

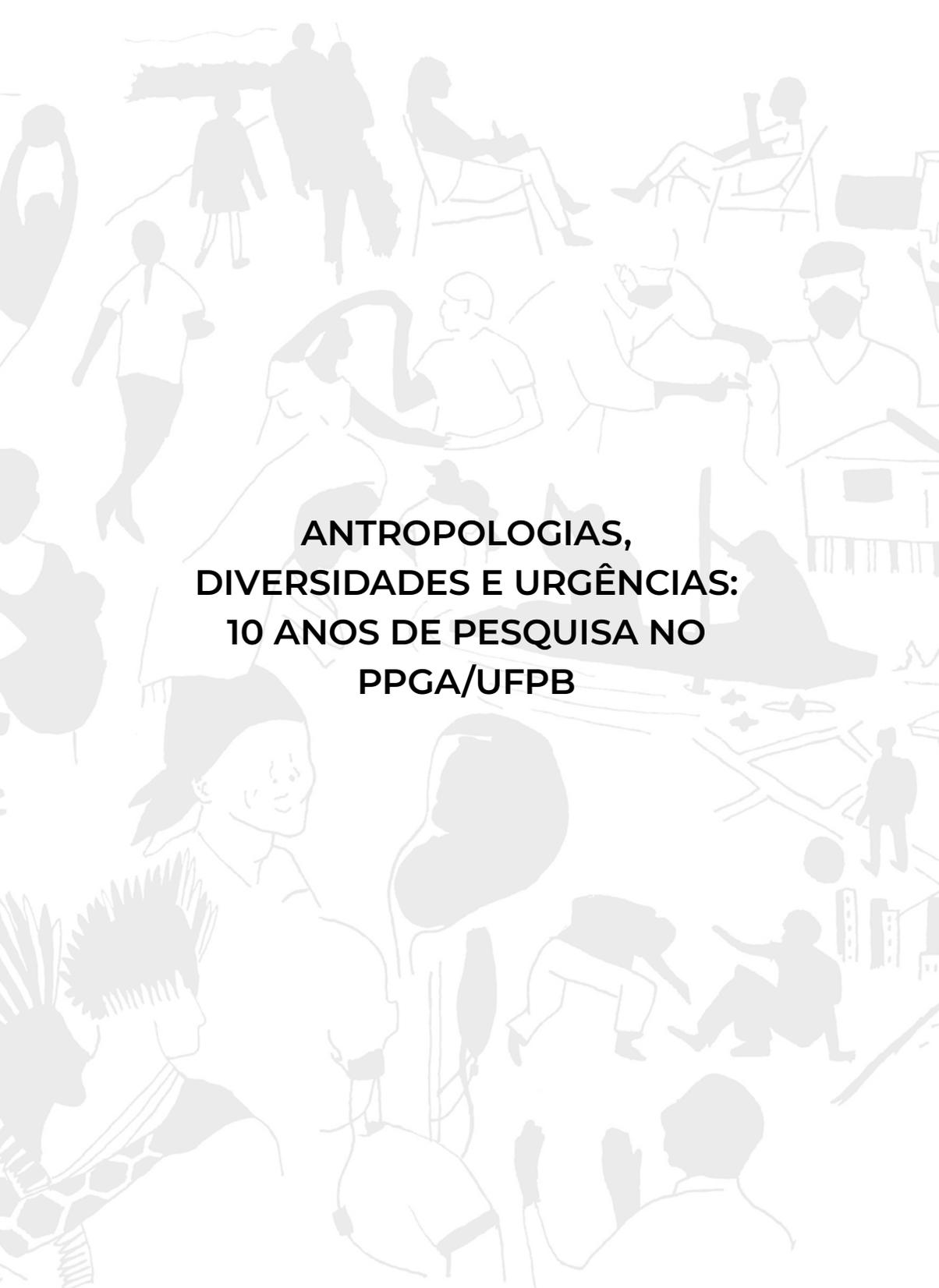
*Marcia Reis Longhi • Marco Aurélio Paz Tella •
Maria Patricia Lopes Goldfarb (organizadores)*

ANTROPOLOGIAS, DIVERSIDADES E URGÊNCIAS

10 anos de pesquisa no PPGA/UFPB



EU Editora
UFPB



**ANTROPOLOGIAS,
DIVERSIDADES E URGÊNCIAS:
10 ANOS DE PESQUISA NO
PPGA/UFPB**



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

Reitor
Vice-Reitora

Valdiney Veloso Gouveia
Liana Filgueira Albuquerque



EDITORA UFPB

Direção
Gestão de Editoração
Gestão de Sistemas

Natanael Antonio dos Santos
Sâmella Arruda
Ana Gabriella Carvalho

Conselho Editorial

Cristiano das Neves Almeida (Ciências Exatas e da Natureza)
Elaine Cristina Cintra (Linguística e das Letras)
José Humberto Vilar da Silva (Ciências Agrárias)
Julio Afonso Sá de Pinho Neto (Ciência Sociais e Aplicadas)
Márcio André Veras Machado (Ciência Sociais e Aplicadas)
Maria de Fátima Alcântara Barros (Ciências da Saúde)
Maria Patrícia Lopes Goldfarb (Ciências Humanas)
Raphael Abrahão (Engenharias)
Regina Celi Mendes Pereira da Silva (Linguística e das Letras)
Ulrich Vasconcelos da Rocha Gomes (Ciências Biológicas)

Editora filiada à:



Marcia Reis Longhi
Marco Aurélio Paz Tella
Maria Patricia Lopes Goldfarb
(organizadores)

**ANTROPOLOGIAS,
DIVERSIDADES E URGÊNCIAS:
10 ANOS DE PESQUISA NO
PPGA/UFPB**

Editora UFPB
João Pessoa
2021

Direitos autorais 2021 – Editora UFPB.

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS À EDITORA UFPB.

É proibida a reprodução total ou parcial,
de qualquer forma ou por qualquer meio.

A violação dos direitos autorais (Lei nº 9.610/1998)
é crime estabelecido no artigo 184 do Código Penal.

O CONTEÚDO E A REVISÃO DE TEXTO/NORMALIZAÇÃO
DESTA PUBLICAÇÃO É DE INTEIRA RESPONSABILIDADE
DO(S) AUTOR(ES).

Projeto Gráfico	Editora UFPB
Editoração Eletrônica	Ana Gabriella Carvalho
Projeto de Capa	Valentina Ilarráz
Imagem da Capa	João Vítor Velame
Revisão Gráfica	Alice Brito

Catálogo na publicação

A636 Antropologias, diversidades e urgências: 10 anos de
pesquisa no PPGA/UFPB [recurso eletrônico] /
Márcia Reis Longhi, Marco Aurélio Paz Tella, Maria
Patrícia Lopes Goldfarb (organizadores) – Dados
eletrônicos - João Pessoa : Editora UFPB, 2021.

E-book.

Modo de acesso : [http://www.editora.ufpb.br/
sistema/press](http://www.editora.ufpb.br/sistema/press)

ISBN 978-65-991689-7-0

1. Antropologia. 2. Antropologia social. 3. Saúde e
pandemia. 4. Manifestações urbanas. I. Longhi, Márcia
Reis. II. Tella, Marco Aurélio Paz. III. Goldfarb, Maria
Patrícia Lopes. IV. Título.

UFPB/BC

CDU 572

EDITORA UFPB Cidade Universitária, Campus I,
Prédio da Editora Universitária, s/n
João Pessoa – PB
CEP 58.051-970
<http://www.editora.ufpb.br>
E-mail: editora@ufpb.br
Fone: (83) 3216.7147

SUMÁRIO

PREFÁCIO	9
APRESENTAÇÃO	16
SEÇÃO 1 ANTROPOLOGIA, IMAGENS E PARTICIPAÇÃO SOCIAL	23
CRIANÇAS E PARTICIPAÇÃO SOCIAL: RELEITURAS A PARTIR DA INSERÇÃO NO PROGRAMA BOLSA FAMÍLIA NA PARAÍBA/BRASIL	24
Flávia Ferreira Pires Marina Di Napoli Pastore	
MEMÓRIA RIBEIRINHA EM FOTOGRAFIAS: LUGARES DE LEMBRANÇA DE ATINGIDOS POR BARRAGEM	41
Givanilton de Araújo Barbosa João Martinho de Mendonça Maristela Oliveira de Andrade	
A EXPERIÊNCIA DO CINEMA PARAIBANO ENTRE GERAÇÕES DE REALIZADORES	59
Lara Santos de Amorim Juliana Crelier Azevedo	

SEÇÃO 2
ANTROPOLOGIA, SAÚDE
E PANDEMIA **77**

VELHOS DEBATES, NOVAS
INTERSECÇÕES: ANOTAÇÕES
ANTROPOLÓGICAS SOBRE
AS APROXIMAÇÕES ENTRE
ANTROPOLOGIA E EPIDEMIOLOGIA
EM TEMPOS DE PANDEMIA POR
COVID-19 **78**
Ednalva Maciel Neves
Helôisa Wanick

ANTROPÓLOGAS EM PANDEMIA:
ALGUMAS REFLEXÕES
METODOLÓGICAS **96**
Mônica Franch
Geissy Reis Oliveira
Luriana Barros
Ana Paula Marcelino
Uliana Gomes
Weverson Bezerra Silva

A ILHA DOS SONHOS NO
REBULIÇO DO TEMPO **112**
Camilla Iumatti
Pedro Nascimento

“SENTINDO NA PELE”: REFLEXÕES
ANTROPOLÓGICAS SOBRE CRISE
EM SAÚDE MENTAL **130**
Rafaela Porcari Molena Acuio
Marcia Reis Longhi

SEÇÃO 3
IDENTIDADES, NARRATIVAS E
DESLOCAMENTOS **146**

PENSANDO SOBRE RETOMADAS
INDÍGENAS NO LESTE-NORDESTE **147**

Amandda Figueiredo da Cruz
Diogo Francisco Cruz Monteiro
Estêvão Martins Palitot
Kelly Emanuely de Oliveira

“GUIA-NOS À SENDA RETA”:
NARRATIVAS DE REVERSÃO E
EXPERIÊNCIA RELIGIOSA ENTRE
MUÇULMANOS BRASILEIROS NO
NORDESTE DO BRASIL **165**

Maria Patrícia Lopes Goldfarb
Vanessa Karla Mota de Souza Lima

CRIANDO REFÚGIOS: TRANSIÇÕES
ECOLÓGICAS DE VIDA NO
CAPITALOCENO **183**

Stephanie Ferreira Sacco
María Elena Martínez-Torres
Alicia Ferreira Gonçalves

OS WARAO NA PARAÍBA, A
EMERGÊNCIA DE UM
“PROBLEMA SOCIAL” **200**

Rita de Cássia Melo Santos
Luciana Menéndez
Valclécia Soares Bezerra

SEÇÃO 4
MANIFESTAÇÕES URBANAS,
FESTAS E SOCIABILIDADES **218**

HISTÓRIA E NARRATIVAS
DO FUTEBOL DE MULHERES
EM JOÃO PESSOA **219**

Ana Daniella Fechine
Luciana Maria Ribeiro de Oliveira

FORRÓ ELETRÔNICO:
TRAIÇÃO OU TRADIÇÃO? **237**

Cícera Tayane Soares Silva
Luciana Chianca

DA *POKEBOLA* ÀS RUAS: OUTRAS
REPRESENTAÇÕES SOBRE A
CIDADE A PARTIR DOS
JOGADORES DO *POKÉMON GO*
EM JOÃO PESSOA-PB **256**

Raissa Taimilles Valério Paiva de Souza
Marco Aurélio Paz Tella

SOBRE OS AUTORES
E AS AUTORAS **274**

PREFÁCIO

Há 10 anos, em 2011, foi criado o Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Há muito que se comemorar – com este aniversário e a publicação desta coletânea – apesar de estarmos enfrentando o segundo ano da epidemia de Covid-19, com mais de meio milhão de mortos, e de condições bastante precárias nas universidades federais nos últimos anos devido à falta de apoio do governo federal de Jair Bolsonaro, sem contar a desvalorização crescente de docentes e profissionais das áreas das humanidades como um todo no Brasil.

Dez anos atrás, Lula estava cumprindo seu último ano de mandato como presidente e aproveitávamos, com muita energia e ânimo, os incentivos de seu governo em universidades públicas que estavam localizadas fora dos grandes centros urbanos e econômicos no Sul e Sudeste e a implantação de novas universidades pelo interior do país. Como parte do projeto REUNI – o Programa de Apoio a Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais – foi criado, em 2007, na Paraíba, um curso de graduação em Antropologia, que foi sediado no campus Litoral Norte, na cidade de Rio Tinto (com uma população de 24 mil habitantes) em uma área próxima às terras indígenas potiguara, uma das principais etnias indígenas do litoral do Nordeste brasileiro. Para a implantação deste curso, foram contratados diversos professores, eu entre eles, e tivemos a oportunidade ímpar de fundar o terceiro curso de Bacharelado em Antropologia

no Brasil, sendo o primeiro em Goiânia na Universidade Católica de Goiás (2005) e o segundo em Benjamin Constant/Alto Solimões, na Universidade Federal do Amazonas (2007).

Na época, éramos seis: eu, Lara Amorim, Fabio Mura, Alexandra Barbosa da Silva, João Martinho Braga de Mendonça e Marco Aurélio Paz Tella, cada um com uma formação distinta em uma universidade no país afora, todes jovens doutores(as) com projetos de futuro de uma universidade pública insurgente e democrática, que não reproduzisse os modelos hegemônicos, colonialistas e elitistas. Algumas vezes fomos bem sucedidos e construímos espaços de interlocução e projetos de pesquisa articulados a intervenções sociais e políticas, sonhando com a formação de antropólogos em uma região com um dos mais baixos índices de desenvolvimento humano do estado, mas com uma história impressionante que remete ao período da colonização e aos primeiros projetos de urbanização regionais. Também tivemos tropeços e inúmeros aprendizados. Com exceção de minha pessoa, que resolveu retornar para sua cidade natal em São Paulo, todes permanecem até hoje como docentes em Rio Tinto e devo confessar que ainda tenho dúvidas se fiz a melhor escolha de ter mudado e retornado à Universidade de São Paulo, onde me formei e atuo hoje como professora no departamento de Antropologia.

Naquele primeiro momento, já havia, no campus da capital, oito antropólogos que já atuavam, alguns há bons anos e já muito experientes, no curso de graduação em Ciências Sociais, criado em 1994, e nas pós-graduações em Sociologia e áreas afins: Alicia Ferreira Gonçalves, Ednalva

Maciel Neves, Flavia Pires, Maria Otília Telles Storni, Mauro Koury, Patrícia Goldfarb, Maristela Oliveira de Andrade e Mónica Franch.

Assim, estes dois grupos de docentes, sediados nos dois campi, reuniram esforços, ao longo de dois anos, para elaborar o projeto para a CAPES, fazer inúmeras negociações com a instituição e entre os grupos, reunir-se com profissionais experientes da pós-graduação em Antropologia em outras universidades etc. e tentar propor um programa que pudesse atuar, concretamente, em duas cidades e potencializar as experiências de pesquisa e ensino deste corpo docente heterogêneo. Desse modo, montamos o curso, inicialmente, de mestrado (o doutorado só começou em 2018), cuja primeira coordenação foi composta por mim e por Mónica Franch, que se tornou uma parceira de trabalho, uma companheira de projetos de pesquisa e extensão e uma grande amiga que pretendo levar para a vida toda, com muito afeto e carinho.

A proposta inicial do PPGA tinha como objetivo fortalecer e ampliar a produção de conhecimento em Antropologia na Paraíba e, de forma inovadora naquele momento, aprofundar o debate teórico-metodológico sobre o campo da ação social, de modo a responder à crescente demanda por antropólogos em espaços institucionais externos à academia. Assim, o curso oferecia diferentes temáticas na sua formação acadêmica, como saúde, meio ambiente, conflitos étnicos, gênero e sexualidade, geração, imagem, memória, patrimônio, cidade, políticas públicas, entre outras, de modo a contribuir para o debate sobre o lugar

acadêmico e político da antropologia, a construção da ética na pesquisa e sua relação com a sociedade abrangente. Hoje, o curso já expandiu suas áreas de atuação, com a vinda de outros docentes, novas turmas, a criação de um periódico (Revista *Áltera* – <https://periodicos.ufpb.br/index.php/altera>) e mais recentemente um doutorado.

De modo a facilitar os trâmites burocráticos, a secretaria do PPGA ficou sediada em João Pessoa, mas, no início, nos amontoávamos, eu, Monica e uma estagiária (primeiro Luciene Barbosa, segundo Schirley Andrade e depois, Viviane Vasconcelos) em uma pequena sala, nos fundos da secretaria do departamento de Ciências Sociais, com uma mesa e um computador, e de lá organizamos o primeiro processo seletivo e atendemos a primeira turma de alunos, em 2011. Já ao final de nosso mandato, conseguimos uma sala ampla em novas instalações do CCHLA (Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes). Toda a gestão do PPGA, desde a nossa primeira, foi construída para que a coordenação e a vice-coordenação fossem assumidas por docentes de João Pessoa e de Rio Tinto, alternando a cada mandato seus integrantes e garantindo que ambos campi participassem ativamente dos processos de gestão desta pós-graduação.

Assim, além de montarmos um programa do zero, e aprendermos os meandros das burocracias de uma universidade pública e do sistema nacional da pós-graduação, em um trabalho coletivo junto com o corpo docente e discente, discutimos, em diferentes espaços, as potencialidades de uma antropologia feita na Paraíba, entre a capital e os

pequenos municípios do entorno da Região Metropolitana, onde se encontra Rio Tinto, de construir pesquisas que fizessem sentido nas e para as realidades locais e ao mesmo tempo dialogassem com temáticas presentes em espaços acadêmicos mais consolidados, inclusive internacionais, e de problematizar como a Antropologia tinha sido, até então, centralizada nas regiões de maior poder econômico e político, nas regiões Sudeste e Sul. A ideia não era criar mais rivalidades e competitividades, que já são rotineiras nos ambientes acadêmicos, e sim tentar produzir outras antropologias a partir da descentralização e da descolonização (do conhecimento, do pensamento, do corpo, da palavra, da escrita, da escuta), de romper a dicotomia centro e periferia, capital e interior, nordeste e sudeste. Essas discussões, que atualmente se encontram muito mais inflamadas e presentes em diferentes regiões, não eram consideradas preocupações centrais no campo da Antropologia no Brasil e, posso inferir que nosso PPGA foi um dos pioneiros. E, apesar da permanência de inúmeras desigualdades entre universidades e programas de pós-graduação, atualmente há um número muito maior de mestrados e doutorados em Antropologia que foram implantados nas regiões Norte e Nordeste, sem contar a cada vez mais forte e fundamental presença de antropólogos negres, indígenas e trans.

Como parte da ampliação da pós-graduação da antropologia nordestina e paraibana, dez anos passaram-se desde a fundação do PPGA/UFPB. Não poderia escrever este prefácio sem sentir a passagem rápida do tempo e, ao mesmo tempo, a sensação de que foi ontem (com muitos mais cabelos

brancos) e de orgulho de ter feito parte. Tentando deixar um pouco de lado a saudade e as emoções, gostaria apenas de parabenizar a iniciativa de organização dessa encorpada publicação e da nova gestão que se inicia com Márcia Longhi (João Pessoa) e Marco Aurélio Paz Tella (Rio Tinto).

O livro reúne artigos elaborados em co-autoria entre professores(as) e alunes, de forma colaborativa, e oferece diferentes temáticas, algumas que já estavam presentes desde o início do programa e outras mais contemporâneas, em campos de pesquisa emergentes. Não reproduzirei aqui os títulos e autorias dos textos – descrição que está presente na apresentação, logo na sequência deste prefácio – mas posso dar algum *spoiler*, para utilizar uma expressão rotineira em nossos espaços virtuais de encontros e de trabalho, lugares aos quais estamos (ainda) confinados. Os artigos trazem pesquisas a respeito de áreas mais clássicas, como povos indígenas do e no Nordeste, comunidades tradicionais e culturas populares; de assuntos contemporâneos como cinema, jogos eletrônicos, futebol feminino, políticas públicas, infância e parto e problemáticas emergentes como muçulmanos no Nordeste e questões que envolvem ecologia e Antropoceno. Além disso, há também trabalhos que se debruçam sobre o momento atual da pandemia, refletindo sobre os efeitos da Covid-19 em populações vulneráveis, nos problemas em torno das políticas públicas de saúde e nas relações entre epidemiologia e antropologia.

Espero que desfrutem desse caleidoscópio antropológico para o século 21, feito no PPGA/UFPB, entre o interior e o oceano atlântico (na parte do Brasil mais próxima

do continente africano). E que esta antropologia continue a seguir sua travessia e continue a contribuir para uma produção de conhecimento cada vez mais partilhada, preta, cabocla, indígena, ribeirinha, trans, periférica e colorida, descentrada e plural. Que venham mais dez anos.

Silvana Nascimento

(Inverno, agosto de 2021, pandemia ano 2)

APRESENTAÇÃO

É com grande satisfação que apresentamos o livro **Antropologias, diversidades e urgências: 10 anos de pesquisas no PPGA/UFPB**, compilação de artigos escritos por pesquisadoras/es docentes e discentes vinculadas/os ao Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal da Paraíba (PPGA/UFPB).

A presente coletânea, composta por textos resultantes de parcerias entre docentes e discentes, traduz seu espírito coletivo e atende duas finalidades: 1. publicizar parte da produção científica do PPGA e 2. demarcar e comemorar seus 10 anos de existência. Embora jovem, o Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPB apresenta uma trajetória importante dentro da antropologia brasileira. São inúmeras dissertações produzidas, grupos de pesquisa atuantes, o recém-criado doutorado e a *Áltera*, Revista de Antropologia, além das parcerias extra-muros, contemplando o tripé que da sustentabilidade às Universidades Públicas: ensino, pesquisa e extensão.

É importante informar aos leitores que o livro não pretende ser um balanço das publicações dos últimos 10 anos e muito menos tem a intenção de representar uma compilação de dissertações e teses no sentido classificatório. Os artigos aqui publicados são resultados de parcerias de pesquisas entre docentes e discentes, de anos, algumas mais recentes, outras que iniciaram na graduação e se desdobraram ao longo do mestrado e do doutorado. Desse modo, mesmo não

sendo um critério para seleção dos artigos, esses espelham a diversidade temáticas e revelam a consistência de seus campos de estudo.

Sob o olhar etnográfico, este livro é um registro das diversas áreas de atuação do PPGA, distribuídas em suas 5 linhas de pesquisa, a saber: Imagens, Patrimônios, Artes e Performances; Corpo, Saúde, Gênero e Geração; Território, Identidade e Meio Ambiente; Etnografias e Sociabilidades Urbanas; Políticas Sociais e Desenvolvimento.

Além do prefácio da professora Silvana Nascimento (USP), primeira coordenadora do PPGA, o livro conta com 14 artigos de pesquisadores/as docentes e discentes (também egressos), distribuídos em 4 seções. Na Seção 1, **Antropologia, imagens e participação social**, o artigo que abre a seção e o livro tem como autoras as pesquisadoras Flávia Pires e Marina di Napole Pastore. O artigo se propõe problematizar a ideia de crianças como sujeitos políticos em potencial ao focar em crianças como agentes sociais participativos. Reflete sobre os efeitos do Programa Bolsa Família, na zona metropolitana de João Pessoa, para as crianças e suas famílias, a partir de um recorte geracional, levando em conta a escolarização, o consumo infantil e familiar e o trabalho realizado pelas crianças (doméstico ou não).

O segundo artigo é de coautoria dos pesquisadores Givanilton Barbosa e João Mendonça e da pesquisadora Maristela Andrade. Apresenta aspectos do estudo dedicado à memória coletiva de uma comunidade ribeirinha atingida por barragem no reassentamento do Sítio Cajá, município de Itatuba, no Agreste paraibano. Os autores e autora ana-

lisam memórias visuais e orais do território ribeirinho em articulação com as demandas da comunidade reassentada, assistidas pelo Movimento dos Atingidos por Barragens, reconstituindo sua história recente, baseados em documentos, fotografias, materiais audiovisuais e relatos orais.

Encerrando a primeira seção, as pesquisadoras Lara Amorim e Juliana Crelier Azevedo, a partir dos aparatos técnicos e formas narrativas que se desenvolvem especificamente em determinadas épocas, refletem sobre como o Super-8 ofereceu significativa contribuição, ampliando o acesso às produções e novas experimentações em 1980, na Paraíba, contribuindo para a retomada da produção local e para a formação de uma nova geração de cineastas, criando ecos significativos entre as gerações de realizadores contemporâneos.

Abrindo a Seção 2 do livro, **Antropologia, saúde e pandemia**, as pesquisadoras Ednalva Maciel Neves e Heloisa Wanick retomam o debate acerca das relações entre antropologia e epidemiologia considerando o contexto da pandemia pela covid-19. O artigo analisa as divergências entre esses campos disciplinares, que não são recentes e não se esgotam, visto que assinalam questões epistemológicas, metodológicas e objeto de estudo. As autoras retomam esse debate, advogando sobre o encontro entre esses campos frente à crise sanitária e política desencadeada pela pandemia.

Na sequência, o artigo de coautoria das pesquisadoras Mônica Franch, Geissy Reis Oliveira, Luriana Barros, Paula Marcelino, Uliana Gomes e do pesquisador Weverson Bezerra analisa 5 pesquisas em desenvolvimento no PPGA,

que fazem parte do projeto Antropo-Covid – “Estado, populações e políticas locais no enfrentamento à pandemia de Covid-19: análise social e diretrizes de ação e intervenção não farmacológica em populações em situação de vulnerabilidade e precariedade social”. As pesquisas abordam o impacto da pandemia sobre: mulheres que foram acometidas pela covid-19; trabalhadoras de enfermagem que atuaram na “linha de frente”; trabalhadoras domésticas; pessoas acometidas por doença falciforme; pessoas que perderam entes queridos para a covid-19 e buscam apoio no Memorial das Vítimas do Novo Coronavírus, no Facebook.

O artigo de coautoria de Pedro Nascimento e Camilla Iumatti reflete como a realidade pandêmica, suas assimetrias sociais e incertezas sobre o futuro moldaram a trajetória de pesquisa sobre itinerários de parto na ilha de Fernando de Noronha e sinalizaram a precarização do trabalho com a *home officerização*.

No artigo que fecha a seção 2, as pesquisadoras Marcia Longhi e Rafaela Porcari, amparadas em pesquisa de campo recente, que se apoia nas narrativas de vida de duas mulheres e um homem adultos com trajetórias de adoecimento no campo da saúde mental, refletem sobre a construção de sentido à crise em saúde mental, sobre seu caráter processual e histórico e sobre a experiência de cuidado vivenciada ante esse sofrimento.

O primeiro artigo da seção 3, **Identities, narratives e deslocamentos**, das pesquisadoras Amanda Cruz, Kelly Oliveira e dos pesquisadores Diogo Monteiro e Estevão Palitot, analisa as retomadas de terras indígenas no Nordeste como

modalidade de ação direta desenvolvida em contextos de conflitos fundiários e processos de reorganização social e identitária dos povos indígenas. Dividido em três momentos o artigo aborda a definição histórica da modalidade retomada de terra; os sentidos socioculturais delas para os povos indígenas e as dimensões jurídico-políticas dessas ações.

Dando continuidade, o artigo das pesquisadoras Patrícia Goldfarb e Vanessa Lima propõe-se a discorrer sobre as narrativas e experiências de quatro nordestinos que se reverteram a religião islâmica no nordeste do Brasil: Ali, o boxeador em Nova Iorque/EUA, Ibrahim, o ex-pastor evangélico, em João Pessoa/PB, Amina, uma das primeiras interlocutoras da pesquisa, em Recife/PE e Aisha, a muçulmana quilombola e capoeirista, em Canhotinho /PE. Este artigo é resultado de um olhar mais aproximado das trajetórias pessoais destes sujeitos e seus trajetos ao longo das suas experiências religiosas.

O artigo das pesquisadoras Stephanie Sacco, María Elena Martínez-Torres e Alicia Gonçalves se debruça sobre mulheres que saíram de grandes cidades em direção às zonas rurais. As autoras tecem um diálogo teórico e epistêmico em articulação com as experiências empíricas coletadas na etnografia sobre as transições ecológicas de vida no Antropoceno e no cenário pandêmico da Covid 19.

O último artigo da seção 3, das pesquisadoras Rita de Cássia Melo Santos, Luciana Menéndez, Valclécia Soares Bezerra, nos apresenta uma reflexão sobre o agravamento da crise humanitária na Venezuela, a partir sobretudo de 2016, e que tem levado a um dos maiores deslocamentos de população

do mundo. Dentre esse grande contingente, destaca-se para análise desse artigo o afluxo população indígena Warao na cidade de João Pessoa.

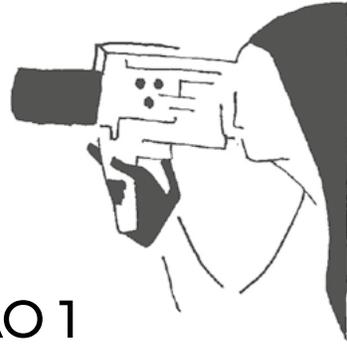
Na quarta e última seção do livro, **Manifestações urbanas, festas e sociabilidades**, o artigo que inicia é das pesquisadoras Ana Daniella Fechine e Luciana Maria Ribeiro de Oliveira. O artigo desenha um percurso histórico sobre a presença das mulheres no futebol da capital paraibana, a partir dos primeiros sinais de organização, até chegar na atualidade dessa modalidade. As autoras buscam narrativas pessoais e profissionais de jogadoras de futebol em João Pessoa.

Dando continuidade, o artigo das autoras Cícera Tayane Soares da Silva e Luciana Chianca problematiza a polêmica estabelecida em 2011, quando o então Secretário Estadual de Cultura da Paraíba, o músico Chico César que, nas vésperas das festas juninas, se posicionou contrariamente à contratação, com verbas públicas, de grupos de forró que não guardassem fidelidade à forma “tradicional” dessa musicalidade. As autoras revelam as fontes e alcances do debate em torno do forró como “música tradicional”, e da conseqüente desqualificação do forró conhecido como “eletrônico”.

Por fim, fechando a seção 4 e finalizando o livro, a pesquisadora Raissa Taimilles e o pesquisador Marco Aurélio Paz Tella problematizam a ideia da incompatibilidade de se entreter em jogos eletrônicos e, simultaneamente, estar nas ruas. Em outras palavras, não se poderia estar no espaço virtual e físico concomitantemente. A partir do jogo eletrônico

Pokémon Go, o artigo reflete sobre como os sujeitos/jogadores constroem outras relações com a rua, outras possibilidades de interação entre pessoas e outras representações da cidade.

Com este conjunto de artigos, apresentamos um panorama dos campos de investigação e da diversidade das pesquisas do PPGA. O livro aqui apresentado se tornou um meio para que pesquisadores/as interessadas/os conheçam parte da nossa produção, e as parcerias construídas entre docentes e discentes, nas dinâmicas dos grupos de pesquisa, nas salas de aula (mesmo que remotas em tempos pandêmicos), nos corredores da universidade. Estes são elementos que nos fazem mais fortes e resilientes, e nos ajudam a nos mantermos unidos, produtivos e atuantes na nossa missão, dentro das Universidades Públicas, de produzirmos ciência e reflexões críticas e embasadas em pesquisas.



SEÇÃO 1

ANTROPOLOGIA, IMAGENS E PARTICIPAÇÃO SOCIAL



CRIANÇAS E PARTICIPAÇÃO SOCIAL: RELEITURAS A PARTIR DA INSERÇÃO NO PROGRAMA BOLSA FAMÍLIA NA PARAÍBA/BRASIL

Flávia Ferreira Pires

Marina Di Napoli Pastore

Introdução

Gostaríamos de começar agradecendo a oportunidade de participar desse livro em homenagem aos dez anos do PPGA e, juntamente a este momento, gostaríamos também de agradecer à equipe de pesquisa do CRIAS, grupo de pesquisa Criança, Sociedade e Cultura da Universidade Federal da Paraíba, com quem temos criado, ao longo dos anos, diversas pesquisas, teorias e práticas que atravessam os cotidianos e realidades com as quais as crianças criam, convivem e exercem participação e cidadania. Consideramos uma produção importante para nós, porque permite a unificação de pesquisas feitas a partir de uma perspectiva decolonial, com referenciais que dialogam com os estudos das infâncias, dos quais a Antropologia da Criança tem feito parte e trilhado caminhos que atravessam conceitos universalizantes e

descontextualizados sobre as pluralidades das infâncias e crianças, enfaticamente as brasileiras.

O texto aqui apresentado discute, como parte das pesquisas ancorada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba, a relação entre as crianças e suas famílias e o Programa de Bolsa Família na cidade de João Pessoa, Paraíba. Esperamos que seja uma leitura enriquecedora, assim como a pesquisa tem sido para nós.

A participação social das crianças e o Programa Bolsa Família

A participação social das crianças tem sido tema de pesquisas ao longo dos anos, enfaticamente ao longo das últimas duas décadas em que, segundo Rita Marchi (2018, p. 1), “a possibilidade de considerar as crianças como sujeitos de pesquisa foram muito significativas e, desse modo, têm-se multiplicado publicações que anunciam a participação da criança no desenvolvimento de investigações”. Nesse texto pretendemos discutir o conceito de participação infantil a partir de pesquisas etnográficas realizadas ao longo da trajetória de Pires como pesquisadora e como orientadora, em que as crianças são consideradas como sujeitos ativos e participativos, agentes do processo, e que suas vozes, expressões e apontamentos são levados em conta, e em diálogo com as observações e pontuações de Pastore num percurso sobre produções de infâncias em teorias decoloniais.

Nosso objetivo é apresentar esses lampejos etnográficos e discutir a participação das crianças nas pesquisas.

Desde 2008, Pires vem pesquisando os efeitos do Programa Bolsa Família (PBF) na vida das crianças beneficiárias (principalmente entre 6 e 12 anos). Pires, Falcão e Silva (2014, p. 141) apontam que a “centralidade das crianças no que diz respeito às condicionalidades do Programa Bolsa Família tem contribuído para novas configurações do lugar das crianças em diversos âmbitos da sociedade brasileira, tais como na família, na escola, e no cotidiano da vida comunitária”, engendrando identidade política, econômica e social como parte da identidade das crianças e das experiências de infância nestes contextos.

O PBF é um programa de transferência de renda condicionada que garante uma dotação financeira para a família na medida em que ela mantém as crianças na escola e com os *check ups* de saúde em dia. São chamadas de condicionalidades as obrigações que as famílias têm para com o Estado. O objetivo último do programa é a quebra do ciclo intergeracional da pobreza, através do incentivo direto ao uso dos bens públicos, notadamente a escola e o sistema de saúde. A ideia é que se as crianças vão para escola, elas não trabalham. Embora não seja uma política para a infância, é evidente o efeito que causa na vida delas e a sua participação na estrutura e transferência familiar também merecem destaque, como é o caso do papel da mulher nesse programa, na medida em que é ela quem recebe o benefício e, assim, merece ser ressaltado.

Mesmo não tendo sido criado exclusivamente para elas, é importante enfatizar que o desenho do PBF previa que as crianças fossem beneficiadas com o acesso à escola e com os serviços de saúde, na forma das condicionalidades. Em certo sentido, as crianças eram percebidas como receptoras ‘passivas’ da política de educação e saúde. Obviamente, os responsáveis legais pelo cumprimento das condicionalidades são seus pais, mais comumente suas mães. No entanto, as crianças parecem ter abraçado a responsabilidade por sua própria escolarização e pela consequente garantia de recebimento do benefício. E é justamente esse olhar diferenciado sobre a política pública que nos interessa: como, a despeito de sua posição ‘passiva’ no desenho do programa, as crianças passaram a ser consideradas por seus responsáveis e a se considerar como agentes essenciais na garantia do recebimento do PBF? (PIRES, FALCÃO, SILVA, 2014, p. 145)

Ao compreendermos o papel das crianças nessas relações e considerarmos a participação em seu contexto ampliado, numa direção contrária à invisibilidade imposta na maioria das vezes, criamos noções de infâncias que se constroem a partir de categorias de organizações sociais, que englobam a mobilização, protagonismo e relações de expressão das crianças, em que há uma possibilidade de manifestar sobre sua própria condição e fazer uma intervenção sobre o mundo (NASCIMENTO, 2020).

Considerando as crianças como sujeitos legítimos dos conhecimentos e em estudos que são sobre, com e para

as crianças, as pesquisas sobre o PBF trazem argumentos políticos, éticos e socioeconômico (FERNANDES, MARCHI, 2020) dos cotidianos das crianças e as relevantes situações que foram vivenciadas e experienciadas.

As pesquisas de campo foram realizadas com diferentes equipes de pesquisadores em 3 ocasiões diferentes em Catingueira, sertão da Paraíba, Brasil. Foi observada a participação efetiva das crianças no que diz respeito ao cumprimento das condicionalidades. Além disso, observou-se que as crianças sabiam sobre os trâmites burocráticos do programa, o que fazer para receber, como não perder, como sacar o dinheiro etc.

Algumas mães gastam todo o dinheiro com os filhos, o que é visto como de bom tom. Gasta-se com a família quando não se tem opção, outra fonte de recursos. Ou seja, o recurso foi assimilado como das crianças. Aí é que entra a participação infantil efetivamente. São as crianças que cumprem a condicionalidade. São elas que vão à escola, mesmo se a escola não for atrativa. O benefício acabou sendo entendido como fundamentalmente ligado à escola e às crianças. Para as crianças, a focalização do programa nas famílias pobres não existe, todas as crianças têm direito ao Programa Bolsa Família se elas estão indo à escola.

Em Catingueira, ouviu-se muitas vezes da boca das crianças: *“O programa bolsa família é um direito das crianças”*. Essa interpelação infantil se dá no âmbito doméstico, nas negociações constantes com os outros membros familiares, notadamente a mãe e os irmãos, que quando não recebem o apoio financeiro podem ser deixados de lado nas compras de

pequenos extras e serem responsáveis por parcela maior do trabalho doméstico. Mas se dá também no âmbito nacional em claro embate com o Estado, quando Nildo de 12 anos nos afirmou: “*Nós pagamos imposto!*”, justificando o direito ao recurso.

Essa afirmação de Nildo nos faz pensar em como os processos locais de mudanças sociais se tornaram importantes na percepção de infância e da vida das crianças, e como esses processos se entrelaçam com as desigualdades sociais que existem entre crianças e entre elas e outros grupos de idade, como seus pais, visto que, ao afirmarem que “pagam imposto”, Nildo coloca suas impressões de vivências contextualizadas e enraizadas em processos locais e regionais, permeados por noções econômicas e de cidadania (BÜHLER-NIEDERBERGER, KRIEKEN, 2008; FERNANDES, MARCHI, 2020).

Ao puxarmos o debate para assuntos relacionados à cidadania e seu exercício, pensamos em práticas e teorias que encontrem nas crianças sujeitos de direitos e deveres que, numa aproximação com as falas que ilustram esse texto, abrem espaço para discussões que devam envolver questões políticas e econômicas em suas pesquisas, enfaticamente com crianças.

Em dezembro de 2018 a pesquisa foi expandida para a grande João Pessoa e realizado um trabalho de campo em um bairro periférico da capital do Estado, chamado Gramame. Nesse ambiente, foi detectado que o benefício era gasto predominantemente com a feira, ou seja, com a grosso da alimentação, não sendo suficiente para comprar a mistura

(proteína) ou pequenos extras. A verdade é que o programa perdeu parte da sua capilaridade na sociedade brasileira na medida em que o valor pecuniário não cobre as mesmas despesas que cobriam no passado, em função do aumento do custo de vida.

Dados do IBGE (2014) mostravam que a maior parte de renda das famílias na região nordeste do país era em decorrência de uma agricultura de subsistência e, ao verificar esses fatos, os valores distribuídos pelo PBF e o que poderia ser adquirido por ele, em meio ao cenário em que o país se encontrava economicamente, temos, mais uma vez, práticas que envolvem a vida das crianças que também dialogam com sistemas macrosociais, como a economia e escolhas sociais.

Quanto à escola, as crianças na sua grande maioria se disseram obrigadas a irem estudar, ressaltando sua profunda insatisfação com a infraestrutura e a metodologia de ensino escolar, além de tecerem críticas severas ao sistema educacional como um todo.

Em Gramame, Diogo de 11 anos falou: Se não fosse obrigado, “[e]u não ia nunca. Aprendia em casa mesmo, tem Google aí, sai(a) pesquisando os negócios que queria saber.” Quanto a infraestrutura, as crianças exigiram uma quadra para as aulas de educação física e ar-condicionado nas salas de aula. Ouvimos também “Queremos um refeitório bem grande, bem equipado, no estilo Master Chef”.

A fala de Diogo faz uma denúncia a um sistema escolar que não olha para a criança como sujeito e, mais que isso, que invisibiliza sua alteridade e seus desejos. Pastore e Pires (2020) discutem como, nos últimos anos, discursos

envolvendo a educação e a participação da criança e da comunidade no processo escolar têm ganhado palco a partir de entendimentos diversos de que “a multiplicação de saberes e a incorporação de conhecimentos transversais e plurais integram as práticas afirmativas escolares” (PASTORE, PIRES, 2020, p. 417), mas que, de maneira prática, ainda são insuficientes em suas realidades e dinâmicas. No texto em questão, fazemos a seguinte observação: “embora as crianças estejam na escola, isso não significa que elas aprendam. Como transformar essa realidade?”.

Essa indagação, que vai ao encontro da fala de Diogo e de muitas crianças beneficiárias do PBF, nos faz questionar os conceitos empregados em pesquisas e teorias sobre a participação das crianças e os modos como são consideradas suas falas e vontades. O PBF revela, também, diversas fissuras e entraves de realidades que não dialogam com seus contextos ou que, como pudemos reparar, não consideram totalmente as crianças.

Tais questões têm permeado os estudos da infância por algumas razões, dentre as quais a instituição de uma infância única, colocada a partir da Convenção dos Direitos da Criança (1989) e do Estatuto da Criança e do Adolescente (1989) e dos trabalhos das ONGs por esse viés, e, por outro, das instituições que tem trabalhado com as crianças em contextos locais, como escolas e jardim da infância, que vivenciam a rotina das crianças e suas interações e questões de mudanças culturais. Enquanto pesquisadoras das infâncias, nos cabe pensar: de que participação falamos e qual delas aplicamos?

Uma das dificuldades que encontramos, ao pensar as falas que ilustram essas pesquisas, é o quanto as novas concepções usadas nos estudos da infância, como voz e *agency*, não estão adequadas/situadas para compreender as diferenças entre crianças, principalmente as de classe social diferentes. Ressaltamos a importância de compreender, mais do que suas terminologias, as maneiras práticas com que são vivenciadas e os modos como as crianças as experienciam.

É necessário que possam compreender que, embora haja influências globais, elas se adaptam às realidades locais de cada contexto, e falar em diversidade de infâncias não deve ser um medo, principalmente se olharmos os estudos e pesquisas de crianças brasileiras, enfaticamente com a temática do PBF. É necessário que possamos compreender questões que envolvem classe, gerações, gênero, raça e localidade. Pensar a participação social das crianças é englobá-las num todo, do qual a sociedade participa e partilha.

Cenas etnográficas: a participação das crianças nas pesquisas

Em 2010, durante uma das pesquisas realizadas, foi feita uma entrevista com uma mãe em Catingueira. Eram 3 pesquisadoras, a mãe e um dos filhos dela. A cena vivenciada é descrita a seguir:

Nos foram dadas cadeiras para nos sentarmos. A mãe sentou-se no batente da porta e seu filho se espremeu ao seu lado. Nesse momento da pesquisa nosso interesse

era compreender os efeitos do Programa Bolsa Família a partir das mães através de entrevistas abertas. Na verdade, não nos passou despercebido a presença constante de crianças durante essas entrevistas ou o fato de que muitas vezes as mães recorriam às próprias crianças para ajudarem a responder às nossas perguntas. Todavia, nesse dia a insistência da criança em participar foi eternizada numa foto em que a ideia era fotografar a mãe sendo entrevistada, mas tivemos como resultado uma cabeça de criança em primeiro plano, como se adentrasse no nosso universo e dissesse: “oi, deixa eu participar!”. Essa vontade de participar e sua negação por parte das pesquisas foi trabalhada por minha ex orientanda Patrícia Santana Oliveira dos Santos na sua monografia de fim de curso de Ciências Sociais intitulada “Deixa eu falar!” Uma análise antropológica do Programa Bolsa família a partir das crianças beneficiadas do alto sertão paraibano”.

Outras cenas merecem destaque: em Orobó, em 2017, no Agreste pernambucano, conhecemos Paulo Henrique, de 9 anos, que mobilizou toda a sua comunidade para a construção de uma capela no sítio onde morava – que foi dedicada a Nossa Senhora Aparecida. Interessante constatar que a carência de um lugar de culto foi sanada a partir da iniciativa de Paulo Henrique, que mobilizou todas as gerações na construção desse sonho.

Em 2011, por sua vez, foi a vez de conhecer Felipe, que tinha na época 11 anos e se dizia “vaqueiro”, não gostava de ir para à escola, mas ia porque recebia o Bolsa Família.

O menino não entendia por que tinha que ir à escola, se o que ele queria ser quando crescer a escola não ensinava. Se embrenhava nos matos, laçava boi e vaca, procurava animal perdido no mato e encontrava (e às vezes era pago para isso), caçava passarinho e bicho maior, limpava, tratava, assava e comia. Era o filho do meio de um casal de 3 filhos. A mãe saiu de casa e foi atrás do sonho de estudar. O pai é quem cuidava das crianças. Escondido do pai, Felipe fazia serviço alugado também na pecuária e na agricultura. O pai tinha medo dele abandonar os estudos, por isso não incentivava o trabalho. Já namorava, era vaidoso e em dia de festa saía todo perfumado e bem-vestido. Note-se que sua produção era financiada pelo seu próprio trabalho. Podemos afirmar que Felipe é um cidadão que contribuía para a vida comunitária e para a reprodução material da sua família, assim como suas irmãs: a mais velha, na ausência da mãe, assumiu todas as atividades domésticas consideradas femininas, como lavar roupa, passar, cozinhar e a gerência da casa. A irmã mais nova cuidava das louças e ajudava na arrumação e limpeza da casa.

O que esses trechos apresentados nos trazem é que, do ponto de vista doméstico, escolar, comunitário e societal todas essas crianças são sujeitos ativos e participantes. Todavia, isso implica em agência individual definida aqui como a capacidade de fazer algo individualmente, agir independente das estruturas sociais? Pode-se afirmar que Felipe, por exemplo, é autônomo – no sentido de que sua ação no mundo se dá em função de seus próprios interesses? E, ao

afirmar que sim, qual carga e responsabilidade atribuímos a Felipe e qual retiramos do Estado?

As discussões sobre as responsabilidades das crianças, principalmente as que envolvem poder aquisitivo e econômico, tem uma dualidade e uma delicadeza ao serem trazidas ao cerne do discurso: é preciso reconhecer e compreender os contextos individuais, familiares e coletivos, as noções que envolvem o ser criança das comunidades em questão, e não deixar de lado o fator classe social. Cabe ressaltar que não defendemos o trabalho infantil e a exploração da criança, ao mesmo tempo que o modo como se é posto, na maior parte dos estudos e trabalhos, retira os contextos e a participação das crianças em seus processos.

Doris Bühler-Niederberger and Robert van Krieken (2008) afirmam que a infância nos países ocidentais, dos quais o Brasil é considerado, pode ser entendida como uma combinação, por um lado, de um aumento da modernização e demandas individuais e, por outro, práticas diárias firmadas em formas tradicionais de reprodução e produção de desigualdades. Pensar a participação das crianças nas pesquisas é validar todos os seus discursos, falas, vozes e contextos, de maneira individual e coletiva, numa busca que não quer se limitar a uma verdade única, mas verdades e realidades possíveis.

A participação das crianças pode coincidir com a revogação da agência individual e da autonomia pessoal. Os conceitos de participação social e de autonomia nos lançam a um universo largamente desconhecido pela maioria das crianças brasileiras e latino-americanas. Nossa formação

enquanto sociedade valoriza o coletivo em função do individual. Isso é observável tanto nas sociedades ditas tradicionais, como entre os grupos indígenas, quilombolas, pequenas comunidades rurais, quanto das cidades grandes. Os conceitos forjados nos *Childhood Studies* iluminam e ajudam a pensar as infâncias dos países do “Ocidente”, mas precisamos de conceitos que falem de e para nossas crianças. Na nossa modesta opinião, participação é um deles.

As crianças participam a despeito dos adultos e da sociedade que lhes endereça um lugar subalterno. Elas participam nos espaços que lhes foram franqueados, mas também e sobretudo usam ocupam as *beiradas*, para usar uma ideia de Antonio Silva, pesquisador da Paraíba e ex orientando de Flávia no mestrado em antropologia. Em Catingueira, foi observado que as crianças ocupavam todos os lugares. Elas se fazem presentes nas manifestações políticas e nas campanhas eleitorais; elas vão à frente da prefeitura com gritos de “o prefeito comeu a merenda!”. Quando foi perguntado aos organizadores da frente de oposição ao prefeito se havia crianças nas manifestações, a resposta foi um sonoro não, afinal, era “tempo da política” (Moacir Palmeira) os ânimos estavam inflamados, houve queima de pneus e fecharam até a BR. Todavia, quando observamos as fotos divulgadas no periódico local online as crianças eram uma presença maciça. Ou seja, as crianças participam, mas muitas vezes, sua presença não é sequer notada.

Ao pensar a participação das crianças, seja na pesquisa e na vida cotidiana, pensamos em ação social, com sentido, significado e em um movimento de desenvolvimen-

to em relação ao outro. Marchi (2017, p. 620) pontua que “o sentido que cada ator dá às suas ações na vida em sociedade só pode ser compreendido no quadro do compartilhamento de uma mesma cultura, isto é, de símbolos e de significados que são comuns”. As crianças participantes das pesquisas sobre o PBF e suas falas nos convidam a pensar as transições contemporâneas de uma infância dita normativa para caminhos que pensem a participação como direito das crianças e que sua ação, enquanto cidadania, não seja apenas tópico de pesquisa, mas ação social (MARCHI, SARMENTO, 2017).

Algumas considerações...

Para que a participação das crianças de fato seja efetivo é preciso reavivar o pacto geracional. Só reconheceremos o potencial político das crianças na medida em que revogarmos compreender a natureza passageira do curto espaço de vida das crianças e nos concentrarmos na permanência da infância enquanto categoria geracional. É preciso uma mudança de mentalidade na sociedade de forma a valorizar as crianças como participantes ativos para poder nos beneficiar da sua presença enquanto atores políticos. Nos lugares onde isso ocorre, os benefícios são evidentes para elas mesmas e para toda a sociedade envolvente, como no caso da comunidade em Orobó que passou a ter o seu local de culto.

A decolonialidade é pensada, neste trabalho, como um posicionamento político e intelectual que se inspira na “luta contra as estruturas exógenas da dominação/ de

poder ocidental-moderno, e também contra as estruturas internas ou ocidentais que carregamos dentro de nós e que nos constituem” (GROSFOGUEL, 2019, p. 67-69), bem como a defesa pela etnografia enquanto metodologia da pesquisa. As pesquisas realizadas com crianças e o PBF nos levam a pensar formas de considerar e validar a participação das crianças no cenário local, regional e nacional, a partir de suas formas de expressão, pensamentos e saberes, em que as culturas locais, individuais e coletivas, são também meios de formação de vida.

Como dissemos, as crianças participam da vida familiar, escolar e comunitária, mesmo à revelia dos adultos. Elas têm condições de contribuir para a resolução de problemas sociais através de soluções criativas e inovadoras, tendo em vista a sua alteridade. Lembramos a bela frase de José de Souza Martins em o Massacre dos Inocentes: “A criança é nos dias de hoje o grande portador da crítica social”. Elas têm uma maneira de ver o mundo que difere da do adulto e aí mesmo reside a riqueza. É abraçando a alteridade que nos trazem as crianças que podemos criar um mundo justo para elas mesmas e para todas as gerações.

Ainda que o texto finalize alguns pontos de interesse e tenha destacado e discutido outros, estas reflexões, bem como as pesquisas, não se encerram aqui. Compreendemos a importância da continuidade de construir modos de entendimento de experiências e de construção de realidades sedimentados em dados e elaborações teóricas, em espaços do vivido, em diálogos com as crianças e suas experiências, que não sigam uma lógica de uma racionalidade única,

mas que permita a confluência e coexistência de múltiplas racionalidades, vozes, olhares, diversidades e alteridades. Compreender as pesquisas com crianças e o Programa Bolsa Família tem sido, ao longo dos anos, mote de estudos, teorias, práticas e descobrimentos diversos, permitindo a existência de diversas formas de ser e participar da vida.

Referências

BÜHLER-NIEDERBERGER, D.; KRIEKEN, R. V.

Persisting Inequalities: Childhood between global influences and local traditions. *Childhood*.

DOI: 10.1177/0907568207088419. 15; 147, 2008.

FERNANDES, N.; MARCHI, R. C. A participação das crianças nas pesquisas: nuances a partir da etnografia e na investigação participativa. **Revista Brasileira de Educação** v. 25 e250024. 2020.

GROSGOUEL, R. Para uma visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda ocidentalizada. In: BERNARDINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSGOUEL, R. (Orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, (Coleção Cultura Negra e Identidades). 2019.

MARCHI, R. C. A criança como ator social – críticas, réplicas e desafios teóricos e empíricos. **Práxis Educativa**, Ponta Grossa, v. 12, n. 2, maio/ago 2017. Disponível em: <http://www.revistas2.uepg.br/index.php/praxiseducativa>

MARCHI, R. C.; SARMENTO, M. J. Infância, normatividade e direitos das crianças”. **Educ. Soc.**, Campinas, v. 38, nº. 141, out.-dez., 2017.

PASTORE, M. N.; PIRES, F. F. Não tem como dar errado: educação pública no Brasil na Série Educação .doc (Laís Bodanzky e Luiz Bolognesi). In: MIRANDA, S. P. **Cinema & humanidades**: ensaios multidisciplinares / Organizador: Samir Perrone de Miranda. – João Pessoa: Editora UFPB, 2020.

PIRES, Flávia F.; FALCÃO, Christiane Rocha; SILVA, Antonio Luiz da. 2014. O Bolsa Família é direito das crianças: Agência Política Infantil no semi-árido Nordeste. **Teoria & Sociedade** (UFMG), v. 22: 2014.

SANTOS, Patrícia Oliveira Santana dos Santos. **Pelas beiradas**: Duas décadas do ECA em Catingueira/PB. Dissertação de mestrado PPGA/UFPB. 2013.

SILVA, Antonio Luiz da. **Pelas beiradas**: Duas décadas do ECA em Catingueira/PB. Dissertação de mestrado PPGA/UFPB. 2013.

MEMÓRIA RIBEIRINHA EM FOTOGRAFIAS: LUGARES DE LEMBRANÇA DE ATINGIDOS POR BARRAGEM¹

Givanilton de Araújo Barbosa

João Martinho de Mendonça

Maristela Oliveira de Andrade

Introdução

Estudar as memórias de uma comunidade atingida por barragem implica assinalar a implantação de barragem e seus efeitos na memória coletiva (HALBWACHS, 1968) do grupo, pois ao ser deslocada para o reassentamento, muitas relações sociais e produtivas criadas e reproduzidas ao longo do tempo pelos sujeitos locais, não conseguem se adaptar facilmente ao novo lugar. Com o deslocamento, a comunidade deixa para trás um território onde foram construídas trajetórias de vida, associadas a saberes e fazeres tradicionais. As lembranças, entretanto, permanecem em meio às transformações ocorridas e tomam parte na

1 Esse texto é fruto da dissertação de mestrado do PPGA *Imagens e memórias de atingidos por barragem: contribuições para políticas públicas sociais no reassentamento Cajá de Itatuba-PB*, de Givanilton de Araújo Barbosa (2021), com orientação de João Mendonça e coorientação de Maristela Andrade.

socialização de novas gerações. Falaremos das fotografias, em especial, como uma forma de lembrança articulada ao método de pesquisa.

O relatório da Comissão Especial de Direitos Humanos (CDDPH, 2007), identificou seis comunidades ribeirinhas localizadas na beira do Rio Paraíba, atingidas pela barragem de Acauã, totalizando cerca de 5 mil pessoas. A maioria foi reassentada em pequenas casas reunidas em conjuntos habitacionais chamados de agrovilas. A área atingida abrange zonas rurais dos municípios de Itatuba-PB e Natuba-PB, bem como do Distrito de Pedro Velho, no município de Aroeiras-PB. O sítio Cajá de Itatuba é uma dessas seis comunidades e constitui nosso foco principal.

De modo geral, as agrovilas ficaram isoladas, com estradas de difícil acesso, às vezes interrompidas. Além disso, não possuem terra suficiente para manter as atividades produtivas anteriores. A comunidade do Cajá fica a 125 km da capital paraibana, João Pessoa, e de acordo com o cadastro comunitário do Sistema Único de Saúde (SUS, 2021) atualmente conta com 134 famílias.

O trabalho etnográfico realizado para a dissertação de Mestrado buscou contribuir para as políticas públicas sociais no reassentamento do Cajá, com ênfase nos estudos das imagens e memórias locais. O pesquisador e sua família residiram nesta comunidade antes da implantação da barragem. As obras tiveram início em 1999 e foram concluídas em 2002. O mesmo, portanto, vivenciou o deslocamento da comunidade para o reassentamento, onde morou até setembro de 2004.

Tratou-se, dessa maneira, de observar, pesquisar e estudar “o que é familiar” (VELHO, 1978, p. 129) sob a visão antropológica, o que permitiu criar um processo de estranhamento na busca de entender as causas e efeitos da implantação da barragem. O distanciamento efetivo do pesquisador em relação à comunidade, após sua família deixar o local em 2004, significou a progressiva elaboração da experiência pessoal em termos da memória coletiva, ao longo de sua formação como cientista social. Tomamos, nesse sentido, como orientações metodológicas, não apenas o trabalho com relatos orais (QUEIROZ, 1988) de antigos e atuais moradores, mas também as noções de autoetnografia e etnobiografia (GONÇALVES, 2012). Desse modo, tanto as análises fotográficas na dissertação quanto a produção de fotografias para a pesquisa, tiveram como base relatos de outros moradores bem como as lembranças do próprio pesquisador, do período em que morou na comunidade e de outras experiências fora dela.

Cabe notar, além disso, que o pesquisador defendeu seu Trabalho de Conclusão de Curso sobre o tema e esteve envolvido em diferentes projetos de extensão da UFPB (PROBEX, 2016/ TCC, BARBOSA, 2017/ PROGRAMA UFPB NO SEU MUNICÍPIO, 2018/ PROBEX, 2019, 2020) voltados à comunidade do Cajá, inicialmente sob coordenação da professora Maristela Andrade no Curso de licenciatura em Ciências Sociais no Campus I.

Nos últimos anos esse trabalho extensionista contou também com professores, servidor técnico e discentes do Curso de Bacharelado em Antropologia do Campus IV em

Rio Tinto². Atualmente, sob coordenação da professora Lara Amorim, trata-se da construção de uma plataforma digital que objetiva compartilhar imagens dos projetos de extensão e de pesquisa sobre a memória coletiva do sítio Cajá de Itatuba-PB.

Ao longo de todo esse percurso, portanto, algumas coleções fotográficas se formaram, seja a partir da busca de fotografias antigas junto às famílias de estudantes da escola na comunidade do Cajá, bem como na internet, ou seja, através da produção fotográfica pelo pesquisador, tanto quanto por estudantes extensionistas. A etnografia teve, pois, entre seus objetivos pesquisar a memória fotográfica e histórica de ribeirinhos da comunidade do sítio Cajá de Itatuba, na região Agreste do Estado da Paraíba-PB. O uso de imagens fotográficas permitiu identificar lugares e acionar lembranças. O processo de pesquisa gerou narrativas tanto visuais quanto orais, com ênfase nas histórias de vida das pessoas da localidade articuladas aos elementos da antiga paisagem ribeirinha.

Fotografia e antropologia

O uso da fotografia na antropologia é tão antigo quanto a própria disciplina (PINNEY, 1996; SAMAIN, 1998). A exemplo disso temos a experiência fotográfica de Boas (JACKNIS, 1984), em 1883/1884, com a expedição no norte do Canadá, na ilha de Baffin, para estudar a cultura dos esquimós; a obra

2 João Mendonça, Lara Amorim, Glauco Machado, Melba Vieira, Silvano Abade e Bernardo Tavares.

Argonautas do Pacífico Ocidental de Malinowski, publicada em 1922, com seus registros fotográficos sobre a cultura dos Trobriandeses (SAMAIN, 1995); e em especial a obra *Balinese character: a photographic analysis* de Margaret Mead e Gregory Bateson (1942).

No âmbito da metodologia qualitativa que empregamos, uma das referências adotadas para a articulação das imagens foi a noção de fotoetnografia (ACHUTTI, 1997). Na perspectiva de Achutti (1997) a fotoetnografia está para compor uma narrativa fotográfica e não se deve incluir nenhum texto juntamente com as imagens. Ou seja, o texto é apresentado separadamente em relação às imagens, as quais são alocadas em composições diversas ao longo de várias páginas, como um recurso que amplifica e enriquece o sentido da etnografia. A fotografia, porém, é antes de tudo pensada como técnica de pesquisa.

O pesquisador pode lançar mão de várias técnicas de pesquisa no trabalho de campo, o que virá a enriquecer e dar mais profundidade ao estudo etnográfico (ACHUTTI, 1997, p. 64).

A elaboração dos resultados, por sua vez, envolve, no caso de Achutti, a separação entre texto etnográfico e fotoetnografia. O campo da antropologia visual permite, contudo, elaborar diversas formas de organização de imagens em função da etnografia realizada. Dessa maneira, ao partir da noção de “fotoetnografia” de Achutti (1997) decidimos, entretanto, por manter associações contínuas e complementares entre textos e imagens.

Procuramos, nesse sentido, fazer uma combinação dos modos de “análise fotográfica” utilizados por Mead e Bateson nas pranchas de *Balinese character* (1942) com as noções de “séries” e de “sequências” fotográficas exploradas por Howard Becker (2010), ao tratar da relação entre imagens e legendas. Chegamos, enfim, a um modelo sequencial de apresentação de imagens que acompanha em geral a cronologia histórica da comunidade, tanto quanto a argumentação textual que foi desenvolvida ao longo da dissertação. Ao todo foram apresentadas e analisadas 102 imagens fotográficas, muitas das quais remontam à comunidade ribeirinha antes de ser atingida pela barragem.

Entendemos, assim, que as fotografias apresentadas e analisadas ou descritas, tanto no corpo do texto como nas suas legendas respectivas, ampliam nossa compreensão dos assuntos na medida em que contribuem à visualização das experiências e memórias abordadas. As imagens permitem ainda ao leitor outras aberturas, para um campo imaginário e simbólico, ainda além dos significados indicados pelo texto. Veremos a seguir cinco fotografias que foram usadas na pesquisa e na dissertação.

Imagens e memórias do Sítio Cajá

Os passos metodológicos da pesquisa envolveram um levantamento prévio de imagens antigas e atuais sobre a localidade ribeirinha antes de ser inundada pela barragem. Nesse percurso foi identificada uma relação de compartilhamento de memórias-lembranças da antiga

localidade, por meio de imagens que circulam na comunidade. Exemplo disso são as duas fotografias a seguir (figuras 1 e 2) feitas por um ex-morador conhecido como Marcos fotógrafo. Dessa forma, aspectos da antiga comunidade se tornaram visíveis e motivaram lembranças, as quais foram rememoradas tanto pelo pesquisador quanto por moradores do atual reassentamento.



Figura 1. Visão ampla do antigo Sítio Cajá demonstrando sua configuração territorial junto ao leito do Rio Paraíbinha, afluente do rio Paraíba, Município de Itatuba – Paraíba. **Fonte:** Coleção etnográfica da dissertação. Fotógrafo: Marcos (aproximadamente 1998).

Ao tratar da memória coletiva enquanto construção social contínua consideramos os estudos de Halbwachs (1968) e Pollak (1989). O problema da relação entre percepção e memória, numa discussão sobre o pensamento de Henri Bergson (BOSI, 1979, p. 7-11), levou Eclea Bosi a enfatizar o princípio bergsoniano da “conservação do passado” na forma

das “imagens-lembrança” (*Ibid.* p. 15), que podem aparecer em sonhos e devaneios, como também vir à consciência no presente.



Figura 2. Igreja católica e pátio no centro da comunidade do antigo sítio Cajá, Município de Itatuba – Paraíba. **Fonte:** Coleção etnográfica da dissertação. Fotógrafo: Marcos (aproximadamente 1998).

Nossa abordagem da memória local procurou trabalhar, assim, com imagens fotográficas e relatos orais, como meio de trazer à tona as lembranças de patrimônios materiais e imateriais tanto quanto narrativas de histórias de vida. A hipótese básica foi de que seria possível ampliar o conhecimento dos “indicadores” sócio-culturais da antiga comunidade para fins de “reparação” (BAINES e SILVA, 2009, p. 287), de maneira a que a etnografia pudesse contribuir para as reivindicações locais em termos de políticas públicas sociais.

Queiroz abordou a importância dos relatos orais e das histórias de vida como técnicas de pesquisa para as Ciências Sociais. Ela aponta que o relato oral

(...) tanto transmite noções adquiridas diretamente pelo narrador, que pode inclusive ser o agente daquilo que está relatando, quanto transmite noções adquiridas por outros meios que não a experiência direta, e também antigas tradições do grupo ou da coletividade. (...) O relato de um narrador sobre sua existência através do tempo, implica na tentativa de reconstituir os acontecimentos que vivenciou e transmitir a experiência que adquiriu. (QUEIROZ, 1988, p. 16-20).

Em face das imagens reunidas, em sua busca dos relatos orais, o pesquisador, que também foi morador da comunidade, conseguiu dialogar diretamente com moradores do atual reassentamento, tanto quanto com ex-moradores. Em conversa com Biu de Chiquim, em outubro de 2020³, por exemplo, foi possível lembrar como o Cajá começou a ganhar mais infraestrutura a partir de 1960, com a construção da igreja católica (figura 2) e do cemitério, com sua capelinha ao lado.

Nesses diálogos as próprias lembranças do pesquisador foram também acionadas. Por exemplo, sua memória das construções de grandes moradias de famílias que se

3 Em virtude das restrições sanitárias da pandemia a partir de 2020, alguns contatos foram realizados por telefone bem como por aplicativos de mensagens e plataformas de redes sociais.

estabeleceram no centro do Cajá, como as de João Bolinha, Biu de Taurino, os pais de Fernando Ferreira [*In memoriam*] e Anelita, Josinaldo de Dona Luza, Pedro e Maria Lins, Dona Etelvina [*In memoriam*], Seu Bila, Dona Nazinha, Dona Rita Novo [*In memoriam*], Chico Bezerra e Lindalva, Manoel Bezerra, Seu João Moco e Dona Mocinha, entre outras.

Em fevereiro de 2021 o pesquisador retornou ao local da antiga comunidade atingida pela barragem. Já há vários anos, em vista de estiagens sucessivas e consequente decréscimo no volume de água da barragem, diversas ruínas ficaram descobertas. Nessa ocasião, foram produzidas mais fotografias e articulações entre as imagens obtidas e os diálogos com famílias do reassentamento.

As imagens realizadas nesse retorno mostram restos das paredes de casas e de prédios públicos: do posto telefônico da TELPA Telecomunicações da Paraíba/SA) (figura 3), de dois grupos escolares, da lavanderia pública e restos de um banco na praça (figura 4). Além disso, foi fotografado o pedestal do cruzeiro (figura 5), que se localizava na frente da igreja católica. Tomando por base o posto telefônico e os grupos escolares, o pesquisador pôde evocar em suas lembranças as pessoas que ali trabalharam. É o caso de uma moradora do Cajá atual, Odete Maria de Mendonça (Dona Deta).

Dona Deta como é conhecida no Cajá é filha de Maria Mendonça e João Mendonça, e uma irmã dos 11 irmãos/irmãs de Neide Mendonça [Neide de Vando de Biu de Lucio]. Foi uma família que nasceu e se criou no Cajá, família de agricultores. Deta e sua família continuam morando na nova localidade reassentada. Ela prestou serviço no posto telefônico como

telefonista. Agendava ligações e atendia ligações, as quais repassava para cada família, encaminhando-a para uma cabine que podia ser fechada durante a conversa telefônica.

Essa imagem evocada diz respeito também ao movimento de famílias indo conversar por telefone com seus parentes, que haviam ido trabalhar no Rio de Janeiro ou em São Paulo. A lembrança do posto telefônico ativo remonta aos anos de 1995 e 1996. Deta também trabalhou no grupo escolar José Bezerra de Lima, onde fazia merenda e limpeza nas salas.

Reproduzimos a seguir trechos do diálogo estabelecido pelo pesquisador com Dona Deta, que o chama de “Niltinho”, forma carinhosa de reconhecimento da sua pertença à antiga comunidade ribeirinha, onde passou sua infância e parte da adolescência.



Figura 3. Ruínas do posto telefônico (TELPA) no antigo Cajá ribeirinho. **Fonte:** Coleção etnográfica da dissertação. Fotógrafo: Givanilton de A. Barbosa, 11/02/2021.

Givanilton: Quanto tempo a senhora trabalhou na TELPA?

Olha Niltinho eu trabalhei na TELPA-posto telefônico do Cajá quatro anos, foi na primeira gestão municipal do prefeito José Ronaldo [1993-1996] e mais dois anos na gestão com Doutor Renato [1997-1998], aí foram 6 anos que trabalhei na TELPA e era pela prefeitura municipal de Itatuba. No grupo escolar José Bezerra de Lima eu trabalhei um ano, Niltinho, na segunda gestão de José Ronaldo, acho que foi no ano de 2000, acho que foi isso (Odete Maria de Mendonça, 01 de julho de 2021).

Givanilton: A senhora trabalhou no grupo escolar Joaquim Francisco de Andrade Lima [que ficava do lado da praça]? E a senhora lembra em que ano aquele grupo foi construído?

Não! Só estudei. Aquele grupo foi construído pelo Estado, porque na época o Estado vivia fazendo esses grupos, eu era criança ainda e não lembro qual foi o ano. Quando eu comecei a estudar lá eu tinha 12 anos de idade, agora tô com 59 anos de idade [nasceu em 12 de março de 1962], conta aí qual foi o ano que comecei a estudar [no ano de 1974]. E fiz, estudei até a terceira série lá [fundamental 1], porque era só o grau de estudo que fazia lá (Odete Maria de Mendonça, 01 de julho de 2021).



Figura 4. Pedaco do banco da praça e paredes do grupo escolar Estadual Joaquim Francisco de Andrade Lima: duas salas de aula, de um lado e do outro, com o pátio ao meio. Havia ainda dois banheiros, cozinha de merenda, sala pedagógica (onde poderia funcionar biblioteca, ambiente dos professores ou laboratório de informática). **Fonte:** Coleção etnográfica da dissertação. Givanilton de A. Barbosa, 11/02/2021.

Givanilton: Quem eram seus amigos de escola, as pessoas que estudaram com a senhora em sala de aula e quem era a professora?

Amigo de escola eu tinha muito vi! Só que acho que nem lembro de tudo mais no momento. Ainda lembro de Maria Lins, Dulce, Dora, Renato, Firmino, Ernande, Gecina, Nalva, Socorro, Dalvinha, tinha muito nesse tempo só que agora não lembro de todos, e também estudei com Biu de Doca. Sim Niltinho a professora era Bilzinha o nome dela era Severina Dias Pereira, ela é filha de Dona Nazinha e Pedro Pereira, ela mora no Ingá agora, que era casada com Gildo acho que ele era irmão ou primo de Biu de Lúcio (Odete Maria de Mendonça, 01 de julho de 2021).

A outra fotografia a seguir, já mencionada mais atrás, apresenta uma imagem bastante significativa, que pode motivar diversas lembranças das famílias que residiram no Cajá ribeirinho. Trata-se da fotografia do pedestal do cruzeiro, que ficava no pátio em frente da igreja católica.



Figura 5. Esse pedestal foi fundado na frente da igreja católica (figura 2), ambos no centro da comunidade. Segundo Ernande Silva, quem construiu a igreja católica e o cruzeiro foi seu pai: “Seu Galo”, esposo de dona Etelvina. **Fonte:** Coleção etnográfica da dissertação. Fotógrafo: Givanilton de A. Barbosa, 12 de fevereiro de 2021.

Essa fotografia do pedestal sem a cruz que forma o cruzeiro corresponde a um símbolo histórico e está ligado à igreja católica (figura 2) e suas práticas religiosas. A imagem evocou lembranças do pesquisador, por exemplo, das famílias que amarravam fitas na cruz e acendiam velas para rezar no pedestal, ou das rezadeiras que organizavam as práticas devocionais dessa igreja católica dedicada à São Sebastião: dona Lindalva de Chico Bezerra, dona Mocinha, dona Etelvina (*In memoriam*) e outras. Outra prática religiosa

lembrada diz respeito ao mês de maio, quando se realizavam rezas e celebrações nos 30 dias do mês. Cada dia era dedicado a uma família do Cajá e o último dia era dedicado ao prefeito da cidade. O mês dedicado à Nossa Senhora refletia, assim, os laços de cooperação e solidariedade entre as famílias, bem como o reconhecimento pelas benfeitorias públicas conquistadas junto à prefeitura local (escola, cemitério etc.), posteriormente inundadas.

Conclusões

Ao longo dessas imagens, lembranças e rememorações, em diálogo com os atuais moradores do reassentamento do Cajá, foi possível, portanto, perceber melhor as diferentes dimensões dos impactos causados pela barragem na vida dessa comunidade.

A identidade social e cultural local girava em torno do rio Paraibinha, referência principal para as atividades sociais, culturais, econômicas e políticas. O sítio Cajá (figura 1) se constituiu como uma comunidade católica e ribeirinha, caracterizada por atividades agrícolas, de pesca e de criação de animais. O deslocamento para o reassentamento provocou rupturas de ordens diversas, as quais dialogam com outros estudos sobre populações atingidas por esses grandes empreendimentos (SCOTT, 2009; ZHOURI, 2019).

Após cerca de vinte anos da implementação da barragem, os impactos ainda se fazem sentir na comunidade do Sítio Cajá. Persistem dificuldades para a promoção de políticas públicas sociais no local do reassentamento, em

meio às constatações de dispersão de famílias, restrições às atividades agrícolas e de criação, além da desmobilização da Associação de Pequenos Produtores Rurais.

A formação de uma coleção etnográfica com centenas de fotografias se somou à dissertação produzida, como formas de subsidiar o direito à memória dos moradores do Sítio Cajá, atingidos pela barragem de Acauã. Nesse texto mostramos alguns aspectos do trabalho de pesquisa realizado, o qual poderá contribuir para as reivindicações locais em termos de políticas públicas sociais.

Agradecimentos

Agradecemos de forma cordial a colaboração de Marcos Araújo (Marcos fotógrafo) e a sua esposa Danielle Silva pela disponibilidade das imagens fotográficas. Aproveitamos para agradecer as demais famílias do reassentamento sítio Cajá de Itatuba-PB, pela colaboração direta e indireta nas pesquisas e nos projetos de extensão universitária; em nome de toda a comunidade Cajá agradecemos a atenção de Ernande Silva (Agente de Saúde do reassentamento sítio Cajá) e Odete Maria pelos seus relatos orais enriquecedores e de grande contribuição para a documentação da memória coletiva do Cajá. Por fim, ficam os agradecimentos ao programa de bolsa de extensão da UFPB (PROBEX) e a Coordenação de aperfeiçoamento de pessoal de nível superior (CAPES) que contribuíram na oferta de bolsas de extensão e de pesquisa, as quais puderam viabilizar a iniciativa e continuidade destas pesquisas.

Referências

ACHUTTI, Luiz Eduardo Robinson. **Fotoetnografia: um Estudo de Antropologia Visual sobre o Cotidiano, Lixo e Trabalho**. Porto Alegre: Palmarinca, 1997.

BAINES, Stephen G. e SILVA, Cristhian T. “Antropólogos, usinas hidrelétricas e ‘desenvolvimentalismo’ na América Latina”. **Anuário Antropológico/2007-2008**. Brasília: 2009.

BECKER, Howard S. **Falando da sociedade: ensaios sobre as diferentes maneiras de representar o social**. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2010.

Conselho de Defesa dos Direitos da Pessoa Humana [CDDPH]. **Comissão Especial “Atingidos por Barragens” Resoluções nºs 26/06, 31/06, 01/07, 02/07, 05/07**. Brasília/DF, 2007.

GONÇALVES, Marco Antonio. “Etnobiografia: biografia e etnografia ou como se encontram pessoas e personagens”. In: GONÇALVES, M. A.; MARQUES, R; CARDOZO, V. Z. (Orgs.) **Etnobiografia: subjetivação e etnografia**. Rio de Janeiro: Sete Letras, 2012.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. Traduzido do original francês. La mémoire collective (2ª ed.), Presses Universitaires de France, Paris, França, 1968.

JACKNIS, Ira. Franz Boas and photography. **Studies in Anthropology of Visual Communication**, 10(1), 1984.

MEAD, Margaret and BATESON, Gregory. **Balinese Character**. A Photographic Analysis. Special Publications of New York Academy of Sciences, vol. 2 (1942).

PINNEY, Christopher. “A história paralela da Antropologia e da Fotografia”. **Cadernos de Antropologia e Imagem**, nº 2. Rio de Janeiro: UERJ/NAI, 1996.

POLLAK, Michael. “Memória, Esquecimento, Silêncio”. **Estudos históricos**. Rio de Janeiro, Vol. 2, Nº 3. 1989.

POLLAK, Michael. “Memória e identidade social”. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. “Relatos orais: do ‘indizível’ ao ‘dizível’ ”. In: SIMSON, Olga R. de Moraes Von (Organização e introdução): **Experimentos com histórias de vida (Brasil Itália)**. São Paulo: Edições vértice, 1988.

SAMAIN, Etienne. “‘Ver’ e ‘dizer’ na tradição etnográfica: Bronislaw Malinowski e a fotografia”. **Horizontes Antropológicos**, nº 2 (Antropologia Visual). Porto Alegre: PPGAS/UFRGS, 1995.

SAMAIN, Etienne. “No fundo dos olhos: os futuros visuais da antropologia”. **Cadernos de Antropologia e Imagem**, nº 6. Rio de Janeiro: UERJ/NAI, 1998, p. 141-158. Disponível em: http://www.cchla.ufpb.br/etienne_samain_unicamp/artigos/. Acesso em 30 de Julho de 2021.

SCOTT, Parry Russel. **Negociações e resistências persistentes**: agricultores e a barragem de Itaparica num contexto de descaso planejado. Recife: EdUFPE, 2009.

VELHO, Gilberto. “Observando o familiar”. In NUNES, Edson de Oliveira. **A Aventura Sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

ZHOURI, Andrea. Violência, memória e novas gramáticas da resistência: o desastre da Samarco no Rio Doce. **Revista Pós Ciências Sociais**, v. 16, n. 32. São Luís-MA, ago./dez. 2019.

A EXPERIÊNCIA DO CINEMA PARAIBANO ENTRE GERAÇÕES DE REALIZADORES

Lara Santos de Amorim

Juliana Crelier Azevedo

Introdução

A partir do entendimento que o cinema apresenta significações sobre uma dada realidade cultural, propomos abordar a representação cinematográfica como objeto de análise antropológica, a fim de verificar possíveis características que um conjunto de obras cinematográficas podem apresentar sobre aqueles que as produzem e sobre os contextos históricos e socioculturais em que estão inseridas.

Entendemos o cinema como um artefato cultural, carregado de signos e metáforas que oferecem uma interpretação sobre a sociedade. Cada cultura, e cada indivíduo dentro dessa cultura, utiliza-se de diversos mecanismos, e dentre eles as expressões artísticas, como forma de se comunicar e de transmitir uma mensagem plena de sentidos e significados, tanto em nível individual como coletivo.

A experiência do cinema pode revelar, portanto, camadas de sentidos, valores e visões de mundo. Em uma perspectiva antropológica o filme é um bem cultural dotado da capacidade de comunicar representações coletivas de mundo e, ao contrário do que o senso comum estabelece, pode não ter nada a ver com Hollywood ou com qualquer narrativa fílmica com características de produção e distribuição hegemônicas e eurocêntricas.

O potencial simbólico do filme, enquanto bem cultural e artístico, nos remete à ideia elaborada por Geertz (2003) de compreender a arte como um sistema cultural que pode materializar e evidenciar um modelo de pensamento que torna visível valores (sociais, culturais, além de estéticos e interpretativos) que fazem parte de determinadas culturas. Torna-se relevante então identificar as metáforas que a linguagem cinematográfica pode ser capaz de produzir, tanto sobre aqueles que representa, quanto sobre aqueles que a produzem, interpretando os signos culturais que evidenciam determinada visão de mundo ou imaginário.

Eric Wolf (1984) entende que o aspecto cultural de uma sociedade está interligado aos demais processos históricos, influências e contextos que determinada sociedade vivencia. A partir de uma perspectiva antropológica, refletir sobre uma experiência artística como a que envolve a produção audiovisual no estado da Paraíba, nos conduz a considerar recortes de tempo e espaço, bem como contextos institucionais de produção de produtos audiovisuais locais e regionais.

O cinema paraibano nos anos 1980 e a influência do cinema direto

Com o objetivo de investigar a relação entre um acervo institucional audiovisual depositado na Universidade Federal da Paraíba (UFPB), em película, em formato Super-8, e as condições da produção da imagem em Super-8 na Paraíba, o Projeto Cinema Paraibano: Memória e Preservação¹ empreendeu pesquisa e catalogação do conteúdo do acervo do Núcleo de Documentação Cinematográfica – (NUDOC/UFPB), digitalizando, através de processo de telecinagem, os filmes e material audiovisual não editado selecionados. Um dos objetivos do projeto foi disponibilizar e difundir em plataforma digital o acervo de filmes Super-8 para domínio público, uma vez que se tratava de acervo dotado de memória e referências culturais dos anos 1970 e 1980, capaz de revitalizar valores e práticas culturais esquecidas, ou mesmo desconhecidas por determinados segmentos sociais.

Em 1980, a UFPB criou o NUDOC, que durante três anos realizou o trabalho de desenvolver uma política de produção de documentários e cursos de formação de mão de obra em audiovisual, graças a um convênio estabelecido entre a UFPB e o Centro de Formação em Cinema Direto de Paris – Associação Varan. O acervo do NUDOC digitalizado abrange filmes em formato Super-8 e 16 mm produzidos na Paraíba entre o final das décadas de 1970 e durante 1980, em um momento de efervescência cultural local, ligado, em grande parte, ao Convênio estabelecido entre o Atelier Varan e a UFPB.

1 Disponível em: <http://cinepbmemoria.com.br/acervo/>.

No que diz respeito às condições de produção da imagem, é importante observar que para os franceses, no início da formação, a bitola Super-8 (considerada caseira e não profissional) seria ideal em países onde não havia uma infraestrutura desenvolvida de audiovisual, como era o caso do Brasil. Só posteriormente o convênio passaria a oferecer à UFPB uma estrutura mais profissional como a de 16 mm. Esta parte do convênio foi cumprida apenas parcialmente, provavelmente em função dos custos em montar uma estrutura completa de 16 mm.

O convênio previa a implantação de um ateliê de cinema direto em João Pessoa e o estágio dos alunos locais na capital francesa [...]. O projeto, que tinha à sua frente o diretor do Comitê de Filme Etnográfico da França, Jean Rouch, consistia na aquisição de um sistema completo de produção em bitola Super-8. (Souza apud Holanda 2008:140).

Em artigo sobre a produção cinematográfica superoitista da Paraíba, Bertrand Lira faz uma análise crítica dos preceitos técnicos e estéticos do cinema direto. O produto desses estágios realizados entre 1981 e 1983 consistiu em filmes voltados para uma abordagem sociológica do sujeito, cuja tônica era a relação do homem com a família, o trabalho e a questão da sobrevivência. Enquadram-se nesta linha documental filmes como *Ciclo do Caranguejo* (1982), de Elisa Cabral, que descreve o processo de comercialização do caranguejo, desde a sua pesca na cidade de Livramento até a venda em bares e restaurantes de João Pessoa, e *Emergência* (1981), de Torquato Joel. *Emergência* retrata a vida de campo-

neses que habitavam a bacia do açude de Orós (interior do Ceará) na época da grande estiagem de 1981, enfocando o problema da migração e das secas na região (LIRA, 1986, p. 10). Na dissertação de mestrado “A produção cinematográfica na Paraíba: um diálogo imagético entre duas gerações de cineastas”, defendida em 2017 no PPGA/UFPB e orientada por Lara Amorim, Juliana Crelier Azevedo aprofunda esta reflexão sobre como as diferentes gerações de realizadores na Paraíba expressam sua relação com o contexto histórico, social e cultural ao qual pertencem, revelando diferentes identidades audiovisuais.

No cinema paraibano observou-se que determinadas configurações econômicas, políticas, sociais e culturais caracterizaram e influenciaram cada momento da cinematografia local. O cinema dos anos 1960 teve como características fundamentais a narrativa documental, a ausência de recursos financeiros, temáticas relacionadas ao universo rural, meios de produção e sobrevivência na região, entre outros aspectos da vida local. Nesta mesma época, despontava o movimento do *Cinema Novo*, liderado pelo cineasta Glauber Rocha, que justamente valorizava uma forma de fazer cinema mais barato e voltado para a realidade local.

Assim, o filme *Aruanda* (1960) de Linduarte Noronha, marco inaugural da produção deste período, passa a ser reconhecido entre realizadores brasileiros como um filme que se aproximava dessa nova proposta estética, inserindo o cinema paraibano na história cinematográfica do país.

Isso contribui para que *Aruanda* se torne tão significativo para a própria história do cinema local, como foi possível verificar nos depoimentos dos interlocutores desta pesquisa de mestrado, que revelaram em vários momentos, referências à obra de Linduarte Noronha, considerada precursora de uma tradição na cinematografia do estado, configurando-a como elemento significativo de uma memória local. Amorim (2013) reflete que:

Não é novidade para a antropologia que o que sobrevive enquanto memória coletiva de tempos passados não é o conjunto de monumentos e documentos que existiram, mas o efeito de uma escolha realizada pelos historiadores e pelas forças que atuaram em cada época histórica. (AMORIM, 2013, p. 26).

Outro fator pertinente a uma análise antropológica da produção cinematográfica, refere-se ao fato de que filmes apresentam o imaginário cultural daquele realizador e da sociedade em que ele está inserido. O depoimento de Marcus Vilar, realizador paraibano e servidor da UFPB, discorre sobre a importância de sua infância no sítio, das memórias visuais e sonoras que tem daquela época e como isso torna-se, muitas vezes, motivação para suas produções cinematográficas.

A produção de cinema paraibano nos anos 1960 não contava com grandes investimentos financeiros e facilidade de acesso à equipamentos. Isso ajuda a explicar a predominância de realizações documentais, já que filmes de ficção se tornaram empreendimentos muito mais dispendiosos

devido ao volume de elementos de produção que englobam (equipe, materiais, cenografia, arte etc.). Além disso, o foco nas temáticas rurais e regionais demonstra que, naquele momento, a abordagem da vida no interior, o trabalho e cultura popular predominavam. O cinema paraibano contemporâneo torna-se mais urbano e mais distanciado das temáticas regionais, na medida em que o processo de urbanização se torna muito mais consolidado do que nos anos 1960.

Marinho (1998) aponta que os cineastas da primeira geração paraibana buscavam mostrar o Nordeste para o resto do Brasil e inseri-lo na produção artística do país, visto que o investimento neste campo era escasso na região. A proximidade com o movimento do *Cinema Novo* revela a consonância que o cinema tem de acompanhar os acontecimentos de sua época e, mais ainda, como sugere Nichols (2016), evidencia que o cineasta se engaja no mundo histórico em que está inserido.

As experiências dos anos 1980 também deixaram reflexos importantes, mas não chegaram a marcar de forma tão significativa a cinematografia local como ocorreu com *Aruanda*. A utilização do Super-8, a criação do NUDOC, as oficinas de Cinema Direto e a iniciativa do Cinema Indireto de Jomard Muniz de Britto foram primordialmente significativas para compor uma nova geração de cineastas e ampliar o leque de experimentações estéticas e narrativas. Ainda predominaram neste período filmes documentários e em curta-metragem, mas de acordo com o depoimento do realizador e professor da UFPB Bertrand Lira, percebemos

que a geração do Super-8 buscava quebrar o padrão estético e narrativo que o cinema dos anos 1960 e 1970 havia deixado, principalmente, na forma de abordagem do real pautada pelo Cinema Direto.

Não se evidencia nas produções deste período um conjunto único de modos de fazer que englobe todos os filmes em um estilo próprio (embora muitos seguissem o estilo do Direto). Mas o que é comum neste momento da história do cinema paraibano é que todos compartilhavam as mesmas preocupações com temáticas engajadas socialmente, de grande relevância política e social e questionamentos em torno das liberdades de expressão e da luta pelos direitos civis e políticos. O que demonstra o envolvimento do cineasta com o momento político da época, o fim da ditadura militar no Brasil.

O mais relevante com relação ao equipamento em Super-8, no entanto, é que sua utilização permitiu aumentar o acesso à realização fílmica. Como vimos nas entrevistas com os realizadores, alguns deles não pensavam em trabalhar com cinema até conhecerem as oportunidades proporcionadas pela formação no NUDOC, fazendo dessa atividade sua escolha profissional até os dias de hoje.

Essa reflexão permite compreender como as condições econômicas e tecnológicas interferem, ou podem até mesmo determinar, uma produção cinematográfica. Se o suporte em Super-8 não estivesse em uso naquele momento em João Pessoa e todo o exercício de produção cinematográfica dependesse unicamente de equipamentos profissionais, provavelmente alguns realizadores não teriam se envolvido

com o cinema. O mesmo ocorre a partir da virada do século XXI com os meios digitais que transformaram profundamente a indústria cinematográfica como um todo, possibilitando diversas produções independentes e ampliando a distribuição deste material audiovisual, alterando ainda mais as formas narrativas fílmicas.

Artefato audiovisual, memória e pertencimento

A possibilidade de refletir e discutir sobre o que foi registrado em película num tempo passado, fez surgir uma memória sobre a produção audiovisual na Paraíba e, neste sentido, acrescentou ao repertório brasileiro de produção audiovisual mais um conceito de cinema e de produção audiovisual local, praticamente desconhecido no restante do país. A pesquisa desenvolvida pelo referido Projeto se tornou um fértil acervo de consultas para outras pesquisas a serem realizadas nesta área de conhecimento.

Uma vez concluído o projeto, nota-se que, além dos desdobramentos no âmbito científico, houve também um desdobramento no âmbito da memória institucional da UFPB, resultado que se observou durante o processo de realização da pesquisa. Pois ao disponibilizarmos o acervo imagético de uma instituição universitária para um público mais amplo na *web*, no caso, o acervo do Núcleo de Documentação Cinematográfica (NUDOC) da UFPB dos anos 1980, o projeto de pesquisa em seu conjunto também criou uma reflexão, uma valorização institucional e uma memória inéditas sobre

as atividades científicas e cinematográficas realizadas 40 anos atrás.

Para o filósofo da fotografia Vilém Flusser (2014), as imagens são mediações entre o homem e o mundo e têm o propósito de representar o mundo. O propósito da imagem seria ser o “mapa do mundo”, isto é, indicar, informar, guiar, dar direção, dar sentido. Entendendo a cultura como armazenamento de valores e a imagem fotográfica e audiovisual enquanto dispositivo de memória coletiva e suporte de informação em sua forma estética e física, a gestão da memória e da informação com acervos de imagens se adequa perfeitamente ao período histórico em que vivemos de desmaterialização da informação e aceleração dos processos de comunicação no tempo e no espaço, numa sociedade global.

Bibliotecas, museus e arquivos estão enraizados em práticas culturais concretas, imersos no cotidiano de determinada sociedade, são dotados de aura e significação social e política, o que os conecta com a cidadania. A cidadania, por sua vez, pode ser definida enquanto prática e exercício do direito de acesso aos bens patrimoniais e aos dispositivos da memória coletiva (Veloso, 2008).

Assim, acervos audiovisuais seriam a evidência do espaço e do tempo produzidos e experienciados. Um acervo de filmes torna-se, portanto, um artefato, o qual por sua vez é um vestígio da experiência coletiva.

O lugar político das práticas de memória é ainda nacional, e tende a tornar-se cada vez mais pós-nacional ou global. Portanto, trata-se de uma disputa simbólica que

acontecerá no campo político e econômico. A compressão do tempo-espaço resultante da velocidade na qual ocorrem as inovações tecnológicas no mundo contemporâneo pressionam uma “cultura de memória”, ou seja, a formação de arquivos, bibliotecas e museus como “lugares de memória” (NORA, 1993) socialmente instituídos e legitimados para o acervamento dos materiais da memória local, nacional e transnacional.

Com isso, enfatizamos a relevância de se empreender pesquisa em acervos institucionais como forma de acessar uma memória coletiva, captando vestígios de uma cultura, garantindo sentidos e pertencimentos muitas vezes esquecidos.

A nova geração de cineastas contemporâneos

Para a geração de realizadores contemporâneos, os avanços tecnológicos, a facilidade de acesso a equipamentos, o acesso a novas referências culturais e os incentivos financeiros mais consolidados reconfiguraram a produção. Consequentemente a cinematografia local adquiriu uma amplitude de gêneros e temáticas que já não nos possibilita identificar um conjunto estilístico mais definido. O que se percebe é um aumento dos filmes de ficção com temas que priorizam uma ambientação urbana e reflexões em torno de assuntos mais globais e menos regionais.

Assim como os realizadores da geração de 1980, os professores da UFPB e cineastas contemporâneos Arthur Lins e Carlos Dowling também se referem as suas memórias ao

comentarem sobre as influências em suas realizações, quando buscam filmar situações típicas da urbanidade, a cena do *rock* e do skate, as interações entre as pessoas no espaço da cidade, revelando experiências que fazem parte do cotidiano de cada um. As memórias, motivações e inquietações do realizador, as influências políticas e os acontecimentos históricos de sua época estarão, portanto, refletidos em suas obras.

Além disso, novas experiências estão sendo desenvolvidas na produção contemporânea, sendo aproveitadas pelas diferentes gerações de cineastas. Mais recentemente, políticas de fomento ao audiovisual, em âmbitos nacional e locais têm incrementado o volume de produções em todos os formatos (dos curtas aos longas). A Paraíba tem realizado editais próprios que proporcionam o aumento das realizações em longa-metragem. Embora ainda haja um conjunto maior de curtas-metragens sendo produzidos.

As produções atuais de Bertrand Lira, Marcus Vilar e Torquato Joel, considerados como protagonistas da geração Varais e do Cinema Direto, também têm acompanhado essa tendência mais dinâmica na produção, embora ainda apontem algumas características de suas influências anteriores. Arthur Lins, Carlos Dowling e Ana Bárbara Ramos, por sua vez, apresentam um cinema com novas propostas estéticas e estilísticas, tratando de temas contemporâneos, retratando a cidade e dilemas urbanos, como subjetividade, marginalidade e a cena musical.

Entretanto, os realizadores contemporâneos também afirmam que não pretendem abordar especificamente a cidade de João Pessoa e suas singularidades em suas

narrativas fílmicas. Arthur Lins explica em seu depoimento que escolher a cidade como ambientação de suas obras cinematográficas não significa buscar aquilo que ela tem de próprio e específico, mas sim, alcançar o que a torna universal, o que a faz se assemelhar a outras cidades do mundo. Seu longa-metragem *Desvio* (2019), ambientado na cidade de Patos, no sertão paraibano, por exemplo, escolheu retratar a cultura urbana, a cena da música *hardcore* e a cultura do skate, apostando num protagonista que flerta com a marginalidade. *Desvio* venceu o 14º Festival do Audiovisual Brasileiro (Fest Aruanda 2019) com os prêmios de melhor filme e melhor direção, recebendo, ao todo, sete prêmios.

Carlos Dowling segue nesta mesma perspectiva e aponta, inclusive, que em seu filme *A Sintomática narrativa de Constantino* (2000) filmado dentro de um supermercado, ele não identifica uma cidade específica como locação do filme, remetendo ao termo cunhado pelo antropólogo Marc-Augé (2008), como um não-lugar (lugares transitórios que não se definem como identitários). Com isso, Dowling não pretende com a ambientação de seu filme tratar de um local de memória específico de João Pessoa, mas sim um local do mundo, transitório e não identitário nem da cidade de João Pessoa, nem do estado da Paraíba.

O cinema pode imaginar e reelaborar o que é a cidade e como seus habitantes interagem com ela. Não necessariamente naquilo que ela tem de específico, mas também através daquilo que a torna universal. Parece que não seria mais possível pensar a vida social do homem contemporâneo dissociada do modelo de vida proposto pela

cidade. A cidade impõe um ritmo próprio de produção e de interação que se reflete intensamente nas formas do convívio em sociedade e, paralelo a isso, nas próprias expressões artísticas que se desenvolvem neste cenário.

Os cineastas da geração contemporânea parecem expressar em suas obras reflexos da modernidade em que estão inseridos e da influência da cultura de massa que predomina no ambiente urbano em que foram criados. Dessa forma, as temáticas fílmicas abordam a solidão, o excesso de trabalho, o consumo, a violência urbana, o uso de drogas e outros aspectos relacionados à cultura urbana.

Vale lembrar que o recorte do material pesquisado considerou cineastas que vivem na cidade de João Pessoa, não recorrendo às produções provenientes de outras regiões do estado. Sabe-se que recentes projetos de cinema e educação estão sendo realizados no interior do estado², mas tal iniciativa e os resultados gerados não entraram no escopo desta abordagem. Assim, reconhecemos que esta etnografia da produção paraibana apresenta um recorte específico da cinematografia local, contribuindo com um estudo inicial de um amplo cenário de produção, abrindo-se para possibilidades de novas e diferentes análises sobre o tema. Outros olhares possíveis e outras interpretações podem e deveriam surgir.

O que se evidencia como característica comum nas reflexões dos diretores contemporâneos entrevistados é que

2 Relatados pela entrevista com Torquato Joel, que junto com Virgínia Gualberto (UFPB) possui projetos nesse âmbito, indicados na Dissertação de Juliana Azevedo (2017).

estes não identificam um ponto de convergência, sequer uma unidade estética ou temática na produção cinematográfica contemporânea realizada na Paraíba. Reconhecem a mudança de algumas temáticas e estilos predominantes, como o aumento de ficções, as temáticas urbanas e o incremento de recursos financeiros, mas não se encaixam dentro de um único estilo ou forma de fazer cinema. A possibilidade de experimentação, a diversidade de temas e a liberdade de escolhas estéticas e narrativas é o que impera. Cada cineasta vai encontrando o seu próprio estilo ao longo das suas realizações e produções, não se encaixando num único e estático movimento.

Considerações finais

Este artigo procurou demonstrar como duas pesquisas etnográficas realizadas sobre a produção cinematográfica na Paraíba podem abordar questões teóricas e metodológicas caras tanto para os pesquisadores das áreas de Antropologia como do Cinema. A análise de obras fílmicas de diferentes gerações de realizadores paraibanos foi feita à luz da pesquisa sobre o Cinema Direto e a memória dos Atelier Varan na UFPB³. Com base na etnografia da produção local contemporânea e na pesquisa de acervo de um lado, e a análise fílmica de outro, foi possível reconhecer características culturais específicas e compreender que diferentes perspectivas de produção da imagem se formulam de acordo com cada

3 No caso da Dissertação de Mestrado de Juliana Azevedo (2017).

tempo histórico e especificidades socioculturais em que as produções cinematográficas são realizadas.

Como artefato cultural, o filme é capaz de evidenciar determinado imaginário social e coletivo, e a experiência do cinema pode revelar a diversidade de subjetividades e identidades expressas em uma sociedade e cultura que se moldam e se modificam conforme o tempo e as condições histórico sociais em voga.

A relação entre os meios de produção da imagem, a conjuntura política brasileira e a linguagem estética são alguns dos elementos que norteiam boa parte do debate travado sobre a produção audiovisual na Paraíba durante os três ciclos que se desenvolveram no século XX. Os diferentes ciclos deflagrados pela produção de *Aruanda*, em 1960, pelo movimento superoitista, em 1979, com *Gadanhô*, e pela atuação do Centro de Formação em Cinema Direto de Paris (Associação Varan), em 1980, demonstram que a produção cinematográfica paraibana respondeu a determinado contexto político e econômico regional e nacional, onde os meios de produção da imagem, bem pouco acessíveis até a década de 1970, deixaram de ser escassos e passaram a estar disponíveis para a classe universitária, a partir da iniciativa do Estado, como foi o caso do Convênio que possibilitou a formação do Atelier Varan (através da atuação das universidades brasileira e francesa).

Falar em uma tradição e um estilo próprio da cinematografia local nos dias atuais, como era evidente nos anos 1960 já não faz mais sentido. A liberdade artística e o desejo de não ser rotulado são fundamentais tanto para a

geração contemporânea, como para a geração do NUDOC que continua produzindo até hoje. A diversidade de narrativas fílmicas é o ponto central deste imaginário.

A universalidade da arte, a liberdade criativa, os múltiplos olhares e as diferentes motivações estão fundamentalmente presentes nas novas produções analisadas.

Referências

AMORIM, Lara & FALCONE, Fernando Trevas (org.). 2013.

Cinema e memória: o super-8 na Paraíba nos anos 1970 e 1980. João Pessoa: Editora Universitária UFPB, 2013.

AZEVEDO, Juliana Crelier. **A produção cinematográfica na Paraíba:** um diálogo imagético entre duas gerações de cineastas. Dissertação de Mestrado PPGA/UFPB, 2017.

FLUSSER, Vilém. A Fotografia como Objeto Pós-Industrial (1985). **ZUM, Revista de Fotografia.** #7, OUT. Instituto Moreira Salles, São Paulo: 2014.

GEERTZ, Clifford. Arte como sistema cultural. In: **O Saber Local.** Petrópolis: Ed. Vozes: 2003.

HOLANDA, Karla. **Documentário Nordeste:** mapeamento, história e análise. São Paulo: Annablume / Fapesp, 2008.

LEAL, Wills. **O discurso cinematográfico dos paraibanos.** A história do cinema da/na Paraíba. João Pessoa: A União, 1989.

LIRA, Bertrand Souza. A produção cinematográfica superoitista em João Pessoa e a influência do contexto social/econômico/político e cultural em sua temática. **Caderno de Texto do CCHLA,** (8):5-12. João Pessoa: 1986.

LIRA, Bertrand. Tecnologia e estética: o Super-8 funda a estilística do Direto no cinema paraibano nos anos 1980. In: AMORIM, Lara Santos de; FALCONE, Fernando Trevas (orgs). **Cinema e Memória**. O Super-8 na Paraíba nos anos 1970 e 1980. João Pessoa: UFPB, 2013. p. 88-100.

MARINHO, José. **Dos homens e das pedras**: o ciclo do documentário paraibano [1959-1979]. Niterói: Editora Universitária UFF: 1998.

NICHOLS, Bill. **Introdução ao documentário**. Campinas: Papyrus, 2016.

NORA, Pierre. 1993. Entre Memória e História: a problemática dos lugares. **Projeto História, Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**. São Paulo, Dez.1993.

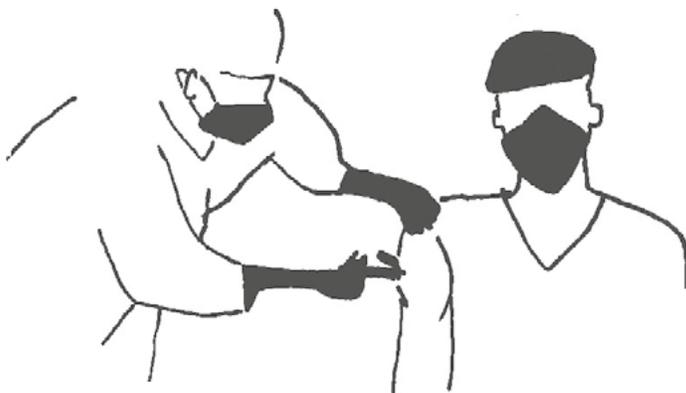
VELOSO, Mariza. Patrimônio Cultural e Espaço Público – Notas reunidas. Programa de Especialização em Patrimônio. **Cadernos de estudos do PEP**. 8ª Oficina PEP/IPHAN, Petrópolis, 2008 (publicação interna).

WOLF, Eric R. Cultura: Panaceia ou problema? In: FELDMAN-BIANCO, Bela; RIBEIRO, Gustavo Lins (orgs.). **Antropologia e poder**: contribuições de Eric R. Wolf. São Paulo: Imprensa Oficial, 1984.



SEÇÃO 2

ANTROPOLOGIA, SAÚDE E PANDEMIA



VELHOS DEBATES, NOVAS INTERSECÇÕES: ANOTAÇÕES ANTROPOLÓGICAS SOBRE AS APROXIMAÇÕES ENTRE ANTROPOLOGIA E EPIDEMIOLOGIA EM TEMPOS DE PANDEMIA POR COVID-19

Ednalva Maciel Neves

Heloisa Wanick

Introdução

Este ensaio traz uma reflexão em torno do lugar das ciências no contexto de crise sanitária, inspirado no debate em torno da pandemia pelo coronavírus, causador da covid-19, no Brasil. Nos centramos em dois campos disciplinares que integram nossas trajetórias acadêmicas – epidemiologia e antropologia –, mas fundamentalmente pela relevância destas na compreensão do contexto epidemiológico, sociocultural, marcadamente de desigualdade social, econômica e racial em que a pandemia tem se desenrolado no país e no mundo.

Nossa inquietação se materializou na seguinte questão: como a antropologia e a epidemiologia contribuem para a compreensão do presente pandêmico? Sem pretensão

de exaurir o debate, pensamos acerca da complexidade que envolve a crise sanitária enquanto um evento de escala global e implicações locais (SEGATA, 2020).

A pandemia pelo Sars-Cov-2 tem demonstrado que enumerar casos é fundamental para esclarecer a dinâmica de eventos infecciosos. A epidemiologia¹ torna-se, assim, um dos vetores de conhecimento para fundamentar políticas de enfrentamento e gestão de eventos emergentes, tais como: ébola, sars asiática, HIV/aids etc.

O ponto a ressaltar é que a pandemia toma forma a partir das diferentes narrativas (DUARTE, 2020) e, nesse sentido, a linguagem e os indicadores epidemiológicos (mortalidade, curvas epidêmicas, número de reprodução etc.) contribuem para configurar o fenômeno, sua dinâmica e fundamentar medidas de enfrentamento e gestão da pandemia.

A este respeito, entendemos que, no “pensar e diagnosticar o presente” (DUARTE, 2020, p. 77), deve-se abranger também o modo como os retratos epidemiológicos são produzidos, para usar a linguagem própria da epidemiologia. Quem fica de fora nesses retratos ou quem aparece junto à moldura, escondido ou atrás dela? Entre outros, grupos de trabalhadores de toda sorte; numa maioria, populações mais vulneráveis, como trabalhadores informais, ou mesmo

1 A epidemiologia é “ciência que estuda o processo saúde-doença na sociedade, analisando a distribuição e os fatores determinantes das doenças, danos à saúde e eventos associados à saúde coletiva, propondo medidas específicas de prevenção, controle ou erradicação de doenças e fornecendo indicadores que sirvam de suporte ao planejamento, administração e avaliação das ações de saúde (BRASIL, 2005, p. 34).

os formais em espaços os quais foram classificados no Brasil como espaços de trabalhos essenciais, majoritariamente ocupados por pobres, assalariados de baixa renda, negros e mulheres com suas duplas ou triplas jornadas de trabalho atravessadas por trânsitos diários difíceis e inseguros, como transportes públicos lotados.

O fato é que a pandemia pôs em evidência as desigualdades econômicas, sociais, a injustiça social, a violência e o racismo estrutural praticado, tanto no âmbito global quanto no território nacional. No Brasil, a reprodução dessas penúrias se dá, internamente ou intersetorialmente, em diferentes espaços de trabalho formal, a exemplo do setor saúde. Situações sociais e culturais que a abordagem numérica não alcança, recrutando as ciências humanas e sociais para análise, compreensão e interpretação das realidades e contextos singulares afetados pela pandemia.

Diversos cientistas apontaram para este cenário de aprofundamento das desigualdades e agravamento das condições de saúde já no início da pandemia e, hoje, essa situação desponta em relevo quanto à distribuição de vacinas (MINAYO; FREIRE, 2020; CASTRO, 2021). O atraso na compra de vacinas e o chamado negacionismo científico (CAPONI, 2020) são aspectos a serem pontuados quando se contabilizam mais de 550 mil mortos (03 de agosto de 2021, segundo Consorcio de Meios de Comunicação), apesar da experiência com imunizações pelo Sistema Único de Saúde (SUS).

Como dizem Kelly, Keck e Lynteris (2018), as epidemias escapam à nossa racionalidade política e expõem as fraquezas dos sistemas de vigilância e controle de doenças

contemporâneos; “[...] são o lado sombrio da modernização, do progresso médico e político; elas representam a impossibilidade de garantir o corpo político de uma forma cada vez mais interconectada, mundo tecnologicamente avançado e globalizado.” (KELLY; KECK; LYNTERIS, 2018, p. 1, tradução nossa). Por esse motivo, a aproximação entre antropologia e epidemiologia retoma a interdisciplinaridade necessária para o enfrentamento da pandemia, de modo que, por um lado, precisamos da informação sobre como o agente patógeno ameaça os corpos, por outro, é preciso recorrer aos modos como as experiências coletivas interpretam e enfrentam essa ameaça.

O diferencial desta reflexão consiste em recuperar a compreensão de que os saberes acerca da saúde e doença, assim como da crise pelo Sars-CoV-2, integram dimensões “estruturais a toda cultura” (MENÉNDEZ, 1998, p. 75). Nesse sentido, as abordagens estatísticas da pandemia elucidam pouco sobre comportamentos e reações frente à covid-19 no cotidiano. Isso é ampliado quando se desconsidera saberes e práticas locais e o impacto da guerra de informações (as chamadas *fake news*), afins à pandemia.

Nesse sentido, é importante ressaltar o contexto de desinformação que emergiu na pandemia, cuja performatividade corrompe o discurso e a racionalidade científica. Cézár e Maciel (2021) analisam como a infodemia produz efeitos mais danosos que o coronavírus em razão dos sentimentos de desconfiança e incerteza que geram, fato reconhecido pela Organização Mundial da Saúde (OMS), como indicam os autores. A superabundância de desinfor-

mação desestabiliza a gestão da pandemia, ao perturbar a adesão às medidas não farmacológicas que dependem dos comportamentos coletivos e individuais. Nesse processo de circulação de desinformação, a descontextualização de dados epidemiológicos distorce a racionalidade científica e as instituições, como a OMS (GALHARDI *et al.*, 2020). Essa é uma estratégia persistente no processo de gestão pelo Ministério da Saúde (seja pelo ocultamento, seja pela apropriação indevida da informação).

Aqui, reforçamos a proposta de colaboração entre os campos disciplinares, como estratégia de atuação em saúde pública, considerando “a ‘interdisciplinaridade’, ou o processo onde profissionais de disciplinas distintas trabalham juntos para gerar novos conceitos e integrar diferentes níveis e formas de explicação”, como advogam Béhague, Gonçalves e Victora (2008, p. 1703). Embora a literatura enfoque a aproximação entre a epidemiologia e a antropologia médica, defendemos a ampliação da compreensão dessa designação, considerando outras vertentes da antropologia, o que inclui antropologia da saúde ou doença, ou mesmo a antropologia das políticas da vida (FASSIN, 2012).

Assim, inicialmente, argumentamos com a epidemiologia sobre a produção de conhecimento acerca da emergente infecção pelo Sars-CoV-2. Em seguida, exploramos a contribuição da antropologia para entender o fenômeno da pandemia, numa perspectiva cultural e política.

Chame a epidemiologia²

Diante da pandemia, esse clamor aparece como o mais eloquente, tendo em vista o reconhecimento da epidemiologia como campo científico debruçado sobre doenças infecciosas emergentes e surtos epidêmicos. É a partir do conhecimento epidemiológico que a saúde pública/coletiva assenta o planejamento de medidas de prevenção, contenção e controle dos agravos. Ressaltamos os processos emergentes nos quais o agente patogênico é desconhecido e deletério, como o que vivenciamos com o coronavírus, cuja identificação e dinâmica de ação são conhecidas ao longo do processo pandêmico.

De fato, a pandemia tem colocado desafios para toda comunidade científica; e, para a epidemiologia, tem impactado nos principais indicadores de descrição de agravos: incidência e prevalência, como nos lembra Trostle (2013). O Sars-CoV-2 apresenta múltiplas formas de acometimento clínico, desde a forma assintomática até uma forma grave, e assegurar a vigilância sobre sua propagação é um processo árduo. Os objetivos da vigilância epidemiológica demonstram a incumbência assumida pela disciplina, que são:

[...] identificar precocemente a ocorrência de casos da covid-19; estabelecer critérios para a notificação e o registro de casos suspeitos em serviços de saúde, públicos

2 “Chamem os especialistas” é uma das afirmações do cientista Miguel Nicolelis (2021) ao comentar acerca da gestão e condução da pandemia no Brasil, investigada pela Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) instalada no Senado da República, em 27 de abril de 2021.

e privados; estabelecer os procedimentos para investigação laboratorial; monitorar e descrever o padrão de morbidade e mortalidade por covid-19; monitorar as características clínicas e epidemiológicas do vírus SARS-CoV-2; realizar rastreamento, monitoramento e isolamento (quarentena) de contatos de casos de infecção pelo vírus SARS-CoV-2; estabelecer as medidas de prevenção e controle; realizar a comunicação oportuna e transparente da situação epidemiológica no Brasil (BRASIL, 2021, p. 22).

Como visto, a epidemiologia, além da condução do conhecimento científico, traz a vigilância epidemiológica (VE) como um dos instrumentos mais dinâmicos para monitoramento das epidemias. Uma expertise que pode ser historicamente referida a John Snow (1990), na epidemia do cólera em Londres, no século XIX.

Dito isso, esclarecemos que a reflexão sobre o lugar da cultura no conhecimento epidemiológico, e sua relação com a antropologia médica, emerge nas últimas décadas do século XX (INHORN, 1998; TROSTLE, 2013). Alguns estudos apontam os afastamentos e aproximações entre epidemiologia e antropologia, buscando enfatizar o caráter histórico das colaborações (SEVALHO; CASTIEL, 1998); outros enfatizam a relevância da “interdisciplinaridade” nas práticas de pesquisa conjunta, a exemplo de Béhague, Gonçalves e Victora (2008).

Grosso modo, essa colaboração tem sido interpelada a partir das diferenças entre princípios epistemológicos (ciência positivista *versus* ciência humanista), métodos (quantitativo

versus qualitativo) e objeto de estudo, apresentados como crítica por ambos os lados. Outro aspecto importante diz respeito ao fato de que os campos disciplinares tomam como objeto de estudo e análise os agravos em saúde e fenômenos culturais, a partir da perspectiva populacional/coletiva. No entanto, a diferença é referida à abordagem homogeneizadora da categoria população e a ausência da cultura enquanto um aspecto diferenciador na determinação do processo saúde e adoecimento.

Para a epidemiologia, “população” é o estrato da análise estatística/probabilística do conhecimento e produção dos indicadores. Embora a epidemiologia caracterize as variáveis de classe, sexo e raça, sua abordagem explicita elementos de natureza corporal/física e não da experiência social vivida a partir desses marcadores sociais. É no âmbito do (des)agregado coletivo abordado pela antropologia que se encontram as diferenças nas condições de vida das mulheres, LGBTQI+, pessoas negras e de outras etnias, em que o impacto da pandemia tem sido intenso.

A este respeito, Sevalho e Castiel buscam contornar essas tensões, enfatizando a base empírica das análises dos campos disciplinares, de modo que são os objetos de pesquisa que “demandam técnicas e métodos para os quais se mostram responsivos apropriados.” (SEVALHO; CASTIEL, 1998, p. 64). Este é um argumento relevante, em razão do foco nas realidades empíricas, sejam elas aglomerados populacionais da epidemiologia, sejam experiências culturais e locais da antropologia.

Esses autores enfatizam que a adesão da epidemiologia à abordagem qualitativa se deu no marco dos estudos sobre as enfermidades crônico-degenerativas, em que os estilos de vida são determinantes para o entendimento da causalidade, intervenção e políticas. Nessa perspectiva, as propostas de Atenção Primária à Saúde, com sua estruturação em torno da participação e práticas populares, reforçam a busca por informações estratégicas de natureza qualitativa voltadas às interpretações e às práticas de saúde, o que conduz a aproximação da epidemiologia com a pesquisa qualitativa (MENÉNDEZ, 1998).

Como já pontuado, a epidemiologia tem acompanhado a evolução da pandemia, com ênfase na entidade biomédica – Corona Virus Disease 2019, covid-19 –, centrada nos “avanços do conhecimento biológico e nas novas tecnologias que se multiplicam a seu dispor”, como nos lembra Minayo (2018, p. 12) e que designa como uma “cultura tecnicista”. Um segundo aspecto diz respeito aos limites da “causalidade linear”, numa relação de causa-efeito entre o agente e a doença, que desconsidera os fatores não biológicos do adoecimento – fatores sociais e culturais.

Nesse contexto, a categoria de grupo de risco, estabelecida a partir das “*condições ou propriedades* atribuídas como inerentes” (GRIMMBERG, 1998, p. 99, *grifo das autoras*), converte-se num significante que reforça a ordem moral. As categorias “idoso”, “mais de 60 anos” e “portadores de comorbidades” atualizaram processos de discriminação e estigmatização de sujeitos e grupos sociais. São caracterizações problemáticas, visto que construídas

histórica, política e culturalmente, que “obtem sua validação científica” a partir do conhecimento epidemiológico.

Chame a antropologia

Nas Ciências Sociais, a Antropologia encarou a pesquisa sobre a pandemia ainda no calor dos acontecimentos e sob as limitações do seu tradicional caminho de fazer pesquisa – *in loco* nos seus campos de observação e investigação. Com a mediação das tecnologias digitais e de comunicação, produziu uma série de “diagnósticos” cuidadosos para retratar as desigualdades e os impactos sociais, bem como os processos do lidar com a pandemia; adoecimento, recuperação à saúde, ou não, e morte; estudos sobre como populações e grupos vulneráveis foram (e são), afetados pela situação de crise sanitária, aprofundando a precariedade das vidas (GROSSI; TONIOL, 2020; MATTA *et al.*, 2021).

Apesar do contexto de desvalorização das ciências humanas e sociais, a antropologia endossa o argumento sobre como um fenômeno biológico, próprio do campo biomédico, é permeável à abordagem crítica e compreensiva da pesquisa antropológica e qualitativa³. Segundo Minayo,

Tanto a saúde como a doença são frutos de uma interação dinâmica entre o físico, o psicológico, o relacional e o moral, conformando uma representação peculiar

3 Essa é a também a compreensão de Sarti (2010), explorando as relações entre saberes, antropologia e biomedicina.

e forte que retorna dinamicamente para a coesão social. por isso, pode-se dizer que as enfermidades e a morte não se reduzem a uma evidência orgânica, natural e objetiva, mas sua vivência pelas pessoas e grupos sociais está intimamente relacionada com características organizacionais e culturais de cada sociedade (MINAYO, 2018, p.13).

Se a pandemia é um evento que exige uma resposta coletiva, a abordagem da antropologia se destaca pela ênfase na vivência das pessoas e grupos sociais, considerando as condições de existência e a ordem cultural. Parte dos estudos se concentrou na desconstrução dos discursos hegemônicos acerca do caráter democrático do vírus, elucidando a desigualdade estrutural, social, racial e de gênero (FARMER, 2000), que atravessa grupos sociais na sociedade brasileira: urbanos, quilombolas, indígenas, periféricos, entre outros.

Nesse sentido, consideramos que é preciso recorrer à experiência coletiva, situá-la historicamente e interpretar à luz da cultura, incluindo as condições de vida e a condição política de gestão da pandemia. Como nos diz Trostle (2013, p. 22), “[as] decisões individuais e os padrões epidêmicos são parcialmente separáveis, mas indubitavelmente inseparáveis.”

De fato, a antropologia também buscou enfrentar o desafio de entender os desdobramentos diretos e já conhecidos, a exemplo da polêmica em torno da eficácia das vacinas a depender do fabricante; a suposta prevenção de contaminação quando do uso do *kit* covid (a partir do incentivo pelo governo e parte do setor médico); a recusa ao uso de

máscaras após a vacinação; bem como, os desdobramentos indiretos e ainda desconhecidos, tais como: os impactos à saúde mental; a (des)socialização de crianças e jovens, os enlutados e impactos das mortes nas famílias, ausências de rituais, a orfandade e rearranjos familiares etc.

Um aspecto importante para a abordagem antropológica consiste em compreender a reorganização do cuidado familiar, comunitário e estatal. Nesse sentido, as questões relativas ao gênero, mulheres e violências representam um desafio num contexto de isolamento e distanciamento social.

Os impactos econômicos e sociais demandam outros estudos, considerando as sequelas deixadas pela infecção por covid-19 na população economicamente ativa e o aumento dos acidentes de motociclistas *motoboys*/entregadores, em decorrência da precarização do trabalho e busca pela sobrevivência que afligem as famílias.

Para falar em *lockdown*, enquanto resposta coletiva, a aceitação e adesão individual e coletiva⁴ carecem de governança e campanhas midiáticas positivas, esclarecedoras e incentivadoras⁵. Como nos alerta Yong (2021), a pandemia remete a uma contradição política e cultural, quando reivindica medidas coletivas de enfrentamento num contexto sociocultural marcado pelo individualismo e economia

4 A experiência do SUS acerca de campanhas de fortalecimento da adesão é vasta, a exemplo da distribuição de preservativos, entre outras.

5 Como diz Miguel Nicolelis ao ser indagado sobre a melhor vacina: “é aquela que está disponível quando chegar sua vez na fila” (2021).

neoliberal, vinculado ao estado mínimo. No Brasil, esse processo assume uma complexidade inusitada, dado o pano de fundo político, ético e moral que sustenta determinados comportamentos negacionistas frente às recomendações científicas de prevenção coletiva à covid-19, com o argumento da defesa da liberdade de circulação e do não uso de máscaras.

A antropologia implicada se debruça sobre narrativas de diferentes agentes e agências, identificando os interesses e poderes, assim como valores e moralidade que permeiam seus discursos. Nesse sentido, a crítica sobre os limites políticos da abordagem cultural precisa ser relativizada, visto que as análises antropológicas atentam para as relações entre poder e cultura.

A sensibilidade antropológica assevera o encontro com outros, mesmo quando mediado pelas janelas na combinação entre conhecimento e esperança (MALUF, 2021). Compartilhamos a (re)invenção dos encontros antropológicos e das experiências no afrontamento à ameaça à vida – biológica e política.

Dito isso, é possível pensar que, se a epidemiologia traz a narrativa sobre os acometidos (corpos, grupos), a antropologia constrói narrativas a partir da fragilidade social, mantida pelas desigualdades e precariedade da vida. Por um lado, a antropologia evidencia como a fragilidade social amplifica a fragilidade da vida (HERZLICH, 2005) na pandemia. Por outro, expõe a dimensão política da relação entre precariedade e vida, quando a vida é tomada como pura biologia – a vida nua – ou como valor de vida – a ser vivida (AGAMBEN, 2002).

Considerações finais

Acreditamos, assim como Perelman (2020), que as reflexões são profícuas para o debate em torno da crise sanitária e sociopolítica que vivemos, sem a pretensão de esgotar as diferentes contribuições. Duarte (2020) ressalta a necessidade de se olhar o presente para pensar os efeitos da pandemia. Ponderamos sobre os impactos relacionados às sequelas físicas, traumas e saúde mental, e, especialmente, às perdas de famílias inteiras e de membros de famílias. Os custos sociais, familiares e pessoais se espalham no tecido social e são imensuráveis, com implicações para as gerações futuras.

A complexidade do evento pandêmico, inusitado no século XXI, exige que campos disciplinares, como a antropologia e epidemiologia, possam colaborar na produção de conhecimentos sobre tantos aspectos que atravessam essa experiência coletiva. Na nossa leitura, a pandemia interroga os elementos estruturais vinculados às organizações sociais e ao modelo econômico neoliberal, assim como os aspectos culturais relacionados às experiências com adoecimentos e epidemias.

Assim como ocorreu por ocasião da chegada da epidemia por HIV e outras enfermidades infecciosas, a crise sanitária provocada pela pandemia de covid-19 aciona e mobiliza campos científicos diferentes e nos faz retomar os debates sobre a complementaridade entre duas áreas, a Epidemiologia e a Antropologia da Saúde, as aproximando e reforçando a potência de seus campos específicos.

Diferentemente das expectativas, as leituras realizadas e a reflexão em torno da contribuição da antropologia e epidemiologia na pandemia pelo Sars-CoV-2 demonstram o caráter convergente das abordagens desses campos disciplinares. Se a epidemiologia traz a perspectiva da magnitude da pandemia, a Antropologia vai focar nos processos que atravessam essa magnitude, incluindo as reações que vão se dar no âmbito populacional e comunitário, de solidariedade e sobrevivência.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.

BÉHAGUE, Dominique P.; GONÇALVES, Helen; VICTORA, Cesar G. Anthropology and Epidemiology: learning epistemological lessons through a collaborative venture. **Ciência & Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 6, p. 1701-1710, 2008.

BRASIL. **Curso Básico em Vigilância Epidemiológica (CBVE)**. Secretaria de Vigilância em Saúde. Ministério da Saúde. 2005. Disponível em: <https://bvsmms.saude.gov.br/>. Acesso em: 10 maio 2021.

BRASIL. **Guia de vigilância epidemiológica**: emergência de saúde pública de importância nacional pela doença pelo coronavírus 2019 – covid-19. Brasília: Ministério da Saúde, 2021.

CAPONI, Sandra. Covid-19 no Brasil: entre o negacionismo e a razão neoliberal. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 34, n. 99, p. 209-224, 2020.

CEZAR, Lilian Sagio; MACIEL, Anderson Jamar Neves. Infodemia no contexto da pandemia de Covid-19 no Brasil: uma política de contaminação? **Liinc em Revista**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1, p. 1-22, maio 2021.

DUARTE, André. “E daí?” Governo da vida e produção da morte durante a pandemia no Brasil. **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, v. 29, n. 46, p.74-109, jan./jun. 2020.

FARMER, Paul. Desigualdades sociales y enfermedades infecciosas emergentes. **Papeles de POBLACIÓN**, [s.l.], n. 23, p. 181-201, jan./mar. 2000.

FASSIN, Didier. O sentido da saúde: antropologia das políticas da vida. In: SAILLANT, Francine; GENEST, Serge. **Antropologia médica: ancoragens, locais, desafios globais**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2012.

GALHARDI, Cláudia Pereira; FREIRE, Neyson Pinheiro; MINAYO, Maria Cecília de Souza. Fato ou Fake? Uma análise da desinformação frente à pandemia da Covid-19 no Brasil. **Ciência & Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 25, p. 4201-4210, 2020.

GRIMBERG, Mabel. Relações entre epidemiologia e antropologia. In: ALVES, Paulo Cesar; RABELO, Miriam Cristina (org.). **Antropologia da Saúde: Traçando identidade e explorando fronteiras**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1998.

GROSSI, Miriam Pilar; TONIOL, Rodrigo (org.). **Cientistas sociais e o Coronavírus**. São Paulo: ANPOCS; Florianópolis: Tribo da Ilha, 2020.

HERZLICH, Claudine. Fragilidade da vida e desenvolvimento das ciências sociais no campo da saúde. **Physis: Revista de Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 2, p. 193-203, 2005.

INHORN, Marcia C. Medical Anthropology and epidemiology: divergences or convergences. **Soc. Sci. Med.**, L 40, No. 3, pp. 285-290, 1995.

KELLY, Ann H.; KECK, Frédéric; LYNTERRIS, Cristhos. **The anthropology of epidemics**. New York: Routledge, 2018.

MALUF, Sônia. Janelas sobre a cidade pandêmica: desigualdades, políticas e resistências. **TOMO**, São Cristóvão, n. 38, p. 251-285, jan./jun. 2021.

MATTA, Gustavo Corrêa; REGO, Sergio; SOUTO, Ester Paiva; SEGATA, Jean. (org.). **Os impactos sociais da Covid-19 no Brasil**: populações vulnerabilizadas e respostas à pandemia. Rio de Janeiro: Observatório Covid 19; Editora FIOCRUZ, 2021.

MENÉNDEZ, Eduardo L. Antropologia médica e epidemiologia. Processo de convergência ou processo de medicalização? In: ALVES, Paulo Cesar; RABELO, Miriam Cristina (org.). **Antropologia da Saúde**: traçando identidade e explorando fronteiras. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1998.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. Prefácio: a antropologia contribui para pensar e fazer saúde. In: NEVES, Ednalva Maciel; LONGHI, Marcia Reis; FRANCH, Mónica (org.). **Antropologia da saúde**: ensaios em políticas da vida e cidadania. João Pessoa: Mídia; Brasília: ABA Publicações, 2018.

MINAYO, Maria Cecília de Souza; FREIRE, Neyson Pinheiro. Pandemia exacerba desigualdades na Saúde. **Ciência & Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 25, n. 9, p. 3555-3556, 2020.

NICOLELIS, Miguel. **Entrevista concedida em 21 de jun 2021, para Eleonora de Lucena e Rodolfo Lucena**.

Disponível em: <https://tutameia.jor.br/nicolelis-ainda-nao-ha-luz-no-fim-do-tunel/>. Acesso em: 27 jul. 2021.

PERELMAN, Marcio. Entre la libertad y el cuidado: regimenes de valor en el aislamiento social. **DILEMAS: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social**, Rio de Janeiro, Reflexões na Pandemia, p.1-15, 2020.

SARTI, Cynthia. Corpo e doença no trânsito de saberes. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 25, n. 74, p. 77-90, out. 2010.

SEGATA, Jean. Covid-19: escalas da pandemia e escalas da antropologia. **Boletim Cientistas Sociais e o Coronavírus**, São Paulo, n. 2, 23 mar. 2020.

SEVALHO, Gil; CASTIEL, Luís D. Epidemiologia e antropologia médica: a in(ter)disciplinariedade possível. In: ALVES, Paulo Cesar; RABELO, Miriam Cristina (org.). **Antropologia da Saúde: Traçando identidade e explorando fronteiras**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1998.

SNOW, John. **Sobre a maneira de transmissão do cólera**. Rio de Janeiro: ABRASCO, 1990.

TROSTLE, James A. **Epidemiologia e cultura**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2013.

YONG, Ed. **A questão fundamental sobre a pandemia agora é outra**. 2021. Disponível em: <https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Saude/A-questao-fundamental-sobre-a-pandemia-agora-e-outra/43/50858>. Acesso em: 10 jul. 2021.

ANTROPÓLOGAS EM PANDEMIA: ALGUMAS REFLEXÕES METODOLÓGICAS

Mónica Franch

Geissy Reis Oliveira

Luriana Barros

Ana Paula Marcelino

Uliana Gomes

Weverson Bezerra Silva

Introdução

Este capítulo apresenta sumariamente aspectos metodológicos de cinco pesquisas em desenvolvimento no Programa de Pós-Graduação de Antropologia da UFPB¹. Em comum, tais estudos possuem o fato de fazerem parte do projeto de pesquisa Antropo-Covid – “Estado, populações e políticas locais no enfrentamento à pandemia de Covid-19: análise social e diretrizes de ação e intervenção não farmacológica em populações em situação de vulnerabilidade

1 Todas as pesquisas têm orientação da primeira autora.

e precariedade social”². Trata-se de pesquisas que abordam, de diversas perspectivas, o impacto da pandemia da covid-19 sobre grupos e populações específicas, bem como lançam luz sobre os aprendizados e respostas localmente produzidas diante dessa nova ameaça sanitária – que, especialmente no caso brasileiro, deve ser compreendida a partir de seus imbricamentos sociais, econômicos e, sobretudo, políticos.

Nessas pesquisas, a pandemia está sendo narrada a partir das experiências de mulheres que foram acometidas pela covid-19 (Geissy Reis); de trabalhadoras de enfermagem que atuaram na “linha de frente” nos serviços de saúde (Ana Paula Marcelino); de trabalhadoras domésticas que estiveram no cerne dos debates sobre o que é “essencial” (Luriana Barros); de pessoas acometidas por doença falciforme, que experimentaram os efeitos de uma nova ameaça à saúde (Uliana Gomes); e, por fim, de pessoas que perderam entes queridos em decorrência da covid-19 e que procuram o Memorial das Vítimas do Novo Coronavírus, no Facebook, em busca de suporte (Weverson Bezerra).

Ao privilegiar os aspectos metodológicos dessas pesquisas³, apresentaremos brevemente os desafios e as alternativas que estão sendo construídas no “aqui e agora”

-
- 2 O projeto Antropo-Covid tem sede na UFPB e envolve ainda as seguintes universidades: UnB, UFSC, UFAM, UFPA e Unicentro/PR). É coordenado por doze professoras e pesquisadoras, antropólogas da saúde, e estudantes de graduação, mestrado e doutorado, conformando equipes e temas locais. A coordenação geral é de Sônia Maluf (UFSC – coordenadora principal), Mónica Franch (UFPB) e Soraya Fleischer (UnB). Tem financiamento da FADE/UFPE.
 - 3 A discussão metodológica foi o mote do II Seminário Interno do projeto Antropo-Covid, realizado nos dias 15 e 16 de julho de 2021.

pandêmico, diante da necessidade e da urgência de produzir conhecimento antropológico sobre um fenômeno que, no debate público, é frequentemente reduzido a suas dimensões biológicas. Afinal, se a pesquisa antropológica, nomeadamente a etnografia, depende da interação próxima e continuada junto às pessoas e comunidades que participam do nosso estudo, como conjugar encontro etnográfico com distanciamento social? Estaríamos voltando a uma antropologia de gabinete, a uma antropologia estilo “home-office”? Como fazer etnografia navegando entre telas e “janelas pandêmicas” (MALUF, 2021)? E em que medida o passar dos meses e a convivência forçada com o vírus não nos levam a novos cálculos e negociações de risco em direção a uma etnografia presencial? Mas como é fazer etnografia no “novo normal”? E, ainda, como continuar sendo antropólogas em meio à tragédia humana que atravessamos, nos deparando com nossa própria vulnerabilidade e sob o signo constante da perda e do luto? Esse texto não busca dar resposta a essas questões, mas mantê-las em mente enquanto explicitamos os caminhos que nossas pesquisas têm trilhado até aqui.

Fazer antropologia em tempos pandêmicos

Começamos esta seção nos deslocando para o mês de março de 2020, quando fomos surpreendidas com o anúncio da Organização Mundial da Saúde de que a situação de emergência sanitária que começou na China, em dezembro de 2019, e logo chegou com força a diversos

países europeus, tinha se tornado uma ameaça mundial, sendo alçada à categoria de “pandemia” – palavra que até então não tinha ingressado no nosso vocabulário. No dia 17 de março, com vistas a evitar a transmissão do vírus Sars-Cov-2, a Universidade Federal da Paraíba suspendeu suas atividades presenciais por tempo indeterminado. Obviamente, as atividades de pesquisa de campo também foram imediatamente interrompidas, o que nos conectou à comunidade de antropólogas e antropólogos que, pelo mundo afora, sentiram-se subitamente “descampados”.

Sites e blogs acadêmicos, podcasts e observatórios antropológicos, em seus esforços coletivos de fazerem “antropologia em tempo real” (MALUF, 2020), fizeram notar o empreendimento de antropólogos e antropólogas, mobilizadas/os pela questão: “Há qualquer ação ou conhecimento útil que eu possa produzir?” (DAS, 2020, p. 3). Sem dúvida, as cinco pesquisas que aqui aportam discussões de ordem metodológica fazem parte desse empreendimento, em meio ao qual nos defrontamos com perguntas igualmente urgentes, sobre como fazer antropologia em meio ao pandemônio pandêmico.

À medida que dúvidas se interpunham a nosso fazer, soluções vinham sendo sugeridas. Ainda em maio de 2020, o antropólogo e professor no Departamento de Antropologia da University College London, Daniel Miller, publicou em seu canal no youtube o vídeo “Como conduzir uma etnografia

4 Essa expressão foi utilizada muito apropriadamente por Roberta Mello numa das reuniões periódicas das orientandas de Mônica Franch e Márcia Longhi que fazem parte do projeto Antropo-Covid.

durante o isolamento social⁵”, particularmente endereçado a antropólogos/as em formação, impossibilitados/as de se deslocarem ao campo de pesquisa. Miller argumenta que, mesmo nesse momento, faz-se possível a realização de etnografias a partir, inicialmente, da compreensão do que se pode ou não fazer para, em seguida, se atinar às possibilidades de interlocução, observação participante e acesso de dados on-line, capazes de suprir o que se perde na impossibilidade de se estar off-line. No vídeo, Miller convidava a definir as estratégias metodológicas caso a caso, a depender se o grupo ou população com quem se faz pesquisa tem ou não acesso a internet. Quando o grupo em questão não tem acesso a internet, Miller propõe uma mudança de perspectiva, como, por exemplo, investigar de que modo aquela população aparece na mídia, entre tantas outras novas perspectivas que se abrem.

De fato, a internet emergiu como a primeira alternativa a mão para se fazer frente à impossibilidade da co-presença, o que não é propriamente uma novidade, haja vista a já consolidada reflexão sobre netnografias, ciberantropologia, entre outros epítetos que não abordaremos aqui (SEGATA; RIFIOTIS, 2016). Entretanto, se a questão do acesso à internet se colocava como problema para muitas de nós, ela se mostrava ainda mais evidente no contato com grupos mais vulneráveis, mostrando os limites dessa corrida às redes. Por outro lado, havia uma expectativa de que, no

5 Tradução nossa. O texto foi posteriormente traduzido e disponibilizado ao público geral (MILLER, 2020).

caso de pesquisas já iniciadas, ou junto a colaboradoras/es próximas/es, a transição do off-line para o on-line seria mais ou menos dada, como pesquisas no passado pareciam indicar (CARNEIRO; FLEISCHER, 2020). Na prática, isso não necessariamente ocorreu, e ao mesmo tempo em que proliferavam ensaios sobre as possibilidades abertas pelas tecnologias para pesquisas pandêmicas⁶, surgiam também as primeiras frustrações.

A disposição e vontade de ser *afetada* (SAADA, 2005), a posta em prática da *contaminação* inicial com o campo (BRANDÃO, 2007), o exercício do *olhar etnográfico* (OLIVEIRA, 1996), a feitura da *participação observante* (WACQUANT, 2002), a realização da *entrevista compreensiva* (KAUFFMAN, 2013), e a delimitação de um campo, nem sempre possíveis de serem incorporados às nossas pesquisas geraram uma certa ansiedade metodológica, face a estes reveses iniciais.

Entretanto, essa ansiedade não estava restrita ao âmbito de nossas pesquisas pois, além de antropólogas, somos filhas, netas, sobrinhas, irmãs, amigas, ou seja, somos corpos enredados em laços e conexões de cuidado e dependência que se intensificaram desde o início da pandemia. Enquanto do outro lado da janela o Brasil estava sendo literalmente sufocado pela inação do Estado brasileiro no controle da crise sanitária (ORTEGA; ORSINI, 2020), dentro de nossas casas, permanecíamos cada vez mais angustiadas pelas impossibilidades de deslocamento impostas pela

6 Ver, por exemplo, o número 10 (v.1 e v.2) da *Revista Áltera* e o v.29 – número suplementar da revista *Cadernos de Campos*.

pandemia, descobrindo o quão vulneráveis somos diante do imponderável. E adoecemos, de covid, de cansaço e por falta de perspectiva de que o cenário melhorasse em poucos meses. O que vimos foi justamente o contrário, o campo presencial cada vez mais distante, cada vez menos seguro, tanto para nós quanto para nossos “outros” (CASTRO-GÓMEZ, 2005).

Como seguir em frente diante desta encruzilhada epistemológica e existencial? O que era possível fazer? Como acessar nossos sujeitos de pesquisa quando a única via segura, do ponto de vista sanitário, era o contato remoto, sendo que nem todo mundo dispõe do acesso às tecnologias? Como etnografar em tempos pandêmicos? Isso que estamos tentando fazer é etnografia? Conjugando elementos de questionamentos como estes que debatíamos intensamente em nossas reuniões coletivas de orientação, descobrimos, cada uma à sua maneira, uma forma de sobreviver ao pandemônio que se abateu sobre nossas pesquisas e com isso engendrar uma maneira de seguir em frente. Essas experiências de autocuidado, que aconteceram tanto no sentido de proteção contra a infecção por covid, quanto no sentido de manter acesa a chama que iluminou nossos percursos profissionais em direção ao fazer antropológico, foram acontecendo através das molduras de nossas janelas físicas e virtuais.

E como fazer pesquisa, então?

Como explicitado acima, as pesquisadoras que assinam este capítulo estão não apenas pesquisando em tempos

pandêmicos, mas pesquisando sobre esses mesmos tempos, de diversas perspectivas e a partir de grupos específicos. Esta seção destaca alguns elementos dos percursos investigativos das autoras.

Na pesquisa em curso junto a mulheres acometidas por covid-19 em João Pessoa, iniciada em março de 2021, Geissy busca compreender o modo como adoecer por covid-19 é experienciado, significado e refletido por estas mulheres que, por meio do WhatsApp, narram para a pesquisadora suas *experiências vividas* ou *encarnadas* do adoecimento (RABELO et al., 1999).

O risco à vida posto na iminência da pandemia de covid-19 desde o início atravessou a pesquisa com a seguinte questão: é ético fazer campo presencial nesse momento? Pareceu mais acertado a adoção de uma metodologia híbrida, ou seja, on-line a princípio, e off-line num segundo momento.

Contactei, via WhatsApp, mulheres que sequer tinha visto antes disso. Eu era uma completa estranha, não fosse a intermediação da minha orientadora de pesquisa, e demais pessoas próximas a mim. Eu era então a conhecida de alguém, a orientanda de Mônica, a amiga da Janaína, a colega de trabalho da Ana. (Trecho extraído do diário de campo de Geissy Oliveira)

Artesanal (MARTINS, 2013), caseira – quase inteiramente feita em casa –, e sem um campo muito bem consolidado, esta pesquisa pôde contar com os afetos como vínculo.

A perspectiva de estar off-line no campo somente quando as interlocutoras estivessem imunizadas para a covid-19 se viu frustrada frente ao andamento da campanha nacional de vacinação no Brasil. O único encontro presencial que ocorreu até aqui entre a pesquisadora e uma das interlocutoras, nenhuma das duas imunizadas, contou com a adesão aos protocolos de segurança, e manejo conjunto do risco, negociado pelas duas. Mesmo assim, a preocupação com a infecção pelo Sars-Cov-2, permeou esse encontro etnográfico. Breve e sem abraço ou aperto de mão, pois perpassado pelo contexto pandêmico, o fazer antropológico assumia ali uma nova face diante do “novo normal”.

Também é sobre experiências de adoecimento que a pesquisa de Uliana se debruça, desta vez a partir de pessoas que já vivenciam uma condição crônica de saúde (doença falciforme⁷) e que passam a ter que conviver com mais uma ameaça em suas vidas. Na sua pesquisa, que busca compreender como as pessoas acometidas pela doença falciforme constroem estratégias de cuidado a partir do seu itinerário terapêutico, foi necessário reestruturar a metodologia, pois se pretendia acompanhar os interlocutores em algumas demandas do seu dia a dia, tais como a ida ao serviço de saúde, as visitas às suas residências para realizar entrevistas, a participação em eventos sobre o tema para conhecer e conversar com as pessoas acometidas pela doença,

7 A Doença Falciforme é a doença genética de maior prevalência na população brasileira e comumente apontada como uma questão de saúde pública.

o acompanhamento das reuniões da Associação Paraibana de Portadores de Anemias Hereditárias (ASPPAH).

Atualmente tem-se buscado acompanhar as publicações no grupo do WhatsApp da ASPPAH; participar de eventos on-line sobre o tema e de reuniões do comitê técnico de saúde da população negra; acompanhar publicações e lives que estão acontecendo sobre o tema; levantar notícias sobre a doença falciforme no contexto de pandemia, que tem se tornado uma prática frequente nesse fazer antropológico em tempos pandêmicos; conversar via WhatsApp com algumas pessoas da Secretaria de Saúde do Estado, assim como com membros da Associação, como forma de acompanhar as informações sobre a doença falciforme na Paraíba. O Instagram, You Tube, o Google e o WhatsApp têm sido as ferramentas utilizadas para ter acesso a informações. A etapa das entrevistas ocorrerá por meios virtuais via Google meet ou ligação de vídeo no WhatsApp.

Já Ana Paula, em seu estudo sobre as profissionais de enfermagem, se viu diante de vários questionamentos em torno de como seria possível fazer trabalho de campo com profissionais da chamada “linha de frente”. Mas a distância entre a janela da casa da pesquisadora e os corredores de um hospital, que parecia facilmente ser reduzida pelo uso de plataformas remotas de interação, não se mostrou possível de imediato. Como alternativa para reverter os problemas advindos da impossibilidade da presença física em campo, veio a ideia de participar de grupos de Facebook que reuniam profissionais e interessados pela ciência do cuidado, a enfermagem. Enquanto lá fora a pandemia se expandia

pelos lugares mais recônditos do país, fotos de profissionais completamente paramentados, por causa de sua atuação na linha de frente, escondiam rostos orgulhosos e clamavam por reconhecimento e pela necessidade de que, se pudessem, as pessoas permanecessem em casa. Mas isso era etnografia? Demorou, mas essa pergunta logo foi sendo respondida. O cerne da questão não se encerrava no fato de ser ou não trabalho etnográfico o que se estava fazendo ao observar a dinâmica desses grupos. O problema de fato estava em organizar a caixa de ferramentas antropológica e deixar de tentar apertar parafusos com um martelo. O próprio cálculo do risco, isto é, a opção em não almejar um modelo híbrido de pesquisa, caso isso fosse possível, esbarrava numa questão muito importante: os prazos. Isso porque a pandemia entrava cada vez mais numa escala ascendente de contaminações e mortes.

O nó metodológico foi resolvido ao assumir que conexões pensadas a partir do arcabouço antropológico disponível eram mais eficientes para desenvolver a pesquisa, respeitando os protocolos de segurança sanitária. Chegando a esse ponto, a entrada via Facebook inicialmente prevista foi abandonada e, ao invés disso, lançou-se mão da metodologia “bola de neve” (VINUTO, 2014) para ter acesso às profissionais. Deste modo, a partir de um contato inicial com uma professora do Programa de Pós-Graduação em Enfermagem da UFPB, foi possível chegar até as enfermeiras e fazer entrevistas pela plataforma *Google Meet*.

Também é sobre mulheres trabalhadoras que versa a pesquisa de Luriana, neste caso específico sobre trabalha-

doras domésticas, categoria que tem sido historicamente vulnerabilizada (BERNARDINO-COSTA, 2007). O objetivo geral desta pesquisa, que está em andamento, é investigar as condições estabelecidas para as trabalhadoras domésticas no período de pandemia de covid-19, na cidade de São Luís, no Maranhão, primeiro estado a adotar medidas de distanciamento social mais restritivas e um dos estados a incluir, num primeiro momento, a categoria das trabalhadoras domésticas como “serviço essencial”, o que provocou um importante debate público.

A pesquisa tem ocorrido de modo híbrido⁸ (on-line + presencial), ainda que em proporções diferenciadas e de maneiras distintas. No modo on-line, foram acessadas as redes sociais das organizações das trabalhadoras domésticas do Brasil – *lives* de rodas de conversas e seminários temáticos foram acompanhados desde aí – e feito o primeiro contato, via WhatsApp, com uma liderança do Sindicato dos Trabalhadores Domésticos do Maranhão⁹ (Sindoméstico-MA).

Também no modo presencial, o campo acessado na realização dessa pesquisa é o Sindoméstico-MA. Nesse momento, é o manejo do risco de infecção pelo Sars-Cov-2 que emerge de modo evidente. O deslocamento da pesquisadora nas idas e vindas ao sindicato, em ônibus lotados, nos horários de pico da cidade, coloca uma reflexão ética constante, relacionada à biossegurança da pesquisadora e interlocutoras

8 Essa expressão foi utilizada por Maysa Carvalho numa das reuniões periódicas do já citado projeto Antropo-Covid.

9 Apesar da predominância de mulheres na categoria, o nome oficial do sindicato é no gênero masculino.

da pesquisa, na qual as negociações de risco, implicadas na saúde e cuidado, tomam destaque.

Por fim, a pesquisa de Weverson nos leva para o mundo dos enlutados, a partir de uma “participação observante” (WACQUANT, 2002) no Memorial de Vítimas do Novo Coronavírus, comunidade criada no Facebook, que ocupa lugar importante enquanto rede de apoio aos enlutados, atuando como uma comunidade de sentido e, ainda, sendo uma ferramenta política pela singularização dessas mortes pandêmicas e contra o esquecimento. Por isso, a reflexão antropológica da pesquisa envolve também os usos políticos da memória (GRISALES, 2016) e a politização do luto em contexto pandêmico, além das experiências dos enlutados e os ritos de terminalidade e morte.

Neste caso, a inserção no campo se deu antes da elaboração do projeto de pesquisa, quando Weverson se vinculou ao Memorial como “pesquisador voluntário”, em decorrência de sua inserção prévia no campo dos estudos sobre a morte e o morrer. Esse ponto de partida coloca esse percurso na contramão das quatro pesquisas anteriores, em que a inserção em campo foi o primeiro desafio. Neste caso, a atuação cotidiana do pesquisador no Memorial se deu em conversas diretas com os enlutados via chat e posterior procura de informações sobre as vítimas nas redes sociais, para assim escrever seus relatos no Memorial. Foi a partir dessas conversas que o pesquisador percebeu a recorrência de certos temas: a experiência de distanciamento no hospital, as angústias em torno do corpo morto, os velórios abreviados ou inexistentes, contribuindo para uma experiência dolorosa

e incompleta do luto. Deste modo, os usuários do Memorial contribuíram efetivamente na construção das questões da pesquisa de Weverson, pois a partir de seus relatos foram traçados os objetivos.

Considerações em movimento

Neste capítulo, buscamos desenvolver reflexões antropológicas sobre o fazer pesquisa em tempos pandêmicos. Sabe-se que o fazer antropológico, no contexto de pandemia da covid-19, é afetado e mobiliza afetações a partir das problematizações que estão sendo construídas frente ao que estamos vivenciando – o fazer pesquisa em tempos de catástrofes sanitárias, socioeconômicas e políticas, numa circularidade de movimentos entre reflexões, motivações, readaptações e recomeços.

Referências

BERNARDINO-COSTA, Joaze. Colonialidade do poder e subalternidade: os sindicatos das trabalhadoras domésticas no Brasil. **Revista Brasileira do Caribe**, v. V7II, n. 14, jan-jun 2007b, p. 311-345, 1997.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Reflexões sobre como fazer trabalho de campo. **Sociedade e Cultura**, v. 10, n. 1, p. 11-27, janeiro 2007.

CARNEIRO, Rosamaria; FLEISCHER, Soraya. Em Brasília, mas em Recife: atravessamentos tecnometodológicos em saúde, gênero e maternidades numa pesquisa sobre as repercussões da epidemia do vírus Zika. **Saúde Soc.** 29 (2): 2020

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **A colonialidade do saber:** eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 2005.

DAS, Veena. Encarando a Covid-19: Meu lugar sem esperança ou desespero. **DILEMAS: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social** – Rio de Janeiro – Reflexões na Pandemia, 2020.

FAVRET-SAADA, Jeanne. “Ser afetado”. **Cadernos de Campo** n.13. p.155-161, 2005.

GRISALES, Sandra Patricia Arenas. “Fazer visíveis as perdas Morte, memória e cultura material”. **Tempo Social, revista de sociologia da USP**, v. 28, n. 1: 2016.

KAUFMANN, Jean-Claude. **A entrevista compreensiva:** um guia para pesquisa de campo. Petrópolis: Vozes; Maceió: Edufal, 2013.

MILLER, Daniel. Como conduzir uma etnografia durante o isolamento social. **Blog do Sociofilo**, 2020. Disponível em: <https://blogdolabemus.com/2020/05/23/notas-sobre-a-pandemia-como-conduzir-uma-etnografia-durante-o-isolamento-social-por-daniel-miller>

MALUF, Sônia Weidner. **Antropologia em tempo real:** urgências etnográficas na pandemia. Aula inaugural Programa de Pós-Graduação em Antropologia UFAL, 2020. Disponível em: <https://ics.ufal.br/pos-graduacao/mestrado-em-antropologia/institucional/eventos/aula-inaugural-2020-profa-sonia-maluf>

MALUF, Sônia Weidner. Janelas sobre a cidade pandêmica: desigualdades, políticas e resistências **Revista TOMO**, n. 38 jan./jun, 2021.

MARTINS, José de Souza. O artesanato intelectual na sociologia. **Revista Brasileira de Sociologia**, Aracaju, v. 1, n. ju/dez. 2013, p. 13-48, 2013.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. **Revista de Antropologia**. São Paulo, USP, v.39, n.1, p. 13-37, 1996.

ORTEGA, Francisco; ORSINI, Michael. Governing COVID-19 without government in Brazil: Ignorance, neoliberal authoritarianism, and the collapse of public health leadership. In: **Global Public Health**. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/17441692.2020.1795223>.

RABELO, Míriam Cristina Marcilio; ALVES, Paulo César Borges. Significações e metáforas na experiência da enfermidade. In: Rabelo, Míriam Cristina Marcilio. et al (org.) 1999. **Experiência de doença e narrativa**. Fiocruz, Rio de Janeiro.

SEGATA, Jean; RIFIOTIS, Theophilos (orgs.). **Políticas etnográficas no campo da cibercultura**. Brasília, ABA Publicações; Joinville, Editora Letradágua, 2016

VINUTO, Juliana. A amostragem em bola de neve na pesquisa qualitativa: um debate em aberto. **Temáticas**, Campinas, v. 22, nº 44: 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.20396/tematicas.v22i44.10977>.

WACQUANT, Loïc. **Corpo e alma**. Notas etnográficas de um aprendiz de boxe. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

A ILHA DOS SONHOS NO REBULIÇÃO DO TEMPO

Camilla Iumatti

Pedro Nascimento

Este capítulo tem como pano de fundo as trajetórias metodológicas de pesquisa etnográfica em tempos pandêmicos. O contexto é a ilha de Fernando de Noronha, mais especificamente no trajeto entre ilha e continente, tendo como faroleiras mulheres que engravidam em território insular e que são impedidas de parir na ilha.

Daqui, no farol, a pesquisadora e seu orientador que tiveram que se debruçar sobre as estratégias de pesquisa para chegar até as interlocutoras dispostas a compartilhar suas vivências e narrativas, atravessadas pelas travessias de parto e o momento de incerteza trazida pela disseminação da covid-19.

Esta possibilidade de pesquisa surgiu quando em 2018 Camilla fixou moradia em Noronha, para realizar um diagnóstico sociocultural da ilha a convite do governo de Pernambuco por meio do Programa Mãe Coruja Pernambucana. Este programa, estabelecido pela lei estadual nº 13.959/2009, surgiu com o intuito da redução da morbimortalidade materno-infantil no Estado de Pernambuco. Em Fernando de Noronha o Mãe Coruja, como é conhecido, assumiu outros contornos, ou seja, a motivação de sua implantação na ilha objetivava a minimização dos

impactos causados pelo próprio Estado em decorrência do impedimento de serem realizados partos na ilha.

A proibição de ocorrência de partos na ilha é desdobramento de uma conjunção de regulamentações, tendo em vista que em Fernando de Noronha não há unidade de saúde de média e alta complexidade. Essa ausência infringe a orientação da Organização Mundial de Saúde – OMS – que determina que não ocorram partos, mesmo domiciliares, sem proximidade mínima de uma unidade de média e alta complexidade. Além desta determinação, a regulamentação da Agência Nacional de Aviação Civil – ANAC – orienta o embarque de gestantes até a 28^a semana de gravidez. Neste sentido, ao completar esta idade gestacional, as gestantes necessitam migrar para o continente para esperarem o parto, tendo Recife/PE e Natal/RN como os destinos mais recorrentes.

Desde que conhecemos essa realidade, temos investido nesse cenário político e afetivo como elemento central de nossas investigações sobre corpos, travessias e políticas implicadas nos modos de ter filhos (IUMATTI, 2020)¹. O projeto de pesquisa original contava com deslocamentos da pesquisadora até a ilha, além dos contatos com as mulheres em Recife e Natal. Com a emergência da covid-19 e pela impossibilidade de deslocamentos manifestos

1 Essa temática é parte da investigação de doutoramento de Camilla, sob orientação de Pedro. Neste texto usaremos alternadamente a primeira pessoa do singular e a primeira do plural para indicar engajamentos distintos no desenvolvimento da pesquisa e na produção deste capítulo.

em instrumentos legais e dispositivos burocráticos, este componente da pesquisa foi temporariamente suspenso. De forma conciliada, esses impedimentos motivaram a buscar outras formas de construir e alimentar relações com parturientes e gestantes no contexto de pesquisa.

Nessa busca, lidando com a ansiedade das notícias sobre a pandemia durante o período de isolamento social, comecei a engajar-me em um conjunto de atividades que repercutiam um debate sobre o digital que reorientaram meu senso do tempo, das proximidades e da distância. Se, como argumentava Fabian (2015), o tempo é essa coisa capaz de produzir uma aproximação intersubjetiva que nos impele a reconhecer a situação de “coetaneidade” em que estamos envolvidas, ele também é atravessado por dispositivos técnicos e tecnológicos que afetam nossa compreensão dos processos da vida.

Essa temporalidade está marcada pela colonização digital, ou seja, o atravessamento tecnológico que facilita nossa comunicação e sociabilidade e, ao mesmo tempo, intensifica a experiência de um futuro condicionado à produtividade em larga escala, num apelo ao imediato (SEGATA, 2020a). É o rebuliço do tempo – um tumulto excessivo provocado pela mudança na rotina.

Essas mudanças perpassaram não só os trânsitos entre *online* e *offline*, mas também o limite entre sonhado e vivido². É sobre essa zona de indeterminação que falamos nesse texto. Para isso, procuramos percorrer sobre a noção que temos tido a respeito da desordem do tempo e como essas repercussões têm gerado reflexões sobre a temporalidade do passado-presente-futuro.

O passado atravessado pelo vírus

Raissa: 12h33 – Oi, como você tá?

Camilla: 12h38 – Tô bem Rai. Correndo muito, trabalhando exaustivamente e com a impressão de que não entendi nada do que essa pandemia veio ensinar... Se era pra parar, onde eu vim parar?

Angelo: 13h20 – Por que você não para, então? Por que tem que trabalhar exaustivamente?

Raissa: 13h38 – Ah, não necessariamente parar é estagnar né? (...)

(Mensagens via whatsapp – abril/2020)

-
- 2 Os sonhos têm um longo histórico na tradição antropológica, aparecendo seja como interface entre o substrato macro da cultura e a personalidade (cf. EGGAN, 1955) ou na análise de como política e cotidiano se atravessam (cf. EDGAR, 2004; EVES, 2011). Seja entre os Achuar (DESCOLA, 2006) ou os Runa (KOHN, 2016), podemos entender o sonho como um ‘modo privilegiado de comunicação’ mobilizador de análises complexas sobre os mundos que habitam. Neste capítulo, embora não aprofundemos essa análise, tomamos como parâmetro a perspectiva dos sonhos como construção de memórias adquiridas durante a vigília, mas também como expressão do destino, não como predestinação, mas como ponto de chegada da consciência, rotas traçadas pela mente (RIBEIRO, 2019, p. 352).

Esse diálogo ocorreu em uma troca de mensagens com meus irmãos. Diálogos corriqueiros mediados por telas que asseguram a nossa comunicação livre de contágio. Janelas que nos colocaram no que Sônia Maluf (2020) chamou de terceiro vértice na relação casa-rua durante a pandemia. Para a autora as janelas (físicas e virtuais) pandêmicas proporcionaram uma dupla inscrição em pesquisadoras que puderam fazer o isolamento físico recomendado pela OMS, a inscrição de pessoa vivendo a experiência da pandemia e a de observadora deste fenômeno que se manifestou de maneira desigual a depender de marcadores e camadas sociais. É sob essa perspectiva que falamos aqui.

Angelo mora em Belo Horizonte/MG, Raissa em Recife/PE e eu, à época, morava em Cabedelo/PB. A tecnologia que nos aproximava, se interpunha como condição única da comunicação atual, já que estávamos sem qualquer perspectiva de nos encontrarmos pessoalmente. Isso me fez pensar sobre a imprevisibilidade do futuro (cf. SEGATO 2020), essa malha de incerteza que faz escapar qualquer previsão que antes suspeitávamos possuir. Sintoma do deslocamento da exterioridade cartesiana ocidental, sacudida com um vírus que se disseminou rapidamente no mundo. Essa exterioridade cartesiana, que antes tinha cor, classe e gênero, entrou em crise de identidade, perdendo o controle que suspeitava possuir em sua neurose pelo excesso de futuro.

Cabedelo, 26 de maio de 2020

(...) tenho tentado me manter ligada à pesquisa com as gestantes de Noronha, tanto é que hoje acordei de um sonho que tive com uma possível interlocutora, Nina³. No sonho eu conversava com ela sobre meu interesse de pesquisa, a conversa era mediada por Josiane, que foi quem, ontem à noite, me passou o contato dela. (...)

Hoje, depois do sonho, com o contato na mão, fiz um breve texto e enviei por whatsapp⁴ pra Nina. As respostas foram as seguintes:

(...)

[09:37, 26/05/2020]: E já dei entrevista para o fantástico⁵

[09:38, 26/05/2020]: Não quero mais fazer essas coisas

Fiquei frustrada, mas lembrei da minha pesquisa de mestrado⁶. Às vezes a esquiva diz muito sobre os processos. Reconheci que nesse momento, os holofotes devem estar voltados pra elas e deve ser estressante ter que lidar com todo esse assédio para entrevistas, contatos e etc, no meio do

-
- 3 Os nomes das mulheres da ilha de Fernando de Noronha, aqui reproduzidos, são fictícios.
 - 4 Whatsapp é um aplicativo de trocas de mensagens instantâneas.
 - 5 Esse assédio da mídia se deu devido à condução coercitiva de outra gestante da ilha após ela ter se negado à transferência compulsória.
 - 6 Nos anos de 2017 a 2019 realizei uma etnografia virtual entre pessoas com ausência involuntária de filhos, ou as “tentantes”, como são conhecidas na categoria êmica. Dentre as questões levantadas pela pesquisa, identifiquei as esquivas, as negativas de participação no engajamento da pesquisa, entre outras dificuldades de acesso ao campo, como dados importantes a serem analisados.

estresse que deve ser encarar sair do seu território para parir. (notas do diário de campo).

Resolvi enviar um convite para Josiane para realizarmos uma conversa sobre sua experiência de deslocamento temporário ao continente para realizar seus partos; não obtive resposta e nosso contato desde então foi suspenso. Isso gerou ainda mais incerteza sobre o campo e como realizar a melhor estratégia para engajamento.

Paralelamente, empreendi esforços para realizar a pesquisa com as gestantes noronhenses via gestoras e gestores tanto do Programa Mãe Coruja, como da Administração da Ilha de Fernando de Noronha, mas em nenhum destes empreendimentos obtive êxito. As esquivas foram frequentes, assim como as respostas que denotavam um longo percurso a ser percorrido, o que me causava angústia em não conseguir reiniciar a pesquisa nos apertados prazos acadêmicos. O percurso era tortuoso, como foi o caso do contato com o gestor da área de saúde da Administração da Ilha que, diante da minha insistência em solicitar a autorização para conversar com as gestantes me orientou:

Submeter ao Gabinete do Administrador para iniciar a tramitação, inclusive precisamos de parecer do Mãe coruja Noronha, uma vez que seus dados foram conseguidos enquanto funcionária do Mãe Coruja. Eles estão de acordo? (diário de campo, 03 de março de 2021, através de contato ocorrido no dia 18 de fevereiro de 2021).

As investidas para a autorização desse ingresso ao campo por via do Programa Mãe Coruja, conforme orientação do gestor da administração, resultou em uma reunião no dia 03 de março de 2021, na qual a gestora responsável por monitorar as ações deste programa na ilha disse que a responsabilidade por esta autorização só poderia acontecer via Administração da Ilha.

Essas negociações, indicavam os desafios próprios de pesquisas em contextos institucionais onde há hierarquias mais claramente definidas na relação entre pesquisadores e seus interlocutores. Ao mesmo tempo que necessárias à transparência na apresentação da pesquisa e para ampliarmos nosso circuito de interlocução, pesquisando “para cima”, como há décadas nos convocou Laura Nader (2020), havia dificuldades dessa relação que não seria possível contornar em tempo exequível para a pesquisa.

Percebíamos nessa condução não apenas uma forma individual de ação, mas uma expressão da burocracia no Estado moderno em que, na interpretação de Herzfeld, “a ubiquidade da regulação burocrática reforça o senso de sua onipotência” (HERZFELD, 2016, p. 135). À medida que a responsabilização pela autorização da pesquisa era passada de mão em mão, os argumentos se apresentavam não como uma decisão individual, mas como o emprego da “letra da lei”. Essas respostas se constituíam no fenômeno familiar a quem se embrenhou nas esferas burocráticas de se “passar a batata quente” que termina sempre em um gerente desconhecido “funcionando quase como a força impessoal do destino” (HERZFELD, 2016, p. 137).

As esquivas da autorização institucional à realização da pesquisa fizeram buscar outros caminhos; “assuntar” com pessoas próximas a mim, amigas e primas, e que tinham conhecimento sobre a ilha, o que resultou em contatos frutíferos mais adiante. Até o momento, a pesquisa tem se desenvolvido a partir da interlocução com três mulheres que se dispuseram a contar sobre suas experiências de gestação na ilha e de parto fora dela, em contatos mediados pelo *Whatsapp*, mas também cheguei a fazer ligações para duas interlocutoras. A possibilidade de encontros presenciais ainda é incerta. No entanto, há mudanças em curso que podem mudar esse cenário com a chegada da segunda dose da vacina contra a covid-19. Aqui a percepção do tempo ganha outra dimensão; é pela espera de insumos suficientes para a imunização de toda a população brasileira, já que em Noronha no momento em que escrevemos este capítulo, ou seja, julho de 2021, a vacinação já chegou às pessoas menores de 18 anos. Daqui do continente, percebo ainda um tempo de espera que não espera.

O excesso de futuro

Em meio a essas tentativas, vendo o tempo escorrer pelas frestas dos inúmeros compromissos, organizados em agendas apertadas, foi que cheguei aqui: tentando pensar sobre o tempo e suas passagens para entender as reproduções do agora que nos constrange pela impossibilidade de controlar. O excesso de futuro e a neurose de controle (SEGATO, 2020), me colocavam cada dia mais diante do desafio

de me adequar às novas regras de sociabilidade online, a mesma que ironicamente me debrucei em pesquisa nos anos de mestrado. Jean Segata reflete sobre como a incerteza do futuro nos provoca a tentativas de controle de fronteiras a partir da vigilância⁷. Essa afirmação deu contornos para construção desse mosaico que tenho tentado pensar sobre passado-presente-futuro, e para isso fui buscar nos sonhos que tenho tido a partir da pandemia e isolamento físico, entendendo-os como reflexos dessa vigilância e construção de fronteiras.

Baseada nessas experiências, passei a perceber que na medida em que a angústia pela incerteza sobre meu campo e sobre a condução da etnografia com as mulheres noronhenses, eu vivenciava nos sonhos a ilha por seus entornos, por suas franjas; muitas vezes visualizava Noronha como uma grande maquete em que eu podia tocar seus limites. Os limites das minhas experiências com a ilha e suas mulheres.

Se é certo que a construção de futuro se dá a partir das memórias, eu experimentava em meus sonhos uma representação da temporalidade de forma misturada, às vezes inteligível (um rebuliço de imagens), mas que de alguma maneira me informava sobre o meu campo de pesquisa, seja pelas expectativas levantadas e frustradas a partir das limitações do imponderável (o vírus), ou mesmo como

7 Aula pública para alunos da Universidade de São Paulo – USP – chamada “Antropologia e Epidemias”, mediada pelo professor José Miguel Olivar Nieto e com participação de Denise Pimenta. A aula ocorreu no dia 25 de maio de 2020.

projeção do que poderia ser delineado como um momento futuro. O que me interessou nesse sentido, foi entender como eu me situava no presente a partir das projeções simbólicas que construía a cada sonho com meu campo de pesquisa. Foi então que postei no meu perfil do *Instagram*⁸ um relato de um sonho que eu havia tido antes de ir para Fernando de Noronha. O sonho trazia a imagem de duas ondas gigantes que me cobriam e me fizeram pensar sobre o encontro do mar de dentro (que é conhecido por ser o mar do continente brasileiro) e o mar de fora (que dá para o continente africano).”

Esse sonho pareceu ter antecipado em certa medida a experiência consciente de que eu trabalharia com o espaço insular num lugar cobiçado por turistas, mas que impõe uma realidade, muitas vezes violenta, para as mulheres que engravidam em seu território. Essa gestão de cuidados, perpetrada pelo Estado, informa sobre questões em torno do biopoder (FOUCAULT, 1976) entendido como “tentativas mais ou menos racionalizadas de intervir sobre as características vitais da existência humana” (RABINOW; ROSE, 2006, p. 28), onde o nascer tem centralidade.

Naquela altura, eu não fazia a menor ideia de que eu experimentaria isolamentos físicos, seja nos meses que passei na ilha, seja no momento atual imposto pela pandemia. Retomar este sonho, deu contornos às minhas interpretações do hoje.

8 Ver <https://www.instagram.com/p/CCMbB33DR4G/>. Acesso em 05 de agosto de 2021.

O presente constrangido e a biovigilância

A angústia pelo presente assoberbado de tarefas e compromissos, também era registrada em meus sonhos. Em alguns momentos eu sentia o sonho como extensão do meu dia, ou seja, as tarefas, produções, correrias, não cessavam com o sono, pelo contrário, continuavam freneticamente. O uso contínuo das mídias sociais e a corrida pelo tempo eram transportados para os sonhos.

Eu sabia que sonhar com o tempo (ou a falta dele) me alertava sobre outro sinal do presente: a intensificação do *online* precarizava as condições de trabalho. Em termos práticos, quanto mais os dias passavam (ou passam) e a gente se adaptava ao *home office*, as horas de lazer e de descanso eram/são reduzidas significativamente. Passamos a viver uma “tirania do imediato” (SEGATA, 2020a, p. 167), ou seja, essa necessidade de produção *express* em que fomos mergulhadas/ os sem ao menos uma pausa para respiro.

O imediato condensado me levava a pensar sobre a biovigilância pelos aplicativos a que passamos a recorrer de maneira mais intensa durante a quarentena. A covid-19 expôs nossos corpos a um espaço ciber-vigiado, que Paul Preciado chamou de corpos-trincheiras e novos enclaves para o biopoder (PRECIADO, 2020). Esse controle de corpos, utilizando uma semântica bélica para falar de saúde (SEGATA, 2020), consolidou o debate, no âmbito antropológico, sobre políticas de governos que equacionam Saúde-Doença num guarda-chuva de segurança. As epidemias cíclicas e constantes nos informam sobre seus aspectos

sociais, político-econômicos (MORENO 2016; BARRET et al, 1988) e sobre os corpos controláveis, por meio de suas gestões baseadas numa universalidade globalizada para os direcionamentos da biossegurança.

Por outro lado, Ailton Krenak (2020) nos falou sobre como recebia com desconfiança a ideia de globalização e que a tentativa de administrar a transnacionalização, ventilada até o século 20, acabou por desembocar num resultado desenfreado de globalização. Essa percepção está associada também ao que Byung-Chul Han chamou de sociedade de desempenho, considerada uma sociedade de autoexploração, onde em vez de uma coação que vem de fora, “surge a autocoação, que se apresenta como liberdade” (HAN, 2017, p. 101). Ao se expressar pela realização de várias atividades simultâneas, gerando a sensação de poder ilimitado (HAN, 2017a, p. 116).

Nesse sentido, as reflexões sobre biossegurança universalizada (SEGATA, 2020) e biovigilância (PRECIADO, 2020), assim como universalidade globalizada, me conduziam a pensar sobre o controle de corpos grávidos em Fernando de Noronha, ou seja, o discurso da segurança também se impõe nas políticas de cuidado dispensadas pelo governo para transferir mulheres de suas localidades para um parto “seguro” (ROBLES, 2015). Nesse caso, em Fernando de Noronha, o cuidado emanado pelo Estado, reproduz corpos-institucionalizados (FERNANDES, 2018). Na ocasião, o tempo de gestação é o termômetro das regulamentações para que

haja a transferência da gestante⁹. Aqui a noção de tempo atravessa a expectativa sobre a vida, da gestante e do feto.

Em nome da biossegurança, pelo que se convencionou chamar parto seguro, a noção de parir é antecipada para as mulheres que percorrem itinerários entre ilha-continente para concluir sua gestação. O futuro se torna um presente constrangido pela falta de agência dessas mulheres em nome de normalizações universalizadas.

Na (im)possibilidade de concluir, finalizamos

Se por um lado com as leituras e reflexões trazidas por autoras/es que se propuseram a pensar sobre o momento presente e a pandemia, passei a prestar mais atenção aos meus sonhos e como eles refletem o momento ao qual estamos atravessando; por outro, me via deslocada no tempo-espaço que almejo construir. Pensar sobre sonhos têm me conduzido a problematizar a temporalidade que vejo escapular quando sou consumida pelas tarefas diárias e quantidade de atividades, que se avolumaram exponencialmente nessa nova modalidade de *home office*. Aqui a necessidade de controle já está vencida pelo que está posto.

9 Tomamos como referência aqui Rosamaria Giatti Carneiro (2021), que tem usado a categoria “tempo” para pensar sobre intergeracionalidades em sua pesquisa de pós-doutorado na Universidade Federal da Paraíba. Para a pesquisadora, o tempo se alterna em momentos que existem por si só, o momento do devir e na perspectiva do “nascer” e “morrer” como possibilidade de tempo moldado. Aula “Corpos e suas gestas” para a disciplina “Antropologia do Corpo e da Saúde” ministrado por Mônica Franch, Ednalva Neves e a própria Rosamaria Giatti Carneiro.

O apelo ao redimensionamento do tempo e da vida imposto pela pandemia provocada por um vírus, até o momento, incontrolado, se interpunha com o questionamento: como redimensionar um tempo que se apresentava como urgente? Os sonhos me sinalizavam que eu precisava parar, não dava mais para colocar o futuro à venda, como alertou Krenak (2020a).

Se é certo que a etnografia é construção dialógica em que o espaço da subjetividade de quem pesquisa molda o próprio exercício de refletir sobre o campo espraiando-se em sua escrita, suas posicionalidades e suas performances, os sonhos constituem também elemento de subjetividades. No meu caso, eles me estimularam a pensar sobre o campo de pesquisa, as minhas relações atravessadas por ele e o momento pandêmico.

Escrevo, pensando alto, sobre o alerta do meu irmão: por que, então, não para? E eu responderia: como conseguir? Faço neste texto o exercício de Michel Leiris: “Escrever para banir o tempo, controlar o futuro e vencer a morte” (LEIRIS, 2007 [1934], p. 33). Escrevo como (re)existência.

Referências

BARRET, R.; KUZAWA, C. W. Kuzawa, McDADE, T.; ARMELAGOS, G.J. Armelagos. **Emerging and Re-Emerging Infectious Diseases: The Third Epidemiologic Transition.** Annual Review of Anthropology, 27, 1998.

DESCOLA, Philippe. **As lanças do crepúsculo:** relações Jivaro na Alta Amazônia. São Paulo, CosacNaify, 2006.

EDGAR, Iain. The dream will tell: militant Muslim dreaming in the context of traditional and contemporary Islamic dream theory and practice. **Dreaming**, vol. 14, n. 1, 2004.

EGGAN, Dorothy (1955) “The Personal Use of Myth in Dreams”. **The Journal of American Folklore**, vol. 68, n. 270: 1955.

EVES, Richard. Pentecostal dreaming and technologies of governmentality in a Melanesian society. **American Ethnologist**, vol. 38, n. 4: 2011.

FERNANDES, Camila. “Mães nervosas”: um ensaio sobre a raiva entre mulheres populares. In: Claudia Fonseca, Chantal Medaets e Fernanda Bittencourt Ribeiro. (Org.). **Pesquisas sobre família e infância no mundo contemporâneo**. 01 ed. Porto Alegre: Sulina, 2018.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da Sociedade**. Curso no Collège France (1975-1976). Trad.: Maria Ermantina Galvão. Ed. Martins Fontes, 1999.

HAN, B. **Sociedade do cansaço**; tradução de Enio Paulo Giachini. 2ª edição ampliada – Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

HERZFELD, Michael. **A produção social da indiferença**. Petrópolis: Vozes, 2016

IUMATTI FREITAS, Camilla. Travessias do medo: gestantes insulares e políticas de Estado no contexto da Covid-19. In.: GROSSI, Mirian; TONIOL, Rodrigo, org. **Cientistas Sociais e o Coronavírus**. 1ed. – São Paulo: ANPOCS; Florianópolis: Tribos da Ilha, 2020.

IUMATTI FREITAS, Camilla. **No mundo das Cegonhas**: aspectos sobre redes de solidariedade entre pessoas com

ausência involuntária de filhos. Dissertação de mestrado, Antropologia, UFAL, 2019.

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, A. O Amanhã não está à venda. São Paulo: Companhia das Letras, 2020a.

KRENAK, A. **Do tempo**. N-1 edições (038). 2020b. Disponível em <https://n-ledicoes.org/038>. Acesso em 30 de junho de 2020.

KRENAK, A; RIBEIRO, Sidarta. **Mesa 6: Sonhos para adiar o fim do mundo**. Live: Companhia das Letras. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=95tOtpk4Bnw>. Acesso em: 27 de agosto de 2020.

LEIRIS, M. **A África Fantasma**. Trad.: PACHECO, André Pinto. São Paulo: Cosac Naify, 2007 [1934].

MALUF, Sônia. Janelas sobre a cidade pandêmica: desigualdades, políticas e resistências. **TOMO**, n.38, jan-jun: 2020.

MORENO, P. **El Cólera Mórbus en Yucatán: medicina y salud ública, 1833-1853**. Ciudad de Mexico: Ciesas – Paporrúa libero editor, 2016.

NADER, Laura. Para cima, Antropólogos: perspectivas ganhas em estudar os de cima. **Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia**, n. 49, Niterói: 2020.

PRECIADO, P. B. **Aprendendo com o vírus**. Disponível em: <https://www.revistapunkto.com/2020/04/aprendendo-com-o-virus-paul-b-preciado.html>. Acesso em: 16 de abril de 2020.

RABINOW, P.; ROSE, N. O conceito do Biopoder hoje. **Política & Trabalho**, vol. 24, n. 1. João Pessoa: 2006.

RIBEIRO, Sidarta. **O Oráculo da Noite – A História e a ciência do sonho**. 1ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ROBLES, Alfonsina. Da gravidez de “risco” às “maternidades de risco”. Biopolítica e regulações sanitárias nas experiências de mulheres de camadas populares de Recife. **Physis**, Rio de Janeiro, v. 25, n. 1, p. 139-169, mar. 2015. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-73312015000100139&lng=pt&nrm=iso>

SEGATA, Jean. Covid-19, biossegurança e antropologia. **Horiz. Antropol.** Porto Alegre, ano 26, n. 57, maio/ago. 2020.

SEGATA, Jean. A colonização digital do isolamento. **Cadernos de Campo**. São Paulo, vol. 29, n. 1, p. 163-171, 2020a.

SEGATA, Jean; PIMENTA, Denise. Aula Pública: **Antropologia e Epidemias**. USP/ Plataforma online. 25 de maio de 2020.

SEGATO, Rita. **Coronavírus – Todos somos mortais**. Do significativo vazio à natureza aberta da história. Disponível em: <https://terrasemamos.wordpress.com/2020/04/21/rita-laura-segato-coronavirus-todos-somos-mortais/>. Acesso em: 18 de maio de 2020.

“SENTINDO NA PELE”: REFLEXÕES ANTROPOLÓGICAS SOBRE CRISE EM SAÚDE MENTAL

Rafaela Porcari Molena Acuio

Marcia Reis Longhi

No presente capítulo refletimos sobre os entendimentos e sentidos acerca da noção de crise no campo da saúde mental. A discussão se ampara nos resultados de uma pesquisa de mestrado desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba (PPGA/UFPB)¹.

O campo de pesquisa ocorreu entre julho de 2019 e março de 2020 no município de João Pessoa (PB), com o objetivo de compreender a construção de sentido sobre a crise em saúde mental e a experiência de cuidado vivenciada ante esse sofrimento. Foi realizada, dentre outras ações, a coleta de narrativas de vida em profundidade de duas mulheres e um homem adultos com trajetórias de adoecimento no campo da saúde mental.

1 A dissertação de mestrado de Rafaela Porcari Molena Acuio foi defendida em fevereiro de 2021 no PPGA/UFPB, sob orientação da prof.^a dr.^a Márcia Reis Longhi, e é intitulada *‘Até que um dia eu surtei’: um estudo antropológico sobre experiências de crise em saúde mental e itinerâncias de cuidado*.

É importante apontarmos que, diante dos amplos debates sobre as potencialidades e limitações da metodologia de narrativas na antropologia (BECKER, 1994; BERTAUX, 2014; BOURDIEU, 2006; GUÉRIOS, 2011), abordamos as narrativas entendendo-as como autossuficientes e parciais, focadas nos momentos críticos que envolvem a saúde mental. Sendo assim, não houve a intenção de questionar ou buscar fontes outras de validade acerca dos acontecimentos, especialmente em função de não reforçar o estigma de invalidação do discurso dos sujeitos com diagnósticos psiquiátricos².

Nos apoiamos, neste capítulo, na narrativa de vida de Marcela³, principal interlocutora da pesquisa, como fio condutor para refletir sobre os sentidos da crise em saúde mental. Compreendemos Marcela e as/os demais sujeitos/as de pesquisa como *experientes* (ANDRADE, 2012) sobre suas trajetórias de vida e de adoecimento, uma vez que vivem e sentem na própria pele a experiência de sofrimento em longa duração.

Por que estudar crise?

No contexto da atenção à saúde, é comum ouvirmos de profissionais, familiares, gestores e das pessoas usuárias

2 A carga desse discurso sobre legitimidade para os sujeitos tidos como loucos, doentes ou marcados por outras reduções relacionadas ao diagnóstico psiquiátrico foi presente na fala dos próprios interlocutores da pesquisa, os quais trouxeram, durante a construção das narrativas, outros recursos materiais para “comprovarem” a validade do que proferiam.

3 Nome fictício.

dos serviços histórias de crises e surtos em saúde mental. Com frequência também percebemos essas narrativas em outros contextos, como em diálogos familiares, notícias jornalísticas, produções artísticas, além do próprio ambiente acadêmico.

Tais histórias costumam abranger uma pluralidade de experiências: desde situações trágicas, como suicídios ou assassinatos, passando por histórias de separação amorosa ou mudanças na carreira, e até anedotas sobre situações corriqueiras, como cortes de cabelo ou mal-estares gerados em ambientes formais. Essas narrativas, por mais plurais que sejam, podem ser nomeadas enquanto “crises” de forma familiar entre as mais diversas pessoas.

O termo “surto” circula também entre os frequentadores dos serviços de saúde e em tantos outros espaços; entretanto, está mais estreitamente atrelado às ideias de doença mental e internação psiquiátrica. Nesse sentido, situada enquanto trabalhadora da saúde mental⁴, eu percebia que as histórias de crise e de surto muitas vezes marcavam o início do uso de medicações e do tornar-se “paciente” ou “usuário” dos serviços de saúde mental, independentemente da diversidade das narrativas e de seus contextos de enunciação.

4 Adotamos a primeira pessoa do singular como exceção aqui pois a experiência citada é referente à atuação de uma das autoras, Rafaela Porcari Molena Acuio, como terapeuta ocupacional, em serviços substitutivos de saúde mental – Centros de Atenção Psicossocial e enfermaria de saúde mental em hospital geral – em cidades do estado de São Paulo entre 2012 e 2017.

Buscamos, então, nos aprofundar nos significados e sentidos desse termo. Primeiramente, é interessante apontarmos que o *terreno da crise* (BORDONARO et al., 2009) abrange diversos campos, não sendo exclusivo ou mesmo originário da psiquiatria ou da saúde mental. Nos campos político-econômico e de saúde pública, por exemplo, usa-se o termo “crise” para descrever situações-limite de escalas mais amplas, inclusive para se referir a processos de nível global, como guerras, pandemias, miséria e/ou desemprego em massa⁵.

Segundo Moebus e Fernandes (s.d. *apud* FERIGATO; CAMPOS; BALLARIN, 2007), o termo “crise” foi apropriado pela psiquiatria na década de 1940, quando passou a ser utilizado para descrever o adoecimento mental após a vivência de situações catastróficas ou de tragédias de ampla escala. Pouco a pouco, tal uso teve seu diâmetro conceitual ampliado, e a psiquiatria passou a aludir ao termo para situações “críticas” de risco para o adoecimento. Tais contextos passaram a abranger não apenas questões de grande escala, mas também vivências estressoras cotidianas, como rompimentos amorosos, demissões, entre outras situações⁶.

-
- 5 No contexto brasileiro da pandemia de Covid-19, por exemplo, associa-se à ideia de uma crise generalizada, pois este momento alia crises sanitárias, políticas, institucionais e econômicas, engendrando no país “crises dentro da crise” (HENRIQUES; VASCONCELOS, 2020).
 - 6 Segundo Silveira (2000), um processo similar de ampliação conceitual ocorreu com os conceitos de estresse e nervos.

Numa perspectiva psicossocial⁷, compreende-se a crise como uma complexidade existencial que, dentro de uma realidade particular vivida, é, sobretudo, social, histórica e relacional (DELL'ACQUA; MEZZINA, 2005). Essa vertente parte de uma compreensão crítica, histórica e sociopolítica da própria produção do saber psiquiátrico, e propõe uma complexificação das abordagens de cuidado.

As noções de surto e, principalmente, de crise eram trazidas nos discursos de forma polissêmica nos processos de trabalho no campo da saúde mental. A percepção sobre esses sentidos e a reflexão sobre suas implicações se tornaram as principais motivações para o desenvolvimento da pesquisa de mestrado supracitada e para o presente capítulo. A história de Marcela nos ajuda no aprofundamento desta discussão.

A história de Marcela

Uma mulher negra de 32 anos, paraibana, nascida em João Pessoa, com deficiência física no braço esquerdo devido a uma complicação no parto. Pelas características de seu corpo, Marcela foi alvo de preconceito na infância, sendo chamada de “aleijadinha” mesmo entre seus familiares mais próximos. Lidou com o falecimento de sua mãe quando tinha 7 anos de idade; pouco tempo depois seu pai se casou novamente, e a família se mudou para Campina Grande, no interior da Paraíba.

7 Perspectiva vinculada aos movimentos de antipsiquiatria e luta antimanicomial.

Sua infância foi marcada pela pobreza. Marcela pedia esmola com os irmãos e por vezes pegou comida do lixo. Ela e sua família moraram em habitações precárias: uma cocheira de boi revestida com lona, uma casa feita com papelão e telha *Brasilit* e uma casa de taipa; e apenas anos depois residiram em uma casa de alvenaria.

No ambiente familiar, Marcela sofreu violência física e psicológica, principalmente por parte de sua madrasta, o que a levou, numa atitude de autopreservação, a fugir de casa aos 13 anos de idade. Conseguiu trabalho em uma “casa de família” em João Pessoa, onde cuidava de crianças, fazia o trabalho doméstico e, entre suas tarefas laborais, dava continuidade aos estudos. Durante os anos que trabalhou nessa casa, deslocava-se uma vez ao mês até Campina Grande para visitar a família. Em um desses deslocamentos, em parte realizados a pé, sofreu um episódio de violência sexual.

Marcela continuou trabalhando como cuidadora e empregada doméstica em João Pessoa na “casa de família”. Ela relata que, por volta de seus 15 anos, teve uma primeira experiência que nomeou como crise, começando a sentir alterações intensas em seu corpo e nos hábitos cotidianos. Em suas palavras, eram “irritações fáceis, insônia, prisão de ventre terrível, crises de ansiedade e mudança de humor constante”.

Por essa época, ela lembra que se sentia cada vez mais “no fundo do poço”, até que, em determinado dia, gritou com uma criança pequena que estava no berço sob seus cuidados. Ao vê-la chorar, encostou-se na parede, chorando, e desejou sumir, ir embora e não mais voltar. Conforme nos disse,

anos depois veio a entender que esta teria sido sua primeira crise depressiva – o momento em que sua doença mental se revelou.

Após o ocorrido, ela retornou para a casa de seu pai e voltou a ser alvo de preconceito. Agora, para além da questão física, ela era motivo de comentários e chacotas dos familiares devido à sua experiência de saúde mental.

Tempos depois, Marcela voltou a morar em João Pessoa, pois arrumou um emprego como telemarketing em uma empresa que apoiava pessoas com deficiência. Seu trabalho consistia em pedir doações em dinheiro, com metas a cumprir. A queda em sua produtividade e o fato de ela “não bater meta” despertaram a atenção de seus superiores, e foi constatado por um psicólogo da instituição que ela estava com uma forte crise de ansiedade.

Marcela relata que foi resistente em tomar medicação, porque entendia que isso era “coisa de doido”. Quando aceitou tomar os remédios, percebeu os impactos dos efeitos colaterais em sua rotina de trabalho, e – temerosa de assim acabar por perder seu emprego – parou o uso.

Foi nesse contexto que teve seu primeiro surto: enquanto realizava suas tarefas cotidianas como *telemarketing*, começou a ouvir vozes que a xingavam, riam dela, e viu diversas fotos e cartas de seus familiares voando rapidamente em sua direção – segundo ela, como se fosse um trem passando por seu corpo. Foi a partir dessa vivência que teve sua primeira internação em hospital psiquiátrico, e desde então, o cuidado com sua saúde mental passou a fazer parte de seu cotidiano.

Crise em saúde mental: eventos e processos

Segundo Fassin (2020), na contemporaneidade a ideia de crise é empregada em situações das mais diversas naturezas e implica a existência de uma ruptura com uma situação anterior vivida em suposta normalidade.

Essa noção reverbera na narrativa de Marcela: o termo “crise” foi empregado por ela para nomear experiências de rompimento com estados anteriores de vida “normal”. Tanto na descrição de sua primeira crise quanto na do primeiro surto implicaram-se momentos de mudança brusca da vida cotidiana.

De maneira atrelada a esse sentido de ruptura, Marcela mencionou a ideia da existência de uma doença mental adormecida no corpo, que, ao “dar as caras”, causou sintomas e a crise – que rompeu com a vida vivida anteriormente.

Em Vigh (2008), as crises podem ser compreendidas como eventos, ou seja, como pontos definidos no tempo, que causam rupturas em trajetórias relativamente lineares. A perspectiva biomédica psiquiátrica se alinha a esse sentido, uma vez que compreende a crise como “precisamente o momento em que a natureza profunda da doença sobe à superfície e se deixa ver” (FOUCAULT, 1979, p. 114). Por esse motivo, trata-se de um momento estratégico para a intervenção psiquiátrica.

Entretanto, o olhar para as narrativas de vida nos trouxe uma outra perspectiva sobre as experiências nomeadas como crises, uma vez que nos permitiu um ponto

de vista que privilegia a história *comprida* (FLEISCHER; FRANCH, 2015) das/os interlocutoras/es.

À luz da narrativa de Marcela, pudemos perceber a crise para além dos pontos no tempo que a caracterizam como um evento; orientamos nossa percepção, então, para os *processos* que a engendram. A crise, nessa segunda ótica, deixa de ser somente um acontecimento pontual de ruptura com a suposta normalidade para ser entendida como parte de um longo processo, como apontam Bordonado et al. (2009), de uma vida crítica⁸.

Nas narrativas de Marcela e das/os demais interlocutoras/es de pesquisa, foram presentes formas de estar no mundo vividas em longos processos de violência social, muitas vezes vividos desde a infância. Marcela, quando criança e adolescente, passou pela fome, pela miséria, pela morte de sua mãe, por mudanças de cidade, por maus tratos, por violência sexual e pelo trabalho infantil.

Assim, podemos entender essa narrativa de vida não somente como “elementos pré-crise”, ou seja, acontecimentos que antecederam o evento da crise em si, mas como um processo de permanência de crise(s) de longa duração. A crise se mostrou indissociável de seus contextos sócio-econômico-

8 As noções de vida crítica (BORDONARO et al., 2009), crise como evento e crise como processo (VIGH, 2008) se originam de discussões sobre contextos políticos transnacionais, como movimentos de imigração, pobreza e guerras. Consideramos possível essa aproximação com o campo específico da saúde mental devido ao diálogo que os autores promovem sobre a dinâmica entre a dimensão sociopolítica de contextos de violência crônica e a dimensão pessoal da vivência localizada de crise.

políticos específicos, de forma interseccionada por questões de gênero, raça, sexualidade, deficiência, classe e geração.

Como aponta Vigh (2008):

Em uma perspectiva das ciências sociais, a crise nem sempre é o resultado de uma ruptura repentina dentro do tecido da normalidade cotidiana, mas sim o resultado de processos lentos de deterioração, erosão e mudança negativa – de múltiplos traumas e atritos. Na mesma linha, deve ser enfatizado que as guerras não começam com o primeiro tiro, nem terminam com o último. Elas podem estourar e cessar na definição de pontos no tempo, mas os fatores subjacentes que levam à luta e à guerra não são pontuais (VIGH, 2008, p. 9, tradução livre).

A chamada crise em saúde mental parece se inserir, então, nessa relação entre as dimensões sociopolíticas da existência e a experiência particular de sofrimento. Com isso, não desconsideramos a existência, no sentido biomédico, da doença mental; mas defendemos que é impossível desvincular a “doença” da experiência social – o que fica claro na narrativa biográfica, durante a qual os sentidos são construídos.

Segundo Maluf (1999) a possibilidade de contar uma história biográfica implica a existência de uma mudança ou transição temporal e identitária. As experiências de sofrimento e de busca por cuidado conferem sentidos à própria história de vida, e a ela se embaralham. Dessa forma, crise em saúde mental, crise biográfica ou crise pessoal se fundem e se retroalimentam.

A crise como sofrimento social e corporificado

Os momentos nomeados por Marcela e pelas/os demais interlocutoras/es como de crise e/ou surto foram plurais. Em que pese essa variedade, um elemento comum a todos os episódios assim nomeados foi o sofrimento latejante, que beirava o insuportável e que transbordava para o corpo.

A ideia de um transbordamento do sofrimento para o corpo não é aqui mobilizada no sentido de corroborar com a dualidade corpo/mente, mas para ressaltar a materialidade da experiência e sua dimensão corporal – tanto de corporalidade como de corporeidade (CSORDAS, 2008; 2013) – no campo da saúde mental.

A experiência de crise de Marcela foi ancorada no corpo, primeiramente, do ponto de vista das sensações corporais. Mas isso também se deu, por outro lado, pois algumas experiências estavam atravessadas pelas características do seu corpo: a pele negra, a deficiência física e o ser mulher⁹.

A experiência corporal é inerente a toda experiência de vida; e o sofrimento, entendido neste trabalho como um *sofrimento social* (KLEINMAN; DAS; LOCK, 1997), situa a crise em um processo prolongado de violência social, que é sentido e expresso no/pelo corpo.

O mesmo corpo que sentiu a fome, o abuso, as emoções e a violência prolongada é aquele que, pela síntese corporal, expressa sensações para além das possibilidades

9 Podemos pensar, inclusive, em um *corpo crítico*, uma vez que, *socialmente informado* (CSORDAS, 2008), carrega em si as marcas da vida crítica atravessada pela experiência de ser mulher, com deficiência, negra e pobre.

antes conhecidas da organização dos sentidos. Assim, a crise e o surto, uma vez que intensamente corporificados, tornam visíveis a vida crítica, ou seja, o sofrimento social vivido de forma longa e permanente.

Assim, apesar de a vida crítica poder ser invisível socialmente, no corpo ela se mostra. É no corpo que esse sofrimento oculto perdura e deixa suas marcas, e é no corpo e pelo corpo que a crise se expressa e passa, então, a ser visível – e incômoda –, mobilizando terceiros.

Ainda sobre a narrativa de Marcela, o primeiro surto pode ser visto como um evento ápice da crise, de intenso sofrimento corporificado, envolvendo sensações, emoções, sons e imagens. Seu sofrimento corporificado, até então invisível para outras pessoas, passou a ser percebido – e nomeado por ela de crise de ansiedade – no momento em que impactou a sua produtividade. Sua angústia foi notada, então, quando transbordou para as relações de trabalho, na ocasião em que gritou e amassou folhas de papel – caso chamado por ela de surto.

Além disso, parece haver uma memória do corpo, observada nos movimentos que Marcela realizava ao contar a sua história. Eles transmitiam, complementando o domínio da linguagem oral na descrição das experiências, a principal emoção vivida durante as crises e surtos: o medo.

Considerações finais

A nomeação de determinada experiência como uma crise se mostrou um movimento de interpretação e

construção de sentido para uma vivência complexa, que envolve intenso sofrimento e sensações corpóreas que extrapolam os limites compreendidos – ou compartilhados – dos sentidos.

Essas experiências podem ser vistas como eventos críticos, que geralmente causam rompimentos ou cisões na vida que anteriormente era vivida de formas consideradas normais. Entretanto, apoiadas na história de Marcela, sugerimos uma análise processual sobre o entendimento dessas crises, entendendo que elas podem se revelar como o resultado de processos permanentes ou prolongados de violência, opressão, estigma e pobreza (BORDONARO et al., 2009; CASTRO et al., 2018; VIGH, 2008).

Assim, os momentos de crise se embaralham com outras crises biográficas. Crise em saúde mental e crise biográfica (ou pessoal), nesse sentido, se fundem e se retroalimentam, de forma que a primeira, nas narrativas, indicou incorporar em si diversas outras crises.

Essa abordagem nos fez problematizar a suposta normalidade que teria sido rompida pela crise. Então entendemos essa “pré-crise”, na verdade, como os processos de vida de longo sofrimento e violência que, normalizados, são invisíveis perante a sociedade. A crise em si, por outro lado, se mostrou visível, latejante e incômoda, com sua visibilidade social promovida por meio da expressão corporificada, e entendida como o ápice do sofrimento.

As ideias de vidas críticas (BORDONARO et al., 2009), de crise como processo (VIGH, 2008) e da corporalidade da experiência (CSORDAS, 2008; 2013) nos auxiliaram, então,

a refletir sobre os atravessamentos sociais na experiência de adoecimento mental, ou seja, sobre o entrelaçamento da experiência de sofrimento com questões de gênero, corpo, raça, sexualidade, classe e geração.

Pensar sobre a crise em saúde mental sob um ponto de vista antropológico leva nossa atenção aos longos processos sociais enredados às experiências de sofrimento das/os sujeitas/os. Colocando isso em perspectiva, ressaltamos a relevância de como o entendimento das chamadas crises pode ser decisivo, inclusive, na configuração das lógicas de cuidado dos mais diversos atores que compõem o cenário da atenção à saúde mental. Sendo assim, apontamos a necessidade de aprofundarmos as discussões sobre a temática, tensionando as concepções e sentidos estabelecidos nesse campo e refletindo sobre os contextos e modelos de cuidado contemporâneos.

Referências

ANDRADE, Ana Paula Müller de. **Sujeitos e(m) movimentos**: uma análise crítica da reforma psiquiátrica brasileira na perspectiva dos experientes. 2012. Tese (Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

BECKER, Howard Saul. A história de vida e o mosaico científico. In: **Métodos de pesquisa em ciências sociais**. São Paulo: Hucitec, 1994.

BERTAUX, Daniel. A vingança do curso de ação contra a ilusão cientificista. (Dossiê: Narrativas.) **Civitas**, Porto Alegre, v. 14, n. 2, 2014.

BORDONARO et al. A crise é a vida normal: a antropologia face à crise. In: WORKSHOP RESPOSTAS À CRISE, n. 1, 2009, Lisboa. **Próximo Futuro**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (org.). **Usos e abusos da história oral**. 8ª edição. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

CASTRO, Rosana; ENGEL, Cíntia; MARTINS, Raysa. Introdução. Crise por quê? Crise para quem? In: _____. (org.) **Antropologias, saúde e contextos de crise**. Brasília: Sobrescrita, 2018.

CSORDAS, Thomas. **Fenomenologia cultural corporeidade**: agência, diferença sexual, e doença. Educação, Porto Alegre, v. 36, n. 3, 2013.

CSORDAS, Thomas. A Corporeidade como um Paradigma para a Antropologia. In: **Corpo/significado/cura**. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2008.

DELL'ACQUA, Giuseppe; MEZZINA, Roberto. Resposta à crise: estratégia e intencionalidade da intervenção no serviço psiquiátrico territorial. In: AMARANTE, Paulo (org.). **Arquivos de saúde mental e atenção psicossocial**. Rio de Janeiro: Nau, 2005.

FASSIN, Didier. Pensando criticamente sobre crises. (Dossiê Covid-19, crises e crítica: Visões/abordagens do Sul-Global). **Dilemas, Revista de Estudos de Conflito e Controle Social**, Rio de Janeiro, Reflexões na Pandemia, 2020.

FERIGATO, Sabrina Helena; CAMPOS, Rosana Teresa Onocko; BALLARIN, Maria Luisa Gazabim Simões. O atendimento à crise em saúde mental: ampliando

conceitos. **Revista de Psicologia da UNESP**, Assis, v. 6, n. 1, 2007.

FLEISCHER, Soraya; FRANCH, Mónica. Uma dor que não passa: aportes teórico-metodológicos de uma antropologia das doenças compridas. **Política & Trabalho, Revista de Ciências Sociais**, João Pessoa, v. 1, n. 42, 2015.

FOUCAULT, Michel. **A microfísica do poder**. (Organização e tradução: Roberto Machado). Rio de Janeiro: Edições Graal, 11ª edição, 1979.

GUÉRIOS, Paulo Renato. **O estudo das trajetórias de vida nas ciências sociais**: trabalhando com as diferenças de escalas. Campos, Curitiba, v. 12, n. 1, 2011.

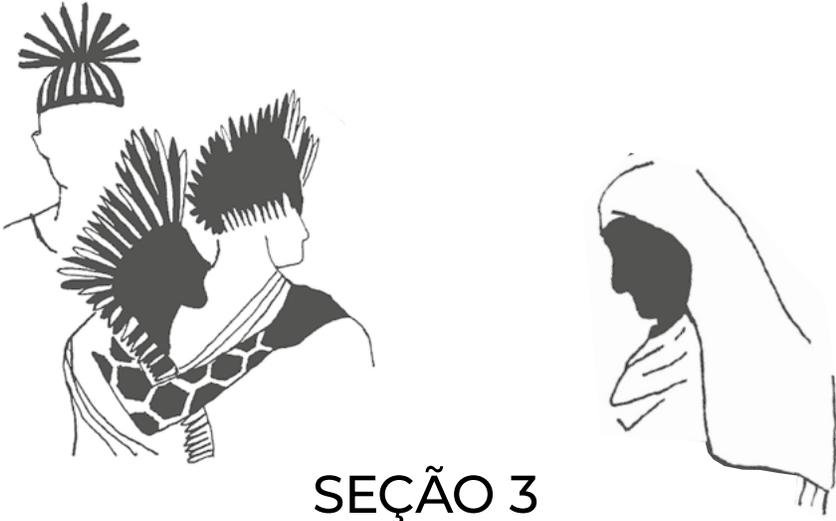
HENRIQUES, Cláudio Maierovitch Pessanha; VASCONCELOS, Wagner. Crises dentro da crise: respostas, incertezas e desencontros no combate à pandemia da Covid-19 no Brasil. **Estud. av.**, São Paulo, v. 34, n. 99, ago. 2020.

KLEINMAN, Arthur; DAS, Veena; LOCK, Margaret. **Social suffering**. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1997.

MALUF, Sônia Weidner. Antropologia, narrativas e a busca de sentido. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 5, n. 12, dez. 1999.

SILVEIRA, Maria Lúcia da. Nervos e nervosas na biomedicina. In: **O nervo cala, o nervo fala**: a linguagem da doença [online]. (Antropologia e saúde Collection). Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2000.

VIGH, Henrik. Crisis and Chronicity: Anthropological Perspectives on Continuous Conflict and Decline. **Ethnos**, v. 73, n. 1, 2008.



SEÇÃO 3

IDENTIDADES, NARRATIVAS E DESLOCAMENTOS



PENSANDO SOBRE RETOMADAS INDÍGENAS NO LESTE-NORDESTE

Amandda Figueiredo da Cruz

Diogo Francisco Cruz Monteiro

Estêvão Martins Palitot

Kelly Emanuely de Oliveira

Neste artigo tratamos de algumas reflexões antropológicas e jurídicas que auxiliem à compreensão do fenômeno das retomadas de terras pelos povos indígenas no Brasil. Dividimos nossa reflexão em três momentos: o primeiro buscar historiar a *Forma Retomada* (ALARCON, 2013); O segundo apresenta a noção de *Drama Social* (TURNER, 2008) enquanto um modelo interpretativo e o terceiro discute alguns elementos jurídicos das ações de retomada de terras.

A temática das retomadas aparece em parte da literatura etnológica sobre etnicidade, mobilização étnica e organização social (SOUZA, 1992; MARTINS, 1994; BRASILEIRO, 1996; BATISTA, 2005; OLIVEIRA, 2006) e vai se especializando em estudos mais recentes, que já a tomam como objeto principal de análise (FALEIRO, 2005; SANTOS, 2009; TÓFOLI, 2010; PACHECO DE OLIVEIRA, 2018; SOUZA, 2019; ALARCON, 2013; 2020).

Buscamos dialogar com essa literatura apontando implicações teóricas às Ciências Sociais e jurídicas. Nosso

recorte espacial será a região de abrangência da APOINME – Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo e em termos temporais o período de 1978 a 2020.

Historiando a *Forma Retomada*

Para as finalidades desse artigo resolvemos periodizar as retomadas em três ciclos: 1º Ciclo (1978-1988); 2º Ciclo (1988-2000) e 3º Ciclo (2000-dias atuais). Como marcos do início de cada ciclo evidenciamos as primeiras ações de retomadas feitas pelos Kariri-Xokó e Xokó no ano de 1978; a promulgação da Constituição Federal de 1988 e as manifestações em torno da efeméride dos 500 anos do “descobrimento do Brasil” no ano 2000.

O período que vai de 1978 a 1988 foi marcante na história do Brasil como aquele da abertura democrática. Diferentes formas de mobilização política foram experimentadas e movimentos sociais completamente novos irromperam na cena pública. Nesse contexto, movimentos de trabalhadores rurais e de povos indígenas tiveram destacado protagonismo. Dentre as formas de ação mais comuns estavam as ocupações de terra, que confrontavam diretamente o padrão jurídico-político vigente, apontando para a revisão da malha fundiária estabelecida e pleiteando o reconhecimento de direitos que, mesmo existentes na legislação, eram sempre colocados em segundo plano.

É possível observar nesse período a ocorrência de pelo menos 12 retomadas e 4 autodemarcações¹ de terras entre povos indígenas nas áreas etnográficas do Nordeste e Leste². Alguns desse movimentos implicaram em sérios conflitos e receberam grande atenção por parte de agências indígenas, mídia e órgãos estatais. Destacamos: a) Retomada da Ilha de São Pedro pelos Xokó, em Sergipe (1978-79); b) Autodemarcação dos Potiguara da Baía da Traição, na Paraíba (1978-1983); c) Retomada das terras do antigo Posto Indígena Guido Marliére pelos Krenak, em Minas Gerais (1980); d) Retomada da Fazenda Picos pelos Kiriri em Mirandela, Bahia (1982); e) Retomada da Fazenda São Lucas pelos Pataxó-Hã-Hã-Hã na Reserva Caramuru-Paraguaçu, na Bahia (1982).

Essas foram as experiências pioneiras dos povos indígenas da região com a modalidade de ação das retomadas. Episódios dramáticos, carregados de medo, insegurança e ineditismo no enfrentamento aos poderes locais e regionais.

-
- 1 A autodemarcação é percebida como um ato em que os próprios indígenas delimitam sua terra, abrem picadas nas divisas, colocam os marcos e as placas indicativas e, geralmente, retiram os ocupantes não-indígenas. Ela é vista ainda como uma resposta à inoperância dos órgãos responsáveis por concretizar o processo demarcatório formal, fruto da luta indígena pela emancipação da tutela, parte do processo mais geral de autodeterminação (ROCHA, 2017, p. 135; LACERDA, 2007, p. 216).
 - 2 O movimento indígena no Brasil se organiza a partir de princípios diferentes da classificação territorial do IBGE. Assim a organização indígena no Nordeste exclui o Maranhão. O sul da Bahia e os estados de Minas Gerais e Espírito Santo são agrupados como área do Leste, em função dos processos históricos e culturais que aproximam os povos que aí vivem.

Os indígenas estavam pisando em um terreno absolutamente novo e perigoso, apesar dos esforços em apoio realizado por mediadores como o CIMI – Conselho Indigenista Missionário, grupos pastorais diocesanos, organizações civis a exemplo do CTI – Centro de Trabalho Indigenista (SP), CPI – Comissão Pró-Índio (SE) e ANAÍ – Associação Nacional de Apoio ao Índio (BA), além de universidades, artistas, intelectuais e, eventualmente, alguns servidores da Funai.

Assembleias e encontros de lideranças foram organizados para acontecer durante as retomadas, de modo a apoiá-las, como a XIII Assembleia Indígena Nacional (1979) e a Assembleia Indígena do Nordeste (1985), ambas na Ilha de São Pedro, e o II Encontro das Lideranças Indígenas do Nordeste (1983) na retomada da Fazenda Picos, em Mirandela (OLIVEIRA, 2013).

A experiência das retomadas, assim, está diretamente envolvida com a construção da própria mobilização regional e nacional dos indígenas. Tais articulações fomentaram um movimento de fortalecimento e diálogo entre diversos povos.

A gente não conhecia ninguém, os índios, ninguém sabia quem era (...) Mas aí quando surge essa retomada [Ilha de São Pedro], os índios começaram a se interessar, a começar a saber, e foi marcado um encontro pra lá, um encontro de índios nacionalmente. Vieram índios do Sul, do Norte e os índios daqui, da região mais próxima. Não vieram de todo Nordeste, eles não foram né?, mas os índios de Alagoas tiveram por lá, quase todos, e assim, foi uma coisa muito bonita, e a gente ficou conhecido. A partir daí ficou tendo... pegamos endereço de todo

mundo, e todo mundo pegou endereço da gente, e aí começamos a entrar em contato... começamos a frequentar a administração da Funai em Maceió, porque aí também a gente ia se encontrando com outros índios, com outras lideranças, que sempre estavam lá resolvendo problemas, e a gente foi, até que se envolveu diretamente. E o processo de luta que foi acontecendo em cada povo, por exemplo, em Palmeira dos Índios, a gente se envolveu com a luta, aí ficou mais conhecido. Quando foi na nossa luta o povo de Palmeira dos índios se envolveu com a gente, foi também pra lá. Aí apareceram tudo, o CIMI, a ANAI, Comissão Pró-Índio, foram aparecendo pra ajudar a esclarecer, até porque a gente não sabia muito nada sobre, né? E aí a gente começou a ter essa relação... (Girleno Xokó (SE). In: OLIVEIRA, 2013, p. 115)

Esse período inicial das retomadas terminou às vésperas da promulgação da Constituição de 1988 quando, a partir de novos direitos adquiridos, a esperança da regularização fundiária mais célere e a garantia de organizações indígenas reconhecidas possibilitaram um novo folego na reivindicação dos territórios.

O segundo ciclo se inicia em 1988 e vai até 2000. Neste período, a maioria das retomadas visavam acelerar o processo de regularização de algumas terras indígenas: Truká, Xukuru, Kiriri, Tapeba, Pataxó, Pataxó-Hã-Hã-Hãe. Cada retomada era o espaço de convivência entre lideranças locais e de outros povos, intensificando trocas, apoios e

aprendizados. A própria organização da APOINME começou a se desenhar na retomada dos Karapotó de 1992³.

Marcaram esse período os assassinatos de lideranças Truká, Xukuru e Pataxó-Hã-Hã-Hãe, entre eles Galdino Pataxó (1997) e Xicão Xukuru (1998). Tais respostas violentas terminaram intensificando as ações indígenas de retomadas nos anos seguintes (SOUZA, 2019). Próximo ao final da década um importante ponto de inflexão foram as manifestações em torno da data dos “500 Anos”, tendo como retomada marcante a do Monte Pascoal pelos Pataxó (1999-2000).

A partir desse momento podemos falar num terceiro ciclo, que chega até a atualidade (2021). Este ciclo compreende a expansão de um modelo consolidado de ação, com formas de transmissão dos conhecimentos necessários às retomadas pela capilaridade dos múltiplos canais do movimento indígena. Situações territoriais extremamente conflituosas avançaram em seus processos demarcatórios graças às retomadas, como nas terras indígenas Xukuru, Pataxó-Hã-Hã-Hãe, Potiguara de Monte-Mór, Tupiniquim e Guarani.

Atualmente, o modelo das retomadas segue em expansão em regiões como o Ceará (Tapeba, Pitaguary, Anacé, Tremembé, Tabajara e Potyguara), Alagoas (Xukuru-Kariri e Kariri-Xokó) e Sul da Bahia (Tupinambá e Pataxó).

Embora os processos demarcatórios não estejam concluídos, situações precárias são convertidas em postos

3 A Articulação foi criada em 1992 como Comissão Leste-Nordeste, sendo oficializada com APOINME em 1995. Englobava lideranças que mantinham diálogos a mais de 10 anos, em ações de apoio a retomadas e de trocas de experiências (OLIVEIRA, 2013).

avançados de organização indígena e recuperação territorial como nos Tapeba, Tupinambá, Pataxó, Tuxá, Tabajara, entre outros.

Retomadas como Dramas Sociais

As retomadas podem ser entendidas como fases dentro de processos sociais mais amplos e que alteram intensamente a organização sociopolítica dos grupos que as promovem, reorientando os alinhamentos étnicos e políticos e promovendo novos conjuntos de práticas e símbolos. Esses processos não se resumem apenas às ações diretas das retomadas, mas a todo o período que abarca os conflitos e as mobilizações em que cada comunidade ou povo indígena atravessa. Neste sentido, a noção de *Drama Social*, desenvolvida por Victor Turner nos anos 1960, tem sido utilizada como ferramenta analítica profícua para a compreensão das retomadas (SOUZA, 1992; ARRUTI; 2002).

Esta noção é uma forma de abordagem teórica de momentos de crises ou conflitos sociais, que visa compreender como as tensões latentes num determinado arranjo social se tornam manifestas e quais os meios utilizados para a resolução desses conflitos. Segundo o autor

[...] os dramas sociais me parecem constituir unidades do processo social isoláveis e passíveis de uma descrição pormenorizada. Nem todo drama social alcançava uma resolução clara, mas parte suficiente deles o fez para que eu pudesse formular o que então chamei de “forma processual” do drama. Os dramas sociais (...) podem ser

isolados para estudo em sociedades de todo tamanho e complexidade, isto é verdade particularmente em situações políticas (TURNER, 2008, p. 28-29).

Tal conceito propõe que entre duas situações históricas de relativo equilíbrio sistêmico (estruturais), existe um processo conflitivo (antiestrututura) que reorganiza as relações sociais através da mobilização de atores sociais, recursos culturais, políticos e jurídicos e das disposições emocionais coletivas e individuais.

Em termos metodológicos, a noção de *Drama Social* opera com uma sequência de quatro fases consecutivas: ruptura; intensificação da crise, ação reparadora/corretiva e resolução ou cisma. Esta proposição de Turner é um desdobramento das teorias de van Gennep sobre os ritos de passagem e que se baseavam em apenas três fases: separação, transição e reagrupação. Também compreendidas como fases pré-liminar, liminar e pós-liminar.

Turner presta atenção ao que seria a fase de transição, a liminar, onde a suspensão, a ausência ou a quebra das regras pré-estabelecidas possibilitam o rearranjo das relações sociais a partir da intensa mobilização social – a *communitas*. Muitas vezes codificada na forma de rituais este é o processo em que o novo pode emergir a partir de situações de perigo e suspense em busca de resolução para o agravamento das crises então postas. As retomadas são assim exemplos muito nítidos de *communitas*, justamente as fases liminares dos *dramas sociais*.

Implicações jurídico-políticas das retomadas

Ao assumirem a dianteira da desintrusão e ocupação de seus territórios, os povos indígenas rompem com o monopólio do Estado na definição legítima das fronteiras de pertencimento comunitário e político (BOURDIEU, 1989; BRADLEY, 2012). As comunidades aceleram a efetiva posse territorial, adiantando etapas só concluídas, muitas vezes, após décadas de processo demarcatório.

O reflexo das retomadas na desconstituição de propriedades privadas, ilegalmente tituladas em terras indígenas, gera uma série de problemáticas em relação ao Estado e ao Direito. Aqui abordamos duas dessas, que são o direito de resistência e o direito ao retorno dos povos indígenas aos seus territórios.

Direito de resistência

O direito de resistência assenta suas bases na própria ordem constitucional: emerge como um mecanismo de autodefesa da sociedade contra omissões ou ações de autoridade pública que atentem contra o pacto constitucional, a exemplo de atos atentatórios aos direitos fundamentais (BUZANELLO, 2001). Nessa esteira, Bobbio (1992) conceitua o direito de resistência como um direito secundário, que serviria para a defesa de direitos primários. As retomadas emergem em um contexto de inação do Estado brasileiro em demarcar terras indígenas, ocasionando o acirramento da violência contra esses povos e seus territórios, espaços imprescindíveis à reprodução física e cultural dos grupos,

sendo-lhes o território, portanto, o mais fundamental de seus direitos. Desse modo, é possível interpretar o fenômeno das retomadas enquanto prática indígena de reivindicação de direitos através do exercício do direito de resistência, decorrendo este da violação do pacto constitucional, que ordena ao Estado brasileiro efetuar e concluir as demarcações territoriais (AMADO; AMANAJÁS, 2021). Assim:

(...) as retomadas são instrumentos próprios e legítimos dos povos indígenas para territorializar espaços que foram alvo da “conduta territorial” estatal – que culminou na invasão e remoção de comunidades – e fazer valer seus direitos étnicos, esculpidos na Constituição Federal (AMADO; AMANAJÁS, 2021, p.103).

Embora o direito de resistência indígena possa ser contestado na atualidade, como em Bom de Souza (2017), sob argumentos de que vivemos em um Estado Democrático de Direito, Gargarella (2007) afasta análises superficiais da questão.

Este autor afirma que, em virtude da máxima vulnerabilidade de certos grupos (entre eles os indígenas) e das reiteradas violações a seus direitos mais fundamentais, estes não possuiriam dever geral de obediência a um Estado maculado por interesses anti-indígenas e assimilacionistas (Brasil, 2014; MILANEZ, 2015), posto que a ordem jurídica sempre fora usada como instrumento de opressão e pilhagem (MATTEI; NADER, 2013) contra esses povos, legitimando genocídios, assassinatos, grilagens, remoções forçadas, entre outras violações aos direitos fundamentais dos povos indígenas.

Direito ao retorno

O direito ao retorno é teorizado enquanto um dos direitos humanos mais importantes no que tange à situação dos migrantes e de outras populações deslocadas, que foram forçados a deixarem suas terras de origem em virtude de guerras e perseguições de cunho étnico, através das chamadas “limpezas étnicas” (BRADLEY, 2012). Também é invocado para defender o direito dos refugiados palestinos à retornar às suas terras de origem, das quais foram expulsos em virtude da criação do Estado de Israel (BRADLEY, 2012 ; ROSAND, 1998). No entanto, o direito ao retorno pode ser invocado em outras situações que envolvam deslocamentos forçados e expatriações (BRADLEY, 2012). Compreendemos que ele pode fundamentar o direito ao retorno dos povos indígenas aos seus territórios tradicionais tomados por não-índios, de onde foram deslocados coercitivamente, havendo sido essas terras supostamente “limpas de índios” e tituladas à particulares. A limpeza étnica envolve diversos métodos que possuem a finalidade de expulsão do território, como assédio, discriminação, execuções em massa, estupro, destruição de casas, entre outros (UN, 1994).

Nesses termos, direito ao retorno é a reversão da limpeza étnica (ROSAND, 1998), não envolvendo o retorno à uma propriedade privada, mas à uma *homeland* (BRADLEY, 2012) dos que o invocam. Essa terra de origem não necessariamente cruza fronteiras internacionais, podendo se tratar de deslocamentos internos em um mesmo Estado-nação (BRADLEY, 2012). Assim, o direito ao retorno implica mais do que simplesmente conseguir uma terra : ele permite

a recomposição do pertencimento político a um determinado espaço (BRADLEY, 2012), refazendo o povo desfeito pelos deslocamentos forçados.

Sobre o tema, o Supremo Tribunal Federal já possui entendimento jurisprudencial do Ministro Victor Nunes Leal, proferido no julgamento do recurso extraordinário nº 44.585:

(...) Aqui não se trata de direito de propriedade comum; o que se reservou foi os territórios dos índios. (...) Não está em jogo, propriamente, uma questão de posse ou de domínio, no sentido civilista dos vocábulos; trata-se do habitat de um povo (BRASIL, RE 44.585, Tribunal Pleno, DJ em 12/10/1961).

O direito ao retorno é garantido nacionalmente pelo art. 241, parágrafo 4º, que institui a imprescritibilidade do direito indígena sobre a terra, e pelo parágrafo 5º, que garante o retorno imediato às terras em caso de remoção, ambos da Constituição Federal; e internacionalmente pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), art. 16, que veda a remoção forçada dos grupos e institui o direito ao retorno em caso de remoção.

No que tange conflitos étnicos e direito ao retorno, Rosand (1998) denuncia os entraves legais e burocráticos impostos por grupos étnicos dominantes. No Brasil, o marco temporal, proveniente da Segunda Turma do Supremo Tribunal Federal, tem sido um dos maiores entraves. Sob alegações de que em 1988 não havia índios nas terras em disputa – prescrevendo, portanto, seus direitos imprescritíveis – os grupos étnicos sobreviventes ao etnocídio

e ao genocídio perpetrado pelo Estado brasileiro e por particulares (BRASIL, 2014; MILANEZ, 2015) correm o risco de ter os ganhos provenientes das limpezas étnicas (ROSAND, 1998) reconhecidos e legitimados.

Atualmente, o STF está prestes a julgar o recurso extraordinário (RE) 1.017.365 com repercussão geral, no qual será decidido, com força vinculante, se será reconhecida a originariedade dos direitos territoriais indígenas, ou a tese do marco temporal. A Suprema Corte tem em suas mãos a chance de corrigir injustiças e violações históricas aos direitos fundamentais dos povos indígenas, perpetradas incessantemente desde a invasão europeia. De forma alguma será possível retornar às situações pré-existentes antes que as violações ocorressem, mas, sem dúvida, o direito ao retorno é um avanço e um dever do Estado brasileiro para com esses povos que resistiram a séculos de políticas de limpeza étnica.

Considerações finais

As retomadas, para além de constituírem um “instrumento de pressão”, acionado não somente para levar a termo o procedimento demarcatório pelo órgão indigenista oficial (Funai), constituem o cerne de uma forma de ação dedicada à construção de um projeto coletivo.

Nesse sentido, apesar das retomadas às vezes apoiarem a sua legitimidade em atos administrativos da FUNAI, sua inspiração não resulta desses atos. As retomadas constituem uma forma pós-tutelar de exercício da política

pelos indígenas, sugerindo uma maneira diversa de conceber a sua relação com o Estado, sendo que tais ações são

(...) capazes de mobilizar valores tradicionais, emoções, e novas energias intelectuais e políticas de grande intensidade, atuando para a construção de cenários futuros mais desejáveis (PACHECO DE OLIVEIRA, 2018, p. 13-14).

As retomadas se ligam historicamente a diferentes modalidades de ação política desenvolvidas pelos povos indígenas, associadas a um certo estilo de mobilização presente também em movimentos camponeses, organizando um repertório definido de formas de ação coletiva com visibilidade pública, acionadas recorrentemente. Os antecedentes dessas ações podem surgir na forma de movimentos socioreligiosos de libertação, rebeliões armadas, migrações messiânicas e nas expressões de uma “cultura de resistência” (ALARCON, 2020, p. 83-84). Ao mesmo tempo, as retomadas constituem ainda criações contemporâneas e específicas que ganham contornos no quadro da luta de cada povo indígena.

Em suma, as retomadas se tornaram a principal estratégia dos povos indígenas para o reconhecimento de seus direitos territoriais no presente, havendo sido incorporada como bandeira de luta pelo movimento indígena. Movendo-se entre escalas, é possível observar como, fincadas em seus contextos, elas se enlaçam no plano nacional para compor um “ato de descolonização” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2018, p. 13-14).

Referências

ALACORN, Daniela Fernandes. “A forma retomada: contribuições para o estudo das retomadas de terras, a partir do caso Tupinambá da Serra do Padeiro”. **RURIS – Centro De Estudos Rurais**, 7(1): 2014. <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/ruris/article/view/1648>.

ALACORN, Daniela Fernandes. **O retorno dos parentes: mobilização e recuperação territorial entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia**. Rio de Janeiro: Tese (Antropologia Social). Museu Nacional/UFRJ, 2020.

AMADO, Luiz Henrique Eloy; AMANAJÁS, Roberta. O direito constitucional à retomada de terras indígenas originárias. In. BURITI, Valéria Torres Amaral et al (Org.). **O direito humano à alimentação e à nutrição adequada: enunciados jurídicos**. Brasília: FIAN Brasil, 2021.

ARRUTI, José Maurício. **“Etnias Federais”**: O processo de identificação de “remanescentes” indígenas e quilombolas no Baixo São Francisco. Rio de Janeiro: Tese (Antropologia Social). Museu Nacional/UFRJ, 2002.

BATISTA, Mércia R. R. **Descobrimo e recebendo heranças: as lideranças Truká**. Rio de Janeiro: Tese (Antropologia Social). Museu Nacional/UFRJ, 2005

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

BOM DE SOUZA, Alisson de. **Processo de demarcação de terras indígenas**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.

BOURDIEU, Pierre “A Identidade e a Representação: Elementos para uma Reflexão Crítica sobre a Idéia de Região”. In: **O Poder Simbólico**. Lisboa/Rio de Janeiro, Difel/Bertrand Brasil. 1989 [1980].

BRADLEY, Megan. “**The right of return: a typology of claims**”. APSA, Anual 2012 Annual Meeting Paper. 2012.

BRASIL. **Constituição Federal**. Brasília. 1988.

BRASIL. **Decreto nº 5051**, promulga a Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. Brasília. Abril de 2004.

BRASIL. Comissão Nacional da Verdade: violações de direitos humanos dos povos indígenas. In. **Relatório, v. II – Textos temáticos**. Brasília: 2014.

BRASIL. **RE n. 44.585-MT**. Supremo Tribunal Federal. Relator: Ministro Ribeiro da Costa. Recorrente: Presidente da Assembleia Legislativa do Estado de Mato Grosso. Publicado no Diário da Justiça de 12/10/1961, p. 02239. Data do julgamento: 30/08/1961.

BRASILEIRO, Sheila. **A Organização Política e o Processo Faccional no Povo Indígena Kiriri**. Salvador: Dissertação (Sociologia) UFBA, 1996.

BUZANELLO, José Carlos. “Direito de resistência”. **Sequência – estudos políticos e jurídicos**, volume 22, número 42. Florianópolis: 2001.

FALEIRO, Rodrigo Paranhos. Retomada ou invasão: percepção das instituições governamentais sobre a ocupação do monte Pascoal pelos índios Pataxó. In: LIMA; BARRETTO (Org.). **Antropologia e identificação: os antropólogos e a definição de terras indígenas no Brasil, 1977-2002**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2005.

GARGARELLA, Roberto. “El derecho de resistencia en situaciones de carência extrema”. **Astrolabio – revista internacional de filosofia**. Número 4. Barcelona: 2007.

LACERDA, Rosane Freire. **Diferença não é Incapacidade:** Gênese e Trajetória Histórica da Concepção de Incapacidade Indígena e sua Insustentabilidade nos Marcos do Protagonismo dos Povos Indígenas e do Texto Constitucional de 1988. Brasília: Dissertação (Direito) – UNB, 2007.

LIMA, Antonio Carlos de Souza; BARRETTO FILHO, Henyo Trindade (org.). **Antropologia e identificação:** os antropólogos e a definição de terras indígenas no Brasil, 1977-2002. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2005.

MATTEI, Ugo; NADER, Laura. **Pilhagem:** quando o Estado de Direito é ilegal. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

MARTINS, Sílvia Aguiar. **Os Caminhos da Aldeia Xucuru-Kariri.** Recife: Dissertação (Antropologia) – UFPE, 1994.

MILANEZ, Felipe (Org.). **Memórias sertanistas:** cem anos de indigenismo no Brasil. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2015.

OLIVEIRA, Kelly Emanuely. **Guerreiros do Ororubá:** o processo de organização política e elaboração simbólica do povo indígena Xukuru. João Pessoa: Dissertação (Sociologia) – UFPB, 2006.

OLIVEIRA, Kelly Emanuely. **Diga ao povo que avance!:** Movimento indígena no Nordeste. Recife: Massangana, 2013.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. “Fighting for lands and reframing the culture”. In: **Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology**, v. 15, n. 2. Dossier Fighting for indigenous lands in modern Brazil: the reframing of cultures and identities. Brasília, DF, Associação Brasileira de Antropologia, maio-ago., 2018. p. 1-21.

ROCHA, Deyvisson Felipe Batista. Um panorama da autodemarcação de Terras Indígenas no Brasil. **Revista SURES**, n. 9, p. 132-144, 2017

ROSAND, Eric. “The right to return under international law following mass dislocation: the Bosnia precedent?”. **Michigan Journal of International Law**, volume 19, número 4. Ann Arbor: 2012.

SANTOS, Hosana Celi Oliveira. **Dinâmicas Sociais e Estratégias Territoriais**: organização social Xukuru no processo de retomada. Recife: Tese PPGA/UFPE, 2009.

SOUZA, Jurema Machado. **Os Pataxó HãHãHã e as narrativas de luta por terra e parentes, no Sul da Bahia**. Brasília: Tese PPGAS/UNBUNB, 2019.

SOUZA, Vânia Rocha Fialho de Paiva e. **As Fronteiras do Ser Xukuru**: Estratégias e Conflitos de um Grupo Indígena no Nordeste. Recife: Dissertação de mestrado PPGA/UFPE, 1992.

TÓFOLI, Ana Lúcia Farah de. **As retomadas de terras na dinâmica territorial do povo indígena Tapeba**: mobilização étnica e apropriação espacial. Fortaleza: Dissertação (Sociologia) – UFC, 2010.

UN. Dept. for pub. Inf. **The United Nations and the situation in the former Yugoslavia**. Nova York: 1994.

“GUIA-NOS À SENDA RETA”: NARRATIVAS DE REVERSÃO E EXPERIÊNCIA RELIGIOSA ENTRE MUÇULMANOS BRASILEIROS NO NORDESTE DO BRASIL

Maria Patrícia Lopes Goldfarb

Vanessa Karla Mota de Souza Lima

Introdução

Durante a pesquisa em comunidades muçulmanas no nordeste do Brasil, inúmeras histórias de vida nos foram narradas. Conhecemos trajetórias de pessoas que discursaram sobre a sua fé, não apenas por meio da oralidade, mas na própria experiência religiosa, vivenciada no cotidiano e no espaço sacralizado das *mussalas*¹, centros islâmicos e mesquitas visitados.

1 Uma pequena sala no primeiro andar da Academia Brothers, usada pelos muçulmanos para realizar orações e recitar o Alcorão.

Nascidos muçulmanos ou revertidos ao islamismo² nos relatam o quanto a fé lhes outorga sentido para a vida. Não foram raros os momentos em que narraram sobre os embates das vestes, do idioma, de deslocamentos até o centro islâmico para as orações e celebrações, o desafio de ser aceito pela família, amigos e pela própria sociedade, cujo imaginário sobre os muçulmanos é construído a partir das narrativas orientalistas (SAID, 2003). Para nossos colaboradores da pesquisa é um exercício contínuo desconstruir os estereótipos, que fazem por meio do discurso sobre as diferenças entre prescrição religiosa, suas múltiplas interpretações e a diversidade do “ser muçulmano/a” em diversas partes do mundo.

Assim, a experiência de pesquisar comunidades muçulmanas e de “conhecer de perto” o Islã não foram escolhas aleatórias, pois observamos o crescimento do número de muçulmanos na região nordeste, através das histórias de personagens como o Ali – o “boxeador de Allah”, Ibrahim – o “ex-pastor evangélico”, Amina – “a muçulmana socióloga” e Aysha – “a muçulmana quilombola e capoeirista”³. São pessoas que, através de suas experiências religiosas, vivenciaram no seu cotidiano modos específicos do “ser muçulmano(a)”.

-
- 2 Como nos mostra Mansson-McGinty (2006) e Barbosa-Ferreira (2007), esta é uma opção teórica, mas é preciso ressaltar que o termo conversão se adequa a realidade do campo de pesquisa, tendo em vista que os que se revertem vem de grupo/tradição religiosa diversos.
 - 3 As denominações foram permitidas pelos sujeitos da pesquisa e algumas são fictícias.

A expressão “*Guia-nos a senda reta*” pretende fazer alusão exatamente a esse “retorno” a *Allah*, citado por esses revertidos brasileiros que, ao proferirem a *shahada*⁴ e decidirem viver a fé islâmica, discursam sobre formas de religiosidade, os fluxos da fé e novas formas de identidade religiosa no Brasil.

Apresentando os caminhantes

Ali: o “boxeador de Allah”

Visitas regulares a mussala, encontros esporádicos para conversar sobre o islã e muitas entrevistas ocorreram no Centro de Treinamento Brothers, no bairro do Bessa, em João Pessoa-PB. Fomos recepcionadas por Ali, e por ele inseridas na comunidade muçulmana pessoense.

Ali nasceu no Rio de Janeiro, onde começou sua trajetória como boxeador. É tetracampeão brasileiro, campeão sul-americano e campeão mundial de boxe na categoria super leve, pela Comissão Mundial de Boxe. Em 2016 era o presidente da Federação Paraibana de Boxe (FPB). Trata-se de um homem que não arroga para si nenhum tipo de liderança entre os muçulmanos pessoenses, embora seja uma figura conhecida e sua fé no Islã tenha sido reportagem da revista *Época*, dando uma projeção à religião no estado. Ele procura conciliar a fé com a sua profissão, fazendo da Academia também um centro de divulgação do Islã.

4 Representa um dos pilares do Islamismo, uma declaração de conversão.

O boxeador de Alá – Na Paraíba, ex-campeão mundial tem uma mussala na academia – Cinco vezes ao dia, toda atividade cessa na Academia Mesquita Brothers, um dos principais centros de treinamento de boxe em João Pessoa, na Paraíba. Os sacos de areia deixam de ser esmurrados sem parar. No ringue, os lutadores baixam a guarda. Produz-se, então, uma cena impressionante. Tapetes são rapidamente estendidos, e os boxeadores, liderados por Muhammad Al Mesquita, se prostram em direção a Meca. Brasileiros, recitam versos do Alcorão em árabe. Depois, voltam a bater com força e ainda mais inspiração. Muhammad era Francisco Mesquita, ex-campeão mundial de boxe na categoria superleve. Carioca, converteu-se ao islã em Nova York, nos anos 90. Compartilha com Muhammad Ali o boxe e a religião. “Mas não me converti por causa dele. Um amigo me convidou para ir a uma mesquita. Lá o xeque falou de Deus como eu nunca tinha ouvido”, diz. “Tocou meu coração.” O boxeador de Alá se esquiva de questões políticas como se fossem jabs. Confessa que sonha em transformar o Nordeste no “celeiro do islamismo”, com pelo menos uma mesquita e um xeque em cada capital. “Todos precisam saber que existe essa opção de fé, que responde a questões que outras religiões não respondem. É preciso mostrar o caminho da verdade. Aí cada um decide se quer trilhá-lo”, diz. Ele já mostrou o “caminho” a 17 jovens boxeadores (REVISTA ÉPOCA, 30/01/2009).

Também em reportagens televisivas encontramos referências a sua fé⁵. Sua reversão aconteceu em Nova Iorque, Estados Unidos da América. Ao retornar ao Brasil decidiu vir morar em João Pessoa, onde estabeleceu um Centro de Treinamento, a Academia Mesquita Brothers, que administra junto com o seu irmão (os Brothers). O discurso religioso de Ali é centrado nas doutrinas islâmicas. Certa vez ele disse: *“Temos que saber ponderar. Entender o contexto em que vivemos”*, ao falar sobre ser muçulmano no Brasil. Ali também não se concentra excessivamente em comparações entre a doutrina islâmica e a cristã. Sua preocupação é apresentar o Islã, como fé verdadeira, única e final. Sua defesa, segundo ele diz, é *“pela causa de Alá”*.

Em 2016, a imprensa local questionou Ali sobre o suposto envolvimento de um muçulmano e ex-atleta da academia com o terrorismo islâmico, que fora detido pela polícia Federal poucos dias antes das Olimpíadas; esclarecendo não haver envolvimento da academia com o terrorismo⁶.

Ali participa de várias lutas de boxe e desenvolve trabalhos sociais, sempre fazendo do esporte um momento para a divulgação do Islã na Paraíba. Seu proselitismo ou *da’wah*⁷ é desenvolvida por meio das ações desportivas, do

5 <https://www.youtube.com/watch?v=4-rK2VqAyR0>
<http://globoesporte.globo.com/pb/videos/v/boxeador-paraibano-de- apenas-13-anos-sonha-com-asolimpiadas-do-rio-em-2016/1897313/>

6 <http://ge.globo.com/pb/noticia/2016/07/paraibano-de-boxe-marca-volta-de-muhammad-al-mesquita-aos-ringues.html>

7 Proselitismo ou pregação no islã. São todos os esforços pessoais e coletivos dos muçulmanos para expandir a religião islâmica.

treinamento na Academia Mesquita. Até hoje Ali continua sendo uma referência para a liderança islâmica na Paraíba como alguém que “*luta pela causa de Allah*” por meio de sua profissão e vida pessoal.

Ibrahim: o pastor evangélico que se tornou muçulmano

Paraibano da cidade de Santa Rita, região metropolitana de João Pessoa-PB, na juventude quis ser padre e depois converte-se a fé evangélica. Após ter se aposentado passa a dedicar-se integralmente ao pastoreado, tendo sido, por 15 anos, pastor da igreja Assembleia de Deus Madureira, e responsável por mais dezesseis congregações filiadas à uma das denominações das Assembleias de Deus, tendo muita visibilidade no universo evangélico do estado.

Em 2008, sua filha foi a Auckland, Nova Zelândia, para um intercâmbio cultural, onde se reverteu ao Islã, sendo convidada para trabalhar em Dubai, nos Emirados Árabes. Ibrahim relata que recebeu dois convites do *sheikh* Saeed Al Maktoum’s Majlis, de Dubai, para conhecer melhor a religião islâmica, onde sua filha se casa. Ele diz que se impressionou com a conversa que teve com um ex-padre copta, que havia se tornado líder religioso muçulmano.

Nos relata que visitou Dubai, Egito, Jordânia e outros lugares que, como afirma, Moisés, Jesus e os profetas andaram; começando a estudar alguns versículos bíblicos, já numa perspectiva da teologia islâmica. Assim, junto com a sua esposa, decide por se reverter ao Islã. A reversão de Ibrahim acontece numa conversa com o *sheikh* Saeed Al

Maktoum's Majlis, que passa a adotar um nome muçulmano, deixando de ser visto como “João de Deus”. No que diz respeito a sua reversão, afirma ser muçulmano “não por imposição ou submissão, mas pela vontade de um Deus amoroso”.

Após divulgar sua reversão num programa de televisão local, surgem congressos, palestras e reportagens em vários meios de comunicação, veiculadas no país. A notícia da sua reversão gerou muitas controvérsias⁸ nos círculos religiosos evangélicos da cidade, onde Ibrahim era bastante conhecido e admirado por suas atividades religiosas. Alguns ainda se referem ao ex-pastor num trocadilho com o seu nome, agora “*de Allah*”. Cerca de doze dias após a entrevista em que revelou ser muçulmano ocorre em João Pessoa um *Encontro de Fé e Crenças Islâmicas*, organizado por Ali, e com a presença do sheikh Mabrouk, líder do Centro Islâmico em Recife-PE.

Desde então, os conflitos inter-religiosos entre algumas igrejas evangélicas e os muçulmanos locais são frequentes, com resquícios de um embate religioso, que refletem colisões históricas entre cristãos e muçulmanos desde o advento do Islã, bem como as representações comuns e pejorativas sobre os muçulmanos.

Do ponto de vista da pesquisa, constatamos que a reversão de João de Deus para Ibrahim resultou no crescimento da comunidade islâmica em João Pessoa, pois em 2010, após seis meses da divulgação de sua reversão,

8 <http://www.clickpb.com.br/noticias/religiao/pastor-presidente-da-assembleia-de-deus-de-madureira-na-pb-se-converte-ao-islamismo/> e outros.

a Mesquita e Centro islâmico de João Pessoa (MCIJP) foi inaugurado. Ibrahim torna-se uma das principais figuras de divulgação do Islã no nordeste e no país, por meio das instituições islâmicas que traduziram suas entrevistas e sua história, veiculadas em sites da internet e redes de televisão⁹.

Com a fundação do Centro Islâmico na Paraíba, Ibrahim foi eleito o seu presidente administrativo. Entre 2009 e 2016 fez outras viagens e realizou a peregrinação islâmica chamada *Hajj*. Em janeiro de 2015 passa a morar em Dubai, embora continue apoiando a Mesquita e o Centro Islâmico em João Pessoa, através de orientações e envio de doações, conforme seu relato.

Ele visita com frequência a Assembleia chamada majilis¹⁰, localizada na casa do sheik Saeed Al Maktoum's, onde trabalha “ajudando *na divulgação do Islam aos estrangeiros residentes em Dubai*” e como relações públicas no hotel Jabel Ali Palace. Recentemente, deu também uma entrevista para a rede de televisão governamental¹¹ “Dubai TV Arabic”.

Ao ser questionado sobre como ele se sentia, após cinco anos da sua reversão, Ibrahim nos relata que trata-se da “melhor escolha” da sua vida, quando conhece “a verdade que liberta, abandonando o apego às coisas materiais”. Como catalisador da expansão do Islã na cidade de João Pessoa, nos fala sobre o futuro da religião islâmica na Paraíba

9 <https://youtu.be/tnlx3h9C0qM>

10 Para maiores informações ver: <http://videos.band.uol.com.br/programa.asp?p=3&pr=o-mundo-segundo-os-brasileiros&e=entretimento&v=14325808>

11 <https://youtu.be/qFAV0aP4K-A>

como um fenômeno “em franco crescimento”, posto que “a verdade do presente é a religião islâmica para Deus e para a humanidade, quando pessoas “estão se agregando à Ummah do Profeta Muhammad (saws). Sonho com a construção de uma Mesquita, que possa melhor servir à comunidade e que possa melhor receber os visitantes”.

Recentemente Ibrahim participou ativamente de dois projetos do grupo de pesquisa Grupo de Estudos Culturais (GEC/PPGA/CNPq/UFPB), intitulados: *Narrativas islâmicas no Nordeste do Brasil (2020)* com participação numa *live* intitulada *Narrativas islâmicas no Nordeste do Brasil: Ramadan, Pandemia e Al-Web (2021)*, por meio do envio de fotos e vídeos com depoimentos sobre a sua experiência no Ramadan, durante a pandemia de Covid-19.

Ibrahim é essa figura, ainda hoje, “controversa” no cenário religioso brasileiro, que mantém sua liderança até os dias atuais na Mesquita e Centro Islâmico de João Pessoa. É também um muçulmano nordestino que tem se empenhado na expansão do Islã na cidade, ao mesmo tempo em que vive num país de maioria muçulmana.

Amina: uma das primeiras revertidas no campo de pesquisa

Amina é recifense, cujo marido foi líder do Centro Cultural Islâmico em Caruaru-PE por alguns anos. É socióloga de formação e estudou no Instituto Latino-Americano de Estudos Islâmicos. Tem um discurso bem estruturado e argumentativo quanto a teologia islâmica. Converteu entre

2003 e 2004, enquanto fazia pesquisa para um projeto da universidade.

Nosso interesse na história de vida de Amina deve-se ao fato dela ter sido uma das primeiras revertidas brasileiras com quem tivemos contatos no campo de pesquisa, enquanto acompanhávamos os fluxos religiosos no circuito entre os estados da Paraíba e de Pernambuco.

Amina nos relata dificuldades vividas em família, ao se reverter ao islamismo. Sobre a experiência de “ser muçulmana” no nordeste, destaca que o véu (*hijab*) é, de modo recorrente, um dos principais desafios para sua vivência religiosa, fato de se repete entre as mulheres revertidas.

Afirma que sempre usou o véu em sala de aula e nunca sofreu nenhum preconceito, quer por parte dos seus empregadores, quer por parte dos seus alunos.

Em 2016 vai com sua família morar em São Paulo, onde passa a trabalhar com muçulmanos em Franco da Rocha, desenvolvendo palestras e divulgando, junto ao seu marido, a religião islâmica.

Interessante registrar que Amina conheceu seu marido Omar no dia que fez sua reversão, e posteriormente, já divorciados de relações anteriores, se reencontraram e se casam:

Em 2003-2004 ele foi uma das testemunhas da minha reversão. Só que ele estava casado com uma irmã muçulmana e pouco depois que eu me reverti eu me casei com o meu primeiro marido muçulmano. Então, fomos pra rumos e vidas diferentes e continuamos vivendo o nosso Islã. Até que ele separou, eu

também divorciei, e depois de um tempo a gente se reencontrou e estamos juntos desde então. Então, é uma experiência bem legal. (Amina).

Ela faz questão de afirmar que se divorciou por motivos prescritos e autorizados na religião islâmica, cuja separação foi motivado pela não prescrição alcorânica do então companheiro, quanto aos deveres do marido com a sua esposa, decidindo pelo fim do casamento. O divórcio foi ratificado pelas lideranças religiosas islâmicas locais. Amina se empenha em promover a doutrinação religiosa de seus filhos mais jovens, o que é perceptível no uso do véu nas orações do Centro Islâmico pela filha ou no filho que acompanha o Omar nos rituais. Sobre o sentido do Islã em sua vida, ela relata:

Eu tenho o Islã como forma de vida. Existe uma coisa chamada *Tawhid*¹². E o *Tawhid* ele é justamente um só. Você não pode ser a muçulmana da *mussalla*, a muçulmana do trabalho, a muçulmana de casa, a muçulmana dos amigos, a muçulmana dos desconhecidos. Você tem que ser uma só.

A Amina dedica-se, também, à defesa das mulheres muçulmanas e se intitula “*militante pelos direitos das mulheres e políticas públicas*”.

12 Que representa a fé num Deus único.

Uma capoeirista “Malê” no Agreste pernambucano

Em maio de 2015, numa das nossas idas ao campo de pesquisa, conhecemos a Aysha na Mesquita e Centro Islâmico. Soubemos que era uma muçulmana *revertida* e que jogava capoeira com o véu na sua cidade, Canhotinho, no Agreste de Pernambuco. Ela narra que nasceu num quilombo no estado do Maranhão, que migrou para o Rio de Janeiro aos 15 anos e que depois de casada tinha se tornado cristã.

Sobre a seu processo de reversão, afirma que conheceu o Islã através da internet, por meio de um egípcio, e que sob sua influência toma a decisão de deixar o cristianismo e seguir o Islã. Ela narra que tinha muitos receios da perseguição religiosa que sofreria com a reversão.

De acordo com o discurso de Aysha, as mulheres revertidas seguem diferentes motivações, mas também são significativas a rede de trocas, as formas de solidariedade e apoio entre as mesmas, muitas vezes sendo uma responsável pela *shahada* de outras. Aysha relata que tornar-se a única muçulmana da cidade trouxe algumas dificuldades quanto à aceitação da sua nova fé.

Mesmo com três anos de reversão, ela reconhece as dificuldades iniciais vividas com a mudança de religião, mas nos mostra como a mesma lhe deu visibilidade local, pois no último ano foi nomeada delegada de movimentos populares da cidade e também voluntária na Coordenação de Mulheres de Canhotinho, participando em 2015 da 4ª Conferência Nacional de Políticas para Mulheres, como representante das mulheres de Pernambuco; atestando que ser muçulmana não

é sinônimo de ser uma mulher submissa, embora reconheça se tratar de uma religião tradicional e hierárquica.

Interessante destacar que Aysha evoca uma dupla identificação, valorizando discursivamente suas raízes étnicas africanas, no que tange a origem quilombola, e por outro lado sua identificação como muçulmana, fazendo uma alusão a sua herança “malê”¹³, identificações que são acionadas na performance do jogo de capoeira que pratica.

Aysha também narra como se deu sua experiência com o uso do véu durante os treinos e apresentações do seu grupo de Capoeira, destacando de que modo o hijab tem sido um meio para fazer daw’a durante as apresentações.

Com um discurso firme e consciente do seu papel de mulher e cidadã no contexto em que vive, ela faz o *hijab* “falar mais alto” a medida em que este representa um testemunho da religião, dando-lhe a visibilidade que julga necessária.

Sobre sua reversão e os significados da religião islâmica, ela comenta que o Islã representa uma “filosofia de vida”, e que “vale a pena viver sob a submissão de Allah”, representando para os revertidos uma “mudança radical de vida”.

Como vimos, estes personagens no universo islâmico no Nordeste apresentam trajetórias únicas, mas que evocam uma realidade de migração da fé, onde verificamos a importância da religião como elemento formador do pertencimento identitário dos muçulmanos, pertencentes

13 Trata-se de negros muçulmanos que chegam ao Brasil durante a escravidão africana, cujo diferencial estava no fato de saberem ler e escrever, entre outras habilidades (MOTA-LIMA, 2017).

ao Islã; sendo a reversão uma característica fundamental na delimitação das fronteiras entre o islamismo e outras religiões; tida como uma particularidade, uma propriedade do mundo muçulmano (PINTO, 2005).

Para estes adeptos da religião islâmica a “verdade” da sua fé é sentida pela veracidade do livro sagrado: o Al Corão, tomado como comprovação da sua proeminência e anterioridade sobre outros credos religiosos. Conforme nos aponta a antropóloga Francirosy Ferreira (2009), há uma relação de primordialidade no Al Corão e na figura do Profeta Mohamed, seu primeiro intérprete e pioneiro no estabelecimento de uma ligação originária com Deus. O conceito de reversão é, portanto, fundamental para a legitimação da fé entre os muçulmanos.

Como vemos, a reversão islâmica considera o sentido dado ao “retorno”, atentando não apenas para a mudança, mas para a volta a “senda reta” ou o caminho mais certo para o encontro com a divindade. Com base em Mauss (1974), podemos dizer que a reversão representa um fenômeno social, pois sua valoração encontra sustentação na ideia de tradição, que refere-se a um conhecimento abençoado, do sagrado; que institui uma ordem moral e social, codificada no Al Corão.

Considerações finais

Observamos que para a análise dos significados de “ser muçulmano”, no nordeste do Brasil, precisamos considerar os idiomas que podem ser acionados para compor

esta identidade, como gênero, classe social ou etnicidade. Verificamos que o convívio nas comunidades pesquisadas sempre é narrado como um mecanismo para fortalecer o sentido de irmandade, reforçando a importância local do grupo e sua união em torno da partilha da fé e dos preceitos da vida religiosa. A lógica religiosa possui centralidade nas práticas e discursos, e faz com que os indivíduos concebam sua participação no grupo social como algo regido por mecanismos coletivistas, independentemente de serem árabes ou não.

Entre os interlocutores da pesquisa, o fiel é considerado parte da comunidade, independente do país de origem; visto como alguém que partilha a religião, acionada para demarcação das fronteiras culturais.

O processo de reversão e a assimilação da religião se dá através das pregações de *Sheiks* e *Iman's*, de modo presencial ou on-line, do ensino da religião nas reuniões rituais ou através do uso das redes sociais, sites e blogs para interação com outros muçulmanos, além do estudo da teologia islâmica presente em diversos livros e outras publicações.

Essa identidade também consiste num mecanismo de identificação transnacional, com indivíduos que fazem suas reversões por meio contatos físicos ou virtuais, com muçulmanos nacionais ou estrangeiros.

Por fim, os discursos e histórias de vida apontam para o reconhecimento de fronteiras religiosas entre muçulmanos/não muçulmanos, e revelam um esforço de viver a fé num contexto de considerável hostilidade, fundamentada na

construção do que seria a religião islâmica no imaginário nordestino brasileiro. Ao mesmo tempo, há uma tentativa de reforçar a importância de ser muçulmano(a) numa cultura eminentemente de tradições religiosas cristãs, e como isso corroboraria o caráter universal e de verdade da religião islâmica.

Referências

ASAD, Talal. **The Idea of an Anthropology of Islam**. Washington: Georgetown University, 1986.

ASAD, Talal. “A Construção da Religião como categoria antropológica”. **Revista Cadernos de Campo**, n. 19, USP, São Paulo: 2010.

AZIM, Abdel. “A Mulher e o Islam”. **Caderno de divulgação**. Federação das Associações Muçulmanas no Brasil. Disponível em: www.fambras.org.br. Acesso em: 24 de fevereiro de 2013 e em: 15 de Abril de 2021.

BAHÉ, Marco. “O boxeador de Alá – Na Paraíba, ex-campeão mundial tem uma mussala na academia. In: Islã cresce na periferia das cidades do Brasil”. **Revista Época**. Rio de Janeiro, 2009. Disponível em: <http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI25342-15228-5,00-ISLA+CRESCER+NA+PERIFERIA+DAS+CIDADES+DO+BRASIL.html> Acesso em: 30 de Setembro de 2020.

BRUM, Eliane. “Islã cresce na periferia das cidades do Brasil”. **Revista Época online**. Disponível em: <http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI25342-15228,00-ISLA+CRESCER+NA+PERIFERIA+DAS+CIDADES+DO+BRASIL.html>. Acesso em: 30/09/2020.

FERREIRA, Francirosy Campos Barbosa. “Redes islâmicas em São Paulo: nascidos Muçulmanos e revertidos”. In: **Revista Litteris**, Nº 3, novembro de 2009. Disponível em: <http://antropologiasocial.com.br/wpcontent/uploads/2010/10/redesislamicasemsaopaulo.pdf>. Acesso em 06 de Setembro de 2020.

FERREIRA, Francirosy Campos Barbosa. **Entre Arabescos, Luas e Tâmaras: Performances Islâmicas em São Paulo**. Tese de Doutorado Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/USP. São Paulo, 2007.

JÚNIOR, Pessoa. **Paraibano alimenta sonho olímpico no boxe**. Disponível em: <http://www.interjornal.com.br/noticia.kmf?cod=18855413>. Acesso em: 15 de março de 2013.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A editora, 2006.

MANSSON-MCGINTY, Anna. **Becoming Muslim: Western women’s conversions to Islam**. New York, N.Y: Palgrave Macmillan, 2006.

MARQUES, Vera Lúcia. **Mulheres e muçulmanas**. Disponível em: [http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anais/1278288843_ARQUIVO_MulhereseMuculmanas\[2\].pdf](http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anais/1278288843_ARQUIVO_MulhereseMuculmanas[2].pdf) Acesso: 25 de Março de 2021.

MARQUES, Vera Lúcia. **Os muçulmanos no Brasil**. Disponível em: <http://etnografica.revues.org/777>. Acesso em Abril de 2021.

MARQUES, Vera Lúcia. **O islã no Brasil: Um estudo comparado**. Trabalho apresentado na 26ª. Reunião Brasileira de Antropologia. Porto Seguro, Bahia, Brasil, 2008.

MARQUES, Vera Lúcia. **Conversão ao Islam**: o olhar brasileiro, a construção de novas identidades e o retorno à tradição. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2000.

MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: EDUSP, 1974.

MAWDUDI, Abul A'La Mawdudi. **Towards understanding Islam**. 1960. Disponível em: www.islambasics.com/index.php?act=download&BID=56. Acesso em: 03 de novembro de 2020.

MONTENEGRO, Silvia, M. **Dilemas identitários do Islam no Brasil – a comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro**. Tese de Doutorado em Sociologia, IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro. 2000.

MONTENEGRO, Silvia, M. **Identidades muçulmanas no Brasil**: entre o arabismo e a islamização. Disponível em: www.lusotopie.sciencespobordeaux.fr/montenegro.rtf Acesso: março de 2021.

PINTO, Paulo G. Hilu da Rocha. 2005. Ritual, etnicidade e identidade religiosa nas comunidades muçulmanas no Brasil. **Revista USP**, São Paulo, nº 67, setembro/novembro, 2005. Disponível em: <http://www.usp.br/revistausp/67/17-pinto.pdf>. Acesso em: 20/05/2021.

SAID, Edward. **Orientalismo**: O oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Cia das Letras, 2007.

SOUZA-LIMA, Vanessa K. Mota de. **A casa da Ummah**: comunidades religiosas islâmicas sunitas no Nordeste do Brasil – Paraíba e Agreste de Pernambuco. 2016. Dissertação mestrado PPGA/UFPB. Disponível em: <https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/123456789/13769>.

CRIANDO REFÚGIOS: TRANSIÇÕES ECOLÓGICAS DE VIDA NO CAPITALOCENO

Stephanie Ferreira Sacco

María Elena Martínez-Torres

Alicia Ferreira Gonçalves

Como criar alternativas ao Capitaloceno?

Temos experimentado profundas transformações socioambientais: aquecimento global, perda da biodiversidade, desertificação, fome, desastres e pandemias. A última delas, a covid-19, tem afetado todo o planeta. A escala e quantidade das catástrofes é tão alta que é difícil não pensar que a organização do mundo como o conhecemos está chegando ao fim (DANOWSKI; CASTRO, 2014). A visão que tem levado ao fim deste mundo tem a ver com a forma que a parte dominante dos humanos habita a Terra, e o grande impacto que isso tem na estrutura e nas outras formas de vida do planeta, ao tal ponto em que surge o conceito do Antropoceno. Esta marca a era em que o Homem¹ se torna um agente de força geológica. O termo entrou no debate

1 A palavra Homem é usada com H maiúsculo de forma similar ao que faz Jason Moore (MOORE, 2016), como uma figura analítica que representa a ideia universalizante do que seria o ser humano na modernidade.

público em 2000, cunhado pelo ecologista Eugene Stoermer nos anos 1980 e difundido posteriormente pelo químico atmosférico Paul Crutzen (HARAWAY, 2016). Viveiros de Castro, no prefácio do livro *A Queda do Céu*, diz que o Antropoceno é a época geológica que

na opinião crescente consensual dos especialistas, sucedeu ao Holoceno, e na qual os efeitos da atividade humana – entenda-se, a economia industrial baseada na energia fóssil e no consumo exponencialmente crescente de espaço, tempo e matérias primas – adquiriram a dimensão de uma força física dominante no planeta, a par do vulcanismo e das forças tectônicas (CASTRO, *apud* KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 24).

Por um lado, a popularidade que o conceito ganhou abriu espaço para discussões multidisciplinares sobre o papel da humanidade na teia da vida. Ele acendeu uma luz de alerta cuja importância é inegável. Mas concordamos com diversos críticos ao conceito, e focamos no Capitaloceno como nomeação alternativa, já que coloca outros marcadores temporais para a transformação do Homem em agente de força geológica.

O historiador Jason Moore (2016) recebe os créditos pelo termo Capitaloceno. Ele sugere o uso do prefixo que faz referência ao capitalismo do que o prefixo *antropo*, que faz referência ao que é humano. Ele justifica a preferência ao apontar as falhas de duas narrativas da perspectiva histórica do Antropoceno. A primeira é colocar a humanidade como um ator coletivo, único: como se todos os humanos

fossem igualmente responsáveis pelas mudanças geológicas no planeta, enquanto pesquisas comprovam o papel de comunidades rurais cujas tecnologias mantêm um equilíbrio ambiental. A segunda é quanto ao que se considera o início dessa era. Enquanto o Antropoceno teria começado com a Revolução Industrial no século XVIII e com o uso de combustíveis fósseis, que acelerou e generalizou processos como da industrialização e urbanização, o que ele chama de Capitaloceno começa no século XVI, com o começo das grandes navegações e as conquistas coloniais (MOORE, 2016). No colonialismo temos a origem destes nossos tempos, que continua presente.

Moore (2016) defende que nesta época o capitalismo teria começado a se colocar como *ecologia-do-mundo* (world-ecological), no sentido da ecologia de oikéios: “that creative, generative, and multilayered relation of life-making, of species and environments” (MOORE, 2016, p. 79)². Esse processo envolve o entendimento do Homem como o centro do mundo, aquele que é superior e pode controlar todos os outros seres em sua volta. Nesse processo, a lei do valor passou a ser a lei da Natureza barata. Como parte dela, estavam humanos como povos tradicionais e as mulheres (MOORE, 2016).

A natureza é classificada como barata porque deprecia. O processo de depreciação da natureza “barata” inicia com a colonização dos países do Sul, contexto no qual

2 Tradução livre: “aquela relação criativa, generativa e de muitas camadas que é produtora de vida, de espécies e de paisagens”.

a empresa colonizadora se associa aos agentes do capitalismo na fase mercantilista, quando há uso de trabalho escravo. Nos séculos XVII e XVIII, com a institucionalização das ciências no Ocidente, e com o desenvolvimento da lógica cartesiana, o Homem acredita-se superior como espécie, por ter uma suposta propriedade imanente: a razão. Por isso ele se situa no centro – Antropocentrismo em oposição ao Teocentrismo (lógica religiosa). Simultaneamente, é imposta no Ocidente a dualidade Homem e espírito; Homem e natureza, que se torna cada vez mais objeto de exploração, desde as empresas colonialistas dos séculos anteriores. Lembramos que as sociedades ditas primitivas historicamente estabeleceram uma relação simétrica com a natureza, retirando somente o necessário para a sua economia e para as trocas rituais. Lembramos novamente, que a antropologia na sua fase evolucionista justificou a colonização e a dualidade Homem e natureza. No século XIX na fase industrial, agentes capitalistas, se apropriam do trabalho não pago e da energia do meio natural que estava ao alcance do poder capitalista. Assim, as relações do capitalismo como ecologia-do-mundo transformam qualquer tipo de trabalho/energia em valor, a forma em que se cristaliza riqueza e poder. Podemos ver assim a dupla internalidade do capitalismo como ecologia-do-mundo: os fluxos de poder e de capital na natureza, e fluxos de natureza no capital e no poder.

É por isso que muitas autoras – como Donna Haraway e Anna Tsing – usam o termo Antropoceno com muitas ressalvas. O foco no mito do Anthropos coloca um péssimo ator no papel principal. Elas defendem que ele teria que ser

um coadjuvante na história do mundo. Não é o Homem e suas ferramentas que fazem a história sozinhos. Portanto, ela deveria dar lugar às histórias nas quais os humanos e os outros seres e paisagens do planeta, que são contínuas, e relacionais, tenham papéis similares. É nesta perspectiva que Haraway (2016) propõe criarmos outras narrativas, e nós propomos criar outras políticas públicas, para que o tempo do Antropoceno, ou do Capitaloceno, seja o mais curto e tênue possível. Neste caminho é importante estar atentas as narrativas dos nossos ancestrais ainda vivos nos povos indígenas, quilombolas, camponesas, dos diferentes continentes, que ainda tem um vasto conhecimento em integrar elementos de suas visões como o colapso da dualidade homem-natureza.

Haraway (2016) propõe que importam quais histórias contam histórias, e faz-se urgente criar, ou resgatar outras histórias de mundos possíveis para habitarmos nosso planeta em ruínas. Ela propõe o Chthluceno como uma narrativa ficcional que abre espaço para imaginarmos outras possibilidades, nas quais refúgios possam ser construídos, que permitam a habilidade de responder às urgências que nos acometem com habilidade e responsabilidade (*responsability*). Não de uma forma salvacionista, mas com uma possível continuidade (*ongoingness*) de viver e morrer, com os lutos envolvidos nas perdas dos nossos tempos de urgência, mas em companhia das outras criaturas (*critters*) não-humanas com quem compartilhamos o espaço, o tempo, a história.

Na narrativa do Chthluceno, os humanos são como húmus, da terra que está em uma pilha de compostagem. A matéria orgânica em compostagem é quente, é composta de muitos seres vivos e não vivos, em decomposição. Se não está em suas condições ideais cria larvas de insetos indesejados e solta um cheiro desagradável. Mas se é bem feita, após alguns meses de processo, ela se transforma em terra fértil e alimento para outros seres. Já no nome, composto mostra que é feito de muitos. Pensar o humano como húmus detona o projeto do Homem como autocentrado e CEO da destruição do planeta. Essa história é tentacular, no sentido que tem múltiplos caminhos paralelos que se cruzam em pontos de encontro das linhas de movimento de seres de muitas espécies, que constroem e constroem o mundo a partir desses pontos de encontro. No Chthluceno os humanos não são os atores principais: mas coadjuvantes, com esses outros seres que têm papéis de mesmo poder na história. O papel principal seria o dos poderes bióticos e abióticos da Terra (ibidem 2016a, p. 32). É uma narrativa que se aproxima das visões de povos indígenas.

Assim, segundo Haraway (2016), o papel do Chthluceno seria o de coletar os lixos do Antropoceno e os extermínios do Capitaloceno: como um jardineiro que faz suas podas para alimentar uma pilha de compostos. Para que ele se transforme em uma terra fértil para passados, presentes e futuros que ainda são possíveis. Essa história nos permite também entender como podemos ficar no presente, com o problema que temos hoje, e criar as respostas para

essas urgências. Sem idealizar um futuro utópico impossível ou o apocalipse total.

As Ciências Sociais como formadoras de pesquisadores e contadores de outras histórias possíveis

As ciências sociais, principalmente a Antropologia, se pensada como a filosofia que se faz com as pessoas (INGOLD, 2015), são contadoras destas outras histórias. Sua caixa de ferramentas nos permite olhar para pessoas que constroem seus diferentes mundos para buscar inspiração para a construção de novas narrativas, ou resgatar ideias para “adiar o fim do mundo”, como diz Ailton Krenak (2019). Concordamos com seu argumento – deveríamos olhar para aqueles que ainda estão agarrados na terra: “são aqueles que ficaram meio esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos, na África, na Ásia ou na América Latina. São caiçaras, índios, quilombolas, aborígenes – a sub-humanidade” (KRENAK, 2019, p. 11). Ele lembra o leitor como estes povos são desvalorizados na narrativa dominante considerados menos que humanos. Cusicanqui (2020) é enfática ao dizer que valorizar os indígenas, no mesmo nível que os conquistadores, fará desaparecer o “indígena” e o “conquistado”, para sermos todos pessoas.

Como argumentamos anteriormente, a antropologia na sua fase evolucionista justificou as dualidades e a colonização (GONÇALVES, 2020). No entanto, nos anos 1960 fez sua autocrítica a exemplo de outras disciplinas como arquitetura, filosofia, artes, dentre outras. Nos finais do século

XX e a partir do movimento pós-moderno, também questionando o estatuto de ciência e a autoria do texto etnográfico. A partir deste marco temporal, ou até antes, emergiram indígenas etnógrafos, intelectuais indígenas dentre outros povos que começam a construir as suas próprias narrativas etnográficas. Em contexto pandêmico, da covid-19, e, no caso brasileiro, em especial, de crises das instituições e sanitária, uma reflexão (já posta anos anteriores) é importante, qual o papel da antropologia e do antropólogo?

No caso brasileiro, os antropólogos sempre se posicionaram ao lado dos povos estudados. Estudos etnográficos realizados junto aos povos indígenas, quilombolas, ribeirinhos, periferias urbanas, construíram uma das antropologias mais proeminentes no mundo, juntamente com a antropologia mexicana. Lembrando mais uma vez que a relação da alteridade e o exercício do relativismo seguem sendo focais para a disciplina e para a ação social. Como ressignificar nossas vidas? De que forma construir a resistência e a luta junto às comunidades e aos territórios? Há sem dúvida uma ação epistêmica e política. No caso construir as etnografias com as comunidades de forma simétrica, mostrando outras epistemologias e outros mundos possíveis como é o caso da etnografia das transições ecológicas de Stephanie Sacco. Há muitas possibilidades, desenhar políticas públicas, projetos sociais com foco na alteridade. O exercício da tolerância desde Franz Boas nos Estados Unidos e Claude Lévi-Strauss na França, compõe o espírito da disciplina, ganha relevância maior em um país em que as “elites” políticas e econômicas depreciam o

conhecimento acadêmico, as instituições democráticas, o meio ambiente e as alteridades em seus territórios ancestrais.

Os estudantes de Antropologia e de outras ciências sociais, ajudam a construir, resgatar e a mostrar ao mundo outras histórias, outros mundos, outras ontologias. Faz isso enquanto aprende o prazer de estar vivo, de dançar, de cantar. Como estas histórias podemos, como sugere Krenak (2019, p. 15), “aproveitar toda a nossa capacidade crítica e criativa para construir paraquedas coloridos. Vamos pensar no espaço não como um lugar confinado, mas como o cosmos onde a gente pode despencar em paraquedas coloridos”.

Mas para que essa construção seja possível, a formação desses profissionais na sala de aula precisa ser diferente. Com as aulas online durante a pandemia da covid-19 em 2020 e 2021, as autoras têm experimentado dentro dos departamentos de Antropologia e Ciências Humanas da UFPB metodologias de aprendizado que procuram trazer a atenção ao momento presente e a unidade do corpo/mente/sentimento na procura de aprendizado acadêmico, assim como a integração de elementos criativos artísticos e radiofônicos. Exemplos são os seminários “Creando diálogos de saberes: territorio y cosmovisión en América Latina”, e “Antropología de tiempos extraordinarios: orígenes, epidemiologia y miradas desde el Sur”; o minicurso “Transformação, corporeidade e afeto na criação de conhecimento acadêmico em tempos de crises” que ficou conhecido como “Abraço Antropológico” por seus participantes; e os podcasts desenvolvidos dentro do projeto do Observatório Antropológico. Como uma aposta para nos

reconhecer como pessoas aterradas na nossa corporeidade no ato de aprender e ter um olhar aberto à alteridade.

O caminho de criação de refúgios passa pela transformação das nossas vidas, em nossas diversas identidades, sendo a de pesquisadora, uma delas. Trazemos um exemplo de transformação de vida e de história alternativa de como habitar nosso mundo em ruínas pelo olhar da Antropologia.

As transições ecológicas de vida

Uma das histórias de criação de refúgios é a de Tainah. Há 7 anos ela passa por um processo que chamamos de *transição ecológica de vida*. Essa transição é um esforço para fazer emergir uma outra história do mundo, que pode ser uma de muitas histórias alternativas ao Capitaloceno.

A transição ecológica de vida é um processo de profundas mudanças ontológicas, ou seja, mudanças na forma em que o sujeito concebe o funcionamento do mundo, incluindo os seres que o habitam e suas relações, e seu entendimento de si mesmo como um ser. É um processo contínuo, como uma espiral, que não termina, mas vai criando cada vez mais voltas, e se aprofundando e mudando ao longo do tempo. A transição é classificada como ecológica porque os sujeitos abandonam, ainda que gradualmente e de forma incompleta, as distinções modernas entre o Homem e a Natureza para se entender como parte constituinte da malha da vida (INGOLD, 2015). Esse entendimento primordial

acaba por gerar mudanças práticas no dia-a-dia e no estilo de vida dos sujeitos.

Mesmo com todas suas influências modernas, as pessoas como Tainah que passam por esse processo estão buscando ativamente transformar suas visões e entendimento de mundo, trazendo outros seres, além dos humanos, para suas relações diárias. Eles entram como personagens de igual importância em suas vidas – influenciando suas formas de habitar, de se alimentar e de viver práticas espirituais e de saúde.

Tainah nasceu e cresceu na zona sul da capital do estado de São Paulo, a maior cidade do país. Mas ela passa por essa transição ecológica de vida há mais de 6 anos. Diversos acontecimentos foram guiando sua trajetória de vida para essa transformação. Ela tem uma sensibilidade espiritual muito alta, e a vida cercada de muita gente, o ônibus lotado eram penosos para ela. Ela fez faculdade de Terapia Ocupacional na cidade de Santos, no litoral do estado. Mas o principal gatilho para sua transição foi conhecer Fábio, seu companheiro, em um curso de hortas orgânicas em uma ecovila em Minas Gerais. Depois de passar alguns meses com ele nesta ecovila, eles decidiram mudar-se para a Paraíba, onde Fábio poderia trabalhar como agricultor em um sítio que seu pai havia prometido comprar.

O sítio acabou demorando alguns anos para ser comprado. Mas Tainah foi adaptando seu estilo de vida, morando no litoral sul da Paraíba e criando assim seu próprio refúgio ecológico. Nele, não existe uma clara separação entre os conceitos de saúde, espiritualidade e ambiente. Os

seres não humanos, inclusive materiais inorgânicos, tem vida. Ela entende que as coisas e acontecimentos da vida são impermanentes, e se dão nos encontros entre diferentes seres, sem a possibilidade de controle humano. Tudo isso ao mesmo tempo em que ela sobrevive aos desafios financeiros e todos os perrengues que seu estilo de vida envolve, lembrando sempre que seu processo é uma transição constante, que se aprofunda, mas que sempre carrega padrões nascidos de seu estilo de vida anterior.

Tainah é profissional da área de saúde, e trabalha com a cura de si e de outras pessoas desde que vivia em São Paulo, como massagista. Sua sensibilidade espiritual a levou a buscar estudos e práticas de autocuidado para que ela conseguisse lidar com essa sensibilidade. Ela diz que costuma sentir as dores de futuros pacientes mesmo antes deles chegarem a ela, como uma somatização corpórea da dor de terceiros. Entendendo a si mesma com práticas de meditação, de perguntas abertas a si mesma, de conversas com seus anjos, ou espíritos que a cercam, e estando imersa em um ambiente natural, ela consegue manter seu equilíbrio para conseguir ajudar a seus pacientes a chegar ao mesmo lugar, como uma curandeira moderna que usa práticas de diversas raízes em seus processos de cura.

Sua espiritualidade aguçada parece ser um dos encantadores das coisas³ que estão ao seu redor. Tainah vê

3 A escolha pela palavra coisa está alinhada à forma que Tim Ingold usa o conceito, inspirado por Heidegger. Ele vê a coisa como “um acontecer, ou melhor, um lugar onde vários acontecimentos se entrelaçam. Observar uma coisa não é ser trancado do lado de fora, mas ser convidado para

vida nos seus encontros com os seres, com as coisas que estão ao redor. Por 5 anos ela e Fábio moraram em uma casa-contêiner que dizem ter se construído da maneira que ela quis. Um contêiner, que foi um dia um cargueiro, foi comprado por eles e colocado em um pedaço da mata das falésias da praia de Coqueirinho, e aos poucos, foi se transformando em casa. A vida da casa-contêiner aparece então na forma em que eles se relacionaram com ela em seu processo de construção. Principalmente no respeito às coisas com as quais fizeram do contêiner uma casa, incluindo a mata onde ele foi colocado. Eles veem os materiais como coisas, para além da sua função como objeto: um contêiner transformado em casa, uma garrafa pet transformada em sifão para a pia, tapumes de obra em paredes, por exemplo.

Assim, nesse respeito pela vida que nasce nos encontros entre ela, os seres e as coisas ao seu redor é que Tainah entendeu a impermanência das coisas. Isso quer dizer que ela deixou de lado a obsessão pelo controle que muitos humanos têm. Ela entende que as coisas nem sempre acontecem da forma que ela planeja. Ela se mudou para a Paraíba com a promessa de viver no sítio dos sogros, o que só aconteceu depois de 6 anos que ela chegou no estado. Sabendo que as coisas são impermanentes e que temos pouco controle sobre elas, ela tem o costume de sempre se perguntar: “como

a reunião” (INGOLD, 2012, p. 29). A coisa seria então um “agregado de fios vitais”, enquanto o objeto teria uma função estática, fechada em si. Vistos como coisas, os materiais são vistos como “os componentes ativos de um mundo-em-formação. Onde quer que a vida esteja acontecendo, eles estão incansavelmente em movimento – fluindo, se deteriorando, se misturando e se transformando” (ibidem, 2012, p. 65).

pode melhorar?”, para emanar assim, para o universo, que os acontecimentos que ela não pode prever nem controlar sejam o mais positivo possível.

Isso porque desde que ela e Fábio chegaram na Paraíba, eles passaram por muitos perrengues. O perrengue é uma categoria êmica que indica uma situação de desconforto, embaraço, que pode envolver a falta de recursos materiais. Exemplos de perrengues seriam: ficar sem gasolina na estrada, não ter onde dormir em alguma cidade, perder o ônibus, ser roubada. No caso de Tainah, inúmeros perrengues marcam a sua trajetória, principalmente aqueles que envolvem desafios financeiros. A construção da casa-contêiner foi lenta porque eles nunca tinham recursos para investir nos materiais que gostariam, e muitas vezes dependiam de ajuda de familiares para garantir suas necessidades básicas, como comida. Principalmente depois da chegada de sua filha, a Mel, os perrengues financeiros se acentuaram.

Os perrengues narrados por Tainah nos ajudam a lembrar que estas transições ecológicas de vida constroem alternativas, refúgios para o nosso mundo em ruínas. Mas as ruínas representam o que fica de seu estilo de vida anterior. A ideia de transição remonta a um caminho, ao meio entre um ponto de partida e outras possibilidades de chegada. Isso significa que elementos de sua via de antes da transição sempre estarão presentes no seu dia-a-dia. Querer ter recursos financeiros para além de suas necessidades básicas, conseguir confortos, recursos para viajar, representam esse processo permanente de transição.

A história de transição ecológica de vida de Tainah é uma das muitas histórias alternativas que a Antropologia pode contar para inspirar outras histórias de mundos possíveis.

Considerações finais

Nesta época de “fim do mundo”, temos a possibilidade de experimentar transições ecológicas de vida e criar refúgios trabalhando nas nossas formas de fazer a vida diária, como estudantes, pesquisadoras, professoras, cidadãs. Estes refúgios são construídos quando nos atentamos a nossa corporeidade, que representa experimentar diretamente a “natureza” que somos, quando estamos atentas as dualidades que usamos e pouco a pouco as colapsamos, e quando participamos nas lutas pela defesa do coletivo e de todos os seres que habitam o planeta. Assim como nos aproximando e aprendendo dos povos que vêm criando estratégias para adiar o fim completo de seus mundos há séculos.

Neste aniversário do Programa de Pós Graduação em Antropologia da UFPB é uma enorme felicidade colaborar com estudantes, professores, colaboradores e técnicos nesta caminhada acadêmica. Que nos leve a criar refúgios e a transformar nossa prática para que a era do Capitaloceno seja breve, e abra espaço para uma era mais equilibrada, inclusiva, devagar, e cuidadosa com tudo o que existe.

Referências

A LATIN AMERICAN Speakers Series. Palestra com Silvia Rivera Cusicanqui. Produção de Latin American-Canadian Art Projects. Toronto – Canadá, 2021. 1 vídeo (34 min). Publicado pelo canal LACAP. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=UHOz7g8U010>. Acesso em: 3 ago. 2021.

DANOWSKI, Debora; CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Há mundo por vir?** ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis: Instituto Socioambiental, 2014.

GONÇALVES, Alicia. A institucionalização da disciplina: o primitivo como objeto de ciência. **Caos: revista eletrônica de Ciências Sociais**, João Pessoa, v. 2, n. 25, p. 149-169, jul./dez., 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/caos/article/view/52106>. Acesso em: 3 ago. 2021.

HARAWAY, Donna J. **Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene**. London: Duke University Press, 2016.

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

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 18, n. 37, p. 25-44, 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/JRMDwSmzv4Cm9m9fTbLSBMs/?lang=pt>. Acesso em: 3 ago. 2021.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu:** palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

MOORE, Jason W. **Anthropocene or Capitalocene?** nature, history, and the crisis of capitalism. binghamton: Sociology Faculty Scholarship, 2016.

OS WARAO NA PARAÍBA, A EMERGÊNCIA DE UM “PROBLEMA SOCIAL”

Rita de Cássia Melo Santos

Luciana Menéndez

Valclécia Soares Bezerra

Introdução – do Delta do Orinoco à Paraíba

Provenientes da região do Delta do Orinoco, na Venezuela, os Warao correspondem a segunda maior população indígena daquele país, com mais de 48 mil pessoas.⁴ O deslocamento dos Warao tem suas origens num longo processo de intervenção em seu território agravado mais recentemente pela crise humanitária venezuelana. Hoje há mais de 5 milhões de deslocados venezuelanos, dos quais mais de 4 mil indígenas Warao estão no Brasil.⁵ Desde 2014, o Brasil tem registrado sua presença no território nacional. No início do processo migratório, houve deportações de mais de 200 pessoas pela Polícia Federal de Boa Vista que alegava presença irregular de acordo com o Estatuto do Estrangeiro (Lei nº 6.815/1980).

4 Instituto nacional de Estatística da Venezuela (INE), Censo de 2011.

5 Alto-comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (ACNUR).

Em junho de 2019, o Brasil, por meio do Comitê Nacional para os Refugiados (CONARE), reconheceu a “Grave e Generalizada Violações de Direitos Humanos” na Venezuela.⁶ Em outubro do mesmo ano, autorizou a adoção de medidas diferenciadas para os pedidos de refúgio postulados por pessoas Venezuelanas, com isso, facilitando os pedidos dos indígenas Warao.⁷ Contudo, com o advento da pandemia decorrente do Covid-19, a partir de março de 2020, novas medidas em relação à entrada de estrangeiros no Brasil foram adotadas.

Uma das medidas com maior impacto corresponde à promulgação da portaria 120, em 17 de março de 2020.⁸ A portaria, inicialmente de caráter temporário, dispunha sobre a restrição temporária da entrada de estrangeiros oriundos da Venezuela. Todavia, essa medida segue operante e até o momento encontra-se vigente⁹, tendo um alto impacto sobre os processos de regularização migratórias sobretudo dos indígenas Warao cuja principal porta de entrada no Brasil é a cidade de Pacaraima, RR. Ao adentrarem no Brasil, por

6 Nota Técnica n.º 3/2019/CONARE_Administravo/CONARE/DEMIG/SENAJUS/MJ, disponível em <https://bityli.com/2Jj0D>. Acesso em 20/07/2021, 13h25.

7 RESOLUÇÃO NORMATIVA N° 29, DE 14 DE JUNHO DE 2019. Disponível em: <https://bityli.com/BVA1a>. Acesso em 20/07/2021, 13h25.

8 <https://bityli.com/1jy9G>. Acesso em 20/07/2021, 13h25.

9 Antes mesmo da pandemia, quando do aumento do fluxo da migração venezuelana, o Estado de Roraima, no ano de 2018, por meio da Ação Cível Originária n. 3.121, requereu ao STF o fechamento da fronteira, justificando que a migração de venezuelanos aumentava a criminalidade, o índice de doenças infectocontagiosas e congestionava o sistema de saúde das cidades.

vezes permanecem um tempo em Roraima, noutras seguem diretamente para outros estados, seguindo a rota preferencial do Amazonas e daí percorrendo o caminho rumo ao Pará e ao Nordeste do Brasil.

A partir de fins de 2019, a cidade de João Pessoa/PB recebeu o primeiro grupo de indígenas Warao que se instalaram no bairro do Roger, especificamente na região denominada “Baixo Roger”. Caracterizada por ser um local com uma renda per capita baixa e com altos índices de criminalidade, sua presença não despertou grande atenção do público até fevereiro de 2020 quando uma reportagem denunciou as condições de precariedade em que estavam vivendo.

Com o título “Venezuelanos são encontrados em estado de subnutrição no bairro do Roger, João Pessoa”¹, a matéria relatava a presença de 30 a 40 pessoas, dentre as quais a maioria crianças, em estado de subnutrição. Podemos dizer que foi nessa ocasião que o “problema social” Warao foi constituído na cidade de João Pessoa desde uma perspectiva pública.

Como nos alerta Boltanski (1993, 94:95), a dimensão da denúncia pública envolve a constituição do sofredor, dos comprometidos em defendê-lo da causa sofrida e da própria razão do sofrimento. A fome e a desnutrição constituíram o elemento central da “causa pública” Warao. Embora a matéria não faça referência, havia muitas outras questões

1 <https://bityli.com/NsGfZ>

que conformavam o lado oculto do “problema social” que, em seguida, passamos a explicitar.

Aspectos não narrados do “problema social Warao”

A partir de março de 2020, quando a Organização Mundial de Saúde (OMS) decretou estado de pandemia, a realização de testagem para Covid-19 se tornou ampliada. Em maio de 2020, já havia chegado mais de 80 pessoas Warao à cidade, que logo foram diagnosticados com Covid-19 e levados à quarentena no Centro de Atividades e Lazer Padre Juarez Benício Gramame (Cejube), de responsabilidade do Estado.²

Seguida à internação, o governo do estado da Paraíba, através da Secretaria de Estado do Desenvolvimento Humano (SEDH), firmou uma política de atendimento específica em parceria com a Ação Social Arquidiocesana (ASA), que chegou a atender mais de 250 pessoas, distribuídas em até seis casas abrigo no período de julho de 2020 a fevereiro de 2021.³

Foi a partir de maio de 2020 que nós, autoras desse artigo, constituímos, em conjunto com outros docentes e discente, uma ação de extensão que buscava mapear as ações realizadas pelos poderes públicos junto a populações

2 <https://bityli.com/dYBIV> , acesso em 20/07/201, às 18h.

3 <https://bityli.com/oWaIy> , acesso em 20/07/201, às 18h30. Pouco antes desse convênio, já havia em curso um grupo de trabalho composto pelo Ministério Público Federal, procuradoria Paraíba (MPF/PB), em conjunto com a Secretaria de Estado de Desenvolvimento Humano (SEDH), que buscou solucionar o abrigo da primeira família que havia chegado em fins 2019.

tradicionais e habitantes de periferias urbanas da Paraíba no contexto da pandemia.⁴ Ao longo do período compreendido entre julho de 2020 e julho de 2021, realizamos mais de uma centena de visitas aos locais de moradia dos indígenas e reuniões para encaminhar as demandas apresentadas por eles. É a partir desse lugar de acompanhamento e mobilização que passamos a descrever os principais aspectos não narrados do “problema social” Warao, na cidade de João Pessoa, PB.

O primeiro aspecto diz respeito à situação de saúde. Deslocando-se às custas próprias desde suas comunidades na Venezuela até a cidade de João Pessoa, as famílias percorrem mais de 7 mil quilômetros, em alguns casos, levando de 2 a 4 anos no trajeto. Para seu deslocamento recorrem ao trabalho nas ruas a que chamam de coleta e que os poderes públicos denominam mendicância. Ao longo do deslocamento, optam pela compra das passagens ao invés de alimentos. Nesse trânsito, se movem através das periferias das grandes cidades, ocupando frequentemente lugares insalubres que levam ao grave índice de doenças respiratórias que os acometem.⁵ Além delas, são relatadas infecções dermatológicas recorrentes.

A saída do território de origem também impactou no regime de alimentação das famílias. No ambiente urbano, com baixo poder aquisitivo, tentam conciliar uma dieta baseada em alimentos consumidos nas comunidades de

4 PJ759-2020 e PJ105-2021, Universidade Federal da Paraíba.

5 PARECER No 1127/2020 – DPA/CNP/SPPEA, Combate à pandemia de COVID-19 entre povos indígenas e comunidades tradicionais, por Pedro Moutinho Costa Soneguetti.

origem (arroz, macarrão, frango, peixe, farinha de trigo etc.) com produtos ultraprocessados amplamente disponíveis nas cidades (a exemplo dos refrigerantes, biscoitos, salgadinhos entre outros). A inclusão de alimentos processados leva a índices elevados de doenças silenciosas, como pressão alta e diabetes. Além de alto índice de ocorrências odontológicas.

Mais do que a fome, a subnutrição e a contaminação pelo Covid-19 anunciadas pela mídia, essas famílias são lançadas em um universo de precariedade alimentar e risco à saúde muito mais amplo. A ausência de assistência médica contínua e adequada, atendendo os aspectos legais requeridos à sua condição de indígena, como a presença de intérpretes e a conciliação com os elementos de sua cultura, leva muitas vezes ao não entendimento e, quando há, a não adesão aos tratamentos propostos. Esse é um ponto de contínua disputa entre os indígenas e agentes públicos, que apontam a não compreensão mútua como um dos elementos para o impasse estabelecido.

No caso da cidade de João Pessoa, PB, as medidas de atendimento à saúde foram iniciadas a partir da denúncia pública relatada na primeira parte desse artigo. Na ocasião, foi deslocada uma equipe do Serviço de Atendimento Móvel de Urgência (SAMU), a emissão dos cartões SUS do grupo e visitas das equipes de saúde do território. Após o período de quarentena e do abrigamento pelo convênio ASA/SEDH, o Hospital Padre Zé também passou a realizar o acompanhamento dos indígenas. Em setembro de 2020, uma equipe composta pela antropóloga Rita de Cássia Melo Santos, pelos médicos Arthur Visoto e Sarah Segala, acompanhados

das estudantes de pós-graduação em antropologia Luciana Menéndez e Eveline Torres realizaram visitas sistemáticas nas casas abrigo para produção do primeiro diagnóstico de saúde Warao.

O diagnóstico produzido subsidiou a mobilização das equipes de saúde municipais e a partir de novembro de 2020 foi iniciado o processo de aproximação entre as famílias indígenas e as unidades básicas de saúde dos territórios, com o estabelecimento de um fluxo de atendimento que consistia no agendamento de consultas e realização de ações de saúde nas casas abrigo, especialmente para rastreamento de doenças respiratórias e realização de vacinação em crianças. Ao longo do último trimestre de 2020 foram realizadas ao menos quatro visitas domiciliares em cinco das seis casas abrigo, além de direcionamentos às unidades básicas de saúde e hospitais para tratamentos específicos.

O fluxo de atendimento contou ainda com o apoio do curso de enfermagem do Centro universitário de João Pessoa – UNIPÊ, conveniado ao Hospital Padre Zé. Em maio de 2021, somou-se à iniciativa a graduação em medicina do mesmo centro acadêmico e a equipe técnica formada por uma assistente social e uma psicóloga vinculada à Secretaria Municipal de Cidadania e Direitos Humanos.⁶ Em julho de 2021, o distrito sanitário de referência de cinco das seis casas abrigo passou a encaminhar preferencialmente as demandas

6 A equipe técnica havia sido demandada em ação anterior através de Ofício no 098/GOSPPB/GEPSB/SEDH – OA/UFPB emitido em 12 de agosto de 2020.

para uma médica com domínio do espanhol, o que facilitou o processo de compreensão dos indígenas.

O estabelecimento de um fluxo de atendimento preferencial para os indígenas Warao, contudo, não evitou a ocorrência de pelo menos quatro mortes na cidade de João Pessoa e de mais três falecimentos de recente saída.⁷ A mobilidade Warao tem sido apontada pelos agentes públicos como um elemento crucial em relação a essas ocorrências e, em nossa análise, ela deve ser lida a partir de dois aspectos fundamentais.

O primeiro diz respeito à forma territorializada como o atendimento à saúde está organizado no Brasil, levando a que cada atendimento realizado numa cidade não seja comunicado à cidade de destino. Essa forma de gestão, focado em comunidades territorializadas, torna muito difícil o acompanhamento dos Warao que estão em deslocamento. Não há previsão de comunicação entre territórios distintos o que leva à necessidade das equipes locais constituírem um acompanhamento sistemático e contínuo em relação às famílias de seus território (tanto as recém chegadas,

7 Entre 01 de julho de 2020 e 31 de julho de 2021 houve 07 falecimentos distribuídos do seguinte modo: em relação à faixa etária, 03 casos tinham menos de 1 ano de idade; dois entre 15 e 20 anos; e dois entre 45 e 70 anos. Em relação ao sexo, 05 eram do sexo feminino e 02 do sexo masculino. Em relação a *causa mortis*, houve a indicação de tuberculose em dois casos, sepse em três casos, uma *causa mortis* não identificada e uma decorrente de complicações advindas de metástase. Em relação ao tempo de permanência na cidade, 03 haviam recém chegado; dessas, 02 com menos de 07 dias e 01 com menos de 30 dias. Em relação ao local de falecimento, 03 ocorreram fora da cidade de João Pessoa, PB, em situação de recém deslocamento – duas com saída em menos de 07 dias; e uma com saída em menos de 60 dias.

quanto em relação às famílias que emigram). Para isso faz-se imprescindível a constituição de vínculo de confiança que permita a sinalização pelos próprios indígenas de suas rotas e destinos e também a previsão de chegada das novas famílias.

Um segundo aspecto diz respeito a revisão da forma como as situações limites são interpretadas pelas equipes de saúde. Quando ela ocorre após a iminente chegada, ela é atribuída ao contexto anterior. E, quando ocorre após a saída, desconsiderada das contagens oficiais e atribuída ao processo de recém deslocamento. Superar esse impasse em relação ao que deve ser considerado propriamente como de domínio da localidade em que se encontram os sujeitos, deve ser uma das contribuições da mobilidade Warao para o sistema de saúde, humanizando-o e adequando-o à vida social dos sujeitos atendidos.

Além disso, esse aspecto suscita uma reflexão sobre uma dimensão recorrente no atendimento Warao. No Brasil, os Warao são frequentemente apontados por agentes dos poderes públicos como uma população “nômade” e, por isso, de difícil atendimento. No entanto, tradicionalmente ocupam centenas de comunidades em seu território. Na literatura histórica, antropológica e arqueológica sobre os Warao há fortes indicativos das características sedentárias do grupo. Seus deslocamentos são datados somente a partir das intervenções em seu território. Essa dinâmica de deslocamento foi analisada pela antropóloga Marlise Rosa (2020) que elucida como a intervenção no território tradicional dos Warao é responsável pelo início do processo de deslocamento, não havendo respaldo na literatura científica

de que as mudanças se dão por características culturais de uma vida nômade.

Ao longo dos encontros estabelecidos com eles, nos foi narrado o desejo de permanecerem onde houvesse abrigo, alimentação, atendimento à saúde e também educação e programas de geração de renda. Os deslocamentos Warao não estão associados a “sua cultura” como tantas vezes escutamos de agentes do poder público, mas, à busca por uma vida digna. Essa busca poderia ser traduzida de diferentes modos. A primeira e mais direta, através do conceito de cidadania. Quando requerem essas demandas, os indígenas Warao estão acionando elementos previstos em diferentes marcos legais que lhes garantem atendimento diferenciado e preferencial.⁸ Uma outra possível tradução seria a ideia de bem-viver, uma filosofia compartilhada com diferentes povos indígenas da América Latina (SUESS, 2010). No caso dos Warao, poderíamos sugerir a atualização do bem-viver ao contexto urbano migrante, em que passam a buscar elementos para manejo desse seu novo mundo, a exemplo do já narrado por Gersen Baniwa sobre a importância da educação para os povos indígenas no Rio Negro (LUCIANO, 2013).

No caso dos indígenas Warao, além dos aspectos mais imediatos de ameaça à vida e à sobrevivência física, devido

8 Para acessar os direitos acionados por sua condição de indígenas e migrantes ver o podcast Dibubukitane, com coordenação de pesquisa, entrevistas e checagem de Angela Facundo, Mariana Dantas, Marlise Rosa e Rita de Cássia Melo Santos, episódio 02, disponível em: <https://www.pod.link/dibubukitane>

ao alto grau de vulnerabilidade, soma-se uma elevada taxa de analfabetismo e de desemprego. Conforme diagnóstico realizado em outubro de 2020, para a cidade de João Pessoa, PB, o índice de pessoas iletradas entre os Warao beirava os 90% da população adulta. As pessoas que haviam frequentado a escola no contexto venezuelano não ultrapassaram mais do que 06 anos de escolarização. Grande parte do grupo não compreendia fluentemente o português e havia um baixo domínio do espanhol, especialmente pelas mulheres e crianças.

Na ocasião do levantamento, o grupo era composto por 238 pessoas. Dessas, cerca de 71 crianças e jovens em idade escolar obrigatória – 58 crianças e jovens de 6 a 17 anos; e, 13 entre 4 e 5 anos. Ainda no âmbito da educação infantil, somava-se 23 crianças entre 0 a 3 anos, que poderiam estar vinculadas a berçários e creches municipais, se assim os pais desejassem. E cerca de 80 pessoas (com faixa etária compreendida entre 18 e 50 anos) que poderiam estar vinculadas a programas de educação de jovens e adultos e capacitação profissional. Apesar do contingente expressivo de pessoas indígenas refugiadas em idade escolar na Paraíba, não foram observadas nenhuma matrícula no sistema regular de ensino até junho de 2021 quando as crianças nas faixas correspondentes a educação infantil e fundamental foram incluída na rede municipal de ensino.

Os jovens a partir de 13 anos e adultos são atendidos pela Associação Sal da Terra desde outubro de 2020 com atividades regulares de segunda à sexta-feira, 2 horas por dia, com conteúdos de letramento em português e noções de

cálculo direcionadas especificamente para essa população. As atividades do Sal da Terra foram iniciadas em conjunto com a ASA e a Universidade Federal da Paraíba. Nessa articulação entre as três instituições, a ASA realizou a compra de materiais e adequação dos espaços; a associação Sal da Terra, com recursos da Miseen Cara, financiaram a contratação e formação dos professores-alfabetizadores; e, a UFPB realizou em conjunto com a Sal da Terra a adequação das metodologias para esse público respeitando e fortalecendo sua identidade e cultura.

A proposta de alfabetização em português voltado para jovens e adultos foi concebida a partir de uma metodologia freiriana e buscou estabelecer uma relação de proximidade e de conexão com os universos dos estudantes, promovendo a alfabetização através da abordagem de situações concretas de seu cotidiano, de seus vocabulários conexos e de conteúdos significativos que permitam o fortalecimento de sua identidade e cultura. O projeto chegou a ser implementado nos seis locais de moradia Warao que existiram em João Pessoa, sendo descontinuado em parte deles devido ao fluxo de saída, fechamento de algumas unidades e/ou a desistência de parte das famílias.

A demanda educacional é muito mais ampla que o interesse no domínio e letramento em português e em matemática e envolve também formação profissional para geração de renda. Motivadas por uma reunião solicitada pelos indígenas para promoção de inserção laboral, iniciamos um diagnóstico com as famílias sobre a temática. O objetivo era identificar nas diferentes gerações e gêneros os potenciais

trabalhos e formação que almejavam realizar no Brasil. A partir de rodas de conversas, consultas diretas e atividades realizadas no contexto de aula foi verificado o interesse livre e também nos cursos ofertados pela rede formada pelo SINE, IFPB e Economia Solidária.

Os interesses comuns apresentados versavam sobre trabalhar na limpeza (de ruas, prédios privados e outros); produzir artesanato (redes de nylon, cestas de Burity, colares e pulseiras de miçangas, Duanakaja⁹ entre outros); barbeiro (com corte de máquina); e, professor de crianças. Com menos frequência, foram apresentados outros interesses como costurar em máquina, coletar caranguejo e plantar. Pequenos empreendimentos comerciais (venda de água, de película de telefone, de mel entre outros) e carregador de caminhão também foram mencionados.

Houve uma divisão de gênero significativa em relação aos interesses apresentados. As mulheres apresentam mais interesse na produção de artesanato e na costura à máquina, seguido de trabalhos de limpeza. E os homens, resta o conjunto das outras atividades listadas. Cabe destacar que o interesse em plantar e coletar caranguejo é tanto com o objetivo de subsistência quanto de comercialização.

Dentre os aspectos não narrados, caberia ainda indicar o fluxo de obtenção de regularização migratória e de obtenção da documentação básica cujas regras de emissão foram alteradas ao longo sobretudo do período da pandemia.

9 Tipo de suporte para crianças pequenas serem carregadas junto ao corpo da mãe. Normalmente produzido com tecido.

Contudo, não será possível devido às especificidades desse tema e à limitação do número de páginas desse artigo.¹⁰

Algumas considerações finais

“Não importa sua origem, o (i)migrante continua sendo considerado um outro problemático” (SEYFERTH, 2008, p. 18)

A constatação trazida por Seyferth (2008) na epígrafe acima aponta para um dos aspectos cruciais da migração, ela é continuamente produzida como algo problemático. Motivada em grande parte por questões econômicas, atualiza o “estigma da 3ª classe” e se contrapõe aos anseios homogeneizadores do Estado-nação de acolhida para o qual a máxima de um território, uma língua, e uma nação (ANDERSON, 2008) continua operante mesmo na contemporaneidade.

Um outro aspecto a ser destacado em relação ao processo de migração diz respeito ao não lugar do migrante. Para Sayad (1998), ser migrante é não ser nem estrangeiro e nem nacional. O ser migrante situa-se, segundo o autor, no lugar de “bastardo”. Esse “não lugar” decorre tanto do deslocamento físico, quanto de um espaço subjetivo produzido em muitos sentidos. Em especial, através da língua e da religião. Isto enseja o sentimento de não pertencer, relatado pelo autor. Ao mesmo tempo em que a migração impõe ajustes em relação ao novo lugar e aos modos de vida

10 Para uma visão geral, ver o podcast Dibubukitane, episódio 01, “Em busca dos documentos”, disponível em: <https://bityli.com/8x1lk>

possíveis, essa adequação é percebida como uma condição temporária, ainda que se estenda por um longo período.

O “não-pertencer” como decorrente da produção dos nacionalismos é visto em Said (2003) como uma produção que coloca o deslocado em um “estado de ser descontínuo” (p. 50). Trata-se de um mecanismo não tão sutil que busca através de dispositivos de Estado promover a incorporação dos migrantes aos elementos nacionais, como tão bem discute Seyferth (2008), ao analisar processos de migração; e Facundo (2017), ao refletir sobre a figura contemporânea do refúgio.

De algum modo, poderíamos aproximar esse debate sobre as transformações esperadas em relação aos migrantes com o que foi postulado historicamente em relação às populações indígenas no Brasil. Pacheco de Oliveira (2010) ao abordar o contexto pós-tutela inaugurado a partir da Constituição Federal de 1988 aponta para uma mudança significativa. Embora a constituição não encerre em definitivo a tutela enquanto prática, ao menos, ao determinar seu fim jurídico, constitui a possibilidade de reconstrução da nação desde outra perspectiva. Esse processo iniciado em fins do século XX está longe de ser concluído. A ideia de assimilação e de incorporação das populações indígenas continua a ser um tema recorrente no século XXI, a despeito de toda luta e mobilização travada pelos movimentos indígenas no Brasil.

A chegada, portanto, dos Warao se dá num contexto que mobiliza duas dimensões historicamente cruciais para o Estado brasileiro, a migração e a questão étnica. As duas compartilham ainda entre si um forte aspecto tutelar. Essa dimensão tem sido mobilizada de modo recorrente na

produção das “soluções” implementadas para o que aqui é constituído como “problema social” (SAYAD, 1998), tanto em sua face visível quanto em relação aos aspectos não narrados que buscamos explicitar ao longo do artigo.

A pergunta central que emerge dessa situação específica é sobre como respeitar a autonomia dessas comunidades, garantindo-lhes os múltiplos direitos que elas acionam através de sua identidade étnica e migrante sem recorrer às práticas tutelares historicamente associadas a esses segmentos. Nesse sentido, esse artigo, buscou apresentar a emergência do “problema social” no contexto específico indicado, bem como as soluções até o momento adotadas. Esperamos que a explicitação das formas de mobilização e de ação adotadas e a sua articulação frente às demandas postuladas pelos indígenas Warao possa inspirar novos caminhos para o seu atendimento.

Referências

ANDERSON, B. **Comunidades Imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Cia das Letras, 2008.

BOLTANSKI, Luc. **La souffrance à distance**: morale humanitaire, médias et politique. Paris: Éditions Métailie, 1993.

FACUNDO Navia, Angela. **Êxodos, refúgios e exílios**: colombianos no sul e sudeste do Brasil. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2017.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **Educação para manejo do mundo**: entre a escola ideal e a escola real no Alto Rio Negro. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2013.

OFÍCIO n.º 098/GOSPPB/GEPSB/SEDH – OA/UFPB,
de 12 de agosto de 2020.

NOTA TÉCNICA n.º 3/2019/CONARE_Administravo/
CONARE/DEMIG/SENAJUS/MJ.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. **Sem a tutela, uma nova moldura de nação**: O Pós-Constituição de 1988 e os Povos Indígenas. *Brasiliana*, v. 5, p. 200-229, 2016.

PARECER N.º 1127/2020 – DPA/CNP/SPPEA, Combate à pandemia de COVID-19 entre povos indígenas e comunidades tradicionais, por Pedro Moutinho Costa Soneguetti.

PORTARIA N.º 120, DE 17 DE MARÇO DE 2020.

RESOLUÇÃO NORMATIVA N.º 29, DE 14 DE JUNHO DE 2019.

ROSA, Marlise. **A mobilidade Warao no Brasil e os modos de gestão de uma população em trânsito**: reflexões a partir das experiências de Manaus-AM e de Belém-PA. Tese de doutorado em Antropologia Social. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: UFRJ, 2020.

SAID, Edward. **Reflexões sobre o exílio e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SEYFERTH, G. Imigrantes, estrangeiros: a trajetória de uma categoria incomoda no campo político. Apresentação Mesa Redonda Imigrantes e Emigrantes: as transformações das relações do Estado Brasileiro com a Migração. 26ª Reunião

Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de junho de 2008, Porto Seguro, Brasil.

SUESS, Paulo. **Elementos para a busca do Bem Viver (Sumak Kawsay) para todos e sempre.** 2010.



SEÇÃO 4

MANIFESTAÇÕES URBANAS, FESTAS E SOCIABILIDADES



HISTÓRIA E NARRATIVAS DO FUTEBOL DE MULHERES EM JOÃO PESSOA

Ana Daniella Fechine

Luciana Maria Ribeiro de Oliveira

Impedimento. Aquilo que impede. Situação em que uma pessoa, por causas diversas, é impedida de fazer o que quer ou de cumprir seu dever. Na regra do futebol, pode ser traduzido como a posição irregular do jogador, não permitindo o recebimento da bola dos companheiros de equipe. Ainda no futebol, impedimento também se traduz pela resistência das grandes entidades em promover e desenvolver o futebol de mulheres.

Embora muitos estudos que narram sobre futebol e gênero passem largamente na memória sobre o futebol masculino no país para, em seguida, chegar na rasa história das mulheres nesse esporte, não entraremos em detalhes sobre a criação dos clubes e como o futebol se oficializou entre os homens. Afinal, também é ação do patriarcado aproveitar-se do esporte, neste caso, o futebol, para manter uma dominação masculina não apenas na sua execução, mas também na sua história. No entanto, neste momento inicial, é importante saber que nos primeiros anos de 1900 os clubes formados por homens começaram a se proliferar no país.

Como o futebol não é um espaço apenas esportivo, mas também social, os valores de uma sociedade refletiram diretamente na noção de que futebol não era um espaço feminino, principalmente por ser marcado por uma presença maciça dos homens. Os preconceitos vividos em sociedade são culturalmente doados ao futebol. Muitos jogos de mulheres começaram a acontecer após jogos de times masculinos, como uma espécie de atração, muitas vezes até durante o intervalo. Uma espécie de pós-jogo.

Aqui, utilizamos o termo futebol de mulheres, proposto pela antropóloga Cláudia Kessler, para nos referirmos ao futebol praticado por mulheres. Trocando futebol feminino por futebol de mulheres passamos a entendê-lo como “um espaço de prática futebolística e sociabilidade no qual predominam as mulheres, mas elas não são exclusividade.” (2015, p. 31). Trata-se de um futebol formado por mulheres que executam várias funções, inclusive sociais, e também são de classes, idades, posições e grupos esportivos diferentes. São mulheres que, além de serem mulheres, usam o espaço do futebol como ferramenta também de empoderamento. Kessler explica que o termo propõe um escape para algumas questões que estão embutidas na noção de “futebol feminino”, “pois este tende a ser pensado quase que exclusivamente na perspectiva de gênero e, sobretudo, de uma perspectiva normativa hegemônica, como a outra face do futebol (do “masculino”, bem entendido).” (KESSLER, 2015, p. 31).

E quando falamos em mulheres, precisamos entender com uma abrangência maior, se estendendo aos

corpos e subjetividades, sem neutralidade, abstração ou universalidade (KESSLER, 2015). É nesse momento que podemos resgatar a frase célebre, mas necessária e ainda latente da escritora e filósofa Simone Beauvoir (1967, p. 9):

ninguém nasce mulher: torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado que qualificam de feminino.

Trago um adendo feito pela doutora em Educação, Guacira Lopes Louro e que mostra que os corpos estão em transformação e mudança, e onde ser homem ou mulher é um processo, um constante devir: “as muitas formas de fazer-se mulher ou homem, as várias possibilidades de viver prazeres e desejos corporais são sempre sugeridas, anunciadas, promovidas socialmente [...] Elas são também, renovadamente, reguladas, condenadas ou negadas.” (2001, p. 9).

Pré-jogo: futebol de mulheres em João Pessoa

Escrever a história do *futebol de mulheres* em João Pessoa é um grande passo, já que pouco se tem escrito sobre o *futebol de mulheres* na Paraíba, especificamente em João Pessoa. Tudo que será dito aqui faz parte de informações orais, a partir de entrevistas realizadas com pessoas que foram fundamentais para o surgimento da modalidade no estado. Alguns poucos documentos também foram

utilizados, mas fala muito menos do que as vozes que narram as histórias de mulheres que, “por amor”, decidiram vestir meião e calçar chuteira em busca de um sonho que tinha poucos apoiadores. São mulheres que foram cercadas de preconceitos, estereótipos e estigmas. É importante ressaltar, no entanto, que o “por amor” é uma expressão relatada com frequência pelas interlocutoras e pode ser explicada pelo fato de que não havia incentivo, sequer salário ou remuneração para que essas mulheres atuassem no esporte. Faziam porque gostavam e como uma forma também de luta para que, mais à frente, outras mulheres não precisassem jogar apenas “por amor”, mas sim, como profissão. Além disso, esse jogar “por amor” não significava apenas uma maneira de dizer, tendo em vista que não existir salários para essas mulheres era também um reflexo da sociedade patriarcal e sexista.

O lugar da memória – que foi exatamente o que as entrevistadas fizeram, resgataram suas próprias histórias das lembranças – o que está inscrito em suas subjetividades e em suas identidades. É um espaço também de identificação, mas repleto de interpretação. Os discursos utilizados aqui estão envolvidos pela versão foucaultiana. Eles são compreendidos como prática, porque, segundo o filósofo Michel Foucault (1996) é ela que define os objetos. Portanto, o uso da memória como fonte está sustentado em práticas que são dimensionadas por relações de poder, conteúdo também conduzido por Foucault (1988). As relações de poder exportas aqui acontecem entre entrevistada e entrevistadora. As/os antropólogas/os assumem o tratamento que querem dar àquela memória, ao mesmo tempo em que o entrevistado

também relembra o que lhe satisfaz. As memórias, são, portanto, também acontecimento e, por isso, história. Por se tratar de história oral e por não existir verdade absoluta, essa história é contada por mais de uma pessoa:

O trabalho etnográfico, que é feito com um olhar sensibilizado e instrumentalizado pela teoria, pode também incluir um roteiro de perguntas dirigidas às pessoas que compõem o grupo em estudo, que podem ser feitas tanto por meio de entrevistas formais quanto por conversas informais. (VENSON; PEDRO, 2012, p. 130).

Como muitas das histórias contadas, alguns homens também fazem parte dela. Inclusive ganham até certo espaço de protagonismo. É o caso de Walter Ataíde. Hoje com 68 anos, Walter foi um dos incentivadores do *futebol de mulheres* em João Pessoa. Em 1982 ele montou a seleção paraibana de *futebol de mulheres* – um momento em que ninguém acreditava na modalidade. Em 1983 a equipe já participava do primeiro campeonato brasileiro, em São Paulo, com atletas, inclusive, de outras cidades além da capital.

De certa forma, há um poder simbólico (BOURDIEU, 2007) por trás da história contada sobre o *futebol de mulheres* em João Pessoa, afinal, ela começa a ser estimulada por um homem. Aos homens “é conferido não apenas o poder de dirigência nos maiores clubes, mas também o prestígio de serem considerados os transmissores do conhecimento sobre o que seria um ‘bom futebol’.” (KESSLER, 2015, p. 54). Nesse caso, o homem surge como um transmissor da história oral, quem primeiro busca a oficialização de um time feminino,

mesmo sendo as mulheres as maiores incentivadoras de si mesmas.

Walter é quem primeiro puxa o fio dessa história¹, mas a partir de uma insistência massiva das mulheres. Na década de 1980 ele realizava alguns campeonatos masculinos no campo de futebol do bairro do Rangel, em João Pessoa. Na época, as meninas chegavam de vestido longos, mas começavam a jogar bola depois da partida. Observando a cena, Walter pensou: por que não? Sempre que terminava uma partida, elas pediam a bola e iam jogar. Quando começou a reunir as mulheres no campo, o espaço encheu de interessadas querendo treinar. É, portanto, no início da década de 1980, que o *futebol de mulheres* em João Pessoa começa a apresentar uma característica mais organizada.² “É como um comércio, quando você começa a vender, o outro coloca na esquina e começa a vender. [Outras pessoas] começaram a montar seus times também. Mas o futebol feminino começou mesmo no Rangel”, conta Walter. Isto é, na periferia da capital paraibana, João Pessoa. Mesmo o futebol tendo começado nas áreas mais nobres do país e sendo classificado como um esporte que carregava nome e

1 A entrevista com Walter Ataíde foi realizada no dia 10 de março de 2020, em sua residência, em João Pessoa.

2 Segundo o historiador Mário Vinícius Carneiro Medeiros (2006), em maio de 1959, já havia registros de partidas de futebol entre mulheres na Paraíba. Os times eram representados por “azul” e “encarnado”. O historiador não deixa claro se pertenciam a algum clube. A ideia teria partido da diretora de Departamento Feminino do Treze, clube de Campina Grande, Lourdes Passos. O jogo, que aconteceu no Estádio Presidente Vargas (PV), em Campina Grande, foi beneficente e a renda foi revertida para a Casa do Menino.

sobrenome entre os seus atletas, em João Pessoa o *futebol de mulheres* surge na periferia. É preciso considerar, no entanto, que esse futebol nasce na capital depois do esporte em si já ter se popularizado no mundo inteiro, independente de classe, raça, cor, gênero. O *futebol de mulheres* em João Pessoa nasceu no Rangel não apenas pela proximidade de Walter com o campo e com o futebol local, mas muito também pelo esporte já se protagonizar na época como popular, sem caráter elitista e como uma válvula de escape para uma série de problemas sociais.

A proposta inicial de Walter era fazer uma equipe de futebol feminina em cada bairro. Então pegou o próprio carro e foi em busca de patrocínios e pessoas que pudessem ajudar a fixar a modalidade. Na época, a presidente da Federação Paraibana de Futebol (FPF) era uma mulher, Rosilene Gomes³. No entanto, mesmo assim, o impasse para que o *futebol de mulheres* em João Pessoa, e também na Paraíba como um todo, crescesse era grande e até mesmo ela resistia em aceitar certas propostas. Quando Walter chegou para pedir incentivo, ele relata que foi chamado de louco, que nada disso daria certo. Mas ela voltou atrás no mesmo dia, quando ele estava saindo da Federação, e, após esse encontro, a seleção paraibana de futebol feminino viajou ao Rio de Janeiro para o primeiro campeonato em 1983. Segundo Walter, Rosilene

3 Atualmente, a FPF é a única, em todo o país, que possui uma mulher na presidência. Michele Ramalho foi eleita em setembro de 2018. Antes dela, o cargo era de Amadeu Rodrigues, que assumiu a presidência depois que a Justiça derrubou Rosilene Gomes, que manteve uma dinastia no cargo e permaneceu como presidente por 25 anos.

era contra suas investidas no futebol feminino, mas acabou cedendo porque acreditava que o que ele fazia, dava certo.

No primeiro jogo, a equipe paraibana perdeu de 18 a 0 para a seleção carioca. A alimentação na viagem também não contribuiu para o fortalecimento das atletas. Faltava incentivo de todas as partes. Nessa viagem, comeram bolacha de água e sal, alguns biscoitos e tomaram leite. Algumas tiveram diarreia, outras ficaram mais firmes. O ônibus foi doado por um patrocinador. Uma parte do uniforme foi comprada por Walter e a outra confeccionada com convênio do Governo da Paraíba. Nesse campeonato, apesar da goleada massacrante na estreia, a seleção paraibana de futebol feminino terminou em quarto lugar. Essa seleção conseguiu se perdurar, com anos de ausência de campeonatos – por falta de investimentos – até meados de 2002. Foi quando os próprios clubes paraibanos começaram a criar os seus times femininos.

Essa situação pela qual passava o *futebol de mulheres* permeia o “discurso das ausências”. Em destaque está a falta, a escassez, as ausências de apoio e estrutura. A carência em vários aspectos amplia a desvalorização da modalidade e faz com que a organização seja cada vez menor. O discurso das ausências no *futebol de mulheres*, no entanto, tem base financeira e simbólica, no sentido de que não havia prestígio, muito menos visibilidade para iniciar um investimento nas mulheres.

Mas o momento do pontapé foi importante, apesar dos gritos de preconceito à beira do campo, conforme relata Walter nas situações de jogos, das indicações de que eram

“sapatões” e dos gritos em tons de ordem para deixarem o campo e irem lavar roupa. Entre mais outros desrespeitos, estavam também falas pejorativas sobre os corpos das meninas.

Além disso, as viagens eram insalubres. Alguns patrocínios garantiam transporte e alguma alimentação, mas não a que uma atleta merecia e precisava. Os troféus, quando surgiam, ficavam com uma atleta. Os campeonatos que reuniam as seleções estaduais, conforme relata Walter, “era um campeonato de revoltados, sem estrutura, a Federação não promovia nada. A gente era quem pagava as inscrições de todas as atletas”. Reuniam-se em cidades do país seleções de estados formadas por mulheres que precisavam ir em busca do próprio sonho sem apoio e investimento. A “revolta” que Walter conta era contra a inércia de um sistema completamente voltado ao masculino para tentarem dar seus passos e dribles nas situações que o patriarcado ainda insistia em deixar latente. A maior parte da equipe andava de bicicleta, trafegando às vezes entre cidades como João Pessoa, Santa Rita, Bayeux. “Nunca vi pessoas tão resistentes como essas mulheres. Sair do bairro do Rangel para Mangabeira [8,3 quilômetros], embaixo de sol, jogar 90 minutos, e ainda voltar de bicicleta”.

Walter chegou a montar alguns outros times, além do feminino do bairro do Rangel. Ajudou a criar o time feminino do Botafogo-PB, popularmente conhecido como Belo, o do Auto Esporte e o de Guarabira. Foi um nome realmente importante, não há como negar. Mas algumas mulheres assumiram papel determinante para que a história do *futebol*

de mulheres de João Pessoa fosse mantida. A intenção de Walter era que as mulheres tomassem conta desse espaço, fossem a linha de frente. Algumas resistiram com mais força e tentaram de tudo para que hoje a situação fosse um pouco melhor. Maria Rejane, Paraíba, Gleide Costa, Rayssa, Bandeira, Lia, Gal, são alguns nomes citados por Walter e que estiveram lado a lado na luta para o desenvolvimento do *futebol de mulheres*. Todas elas constam em fichas de pelo menos um Campeonato Paraibano de Futebol Feminino. Mulheres de força que carregam nas costas a história do *futebol de mulheres* paraibano e que enfrentaram preconceitos capazes de transformar “amor”, muitas vezes, em vitórias. Porque, como elas mesmas diziam, jogavam “por amor”. Claro que gostariam de receber algo em troca, mas como não havia profissionalização – e ainda não há – era difícil chegar até alguma remuneração. Por isso iam até os campeonatos mostrar presença, dizer que também faziam parte do futebol e que ocupariam aquele espaço, apesar da falta de incentivo – no entanto, sempre em luta pelo avanço profissional.

Se antes (no passado aqui narrado) Walter precisava andar com as chuteiras das meninas no carro para que elas jogassem escondidas dos pais, hoje elas têm uniformes e espaços para treinar. Ainda não existe profissionalização do *futebol de mulheres* na Paraíba, mas algumas situações mudaram, como os auxílios de transporte, alimentação, estadia (que alguns clubes ainda dispõem para as suas atletas) e o pouco que hoje é oferecido às jogadoras que fazem parte de times femininos em clubes que também administram times masculinos.

Maria Rejane: a “maga” e Gleide Costa ou “Gleidinha”

Com quem você conversar que esteve envolvido com o *futebol de mulheres* em João Pessoa, ouvirá o nome de Maria Rejane Alves das Neves. Se não Rejane, talvez a “maga”⁴. Que voava, como dizem. Jogava muito. É o que relatam. Sua história começa na Universidade Federal da Paraíba (UFPB) como aluna do curso de Educação Física, em meados de 1980, mas começou a jogar ainda na infância, quando já brigava por causa de bola. O pai e a mãe, diferente de muitos, incentivavam a filha. Ela já saía uniformizada para os treinos. Chegava pronta, faltando apenas o colete. A vontade de jogar futebol era tão grande que Rejane saiu de João Pessoa para Recife. Mas não para morar. Para jogar no Santa Cruz, time da cidade pernambucana, ela viajava todos os dias de treino, dormia na casa da irmã, e retornava no dia seguinte. Pagava para jogar. Quando chegava em casa, em João Pessoa, ia para o treino de futsal. Vivia para e pela bola. Nunca recebeu nada para jogar, pelo contrário. “Não tinha apoio de ninguém”, relata Rejane.

Além do clube recifense e do time de futsal, que era o Sesc, Rejane também jogou pelo Monte Castelo (1995). Um time de *futebol de mulheres* do bairro do Castelo Branco criado e formado apenas por mulheres. Ainda jogou na Portuguesa (2008), time feminino criado por Antônio Carlos Andrade de Medeiros, ou apenas Baza.

4 A entrevista com Maria Rejane, em 2 de março de 2020, na escola em que trabalha atualmente, em João Pessoa.

Rejane, ao lado de outras mulheres, como Gleide Costa – hoje técnica do time feminino de futebol do Botafogo-PB – foi uma das grandes responsáveis pelo primeiro campeonato paraibano de futebol – detalhado mais à frente. Foi um momento inusitado, em 1995. Na época, uma vitória não apenas no esporte, mas pela sociedade, uma vitória social na luta contra o preconceito.

Deixou o futebol paraibano há cerca de cinco anos. Deixou de acompanhar um pouco, mas afirma ter certeza de que muita coisa mudou, principalmente quando lembra da colega Gleide Costa, hoje técnica do Botafogo-PB. Maria Rejane, com 53 anos, é diretora há dez anos de uma escola pública estadual e está totalmente desligada do esporte e do futebol, mas foi responsável por fazer surgir o *futebol de mulheres* em João Pessoa.

Gleide Maria Costa do Nascimento, conhecida como Gleide Costa, com 43 anos⁵, nasceu em Uiraúna, no Sertão paraibano, mas desde os 17 anos de idade mora em João Pessoa. Começaram, nessa época, as competições, quando ainda adolescente, jogava pelo Monte Castelo. Inclusive ao lado de Rejane, dez anos mais velha. Como jogadora participou também do primeiro campeonato paraibano de futebol feminino realizado pela FPF, em 1995, pelo Monte Castelo. Foi campeã. Também foi campeã em 2008, pela Portuguesa e, em 2010, participou da Copa Paraíba – não houve campeonato paraibano neste ano – e foi campeã, como técnica.

5 A entrevista com Gleide Costa aconteceu no dia 6 de janeiro de 2020, na Maravilha do Contorno, sede do Botafogo-PB, em João Pessoa.

O Monte Castelo é um dos times femininos mais antigos, conforme relata Gleide, estando entre os mais conhecidos entre as décadas de 1980 e 1990. Um dos grandes rivais, ela lembra, era o Palmeiras.

Em 1995 Gleide estava na UFPB. Conciliava estudo com o futebol, sem ganhar nada. Queria chegar em um espaço onde havia carência da presença de mulheres. Foi para a linha de frente do *futebol de mulheres*. Jogou, ganhou campeonatos, mas parou de jogar em alto nível em 2001, depois de machucar o joelho. Até este ano, ela conta, lavou muito uniforme, jogou muito em campo de barro e correu muito de casa até os locais dos treinos.

Técnica do Botafogo-PB desde 2009, Gleide chegou no clube para enfrentar a Copa do Brasil (antes disso, ela foi presidente do Atlético Mira Mangue, ligado ao projeto social Beira da Linha, onde passou dez anos). Gleide não perdeu nenhum campeonato estadual enquanto jogadora e técnica, até 2019, quando sofreu a sua primeira eliminação pelo Botafogo-PB no campeonato paraibano de futebol feminino.

História do Campeonato Paraibano de Futebol Feminino

O Campeonato Paraibano de Futebol Feminino começou há 25 anos, mas antes disso já havia uma movimentação em João Pessoa para dar o primeiro passo na modalidade feminina. Quem guarda todas as fichas dos campeonatos que aconteceram na Paraíba é Antônio Carlos Andrade de Medeiros, conhecido por todas/os como Baza,

hoje com 74 anos. Ele também foi um homem importante para impulsionar o esporte na capital paraibana. Em 1991, quando trabalhava na Divisão de Desportos da Prefeitura de João Pessoa, promoveu um campeonato de futebol feminino de campo. Baza já estava na prefeitura desde 1985, mas só seis anos depois conseguiu impulsionar o campeonato. Disputaram as partidas os seguintes times: Marista, Palmeiras, Monte Castelo, União do Rangel, Grêmio Futebol Clube e o Ibis Atlético Clube, com vitória do Monte Castelo. Ele conta que, apesar de ele ter entrado com a ajuda prática para que o campeonato pudesse acontecer, quem comandava tudo era Rejane. “Em 1991 a ideia foi de Rejane, porque ela tinha muito contato comigo e eu também já estava na coordenação do Estádio da Graça [onde aconteceu o campeonato] de 1986”, explica Baza⁶.

O primeiro Campeonato, então, acontece em 1991, mas sem oficialização, porque não foi organizado pela FPF. Este pode ser considerado como uma espécie de preparação para o campeonato oficial. Como já organizava os eventos da Prefeitura de João Pessoa, Baza também organizou o campeonato de 1991. Foi o primeiro da sua carreira no futebol feminino, época que, segundo ele, não existia. Não no futebol de campo. O primeiro time a surgir, pela memória de Baza, foi o Monte Castelo, formado apenas por mulheres, no bairro do Castelo Branco.

6 A entrevista com Baza foi realizada no dia 27 de janeiro de 2020, em sua residência, em João Pessoa.

Em 1995 a FPF organizou o primeiro Campeonato Paraibano de Futebol Feminino. Apesar de os times não precisarem de filiação, o campeonato foi promovido pela Federação. Fizeram parte desta data histórica os clubes Monte Castelo, Clube Recreativo do Flamengo, Santa Cruz de Santa Rita, Mamanguape Esporte Clube, SeleRocha Futebol Feminino, Sociedade Esportiva Manaíra, Gama, Comercial Esporte Clube e Santos Futebol Clube. O Monte Castelo entrou para história como o primeiro time campeão na modalidade, com a presença de Gleide como atleta, ao lado de Rejane. Foi um campeonato aberto, tendo o Flamengo e o Santa Cruz como únicos clubes filiados à FPF.

É um fato curioso para a década de 1990, que um homem se motivasse a fazer acontecer um campeonato que, até então, acontecia apenas entre homens. Baza conta que Rejane já tinha uma ideia do que queria fazer, mas não tinha uma pessoa para se responsabilizar. Foi essa procura por ele que o motivou.

O que elas queriam era movimentar o futebol feminino pelo menos entre os bairros, para que pudesse incentivar cada vez mais as mulheres que gostavam da modalidade. “Elas começaram a trabalhar observando em cada bairro as meninas que jogavam, fazendo jogos amistosos nas escolas, observavam quem tinha vontade, talento para futebol feminino”, conta Baza. Foi dessa forma que surgiu o campeonato de 1991 e, em seguida, houve a preparação para o de 1995. Depois disso, os amistosos foram mais frequentes.

Baza foi diretor de futebol da FPF por quatro gestões, de 1980 até 2018. No entanto, mesmo com a sua presença, houve anos, desde 1995, em que o Campeonato Paraibano de Futebol Feminino não aconteceu. “Não existia motivação e não existia muitas equipes para se inscreverem pela FPF, ninguém se interessava”, ele conta. Eram mais de 50 clubes filiados, mas nenhum, conforme Baza, queria criar o time feminino. Até 2018, a média por campeonato feminino era de quatro a seis equipes. Segundo Baza, muitos clubes não tinham sequer categoria de base e atuavam sem fins lucrativos. Dessa forma, os presidentes não tinham poder aquisitivo.

Em 2008 o Campeonato Feminino aconteceu com todos os clubes filiados à FPF, tendo como time campeão a Portuguesa.

Dessa forma, conseguimos criar uma linha cronológica, com base nas informações cedidas por Gleide e Baza, sobre os anos em que houve o Campeonato Paraibano de Futebol Feminino. O primeiro acontece em 1995, com vitória do Monte Castelo, sem que os clubes fossem obrigados a se filiar à Federação. O segundo só vem a acontecer em 2008, treze anos depois, com a Portuguesa como campeã. Em 2009 o campeonato não foi realizado. E, em 2010, segundo Gleide, aconteceu a Copa Paraíba, um campeonato à parte, que não tinha relação com o Campeonato Paraibano de Futebol Feminino. Em 2011, ele volta a acontecer com o Botafogo-PB sendo campeão e o Auto Esporte vice-campeão. Em 2012, o Kashima foi campeão com o time comandado por Gleide Costa. Entre 2013 e 2014, a FPF passou por uma

intervenção e, por isso, não houve o campeonato. De 2015 a 2018 houve a competição e em todos esses anos o Botafogo-PB foi campeão. A invencibilidade só foi quebrada em 2019, quando o Auto Esporte conseguiu a taça, que voltou para as mãos do Botafogo-PB em 2020.

Campeonatos Paraibanos de Futebol Feminino

Ano	Campeão
1995	Monte Castelo
1996-2007	Não houve campeonato
2008	Portuguesa
2009-2010	Não houve campeonato
2011	Botafogo-PB
2012	Kashima
2013-2014	Não houve campeonato
2015	Botafogo-PB
2016	Botafogo-PB
2017	Botafogo-PB
2018	Botafogo-PB
2019	Auto Esporte
2020	Botafogo-PB

Fonte: Elaborada pela pesquisadora, com dados das entrevistas, 2019.

Referências

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 1996.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade 1**: a vontade de saber. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

KESSLER, C. S. **Mais que barbies e ogas**: uma etnografia do futebol de mulheres no Brasil e nos Estados Unidos. Tese defendida no PPGAS/UFRGS, 2015.

LOURO, G. L. Pedagogias da sexualidade. In: LOURO, G. L. et al. (org.). **O corpo educado**: pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

VENSON, A. M.; PEDRO, J. M. Memórias como fonte de pesquisa em história e antropologia. **História Oral**, v. 15, n. 2, 2012.

FORRÓ ELETRÔNICO: TRAIÇÃO OU TRADIÇÃO?

Cícera Tayane Soares Silva

Luciana Chianca

Em 2011, a Secretaria Estadual de Cultura do estado da Paraíba era dirigida por Chico César, músico local de reputação nacional. Às vésperas das festas juninas, período de intensa mobilização de artistas e público em torno do forró, ele posicionou-se contrariamente à contratação, com verbas públicas, de grupos que não guardassem fidelidade à forma tradicional dessa musicalidade: “Não vou pagar cachê de bandas de forró que não se caracterizam como a tradicional cultura nordestina”¹.

Como artista e gestor público, suas declarações repercutiram muito, dividindo as opiniões: alguns aprovaram, considerando a desigualdade de acesso dos grupos tradicionais aos grandes palcos e aos recursos privados. Outros questionaram, reivindicando do poder público o financiamento aos shows das grandes bandas de forró eletrônico. E Chico César respondeu: “O repasse do Estado para as prefeituras não deve financiar forró de plástico. Isso está previsto em lei e nós vamos fazer cumprir essa lei [...]”². Legalmente, o Secretário de Cultura fez cumprir

1 “Chico César diz que não apoia banda...”. Ver Referências.

2 “Prefeituras que contratarem bandas ...” Ver Referências.

uma Lei Ordinária prévia à sua gestão (L.O. nº 9027/2009), estabelecendo que:

Os eventos organizados ou patrocinados pelo Governo do Estado da Paraíba, (...) no período comemorativo das festas juninas, deverão buscar resgatar a cultura nordestina tradicional.

Além da desigualdade na distribuição dos recursos privados aos grupos de forró autêntico/tradicional, Chico César chamava a atenção para a importância de fomentar políticas públicas para a cultura popular da Paraíba, estimulando a presença das expressões artísticas populares nas festas juninas, especialmente os artistas fiéis ao forró tradicional. Desmistificando o discurso que “na festa, há espaço para todos”, ele destacou a desigualdade da indústria cultural na produção e consumo de uma musicalidade de forte poder comercial e extremamente massificada³, e defendeu o que ele considerou uma “discriminação positiva”⁴:

Nossa prioridade é valorizar os artistas locais, que mostram a cultura popular. Essa é a hora certa para valorizar quem já tem pouco espaço nas rádios e nas TVs.⁵

-
- 3 Além da imprensa local, o debate repercutiu na imprensa nacional, tanto no Brasil 247 quanto no GGN Nassif, tendo recebido Nota de Apoio de Alceu Valença: “Musico Alceu Valença divulga note...” Ver Referências.
 - 4 “Chico César X Forró de plástico...”. Ver Referências.
 - 5 “Chico César diz que não apoia banda...”. Ver Referências.

“Uma coisa intitulada de forró”

Uma segunda motivação reconhecida pelo próprio Secretário da Cultura foi a qualidade musical desses grupos⁶, retomando a crítica de Dominginhos (pernambucano que é referência nacional de música nordestina), que disse em 2008:

Não dá pra dizer que aquilo é forró. Eles deveriam tentar se intitular de outra forma, porque aquilo não tem nada de forró. Não tem identidade. É uma grande mentira. É tudo muito apelativo e descartável. Eu critico a qualidade musical. As letras são péssimas e falam muita bobagem. É tudo anti-musical.⁷

Chico César reacendeu uma antiga polêmica acerca da demarcação entre o “mau” e o “bom” forró, sendo o primeiro “descartável”, “de plástico”, e o segundo associado a uma tradição popular que beberia suas fontes na música, poéticas e *ethos* da tradição popular e da música de Luiz Gonzaga.

Com efeito, a história do forró se confunde com a persona de Gonzaga, cantor e compositor de origem pernambucana que nos anos 1940 “inventou” o forró, musicalidade estreitamente vinculada ao universo rural do Nordeste. Suas músicas, ritmos e letras nostálgicas ora recorriam a seus elementos naturais e sociais (misturando as revoadas de pássaros às migrações dos “retirantes”), ora

6 “Chico César X Forró de plástico...”. Ver Referências.

7 “Chico César diz que não apoia banda...” Ver Referências.

sintetizavam o ordinário do trabalho do vaqueiro com a extraordinariedade do cangaço.

A empresa de Gonzaga foi coroada de sucesso, e desde que “ele assume a identidade de “voz do Nordeste”” (Albuquerque Jr., 1999) sua música popularizou-se e desencadeou um processo de grande abertura mercantil, política e cultural, abrindo espaço para outras musicalidades nordestinas que lhe sucederam em versões de forró cada vez mais urbanizadas.

Logo na primeira geração que lhe seguiu (nos anos 1970 e 1980), quatro linhagens se destacaram, segundo Chianca (2013): “ortodoxa”, “urbana”, de “duplo sentido” e “eletrificada”, essa marcada pela, introdução da guitarra e de outros recursos elétricos. Expedito L. Silva (2020) destaca três grandes categorias de forró surgidas desde a sua criação: “o tradicional”, o “universitário” e o “eletrônico”, reconhecendo que elas coexistem no cenário contemporâneo com públicos e mercado distintos, todos reivindicando a filiação de Gonzaga– principalmente a versão tradicional, identificada ao “pé de serra”.

Respondendo à transformação do próprio sistema contemporâneo da cultura urbana, comercial e midiática, a partir dos anos 1990 o campo musical revelou uma maior amplitude de transformações, quando sua esfera semântica e performática se complexificou. Ela foi acompanhada de evoluções musicais e tecnológicas, novas sensibilidades do público e dos artistas, diferentes oportunidades de divulgação e disseminação musical (especialmente com a utilização do potencial digital e eletrônico), e intensificação do comércio.

Foi nos anos 1990 que surgiu o forró universitário, executado por jovens de camadas médias urbanas nascidos longe do Nordeste, com uma linha melódica e rítmica suave e temáticas românticas. Para J. G. C. Magnani (2005),

O interessante é a forma como jovens de classe média terminaram por adotar essa tradição [...] que passou por uma série de adaptações, sendo reconhecida por músicos, produtores e público como uma forma nova de curtir a dança e a música, que não renega a origem, mas a modifica. (p.190)

A percepção positiva do antropólogo Magnani se afasta muito de artistas e públicos críticos às formas mais renovadas do forró, para os quais o pertencimento do “forró universitário” à linhagem nobre do forró foi muito questionado. G. F., músico de forró pé de serra de Natal (RN), nos disse:

É bom que esteja acontecendo, porque esse rapaz que tem uma letra boba e que tá cantando uma coisa intitulado de forró, ele tá abrindo uma porta dentro da mídia nacional pra que essas pessoas comecem a olhar pra trás [...] e enxerguem os verdadeiros forrozeiros desse país. (*apud* CHIANCA, 2013, p. 223).

A celebrada artista paraibana Marinês também reagiu:

o forró nunca foi burro, meu filho! [...] Esse tal de forró universitário é uma invenção. É um pulo que estão querendo dar na gente. Eu entendi isso tudo como uma ofensa. (JORNAL TRIBUNA DO NORTE, 22/06/2001).

Na trilha da recusa às renovações do forró, as críticas ao forró universitário se estenderam a outra nova linhagem que surgia nos anos 1990: o forró eletrônico.

Para refletir sobre a sua desqualificação, revelada pela exo-definição (*de plástico*), recorremos a um exercício metodológico reflexivo, contrapondo-o ao seu oposto binário; o pé de serra, considerado o mais tradicional dos formatos contemporâneos de forró pela classificação nativa dos artistas, gestores, públicos e intelectuais. Sua execução musical e sociabilidade são idealmente acústicas e comunitárias, representadas pela “sala de reboco”, no paradigma oposto à sociabilidade da multidão, excessos sonoros e visuais construídos no anonimato de um show de forró eletrônico.

Serra tem pé, raiz, cabeça?

Profundamente associado a uma expressão musical tradicional e defensor intransigente do “legítimo” forró, Biliu de Campina (de Campina Grande-PB), é um músico publicamente reconhecido (inclusive por Chico César) como “um gênio”. No entanto, pela designação “de pé de serra” ele revela certa distância do conservadorismo e essencialização no forró:

[...] eu acho até um pouco pejorativo, porque eu gosto tanto de pé de serra quanto de cabeça de serra, até porque Campina [Grande] é uma serra. Nós estamos em cima de uma serra. Por que não cantar em cima de uma serra? (Biliu de Campina, *apud* MORIGI, 2007, p. 204).

Seguindo sua trilha, discutiremos os limites da associação do pé de serra com a raiz do forró, diferenciando desde já a música de L. Gonzaga e o forró pé de serra. Vimos que Gonzaga emerge nos anos 1940, vivendo o auge da sua carreira nos anos 1950, embora se mantenha vigoroso até os anos 1960, quando “por volta de 1967-68 Gonzaga reformulou o baião, mudando a batida da zabumba, e começou a utilizar o termo forró.” (SILVA, 2020, p. 100).

Foi mais de 20 anos depois (nos anos 1990) que surgiu o forró pé de serra, ou seja: mais de 10 anos depois da morte do grande Luiz Gonzaga (em 1989). O pé de serra destaca os aspectos mais convencionais e resgata (verbo muito apreciado e utilizado por seus defensores) a referência territorial do “pé-de-serra” de mítica origem⁸. Recuperando o forró de L. Gonzaga, o pé de serra reforça a adaptação do forró por sua vertente mais conservadora, remetendo a um *ethos* rural, interiorano e sertanejo, contrapondo-se à tendência urbanizada das novas linhagens do forró.

Como Gonzaga e sua construção imagético-discursiva sobre o sertão e Nordeste constituem o pilar central da arquitetura desta tradição musical, quanto mais próxima uma manifestação musical estiver desse modelo, maior será o seu reconhecimento e identificação à tradição. Por isso, hoje o pé de serra é defendido por muitos artistas e autoridades

8 Referência à canção *No meu Pé de serra*, primeira parceria entre L. Gonzaga e H. Teixeira (1945-1946), e um dos primeiros sucessos de Gonzaga, sintetizando a nostalgia da experiência migratória e a expectativa do retorno: “*Lá no meu pé de serra, deixei ficar meu coração, aí que saudades tenho, eu vou voltar pro meu sertão...*”.

públicas, duas posições que Chico César ocupava por ocasião da polêmica referida no início deste artigo⁹.

Sobre as imagens e discursos que sustentam o sertão como “chave” para representação do Nordeste, sabemos que ela foi construída por

intelectuais, ligados às forças dirigentes desta área, [...] chamados a produzir um saber, um conhecimento, que dessem à região fala e imagem [...]. E é com muita arte que esses intelectuais, [...] elaboram textos e imagens pra este espaço, ancorando-o, no entanto na contramão da história; [...] como um espaço reacionário às mudanças que estavam ocorrendo na sensibilidade social, e mais ainda, na sociabilidade. (ALBUQUERQUE JR., 1999, P. 307).

Chancelando a moral rural, conservadora e patriarcal associada ao sertão, “terra de cabra macho e mulher brejeira”, a associação do pé de serra

ao ambiente rural mítico do imaginário forrozeiro, [...] valoriza o conjunto de normas desse ambiente [...] em seu conjunto prescritivo, deixando pouca margem para trânsito fora das “fronteiras”. (Trotta, 2009, p. 144).

Através de processos de subjetivação coletivos, os territórios do forró (Nordeste, sertão, pé de serra) são

9 Compondo campos sócio-culturais complexos, nem todos os artistas, gestores, produtores musicais e intelectuais associam-se a este discurso contrário ao forró eletrônico.

vinculados a valores morais, como revelou um entrevistado do Crato (CE) em 2016:

Por que eu adoro os forrós antigos? Porque eles preservam a moral, a história, os bons costumes, o respeito dos mais novos com os mais velhos. Há uma convivência sadia, há uma transferência de saberes. Você não vê isso nesse outro tipo de forró, é tudo muito apelativo. O moderno não tem nada disso, é tudo muito descartável. (Aristides Camargo, *apud* SILVA, 2016, p. 39).

Ignorando essa idealização, e na trilha oposta ao forró pé de serra, o forró eletrônico surgiu como uma manifestação ligada à modernidade e à transformação dos valores “tradicionais” do sertão. Ele também vai configurar um importante elemento de distinção social daqueles que dispõem de autoridade e capital simbólico para desqualificá-lo com um forró “de segunda categoria” e “pouco respeitoso aos bons costumes”.

É de verdade, ou é de plástico?

Resenhando o filme “O Céu de Suely”¹⁰, cujo roteiro é ambientado na cidade cearense de Iguatu¹¹, Lima (s/d) destaca:

não será tarefa simples encontrar alguns dos principais elementos mitológicos do interior do Nordeste, representados

10 Filme de Karin Ainouz (2006).

11 Onde nasceu Humberto Teixeira, parceiro de L. Gonzaga.

usualmente na literatura e no cinema. [...] será preciso mais atenção e considerar que: **ou devemos rever nossos conceitos** sobre as determinações geográficas “interior” e “capital, “norte” e “sul”, ou devemos **repensar a nossa representação mental sobre o sertão**. [...] há **um outro olhar, um sertão atualizado** em sua geografia política, econômica e social. (grifos nossos)

Durante a realização do mesmo filme, Felipe Bragança¹² escreveu a “Carta de Iguatu”, onde ele descreve suas impressões sobre esse lugar, colhidas ao longo de semanas de filmagem na cidade:

Um abismo de cores e luzes frias, de néons que são como a resposta silenciosa ao chão seco em que se pisa, para o céu lavado ao qual se olha [...] um pulso doído que parece ser o tom nos olhos dos mototaxistas, das meninas bonitas que perambulam ouvindo Britney e forró eletrônico [...]. É tudo falso, fluorescente, é tudo verdadeiro.

Esses relatos acerca do sertão nordestino contemporâneo questionam a visão hegemônica do interior do Nordeste, corroborando a visão de Marques (2015) sobre os nativos do Cariri (CE) e as imagens mais difundidas do Nordeste:

as festas aqui descritas parecem agenciar a tensão sobre a definição nativa da região do Cariri [...] Na contramão dessa leitura, os

12 Diretor assistente e Roteirista do filme *O Céu de Suely* (2006).

forrós são relatados como local de “mistura” de “bagaceira”, de “putaria”. (p. 101).

Sabemos que o forro eletrônico surgiu na cidade de Fortaleza (CE) no início dos anos 1990, acrescentando instrumentos, inovações tecnológicas musicais, cênicas e de sociabilidade com grande sucesso de público. Essa é a mais complexa das reinvenções do forró contemporâneo, e a que recebeu mais transformações, interagindo com as grandes transformações em curso no cotidiano e sensibilidade contemporânea. Ele é produzido para multidões de jovens, executado em grandes espaços e comporta muitos efeitos cenográficos e coreográficos.

Enquanto a “sala de reboco” é o espaço ideal para uma festa de forró pé de serra, reunindo seus apreciadores em pequenos grupos para dançar à meia luz num som acústico ou pouco eletrificado, o forró eletrônico vai ocupar estádios, arenas de vaquejadas, parques de exposições agropecuários, grandes casas de shows, ginásios esportivos ou áreas abertas¹³. Os eventos envolvendo forró eletrônico apresentam a sociedade contemporânea nas suas dimensões mais excessivas de som, imagem e movimento, como num

13 Nos anos 1990 surgiu uma derivação do forró eletrônico especializado em canções de amor geralmente infelizes ou de difícil solução, identificado como o “forró das antigas”. Costa (2013) e Freire (2012) reconhecem esta vertente romântica, incluindo-a no forró eletrônico. Em São Paulo, o forró das antigas é associado ao forro pé de serra (Alfonsi: 2007), mas no Nordeste “as antigas” são românticas, tendência que ganha espaço no forró eletrônico na intersecção com o sertanejo, como se vê na produção de Wesley Safadão (Scott: 2014) e na banda Aviões do Forró. (Trotta: 2009).

potlatch sonoro, visual, alcoólico e sexual, quando no meio da multidão, o indivíduo liberta-se da força da comunidade e se lança no pertencimento a uma sociedade:

à medida que o grupo cresce – numericamente, espacialmente, em significado e conteúdo de vida– na mesma medida, a unidade direta, interna, do grupo se afrouxa e a rigidez da demarcação original contra os outros é amaciada através das relações e conexões mútuas. (SIMMEL, 1973, p. 18-19).

Seu público abarca diversas classes sociais, ocupações, origens, residências, não se restringindo aos mais pobres e menos letrados (COSTA, 2012): todos são simultaneamente envolvidos e dissolvidos no público com quem interagem para dançar, escutar, paquerar ou “ficar”, como percebeu Scott (2014).

Para Trotta (2010), o forró eletrônico é uma resposta criativa sobre um modelo ultrapassado e potencializa a releitura e tradução das tradições. Com elas, o forró eletrônico vai traçar sua jornada, constituindo novas experiências, se distanciando ou aproximando do referente primeiro: L. Gonzaga. Retratando questões morais e éticas contemporâneas através dos temas do sexo e do amor, ele mantém a continuidade com os valores do forró tradicional (CHIANCA e SCOTT, 2020), embora a abordagem das relações afetivas no forró eletrônico provoque distinções de gosto entre ouvintes:

O que eu não gosto desse forró é que ele destrói uma possibilidade da gente que tem uma formação mais humanística,

de afetividade, sabe?! [...] Essa coisa do consumo, do sexo pelo sexo sem nenhuma preocupação... eles não falam em amor. (João do Crato, *apud* SILVA, 2016, p. 38).

Efetivamente, o forró eletrônico ameniza as modalidades afetivas supostamente românticas e mais duradouras do forró tradicional, enfatizando as relações transitórias e líquidas:

quando acontece o amor ele é rancoroso, magoado e vingativo. Por isso existe tanta valorização do relacionamento furtivo, transitório e carnal, só envolvendo prazer e gozo. (CHIANCA e SCOTT, 2019, p. 161).

Ao aspecto da qualidade moral e musical se soma um elemento importante a ser considerado no contexto da desqualificação do forró eletrônico por seus inimigos e detratores: a distinção cultural. Sob o pano de fundo do gosto, o forró constitui um campo (BOURDIEU, 2011) com confluência de diversas relações de poder. Assim, um conjunto de ideias e valores comuns a um grupo social constitui referência de gosto e estilo, distinguindo grupos e indivíduos: os que apreciam e os que não.

Muitos artistas, intelectuais, jornalistas, professores, gestores públicos e agentes culturais afirmam, categoricamente, que não apreciam o forró eletrônico. E eles são bastante enfáticos: não gostam, não participam de festas de forró eletrônico e acham que tal musicalidade nem deveria existir.

Para eles, trata-se de uma traição ao forró e à cultura nordestina, embora reconheçam sua grande audiência e prestígio popular. Por isso, a Secretária de Cultura do município de Milagres (CE) revelou numa entrevista que mesmo sem apreciar, é impossível ignorá-lo:

as letras das músicas são terríveis. Eu não gosto, mas se você colocar uma faca no meu pescoço eu acho que canto mais de quinhentas letras. (*apud* SILVA, 2016, p. 96).

A transformação desta musicalidade com as consequentes modificações de ethos e estética produzem uma transformação na identificação dos indivíduos, promovendo um confronto de identidades e autoridades simbólicas, políticas e econômicas, pois os discursos e a percepção sobre o forró eletrônico resultam e produzem embates entre os agentes do campo artístico: músicos, gestores e produtores públicos e privados, imprensa, mídias, intelectuais, e o público, – que não pode ser subestimado com seu gosto, desejos e expectativas.

O barro do chão e o plástico combustível

O forró eletrônico é marcado por tensões e polêmicas desde o seu surgimento ainda nos anos 1990, quando foi chamado de *forró de banda* e de *oxente music* (CHIANCA, 2013, p. 221). Hoje, ele é de plástico, descartável.

Reconhecendo a grande desigualdade do investimento e distribuição de recursos públicos e privados ao forró eletrônico, já nos referimos a eles no plano da sociabilidade,

mas sabemos que no aspecto comercial seus shows o distinguem radicalmente dos seus congêneres, quando eles engendram

um esquema diferente das grandes gravadoras, apoiado fortemente na audição das músicas em rádios e no caráter visual do espetáculo, fazendo dos *shows*, e não da venda dos discos, a principal fonte de renda das bandas. (MARQUES, 2015, p. 27).

O forró eletrônico configura um mercado original, construído sobre a crise da comercialização dos discos e CD's, e compondo o que Vianna (2003) chamou de “estilo de consumo da periferia brasileira”, onde a “musica circula mais como *bytes* do que como objetos reais que podem ser comprados e manipulados no mundo “não virtual””. (*apud* MARQUES, 2015, p. 29).

Diante de uma configuração cultural tão desafiadora e complexa, resta o desafio de compreender as críticas dirigidas ao forró eletrônico considerando que na contemporaneidade

a experiência da ruptura suplanta em muito em vigência da tradição [embora ambas] se espelhem reciprocamente, [é] a dialética dos dois termos [que] esclarece a quantas andamos nessa grande esquina que é a história do nosso tempo. (BORNHEIM, 1987, p. 29).

Assim, vemos como os elementos tradicionais de ancoragem simbólica no território e no *ethos* nordestino que inspiraram a tradição do forró esfumaçam como o barro no salão, sob a fricção dos pés. A poeira baixando, vemos

surgir novos desenhos e figuras no chão, se desmanchando em seguida por baixo dos solados dos calçados, e recriando continuamente novas expressões do forró como dança, música e festa. Por vezes, abrasada por uma sossegada fogueira perfumando o ar com os odores da madeira queimada. Noutras, aquecida por um calor mais inflamável, cheirando a plástico...

Referências

AINOUZ, Karin(dir). **O Céu de Suely**. (filme). Brasil, 2006.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **A invenção do Nordeste e outras artes**. São Paulo: Cortez, 1999.

ALFONSI, Daniela do Amaral. **Para todos os gostos**: Um estudo sobre classificações, bailes e circuitos de produção do forró. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/ USP. São Paulo: 2007.

BORNHEIM, Gerd. O Conceito de Tradição. in: **Cultura Brasileira**: tradição, contradição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/ Funarte, 1987.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.

Brasil 247 <https://www.brasil247.com/cultura/forro-de-plastico>

BRAGANÇA, Felipe. Carta de Iguatu. in: **Contracampo revista de cinema**, 24/08/05. www.contracampo.com.br/77/iguatu.htm

CHIANCA, Luciana e SCOTT, Amanda. O Sexo como Idioma do forró – de Gonzaga a Safadão. In: CHIANCA, L.;

RAFAEL, U. N. **Cidades, Memórias e Patrimônios**. Aracaju: Editora UFS, 2020.

CHIANCA, Luciana. **São João na Cidade**: Ensaios e Improvisos sobre a Festa Junina. João Pessoa: Editora Universitária UFPB, 2013.

Chico César X Forró de plástico – Salvem o São João da Paraíba. **Programa Conexão Arapuã**, TV Arapuã (PB), s/d. <https://vimeo.com/27656679>

Chico Cesar diz que não apoia banda de forró eletrônico no São João da Paraíba. 20 de abril de 2011. <http://g1.globo.com/pop-arte/noticia/2011/04/chico-cesar-diz-que-nao-apoia-banda-de-forro-eletronico-no-sao-joao-da-pb.html>

COSTA, Amanda A. **Mulheres no Forró**: Estilizações de Gênero, Discurso e Ideologia. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Linguística, UECE, 2013.

COSTA, Jean Henrique. **Indústria cultural e forró eletrônico no Rio Grande do Norte**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Natal: Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2012.

FREIRE, Libny Silva. **Forró eletrônico**: uma análise sobre a representação da figura feminina. Dissertação (Pós-graduação em Estudos da Mídia). Natal: Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2012.

GGN Nassif (<https://jornalggn.com.br/editoria/cultura/chico-cesar-contra-o-forro-de-plastico/>)

Jornal Tribuna do Norte, Natal (RN), 22 de junho de 2001.

Lei Ordinária 9027/2009, DOP 30/12/2009. sapl.al.pb.leg.br/sapl/sapl_documentos/norma_juridica/9888_texto_integral.

LIMA, Sumaya Machado. **A estética do forró de plástico em O Céu de Suely**: um outro sertão. https://www.academia.edu/14691812/O_Forró_de_Plástico_em_o_Céu_de_Suely.

MAGNANI, José G. C. Os circuitos dos jovens urbanos. in: **Tempo Social, revista de sociologia da USP**, 2005. <http://www.scielo.br/pdf/ts/v17n2/a08v17n2>

MARQUES, Roberto. **Cariri Eletrônico**: paisagens sonoras no Nordeste. São Paulo: Intermeios, 2015.

MORIGI, Valdir Jose. **Narrativas do encantamento**. Porto Alegre: Editora Armazém Digital, 2007.

Músico Alceu Valença divulga nota de apoio ao secretário Chico César. Paraíba Hoje, 26 de abril de 2011. <https://paraibahoje.wordpress.com/2011/04/26/musico-alceu-valenca-divulga-nota-de-apoio-ao-secretario-chico-cesar/>

Prefeituras que contratarem bandas ‘forró de plástico’ com dinheiro do Estado terão contratos rescindidos, alerta Chico César. Focando a Notícia. 20 de abril de 2011. <http://www.focandoanoticia.com.br/prefeituras-que-contratarem-bandas-%E2%80%98forro-de-plastico%E2%80%99-com-dinheiro-do-estado-terao-contratos-rescindidos-alerta-chico-cesar/>

SCOTT, Amanda Martha C. Curtindo, **Pegando, Largando**: Relacionamentos e sociabilidades no forró contemporâneo. Dissertação em Antropologia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, João Pessoa, Universidade Federal da Paraíba, 2014.

SILVA, Cícera Tayane Soares. **É de verdade, ou é de plástico?** Formas e sentidos das críticas ao forró eletrônico. Dissertação em Antropologia, Programa de

Pós-Graduação em Antropologia, João Pessoa:
Universidade Federal da Paraíba, 2016.

SILVA, Expedito Leandro. **Forró no Asfalto**: mercado e identidade sócio-cultural. 2ª ed. São Paulo: Annablume, 2020.

SIMMEL, Georg. A Metrópole e a Vida Mental. in: VELHO, Otávio Guilherme (Org.). **O Fenômeno Urbano**. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1973.

TROTTA, Felipe. Música e mercado no Nordeste. In: GOMES, Isaltino; TROTTA, Felipe; LUSVARGHI, Luiza. **Fora do eixo**: indústria da música e mercado áudio visual no Nordeste. Recife: Ed. Universidade da UFPE, 2010.

TROTTA, Felipe. “O forró eletrônico no Nordeste: um estudo de caso”. **Intexto**, Porto Alegre, v. 1, n. 20, p. 102-116, jan/jun, 2009.

DA POKEBOLA ÀS RUAS: OUTRAS REPRESENTAÇÕES SOBRE A CIDADE A PARTIR DOS JOGADORES DO POKÉMON GO EM JOÃO PESSOA-PB

Raissa Taimilles Valério Paiva de Souza

Marco Aurélio Paz Tella

Introdução

A ideia de se entreter em jogos eletrônicos e, simultaneamente, estar nas ruas, seria inconcebível. Nessa linha de pensamento, jogo eletrônico e rua estão em tempos distintos, desconectados. Seguindo ainda essa ideia, o virtual, representado aqui por um jogo eletrônico e o físico, sendo a rua, retratariam fronteiras bem estabelecidas desses espaços e do tempo. Em síntese, não se poderia estar nos espaços virtual e físico concomitantemente.

O presente artigo¹ pretende problematizar essa ideia. Desconstruir julgamentos pré-concebidos sobre

1 Este artigo é um recorte de pesquisa de mestrado no PPGA, desenvolvida por Raissa, com orientação de Marco Aurélio.

jogo eletrônico. Pretende-se demonstrar, a partir do jogo eletrônico *Pokémon Go*, outras possibilidades de interação entre pessoas, outras relações possíveis com a rua e outras representações da cidade.

O jogo

Pokémon Go é um jogo grátis que pode ser instalado em *smartphones* com sistema operacional Android ou IOS, necessitando de acesso à internet para funcionar. O aplicativo traz como principal diferencial o uso da tecnologia chamada “realidade aumentada”. Essa tecnologia usa a câmera do celular para inserir a imagem do *pokémon*² no ambiente físico. Assim, a tecnologia aplicada proporciona a sobreposição do espaço virtual ao espaço físico, onde os *pokémon* estão e podem ser capturados pelo jogador. Por meio da realidade aumentada, o jogador visualiza o *pokémon* nas ruas, ambos – *jogador e pokémon* – compartilhando os mesmos espaço e tempo. Este artigo trata desse ambiente da realidade aumentada não apenas como um recurso tecnológico para possibilitar a jogabilidade, mas também como possibilidade de interação entre jogadores e entre eles e a cidade.

O lançamento oficial do *Pokémon Go* aconteceu em julho de 2016, chegando ao Brasil em agosto do mesmo ano.

2 O nome “*pokémon*” é uma derivação de “*pocket monsters*”, que significa “monstros de bolso”.

Trata-se de um aplicativo desenvolvido em conjunto pela *Niantic Inc.*³, a *Nintendo*⁴ e a *The Pokémon Company*⁵.

Para jogar *Pokémon Go*, o jogador precisa fazer o *download* do jogo no celular e criar uma conta através do seu endereço de e-mail. Utilizando o GPS⁶ e a câmera do celular, o jogo permite aos usuários capturar, batalhar e treinar criaturas virtuais que são chamadas de “*pokémon*”.

Pokémon é um *anime*⁷ que foi inspirado nos jogos de mesmo nome. No *anime*, um garoto sai de casa para se aventurar em uma jornada para caçar pequenas criaturas e aprisioná-las dentro de *pokebolas*⁸. Quando o garoto consegue acumular *pokémons* e inseri-los nas *pokebolas*, ele se torna mais forte e obtém mais poder de ataque.

Utilizando a câmera de um *smartphone*, mapas⁹ e a localização GPS do jogador, o jogo insere os virtuais *pokémons* no espaço físico, a partir da realidade aumentada. Para que

3 *Niantic, Inc.* criada em 2010, a empresa norte-americana desenvolve *software* para jogos de realidade aumentada através de dispositivos móveis.

4 A *Nintendo Co., Ltd.* é uma empresa japonesa que desenvolve jogos eletrônicos e consoles. Fundada em 1889 pelo até então fabricante de cartas japonesas de baralho, *Fusajiro Yamauchi*.

5 *The Pokémon Company* foi criada em 1998 e é responsável pela comercialização e licenciamento da franquia *Pokémon*, afiliada com a *Nintendo*, *Game Freak* e *Creatures*.

6 O sistema de posicionamento global, o GPS, é um sistema de navegação por satélite que fornece a um aparelho receptor móvel a sua localização.

7 Termo que se refere a animações criadas por estúdios japoneses, com traços típicos de desenhos japoneses.

8 *Pokeball* ou *pokebola* é crucial para caçar *pokémons*. São bolas que servem como casulos para “guardar” os *pokémons*.

9 No início era utilizado o *Google Maps*, agora é o *OpenStreetMap*.

isso aconteça, o jogador deve se deslocar pelas ruas – espaço físico – em busca dos monstros virtuais. Nas ruas, os jogadores também procuram itens que podem auxiliá-los no progresso do jogo. É nessa parte que os jogadores interagem entre si, nas ruas, iniciando a etapa das batalhas *pokémon*.

A proposta é fazer com que o jogador explore diversos espaços da cidade com objetivo de completar a *pokédex*¹⁰, ganhar experiência e passar de treinador a um mestre *pokémon* (titulação mais alta que um caçador *pokémon* pode obter).

Temos aqui duas categorias para a análise, relevantes para o entendimento do jogo: espaço físico e espaço virtual. O espaço físico é aquele em que podemos sentir as coisas ao nosso redor através do tato, olfato, visão, paladar, audição. Nele podemos pisar, ser tocados, tocar, tropeçar etc. O espaço virtual se refere ao prolongamento do espaço físico, com restrições e ênfase na fala e, principalmente, no visual. No virtual é possível interagir com o outro sem necessariamente estar no mesmo ambiente físico. Portanto, consideramos que não há oposição entre espaço físico¹¹ e espaço virtual (LÉVY, 2011).

10 A *Pokédex* no mundo fictício dos *pokémon* é um dispositivo eletrônico que intervém nos videogames e nas séries de *anime*. Nos jogos, sua função é registrar os dados de um *pokémon*, em que um treinador recebe uma *pokédex* em branco no início de sua jornada. O objetivo é completar a informação de todos os *pokémons* disponíveis na região onde você está, assim como suas características, como tipo, altura, peso, técnicas, e uma breve descrição dos *pokémons*.

11 Pierre Lévy utiliza “real” em invés de físico, como estamos tratando aqui. Embora tenha alguma diferença (desnecessária para tratar aqui), o sentido é o mesmo.

O jogo possibilita uma mutabilidade na percepção do espaço e do tempo, ao fundir ao jogo o mapa da cidade onde o jogador está localizado. No mapa virtual são inseridas referências encontradas nas ruas, como edifícios históricos, monumentos, *graffitis*. O jogo eletrônico possibilita que os usuários produzam alternativas de representação do espaço físico (HARVEY, 1989), estabelecendo outras formas de atuar no espaço. Durante a caçada aos *pokémons*, o corpo do jogador interage simultaneamente nos espaços físico e virtual, conectando-os num fluxo contínuo.

O tempo do jogo é determinado pelo usuário, de acordo com o seu interesse em jogar e o seu desempenho. Ao iniciar o jogo, o tempo do espaço físico entra em sintonia com o tempo do espaço virtual. Esses tempos sincronizados são compartilhados entre os jogadores num agregado.

O jogador se localiza e procura *pokémon* por meio desse mapa. Na medida em que se desloca, o celular vibra, alertando-o sobre a presença de algum *pokémon*. Ao clicar na imagem do *pokémon*, que surge no mapa, o jogador é direcionado para a tela de captura. Se essa tela estiver com a função de realidade aumentada ativada, o jogador visualiza o *pokémon* inserido no espaço físico, através do uso da câmera do celular, transformando essa experiência de captura e interligando espaços. Para capturar o *Pokémon*, basta arremessar uma *pokebola* em sua direção e aguardar. É possível que o *pokémon* escape da captura, e o jogador tenha outra chance para fazê-lo, assim como é possível que ele fuja, e o jogador perca a chance da captura.

No mapa do jogo, existem pontos de parada denominados de *pokestops*¹², na cor azul, em formato circular, que são acionados por um toque deslizante no sentido horizontal da tela. O jogador pode girá-los e receber bonificações que serão úteis no jogo, como *revives* (utilizado para reviver *pokémon* mortos em batalhas), frutas (facilitam a captura de *pokémon*), *pokebolas* e poções (aumenta a vida de um *pokémon* que retornou machucado da batalha). No entorno, das *pokestops*, acontece o *spawn*, quando surgem muitos *pokémons* atraídos pelos *pokestops*. Além dos *pokestops* temos os ginásios, utilizados para os jogadores colocarem alguns de seus *pokémons* e para defender o local juntamente com o *pokémon* de outras pessoas da mesma equipe. O jogo possui três equipes que se distinguem pelas cores e símbolos: *Mystic* (azul), *Instinct* (amarelo) e Valor (vermelho).

Outro encontro entre jogadores ocorre nas batalhas de *raid* ou *raid battle*. São lutas de jogadores que se agrupam para batalharem contra um chefe¹³. Nesse momento os jogadores não precisam estar separados em equipes. Todos jogam juntos – 20 é o máximo de jogadores permitidos por batalha –, interagindo num fluxo entre virtual e físico, para derrotar o *pokémon* que está dominando a *raid*. Nas batalhas os jogadores enfrentam um *pokémon* com *power combat* bem

12 No site da *Niantic*, a empresa afirma que o intuito é que as *pokestops* sirvam também para que os jogadores interajam entre si e conheçam mais as ruas e a cidade onde moram.

13 “Chefe” ou “chefão” é um termo utilizado para denominar um inimigo virtual, normalmente mais forte que os outros inimigos do jogo. No *Pokémon Go*, chefe é qualquer *pokémon* que esteja defendendo um ginásio em um momento de *raid*.

mais alto que os *pokémons* normais e, por esse motivo, são necessários muitos jogadores para derrotá-lo. As *raid battle* possuem tempo limite de 40 minutos, depois disso o ginásio volta a sua forma normal. As batalhas acontecem todos os dias, entre 6h e 19h.

As formas de jogar na rua

Existem, em geral, três¹⁴ formas de jogar o *Pokémon Go*. Na primeira você pode sair sozinho, em qualquer hora e local, para caçar percorrendo as *pokestops*. O jogador também pode contactar outros jogadores, pelas redes sociais, para saber se algum *pokémon* com um alto nível de combate foi visto pelas ruas. A segunda forma de jogar acontece nos momentos de *raid*, como já vimos. São criadas listas de chamada com os jogadores disponíveis para a batalha nos grupos de *WhatsApp*, nas litas, além dos usuários, também estão especificados o local e o horário do *raid*. E por último temos o dia da comunidade, que foi o recorte desta pesquisa.

O dia da comunidade é um evento que acontece uma vez por mês (sábado ou domingo). Esse evento reúne o grupo por quatro horas para uma caçada especial, com o objetivo de encontrar um *pokémon* específico. Por exemplo, o *pokémon* do dia da comunidade do mês é o *Pikachu*. Ele vai aparecer com mais frequência do que outros *pokémons*, ao longo das quatro horas de evento. Mas a principal motivação dos jogadores é

14 O jogo possui atualizações, de modo que até o momento da pesquisa existiam, em geral, as três formas citadas.

encontrar o *pokémon Shiny*¹⁵. No dia do evento os jogadores combinam horário e local pelo *WhatsApp*. Normalmente é dado preferência a locais abertos, com espaço e com boa e estável conexão com a internet. Nesta pesquisa, o Parque Parahyba 1, localizado no bairro do Bessa, na cidade de João Pessoa-PB foi o local escolhido para a observação.

Os deslocamentos acontecem a pé, através de carona ou transporte público. Normalmente os participantes se separam em grupos e raramente você vai conseguir encontrar um grupo com mais de seis pessoas andando juntas. Isso acontece porque nem sempre todos chegam no mesmo horário, e muitas vezes os que chegam depois caminham no mesmo sentido em que o grupo dos que chegaram antes está andando, e, como a dinâmica da caçada é rápida, muitas vezes eles acabam não se cruzando por um tempo.

A caçada começa, e eles passam a circular por todo o parque em busca dos *pokémon Shiny*. Durante o percurso eles conversam, na maior parte do tempo, sobre o jogo. Várias pessoas do grupo que observamos não são de João Pessoa, então sempre existem conversas comparando os locais do evento.

A produção de dados

O campo híbrido entre físico e virtual nos levou a produzir dados para pesquisa nesses espaços, em diferentes momentos. Ao jogar com o grupo no Parque Parahyba 1,

15 *Pokémons Shiny*, ou brilhantes, são variantes raras de um *pokémon*, com cores diferentes de outros da mesma espécie.

Raissa simultaneamente jogava e produzia dados. Outro espaço, esse virtual, importante na busca de informações, foi nos grupos do aplicativo de *WhatsApp*, criados exclusivamente para discutir questões referentes ao jogo. Raissa integrava diversos grupos com essa finalidade, e em todos ela informava que estava lá como jogadora e pesquisadora. As entrevistas foram realizadas com jogadores e moderadores dos grupos de *WhatsApp*. Há também uma parte de observação somente no ambiente virtual do jogo, para entender o perfil organizacional dos jogadores. De início, foi aplicado um questionário *on-line* através do *Google Forms*. O objetivo foi obter dados do grupo (idade, bairro, estado civil, escolaridade, ocupação) e, posteriormente, conversar com alguns participantes.

As entrevistas foram realizadas com seis jogadores, sendo cinco deles jogadores mais antigos¹⁶ e um com menos experiência no jogo. As entrevistas foram feitas de forma presencial. As conversas informais, durante a prática do jogo, também foram de suma importância.

Destacamos que no grupo pesquisado a presença de homens é bem maior e mais constante. As entrevistas foram feitas apenas com homens porque o acesso a eles e a disponibilidade para entrevistas eram maiores. Embora

16 O jogo possui níveis de experiência que só podem aumentar com a dedicação do jogador em sair de casa para jogar. Na maioria das vezes, quanto mais antigo no jogo, maior a sua experiência. Na época da pesquisa o nível de experiência ia até o número 40, hoje em dia vai até o 50.

o recorte de gênero esteja evidente, na época ele não era o foco da pesquisa.

A pesquisa foi feita em dois momentos: o primeiro em caráter de observação do grupo de *WhatsApp*, e o segundo nas saídas com os jogadores para caçar *pokémons*, utilizando no jogo a conta de usuário RaissaMilles, membro da equipe azul chamada *Mystic*.

Nos grupos de *WhatsApp*, o foco foi compreender as dinâmicas dos membros, as discussões que surgem, como os usuários se organizam e interagem. Neles podemos observar os jogadores conversando sobre suas capturas, postando *printscreen* com os dados dos *pokémons* mais fortes que conseguiam capturar, tirando dúvidas com os outros jogadores, pedindo conselhos, marcando encontros ou só conversando, em suma, compartilhando experiências. O grupo possui uma série de regras sobre o que não pode ser conversado durante o dia (período em que as *raids* estão acontecendo) para evitar o desvio de atenção, por exemplo, política e pornografia.

Foram realizadas observações participantes junto aos jogadores que apareceram de forma presencial nos eventos mensais – dia da comunidade. Raissa acompanhou os grupos que apareceram no parque, no período da pesquisa, entre os meses de maio e dezembro de 2019. Vale salientar que Raissa possui dados anteriores ao período citado, uma vez que já participava como jogadora.

A pesquisa etnográfica buscou uma escrita com foco nas experiências dos jogadores e não na tecnologia em si,

embora ela precise ser explicada para melhor entendimento sobre a dinâmica do jogo.

Pokémon Go – Bessa

No decorrer do ano de 2019, Raissa acompanhou jogadores em suas jornadas em João Pessoa. Para a pesquisa, o foco foi Parque Parahyba 117.

A escolha pelos jogadores do Parque Parahyba 1, como local para a prática do jogo, ocorreu de acordo com os interesses dos jogadores, aliada à representação que possuem da cidade. Um dos elementos considerados é a proximidade física do local de moradia de muitos jogadores, facilitando deslocamentos a pé ou com caronas oferecidas por participantes do jogo. Outro elemento destacado nas entrevistas: o parque ser um espaço aberto e amplo, possibilitando encontrar um número considerável de *pokémons* e sem interferências para o uso de internet por pacote de dados. Por último, o parque fica num bairro de classe média alta da cidade de João Pessoa, por isso bem vigiado por segurança privada, polícia militar e câmeras privadas de segurança. Além dos elementos apresentados, o parque apresenta grande circulação de pessoas frequentadoras, para práticas esportivas, para as crianças brincarem etc.

O grupo “*Pokémon Go-Bessa*” funciona como a maioria dos outros, porém com um número menor de participantes

17 O Parque possui 150 mil m² e inclui uma área ampla de calçadas de contorno em todo o seu perímetro, com *playground*, ciclovia, quadras e campos de areia, brinquedos, áreas verdes com gramado e espaço para plantar de mudas.

(68), com 90% deles maiores de 25 anos, de acordo com o questionário aplicado”.

O grupo é formado por jogadores mais antigos, que por tabela são os administradores do grupo. Não existe um critério estabelecido para que alguém seja adicionado ao grupo. O único requisito é que seja um jogador presencial, isto é, participe dos eventos e atividades na rua.

O jogo acontece em decorrência da interação entre sujeito, aparelho celular, internet, mapa, rua e cidade. Uma sintonia de tempos e espaços, evidenciando suas pluralidades (LÉVY, 2011), num vai e vem entre os espaços físico e o virtual.

Ruas compartilhadas: caça ao *pokémon*

Tendo o celular como ferramenta intermediária, vivenciar a rua em grupo e ocupar espaços urbanos é condição para participar do *Pokémon Go*. Para estar no espaço virtual é necessário atuar no espaço físico. A rua se converte em sujeito e referência (TELLA, 2018) do jogo. A interação do usuário com o espaço urbano é o que possibilita o jogo. Na rua, outros componentes surgem para compor o espaço urbano: *graffitis*, esculturas, monumentos, igrejas, centros comerciais. Essas referências podem indicar possíveis trajetos pela cidade.

O *Pokémon Go* e as tecnologias associadas ao jogo fazem uma conexão com o que se passa no cotidiano dos jogadores. Um exemplo é a utilização e, em certo sentido, a manipulação do aplicativo do GPS, que auxilia a localização geográfica do jogador. Embora seja uma ferramenta virtual, o

GPS foi concebido a partir de referenciais físicos. Em síntese, é uma representação virtual da cidade, que nos socorre para superar dificuldades de localização no espaço físico.

Entre os jogadores, há sempre um discurso que remete ao uso do jogo como algo que consegue estabelecer uma conexão entre esses “dois mundos” – o físico e o virtual. Ao mesmo tempo em que demonstram gostar da característica do jogo que o leva ao espaço virtual, alguns ressaltam que uma das melhores questões relacionadas ao jogo é a capacidade de interagir com outras pessoas no espaço físico.

É uma mistura porque tu vai naquela *pokestop* e na verdade ela não só uma *pokestop*, ela é uma estátua de alguém que fez uma coisa importante e tá ali sendo representado. A *pokestop* é uma fusão de um ponto virtual onde tu enxerga algo real e às vezes até aprende alguma coisa. (Victor, 19 anos).

No jogo, a representação virtual da cidade é construída a partir dos locais por onde o jogador circula, com a intenção de receber bonificações e batalhar. Esses locais são escolhidos pelos próprios jogadores, seguindo algumas regras impostas pela *Niantic* que produziu o jogo, como: ter uma história interessante sobre o local escolhido como *pokestop*; letreiros com informações educacionais; significado histórico; obras de arte (estátuas, esculturas, murais, *graffitis*¹⁸, pinturas, mosaicos, teatros e museus,

18 A empresa não classifica pixo como arte. Isso dá um bom debate...

edifícios projetados por arquitetos renomados ou estruturas famosas especificamente por sua arquitetura); locais de destaque para a comunidade como, um local popular onde você levaria um amigo que está visitando a sua cidade; um local popular onde os moradores locais se reúnem; pontos turísticos etc. Por isso, podem aprender, como relata Vitor em trecho de seu depoimento.

Além disso, também são incentivados como bons locais para indicações de *pokestops* parques públicos, bibliotecas públicas, locais públicos de culto religioso, terminais de transporte.

Por outro lado, a *Niantic* não designa¹⁹ locais sem acesso aos pedestres, escolas, creches, propriedade privada, indicações que obstruem a entrada e saída de veículos de serviços emergenciais, lugares que não sejam permanentes ou sem localização fixa, túmulos, peças ou objetos de arte produzidos em massa, placas de trânsito, locais como lojas de entretenimento adulto, locais de tiro, *tags* de grafiteiros ou pixo, bem como qualquer tipo de esculturas no meio de rotatórias de trânsito, indicações com fotos que incluam pessoas etc.

A escolha desses locais só pode ser feita depois que o jogador atinge o nível máximo de experiência, que é

19 A empresa atualizou algumas vezes as regras de inclusão de *pokestops* nas cidades, desde o lançamento do jogo. As atualizações ocorrem devido aos acidentes, invasões de propriedade privada etc. Há também uma trava para jogadores que estejam se deslocando em alta velocidade (o jogo pressupõe que esteja jogando e dirigindo). Existem alertas para chuvas e mudanças climáticas que façam com que a caçada não seja segura.

o nível 40. Ele transfere para o virtual a sua percepção de espaço urbano em que está inserido, fazendo com isso uma ressignificação do espaço nos dois contextos: físico e virtual.

O jogo acaba por oferecer aos seus usuários possibilidades de circular e conhecer lugares da cidade que, sem o jogo, não conheceriam. A partir do jogo, os jogadores se relacionam com equipamentos urbanos pela primeira vez ou de uma forma diferente do que estão acostumados. Isso acontece porque, como vimos, a escolha da localização das *pokestops* não se limitou aos lugares mais óbvios da cidade.

O celular possibilita fazer essa fusão entre o espaço físico e o virtual, através do uso da realidade aumentada. Essa tecnologia funciona para o usuário como uma espécie de lente que muitas vezes faz com que ele perceba coisas que não percebia antes, ou que simplesmente não tinham importância.

Existe uma vasta diversidade de pessoas que jogam, seja sozinhas ou entre familiares, amigos, namorados, sempre compartilhando experiências no espaço virtual e nas ruas, simultaneamente. A partir do jogo, os jogadores proporcionam novos encontros, novas parcerias, ao delinear outras possibilidades de se relacionar. As trocas de mensagens nos grupos de *WhatsApp* e o encontro dos jogadores nas ruas compreendem o que chamamos do “tempo do jogo”. Assim, o tempo do jogo não é contínuo e é constituído de experiências físicas e virtuais. No decorrer desse “tempo”, as pessoas reproduzem e geram diferentes formas de interagir, compartilhando as ruas da cidade.

Questionamos diversos jogadores sobre seus percursos na cidade, tentando entender a forma que eles a enxergam.

O percurso que eu fazia antes do jogo ser lançado era um, hoje eu faço um outro... tipo: antes eu ia pro trabalho, saía pra almoçar, voltava pro trabalho e depois seguia pra casa. Hoje eu saio do trabalho e durante meu horário de almoço a ida pro restaurante passou de cinco pra dez minutos [risada]! Eu faço uma rota diferente pra poder sair girando mais *pokestops*. (JOAQUIM, 26 anos).

Sobre o tempo livre antes do jogo:

Cara... Normalmente eu ia pro Manaíra (*shopping*), assistia um filme ou jogava boliche, comprava alguma coisa... essas coisas. Mas não, eu não tinha costume de ir em praças não. Até achava chato. Meus amigos me chamavam pra correr ou caminhar e eu sempre recusava. Hoje em dia eu faço essas caminhadas longas nos eventos [risada] (JOAQUIM, 26 anos).

Nas falas desse interlocutor, observamos quanto o jogo trouxe uma nova forma de configurar o seu tempo livre (ELIAS e DUNING, 1992) e novas formas de se relacionar com a cidade. O jogo viabilizou aos jogadores, que não possuíam o hábito de transitar por ruas e praças, a circular por espaços da cidade, inclusive em horários diversos do dia, com temporalidades diferentes.

Interlocutores mencionaram que o jogo os ajudaram a encontrar novas rotas para chegar aos lugares, nem sempre a mais rápida. O jogo possui também um caráter funcional como ferramenta virtual que serve para orientação entre os pontos da cidade. Diferentemente dos mapas de GPS, nele os jogadores se orientam não por nomes de ruas, mas sim por *pokestops* e, baseando-se nelas, eles conseguem descobrir novas rotas, proporcionando outras representações sobre a cidade.

A realidade aumentada é pensada como um espaço limiar que ameniza as tensões da realidade. De acordo com os entrevistados, jogar também é encarado como uma fuga da realidade, uma forma de descansar, mesmo que muitas vezes passem horas caminhando para encontrar *pokémons*.

O jogo *Pokémon Go* possui particularidades muito distintas das de outros jogos eletrônicos. A necessidade de estar nas ruas para jogar é certamente a principal. Num movimento para estancar críticas em relação ao sedentarismo associado aos jogos eletrônicos, a *Niantic, Inc.* apontou para a conexão do físico com o virtual, vinculando tempos e espaços diversos.

Para a parcela da população com condições financeiras, acesso à internet e equipamentos eletrônicos adequados, a tecnologia e o espaço virtual estão cada vez mais presentes em suas vidas (CASTELLS, 2019). Aparelhos celulares são quase que uma extensão desses corpos.

O *Pokémon Go* explora as diversas possibilidades de aproximar num contínuo os espaços físico e virtual. Os jogadores — enquanto clientes, mas também nos papéis de sujeitos e protagonistas do jogo — se inserem no mundo virtual, carregando experiências e representações do seu mundo físico. A partir disso, manifestam outras relações com pessoas conhecidas e desconhecidas e outras representações sobre a cidade.

Referências

CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**. Ed. Paz e Terra. São Paulo: 2019.

ELIAS, N., & Dunning, E. **A busca da excitação**. Ed. Difel. Lisboa: 1992.

HARVEY, David. **Condição pós-moderna**. Edições Loyola. São Paulo: 1992.

LÉVY, Pierre. **O que é virtual?**. Editora 34. São Paulo: 2011.

SOUZA, Raissa Taimilles V. P. **Novas jornadas entre o espaço físico e o virtual**: A resignificação dos espaços através do *Pokémon Go*. Dissertação de mestrado PPGA/UFPB. João Pessoa: 2020.

TELLA, Marco A. P. “Ações e práticas culturais juvenis: apropriações de espaços públicos em João Pessoa”. **Revista Brasileira de Gestão e Desenvolvimento Regional**, n. 4. Taubaté-SP: 2018.

SOBRE OS AUTORES E AS AUTORAS

Alicia Ferreira Gonçalves, professora do PPGA/UFPB. Líder do Grupo Interdisciplinar de Pesquisa em Cultura Sociedade e Ambiente (GIPCSA/UFPB). Linhas de pesquisa PPGA: Políticas Sociais e Desenvolvimento e Território, Identidade e Meio Ambiente.

Amanda Figueiredo da Cruz, mestranda pelo PPGA/UFPB. Linha de pesquisa PPGA: Território, Identidade, Meio Ambiente.

Ana Daniella Fechine, mestranda no PPGA/UFPB. Grupo de Pesquisa em Etnografias Urbanas (GUETU/UFPB) e da Rede Nordestina de Estudos em Mídia e Esporte (ReNEme). Linha de pesquisa PPGA: Etnografias e Sociabilidades Urbanas.

Ana Paula Marcelino, mestranda em Antropologia no PPGA/UFPB. Grupo de Pesquisa em Saúde, Sociedade e Cultura (GRUPESSC/UFPB). Linha de pesquisa PPGA: Corpo, Saúde, Gênero e Geração.

Camilla Iumatti, mestre no PPGAS/UFAL e doutoranda no PPGA/UFPB. Grupo de Pesquisa em Saúde, Sociedade e Cultura (GRUPESSC/UFPB) e do Grupo de Pesquisa em Etnografias Urbanas (GUETU/UFPB). Linha de pesquisa UFPB: Corpo, Saúde, Gênero e Geração.

Cícera Tayane Soares da Silva, egressa do PPGA/UFPB, Mestrado em Antropologia. É doutoranda do PPGA/UFRN.

Diogo Francisco Cruz Monteiro, doutorando no PPGA/UFPB. Grupo de Estudos Culturais, Identidades e Relações Interétnicas (GERTS-UFS) e do Laboratório de Antropologia, Política e Comunicação (LAPA/UFPB). Linha de pesquisa PPGA: Políticas Sociais e Desenvolvimento.

Ednalva Maciel Neves, professora do PPGA/UFPB. Grupo de Pesquisa em Sociedade Saúde e Cultura (GRUPESSC/UFPB) e do Núcleo de Pesquisa em Gênero, Saúde e Direitos Humanos (Mandacaru/UFGAL). Linha de pesquisa PPGA: Corpo, Saúde, Gênero e Geração.

Estêvão Martins Palitot, professor do PPGA/UFPB. Grupo de Estudos em Território e Identidade, (GETI/UFPB) e do Laboratório de Antropologia, Política e Comunicação (LAPA/UFPB). Linhas de pesquisa PPGA: Políticas Sociais e Desenvolvimento e Território, Identidade, Meio Ambiente.

Flávia Ferreira Pires, professora do PPGA/UFPB. Líder do grupo de pesquisa Criança, Cultura e Sociedade (CRIAS/UFPB). Linha de pesquisa UFPB: Corpo, Saúde, Gênero e Geração.

Geissy Reis Oliveira, mestranda em Antropologia no PPGA/UFPB. Grupo de Pesquisa Saúde, Sociedade e Cultura (GRUPESSC/UFPB). Linha de pesquisa PPGA: Corpo, Saúde, Gênero e Geração.

Givanilton de Araújo Barbosa, mestrando no PPGA/UFPB. Grupo de Pesquisa em Cultura, Sociedade e Ambiente (GIPCSA/UFPB) e do Grupo de Pesquisa em Antropologia Visual, Artes, Etnografias e Documentários (AVAEDOC/UFPB). Linhas de pesquisa PPGA: Políticas Sociais e Desenvolvimento e Imagens, Patrimônio, Artes e Performances.

Heloisa Wanick, nutricionista, sanitarista, mestra pela Escola Nacional de Saúde Pública/Fundação Oswaldo Cruz e doutoranda no PPGA/UFPB. Grupo de Pesquisa em Sociedade Saúde e Cultura (GRUPESSC/UFPB). Linha de pesquisa PPGA: Corpo, Saúde, Gênero e Geração.

João Martinho de Mendonça, professor do PPGA/UFPB. Líder do Grupo de Pesquisa em Antropologia Visual, Artes, Etnografias e Documentários (AVAEDOC/UFPB). Linha de pesquisa PPGA: Imagens, Patrimônio, Artes e Performances.

Juliana Crelier Azevedo, produtora cinematográfica, mestra pelo PPGA/UFPB.

Kelly Emanuely de Oliveira, professora do PPGA/UFPB. Grupo de Estudos em Território e Identidade (GETI/UFPB) do Laboratório de Antropologia, Política e Comunicação (LAPA/UFPB). Linhas de pesquisa PPGA: Políticas Sociais e Desenvolvimento e Território, Identidade, Meio Ambiente.

Lara Santos de Amorim, professora do PPGA/UFPB. Grupo de Pesquisa Antropologia Visual, Arte, Etnografia e Documentário (AVAEDOC/UFPB) e do Grupo Interdisciplinar de Pesquisa em Cultura Sociedade e Ambiente (GIPCSA/UFPB). Linhas de pesquisa PPGA: Imagens, Patrimônios, Artes e Performances e Etnografias e Sociabilidades Urbanas.

Luciana Chianca, professora do PPGA/UFPB. Grupo de Estudos Culturais (GEC/UFPB) e do Observatório da Cultura (ObservaCult). Coordena o Programa Patrimônio, Memória e Identidade (PAMIN). Linhas de pesquisa PPGA: Imagens, Patrimônios, Artes e Performances e Etnografias e Sociabilidades Urbanas.

Luciana Maria Ribeiro de Oliveira, professora do PPGA/UFPB. Líder do Grupo de Pesquisas em Etnografias Urbanas (GUETU/UFPB). Linhas de pesquisa PPGA: “Etnografias e Sociabilidades Urbanas” e “Corpo, Saúde, Gênero e Geração”.

Luciana Menéndez, advogada, mestranda no PPGA/UFPB. Linha de pesquisa PPGA: Território, Identidade, Meio Ambiente.

Luriana de Sousa Barros, mestranda em Antropologia no PPGA/UFPB. Grupo de Pesquisa Saúde, Sociedade e Cultura (GRUPESSC/UFPB). Linha de pesquisa PPGA: Corpo, Saúde, Gênero e Geração.

Marcia Reis Longhi, professora do PPGA/UFPB. Grupo de Pesquisa em Sociedade Saúde e Cultura (GRUPESSC/UFPB) e do Grupo de Pesquisa Família, Gênero e Sexualidade (FAGES/UFPE). Linhas de pesquisa PPGA: Corpo, Saúde, Gênero e Geração e Etnografias e Sociabilidades Urbanas.

Marco Aurélio Paz Tella, professor do PPGA/UFPB. Grupo de Pesquisa em Etnografias Urbanas (GUETU/UFPB) e da Rede de Estudos sobre Experiências e Ações Juvenis (REAJ). Linhas de pesquisa PPGA: Etnografias e Sociabilidades Urbanas e Corpo, Saúde, Gênero e Geração.

María Elena Martínez-Torres, professora visitante do PPGA/UFPB, pesquisadora do Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS-Campus Sureste). Grupo Interdisciplinar de Pesquisa em Cultura Sociedade e Ambiente (GIP-CSA/UFPB). Linha de pesquisa PPGA: Território, Identidade e Meio Ambiente.

Maria Patrícia Lopes Goldfarb, professora PPGA/UFPB. Líder do Grupo de Estudos Culturais (GEC/UFPB). Linhas de pesquisa do PPGA: Território, Identidade e Meio Ambiente e Etnografias e Sociabilidades Urbanas.

Marina Di Napoli Pastore, professora do ISCISA, Maputo, Moçambique. Pós-Doutora no PPGA/UFPB. Grupo de Pesquisa Criança, Cultura e Sociedade (CRIAS/UFPB) e do Núcleo Casa das Áfricas (Amanar). Linha de pesquisa UFPB: Corpo, Saúde, Gênero e Geração.

Maristela Oliveira de Andrade, professora do PPGA/UFPB. Líder do Grupo de Pesquisa em Cultura, Sociedade e Ambiente (GIPCSA/UFPB). Linhas de pesquisa PPGA: Território, Identidade e Meio Ambiente e Políticas Sociais e Desenvolvimento.

Mônica Franch, professora do PPGA/UFPB. Líder do Grupo de Pesquisa em Saúde, Sociedade e Cultura (GRUPESSC/UFPB). Linha de pesquisa PPGA: Corpo, Saúde, Gênero e Geração.

Pedro Nascimento, professor do PPGA/UFPB. Grupo de Pesquisa em Saúde, Sociedade e Cultura (GRUPESSC/UFPB) e do Núcleo de Pesquisa em Gênero, Saúde e Direitos Humanos (Mandacaru/UFAL). Linhas de pesquisa PPGA: Gênero, Saúde, Corpo e Geração; Políticas Sociais e Desenvolvimento.

Rafaela Porcari Molena Acuio, mestra e doutoranda pelo PPGA/UFPB. Grupo de Pesquisa em Sociedade Saúde e Cultura (GRUPESSC/UFPB). Linha de pesquisa PPGA: Corpo, Saúde, Gênero e Geração.

Raissa Taimilles Valério Paiva de Souza, mestra e doutoranda no PPGA/UFPB. Grupo de Pesquisa em Etnografias Urbanas (GUETU/UFPB). Linha de pesquisa PPGA: Etnografias e Sociabilidades Urbanas.

Rita de Cássia Melo Santos, professora do PPGA/UFPB. Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento (Laced/PPGAS/MN). Linha de pesquisa PPGA: Território, Identidade e Meio Ambiente.

Silvana de Souza Nascimento, professora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo. Professora colaboradora do PPGA/UFPB. Primeira coordenadora do PPGA/UFPB. Laboratório do Núcleo de Antropologia Urbana (LabNAU-USP) e Grupo de Pesquisa em Etnografias Urbanas (GUETU/UFPB).

Stephanie Ferreira Sacco, mestranda no PPGA/UFPB. Membro do Observatório Antropológico PPGA/UFPB. Linha de pesquisa PPGA: Território, Identidade e Meio Ambiente.

Uliana Gomes, mestre e doutoranda no PPGA/UFPB. Grupo de Pesquisa Saúde, Sociedade e Cultura (GRUPESSC/UFPB). Linha de pesquisa PPGA: Corpo, Saúde, Gênero e Geração.

Valclécia Soares Bezerra, mestranda no PPGA/UFPB. Linha de pesquisa PPGA: Território, Identidade, Meio Ambiente.

Vanessa Karla Mota de Souza Lima, mestra e doutoranda no PPGA/UFPB. Grupo de Estudos Culturais (GEC/UFPB). Linha de pesquisa do PPGA: Território, Identidade e Meio Ambiente.

Weverson Bezerra Silva, mestre e doutorando no PPGA/UFPB. Grupo de Pesquisas em Saúde, Sociedade e Cultura (GRUPESSC/UFPB), membro da Associação Brasileira de Estudos Cemiteirais (ABEC). Linha de pesquisa PPGA: Corpo, Saúde, Gênero e Geração.



Este livro foi diagramado pela
Editora UFPB em 2021, utilizando
as fontes Source Serif Pro e Montserrat.

A presente coletânea, composta por textos resultantes de parcerias entre docentes e discentes, espelham a diversidade temática e revelam a consistência de seus campos de estudo.

Este livro é um registro das diversas áreas de atuação do PPGA, distribuídas em suas 5 linhas de pesquisa, a saber: Imagens, Patrimônios, Artes e Performances; Corpo, Saúde, Gênero e Geração; Território, Identidade e Meio Ambiente; Etnografias e Sociabilidades Urbanas; Políticas Sociais e Desenvolvimento.



De reflexões como a realidade pandêmica, suas assimetrias sociais e incertezas sobre o futuro, até temas como o percurso histórico sobre a presença das mulheres no futebol da capital paraibana, este conjunto de artigos aqui apresentado, se tornou um meio para que pesquisadores/as interessadas/os conheçam parte da produção, nas dinâmicas dos grupos de pesquisa, nas salas de aula (mesmo que remotas em tempos pandêmicos), nos corredores da universidade.



ISBN 978-65-991689-7-0



9 786599 168970