pelos filhos de brasileiros que estudam na Guiana Francesa ou no Brasil e que falam o português e o francês. Nesse grupo não são muitos os que estudam no lado brasileiro, por conta dos problemas que ocorrem na escola municipal, já citados em parágrafos anteriores. Ainda assim, há uma pequena parcela que estuda na escola do distrito por não ter documentos suficientes para conseguir matrícula no lado francês.
- b) **Franco-brasileiros residentes em Vila Vitória ou em Saint-Georges:** grupo composto pelos filhos de pais brasileiros e franceses ou guianenses que falam o francês e o português. Por serem filhos de alguém com ligação com a França, eles têm o direito de estudar na Guiana Francesa.
- c) **Indígenas brasileiros:** grupo composto pelos moradores de ilhas próximas, falantes de dialetos da região, português e/ou francês, que estudam no lado brasileiro, em Vila Vitória ou Oiapoque, e moram nas proximidades do distrito.

Com isso, descobriu-se que havia uma grande diferença de acesso às leituras entre as crianças que estudavam do lado francês e as que estudavam do lado brasileiro, constatando-se inclusive que as crianças do lado brasileiro tiveram contato apenas com os textos presentes em livros didáticos, a partir de uma leitura feita sob a orientação de um professor. Apesar disso, foi possível escolher as atividades que atendessem a um público bilíngue, restringindo assim os textos e as atividades ao português e ao francês.

## **Atividades desenvolvidas e metodologia**

O Literatura na Fronteira (*Littérature dans la Frontière*) desenvolveu atividades que consistiam em dois momentos: (1) apresentação de algum texto, filme ou música para o público ter contato por meio de leituras e perguntas sobre os mesmos; e (2) produção de um texto semelhante aos textos apresentados ou um desenho que encenasse o texto apresentado (tarefa dada às crianças menores não completamente alfabetizadas).

Dentre as atividades realizadas em 2019, houve: (1) leitura de quadrinhos japoneses, os famosos mangás, e HQs americanos e brasileiros; (2) leitura e declamação de poemas bilíngues (português e francês) – principalmente os da brasileira Cecília Meireles, com a devida tradução autorizada –, com a realização, ao fim de cada leitura, de perguntas interpretativas e produção de desenhos criativos; (3) exibição de filmes de super-heróis com roda de conversa sobre o que é ser um super-herói e quais eram os favoritos deles e com a realização, ao fim da roda de conversa, de produção de desenhos; e (4) oficina de leitura de textos de cordel, com produção de pinturas a partir de isogravuras (desenhos produzidos no isopor).

**Figura 5.** Livros de cordel.



Fonte: Arquivo pessoal da autora (2019).

**Figura 6.** Produção de isogravuras.

*Fonte: Acervo pessoal da autora (2019).*

Ressalta-se que em todos os encontros houve a distribuição de material que pudesse ser reutilizado, reciclado, tal como ocorreu na oficina de Literatura de Cordel, em que os participantes fizeram isogravuras. Outros materiais utilizados pelos participantes do projeto, como lápis de cor, papel, borracha etc., foram comprados pelos próprios organizadores, tendo em vista que houve pouco ou nenhum financiamento externo por parte do poder público para a realização das atividades. Isso faz com que tal fato se torne mais uma evidência da ausência do Estado, no que diz respeito às ações sociais voltadas para a educação e cultura já comentadas por Pereira (2017).

### **Considerações finais**

Apesar do pouco auxílio governamental e de ações sociais voltadas para as pessoas que vivem em Vila Vitória, percebe-se

que a comunidade se organiza para desenvolver aquela região, tão próxima da Guiana Francesa e que, por muitos anos, serviu de ponte/travessia entre Brasil-Guiana Francesa – com o intuito principal de evitar o aumento da marginalização social dos jovens do local que, desde muito cedo, são envolvidos nas atividades culturais e sociais realizadas no lugar.

Como projeto de extensão, o *Literatura na Fronteira/Littérature dans la Frontière* persiste mesmo sem apoio financeiro do governo, envolvendo alunos e ex-alunos do curso de Letras-Francês da UNIFAP. Todo o apoio é feito a partir da colaboração financeira entre os participantes e com o apoio da AAFCP, que segue engajada no papel de promover atividades na sua casa/palafita que fica de frente a Saint-Georges.

Os materiais produzidos pelos participantes menores, principalmente os desenhos, são guardados no local para serem exibidos em murais ao decorrer dos encontros do projeto para que assim os participantes tenham acesso e um primeiro conhecimento acerca de bens culturais.

### **Referências bibliográficas**

AAFCP. **Blog oficial.** Disponível em: <http://aafcp.blogspot.com/2012/09/um-pouco-de-nos.html>. Acesso em: 28 jun. 2020.

BURASLAN, Marcelus Clei da Silva. **A condição fronteiriça Brasil-França:** dos tratados de limites à fronteira-rede. Dissertação de Mestrado. PPG/MDR, UNIFAP. Macapá, 2017, 159 p. Disponível em: <https://www2.unifap.br/ppgmdr/files/2017/11/DISSERTAÇÃO-BURASLAN-CD.pdf/>. Acesso em: 28 jun. 2020.

FERRAREZI, Celso & CARVALHO, Robson. **De Alunos a Leitores:** O ensino da leitura na educação básica. São Paulo: Parábola Editorial, 2017.

GOROVITZ, Sabine. **A escola em contextos multilíngues e multiculturais:** Espaço de construção e negociação de papéis e identidades. Campinas (SP): Pontes, 2014.

LEFEVERE, André. **Tradução, reescrita e manipulação da fama literária.** Florianópolis: EDUSC, 2007.

PATTE, Geneviève. **Deixem que leiam.** Rio de Janeiro: Rocco, 2012.

PEREIRA, Victor Hugor Adler. Documentos da pobreza, desigualdade ou exclusão social. In: EBLE, L. J. & DALCASTAGNE, R (org.). **Literatura e exclusão.** Porto Alegre: Zouk, 2017, p. 55-68.

TOSTES, José Alberto; FERREIRA, José Francisco de Carvalho. **O Amapá e a Guiana Francesa sob a ótica do corredor transfronteiriço.** In: Confins – Revista Franco-Brasileira de Geografia. Número 31, 2017. Disponível em: <https://journals.openedition.org/confins/11947#text>. Acesso em: 28 de jun. 2020.

# SOBRE OS AUTORES

---

## **Adrián José Padilla Fernández**

*Doutor e mestre em Ciências da Comunicação pela Universidade de São Paulo (USP). Licenciado em Comunicação Social pela Universidade Central da Venezuela (UCV). Docente do Centro de Experimentação para a Aprendizagem Permanente da Universidade Nacional Experimental Simón Rodríguez (Cepap/ UNESR), Venezuela.*

## **Alice Soares de Araújo**

*Especialista em Estudos Culturais e Políticas Públicas pela Universidade Federal do Amapá (Unifap). Graduada (Licenciatura) em Artes Visuais pela Universidade Federal do Amapá (Unifap). Atriz, palhaça, pesquisadora e arte-educadora da Rede Pública de Ensino em Macapá, Amapá.*

## **Annick Marie Belrose**

*Doutoranda em Estudos Literários pela Universidade Estadual Paulista (Unesp), Campus Araraquara. Mestre em Ciências da Linguagem pela Universidade Stendhal Grenoble 3, França. Docente do Curso de Letras (Português-Francês) da Universidade Federal do Amapá (Unifap).*

## **Antonio Carlos Sardinha**

*Doutor e mestre em Comunicação pela Universidade Estadual Paulista (Unesp), Campus Bauru. Graduado em Comunicação Social (Jornalismo) pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). Docente do Curso de Jornalismo, do Curso de Especialização em Estudos Culturais e Políticas Públicas e do*

*Mestrado Profissional em Ensino de História da Universidade Federal do Amapá (Unifap). Líder do Grupo de Pesquisa Estudos Interdisciplinares em Cultura e Políticas Públicas (Unifap/CNPq).*

### **Bruna Franco Castelo Branco Carvalho**

*Doutoranda e mestre em Comunicação pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Ceará (PPGCOM-UFC). Graduada (Licenciatura e Bacharelado) em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Ceará (UFC).*

### **Celso Francisco Gayoso**

*Doutor em Comunicação e Cultura pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e mestre em Estudos de Linguagem pela Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT). Graduado em Comunicação Social (Jornalismo) pela Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), Campus Cuiabá. Docente da Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB), Campus Teixeira de Freitas. Membro do Grupo de Pesquisa em Comunicação e Cidade (Citicom-UFMT/CNPq).*

### **Claudiene dos Santos Costa**

*Doutoranda (cotutela com o Programa de Pós-Graduação em Informação, Comunicação e Plataformas Digitais da Universidade do Porto e Universidade de Aveiro, Portugal) e mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Ceará (PPGCOM-UFC). Graduada em Comunicação Social (Jornalismo) pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Servidora Federal na Assessoria de Comunicação Social do Instituto Nacional do Seguro Social (INSS) no estado do Ceará.*

### **Cleber Braga**

*Doutor em Cultura e Sociedade pela Universidade Federal da Bahia (UFBA) e mestre em Teatro pela Universidade do Estado de Santa Catarina (Udesc). Graduado em Artes Cênicas pela Faculdade de Artes do Paraná. Docente do Curso de Licenciatura em Teatro, do Curso de Especialização em Estudos Teatrais Contemporâneos na Universidade Federal do Amapá (Unifap) e do Programa de Pós-Graduação em Ensino e Relações Étnico-Raciais da Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB).*

**David Júnior de Souza Silva**

*Doutor em Geografia pela Universidade Federal de Goiás (UFG) e mestre em Sociologia pela Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Graduado (Bacharelado) em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). Docente do Departamento de Filosofia e Ciências Humanas e do Mestrado Profissional em Ensino de História da Unifap. Coordenador do Núcleo de Estudos em Etnopolítica e Territorialidades da Amazônia (Netta-Unifap) e membro do Grupo de Pesquisa Estudos Interdisciplinares em Cultura e Políticas Públicas (CNPq/Unifap).*

**Débora Aymoré**

*Doutora e mestre em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), com estágio de pesquisa na Universidade de Miami. Graduação em Direito pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Pós-doutorado em Ciências Humanas pela Universidade de São Paulo (USP). Docente substituta do Curso de Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR) e membro do Núcleo de Estudos da Cultura Técnica e Científica da Universidade Federal do Paraná (Nectec-UFPR).*

**Fabiola do Socorro Figueiredo dos Reis**

*Doutora em Estudos Literários pela Universidade Federal do Pará (UFPA) e em Estudos da Tradução pela Universidade de Antuérpia, Bélgica (Bidoutorado Internacional). Mestre em Estudos Literários pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Docente de Ensino de Literatura na Universidade Federal do Amapá (Unifap), Campus Binacional do Oiapoque.*

**Fátima Lucia Carrera Guedes**

*Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) e mestre em Política e Desenvolvimento Sustentável pela Universidade de Brasília (UnB). Graduada (Bacharelado) em Ciências Sociais pela União das Escolas Superiores do Pará (Unespa). Docente do Curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Amapá (Unifap).*

**Genia Julliette Lank-Corinde**

*Mestre em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais pela Universidade de Brasília (UnB). Consulesa Geral do Suriname na Guiana Francesa.*



**Gláucia Tinoco**

*Doutora e mestre em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Docente dos Cursos de Licenciatura e do Bacharelado em Ciências Sociais e do Curso de Especialização em Estudos Culturais e Políticas Públicas da Universidade Federal do Amapá (Unifap).*

**Josias Freitas Souto**

*Especialista em Estudos Culturais e Políticas Públicas pela Universidade Federal do Amapá (Unifap). Graduado em História pela Universidade Federal do Amapá (Unifap). Membro do Grupo de Pesquisa Estudos Interdisciplinares em Cultura e Políticas Públicas (Unifap/CNPq).*

**Kênia Gonçalves Costa**

*Doutora e mestre em Geografia pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Graduada (Licenciatura e Bacharelado) em Geografia pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Docente na Licenciatura em Geografia e no Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura e Território na Universidade Federal do Tocantins (PPGCult-UFT), Campus Araguaina.*

**Ligiana Marruinaui Karajá**

*Mulher Karajá-Xambioá (ixy-biowá). Graduada (Licenciatura) em Geografia pela Universidade Federal do Tocantins (UFT), Campus Araguaina. Docente de geografia na terra indígena Karajá-Xambioá, no Tocantins. Membro do Núcleo de Pesquisa e Extensão em Práticas e Saberes Agroecológicos (Neuza/UFT).*

**Marcelo Moura Mello**

*Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Mestre em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Graduado (Licenciatura e Bacharelado) em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia (Posafro-UFBA e PPGA-UFBA).*

**Marcos Vinícius de Freitas Reis**

*Doutor em Sociologia e mestre em Ciência Política pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Graduado em História pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Docente do Curso de Relações Internacionais, do Mestrado em História Social, do Mestrado Profissional em Ensino de História e do Curso de Especialização em Estudos Culturais e Políticas Públicas da Universidade Federal do Amapá (Unifap). Líder do Centro de Estudos de Religião, Religiosidades e Políticas Públicas (Cepres-Unifap/CNPq).*

**Maria Betânia Barbosa Albuquerque**

*Doutora em Educação pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e Mestre em Educação pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Graduada em Pedagogia pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Pós-doutorado pelo Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, Portugal. Docente do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Pará (UEPA). Líder do Grupo de Pesquisa História da Educação na Amazônia (Gheda/UEPA).*

**Maria Érica de Oliveira Lima**

*Doutora e mestre em Comunicação pela Universidade Metodista de São Paulo (Umesp), com doutorado sanduíche na Universidade Fernando Pessoa (UFP), Portugal. Graduada em Comunicação Social (Jornalismo) pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). Docente do Curso de Jornalismo e do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Ceará (PPGCOM-UFC).*

**Mariana Correia Trajano**

*Doutora e mestre em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Docente do Centro de Ciências Sociais da Universidade Católica de Pernambuco (Unicap).*

**Marjo de Theije**

*Doutora em Antropologia Cultural pela Universidade de Utrecht, Países Baixos. Docente da Universidade Vrije, Países Baixos. Docente colaboradora no Programa de Pós-Graduação em Ambiente e Sociedade da Universidade Estadual de Campinas (PPGA&S-Unicamp).*

**Rachel Tegon de Pinho**

*Doutora e mestre em História pela Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), Campus Cuiabá. Graduada (Bacharelado) em História pela Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), Campus Cuiabá. Docente do Departamento de História na Faculdade de Ciências Humanas da Universidade do Estado de Mato Grosso (Unemat), Campus Cáceres.*

**Rosuel Lima-Pereira**

*Doutor em Estudos Ibéricos e Iberoamericanos pela Universidade de Bordeaux-Montaigne, França. Docente de civilização brasileira no Centro de Humanidades da Universidade da Guiana, Guiana (França Ultramarina).*

**Silvia Carla Marques Costa**

*Doutora em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e mestre em Cultura Visual pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Docente do Curso de Artes Visuais e do Curso de Especialização em Estudos Culturais e Políticas Públicas da Universidade Federal do Amapá (Unifap).*

**Stéphane Granger**

*Doutor em Geografia pela Universidade Sorbonne Nouvelle – Paris 3. Mestre em Planejamento Urbano pela Universidade de Paris 10 – Nanterre. Docente de História e Geografia no ensino médio na Guiana Francesa. Foi docente convidado na Universidade das Antilhas e da Guiana e na Universidade da Guiana Francesa.*

**Tamara Nairubiá Karajá**

*Mulher Karajá-Xambioá (ixy-biowá). Graduada (Licenciatura) em Geografia pela Universidade Federal do Tocantins (UFT), Campus Araguaina. Docente de geografia entre o povo Kísêdjê (AIK), em Mato Grosso. Membro do Núcleo de Pesquisa e Extensão em Práticas e Saberes Agroecológicos (Neuza/UFT).*

**Thaís Tavares Nogueira**

*Doutoranda e Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Pará (PPGED-UEPA). Graduada (Licenciatura) em Pedagogia pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Docente na Secretaria de Estado de Educação*

*do Pará. Membro do Grupo de Pesquisa História da Educação na Amazônia (Gheda/UEPA).*

### **Titinbo Erna Aviankoi**

*Mestre pela Faculdade de Ciências do Comportamento da Universidade de Twente- Enschede, Países Baixos. Graduado (Major) em Comunicação Organizacional e Corporativa.*


### **Vera Lúcia Xavier dos Santos**

*Doutora em Estudos de Cultura Contemporânea pela Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT) e mestre em Extensão Rural e Desenvolvimento Local pela Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE). Graduada em Comunicação Social (Jornalismo) pelas Faculdades Integradas de Patos (FIP). Membro do Grupo de Pesquisa em Comunicação e Cidade (Citicom-UFMT/CNPq).*

### **Yuji Gushiken**

*Doutor e mestre em Comunicação e Cultura pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Graduado em Comunicação Social: Jornalismo pela Universidade Estadual de Londrina (UEL) e Relações Públicas pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Docente do Departamento de Comunicação Social e do Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura Contemporânea da Universidade Federal de Mato Grosso (PPGECCO-UFMT). Pós-doutorando no Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Ceará (PPGCOM-UFC). Líder do Grupo de Pesquisa em Comunicação e Cidade (Citicom-UFMT/CNPq).*





O livro busca socializar contribuições teóricas, metodológicas e/ou epistemológicas que problematizam práticas, processos e fenômenos culturais contemporâneos e/ou que incorporam a cultura como dimensão central para observar a sociabilidade nos tempos atuais.

Em perspectiva acadêmica, a publicação procura atualizar e revisitar, a partir de reflexões sistematizadas em pesquisas de natureza teórica e/ou empírica, a agenda de pesquisa do campo de estudos de cultura, priorizando a perspectiva interdisciplinar e multicêntrica que caracteriza a área.

