

ANTROPOLOGIAS NA PARAÍBA

Flávia Ferreira Pires
Marco Aurélio Paz Tella
organizadores



ANTROPOLOGIAS NA PARAÍBA



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

Terezinha Domiciano Dantas Martins
Reitora

Mônica Nóbrega
Vice-Reitora



Editora UFPB

Geysa Flávia Câmara de Lima Nascimento
Diretora Geral da Editora UFPB

Rildo Coelho
Coordenador de Edição

Flávia Ferreira Pires
Marco Aurélio Paz Tella
(organizadores)

ANTROPOLOGIAS NA PARAÍBA

EDITORA UFPB
João Pessoa
2025

1ª Edição - 2025

E-book aprovado para publicação através do Edital 001/2023 - Publicação de E-books - Editora UFPB

Direitos autorais 2025 - Editora da UFPB



Esta obra é de acesso aberto. É permitida a reprodução parcial ou total desta obra, desde que citada a fonte e autoria e respeitando a Licença Creative Commons indicada.

O CONTEÚDO DESTA PUBLICAÇÃO, SEU TEOR, SUA REVISÃO E SUA NORMALIZAÇÃO SÃO DE INTEIRA RESPONSABILIDADE DOS AUTORES.

OS DIREITOS DE PROPRIEDADE DESTA EDIÇÃO SÃO RESERVADOS À:



Cidade Universitária, Campus I - Prédio da Editora Universitária, s/n
João Pessoa - PB CEP 58.051-970
Site: www.editora.ufpb.br
Instagram: @editoraufpb
E-mail: atendimento@editora.ufpb.br
Fone: (83) 3216.7147

Editora filiada à



CONSELHO EDITORIAL

Cristiano das Neves Almeida (Ciências Exatas e da Natureza)

José Humberto Vilar da Silva (Ciências Agrárias)

Julio Afonso Sá de Pinho Neto (Ciências Sociais e Aplicadas)

Márcio André Veras Machado (Ciências Sociais e Aplicadas)

Maria de Fátima Alcântara Barros (Ciências da Saúde)

Maria Patrícia Lopes Goldfarb (Ciências Humanas)

Elaine Cristina Cintra (Linguística e das Letras)

Regina Celi Mendes Pereira da Silva (Linguística e das Letras)

Ulrich Vasconcelos da Rocha Gomes (Ciências Biológicas)

Raphael Abrahão (Engenharias)

Catálogo na fonte: **Biblioteca Central da Universidade Federal da Paraíba**

A636 Antropologias na Paraíba [recurso eletrônico] / Flávia Ferreira Pires, Marco Aurélio Paz Tella (organizadores). - João Pessoa : Editora UFPB, 2025.
1 recurso online (193 p.) : il.

E-book.

Modo de acesso : <http://www.editora.ufpb.br/sistema/press/>

ISBN: 978-65-5942-302-6

1. Antropologia - Paraíba. 2. Antropologia urbana. I. Pires, Flávia Ferreira. II. Tella, Marco Aurélio Paz. III. Título.

UFPB/BC

CDU 572(813.3)

Como citar a publicação no todo (ABNT 6023:2018):

PIRES, F. F.; TELLA, M. A. P. **Antropologias na Paraíba**. João Pessoa: Editora UFPB, 2025.

E-book (193 p.). ISBN 978-65-5942-302-6. Disponível em: _____ Acesso em: _____

Dedicatória

Esse livro é dedicado a todas as professoras e professores de antropologia na Paraíba, que antes de nós fizeram o que hoje fazemos.

SUMÁRIO

11 **Prefácio**
María Elena Martinez Torres

16 **Apresentação**
Lastros de um Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Flávia Ferreira Pires
Marco Aurélio Paz Tella

PARTE 1 Políticas, Artes e Cidades

25 **CORPOS E A CIDADES: a experiência urbana de circulação em duas etnografias**
Ana Carolina Amorim da Paz
Sarayna Martins Mendes
Marco Aurélio Paz Tella

36 **EMARANHADOS CRIATIVOS E AS COISAS COM RODAS: uma ação etnográfica com catadores de materiais recicláveis em João Pessoa-PB**
Lara Amorim
João Vitor Velame

PARTE 2 Teorias e Metodologias

49 **O CAVALO MARINHO COMO DRAMA, PERFORMANCE E MEMÓRIA: o cômico e a crítica na sambada**
Luciana Chianca
Eduard Alves Fernández

- 59** **O SABER-FAZER DE MULHERES INDÍGENAS:
um ensaio teórico para refletir sobre o saber-fazer
das artesãs potiguara**
Paula Luana Moreira Cruz
Alicia Ferreira Gonçalves
- 70** **APONTAMENTOS DE ANÁLISE SOCIOTÉCNICA:
para além da dicotomia intelectual-prática**
Fabio Mura
Jesus Marmanillo Pereira
Luís Felipe Cardoso Mont'mor
- 80** **SUICÍDIO EM REVISTA: leituras antropológicas
e desafios contemporâneos**
Járdina Kelly da Silva
Heloisa Wanick
Ednalva Maciel Neves
- 91** **CÂMERA NA MÃO E IDEIAS NA CABEÇA:
a prática fotoetnográfica**
Luciana Maria Ribeiro de Oliveira
Júlia Maria Correia Paredes

PARTE 3
Poder e Resistências

- 103** **CONFLITO TERRITORIAL ENTRE A COMUNIDADE
RIBEIRINHA DO PORTO DO CAPIM E O PODER
PÚBLICO EM JOÃO PESSOA (Paraíba)**
Alexandra Barbosa da Silva
Marlon Nilton da Silva Galvão

- 112** **INTERCAMBIOS POLÍTICOS Y AMBIVALENCIAS DE LOS PROCESOS DE GESTIÓN EN BRASIL: perspectiva simbólica**
João Paulo Pereira Lázaro
Maristela Oliveira de Andrade
Alicia Ferreira Gonçalves
Juan Carlos Gimeno Martín
- 122** **O “HIJAB É EMPODERAMENTO” – Discursos e práticas religiosas sobre os usos do véu islâmico por mulheres muçulmanas no nordeste do Brasil**
Maria Patrícia Lopes Goldfarb
Vanessa Karla Mota de Souza Lima
- 132** **“VIVENCIANDO CAIANA”: o turismo em comunidades quilombolas**
Marina Prado Santiago
Patrícia Alves Ramiro

PARTE 4

Gerações, Políticas e Desigualdades

- 144** **A ESCOLA (IM)POSSÍVEL. Reflexões acerca da inserção escolar dos indígenas refugiados Warao em tempos pandêmicos**
Rita de Cássia Melo Santos
Valclécia Bezerra Soares
- 156** **“MEDO REDOBRADO”: reflexões sobre o viver com doença falciforme em tempos de covid-19**
Uliana Gomes da Silva
Mônica Franch

166 **A JUVENTUDE E OS INFLUENCIADORES DIGITAIS:
Uma reflexão do impacto dos criadores de
conteúdo digital nos sentidos do “ser jovem”**

Drielly Elienny Duarte de Figueiredo
Marcia Reis Longhi

178 **NO ARCO DA DOR, NA LANÇA DOS AFETOS:
a peregrinação de crianças e de mulheres no
presídio feminino da capital em tempo de
pandemia da Covid-19**

Núbia Guedes de Barros Ferreira
Flávia Ferreira Pires

187 **SOBRE OS AUTORES E AS AUTORAS**

PREFÁCIO

Foi com grande satisfação que aceitei o convite para escrever o prefácio deste livro que divulga ao mundo o formidável trabalho de investigação realizado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), comunidade que me recebeu de braços abertos durante minha estância como professora visitante, ciclo que finalizo com muita alegria e profunda gratidade. Minha estadia foi atravessada pela pandemia de Covid-19 que proporcionou interações mistas, em que muitas foram online.

Foi uma temporada de rico intercâmbio e muitos aprendizados, pois além de poder participar de um programa de excelência, muito bem-organizado e que abarca diversas linhas de pesquisa, encontrei no trabalho junto às e aos colegas e estudantes um espaço fértil para materializar o desejo de construir uma formação antropológica afetuosa e colaborativa, que justamente vejo refletida neste livro.

Este livro é uma mostra de como a interação entre docentes e discentes é especial no âmbito do PPGA-UFPB, pois cada capítulo que integra a publicação foi elaborado através de parcerias entre professoras/es e estudantes ou graduadas/os do programa, muitos dos quais eu tive o prazer de conhecer pessoalmente quando co-coordenei diferentes seminários presenciais e online com colegas maravilhosas como Maristela Oliveira de Andrade, Ednalva Maciel Neves e Alicia Ferreira, e com estudantes que naquele momento estavam alguns apenas começando a desenvolver seus projetos de pesquisa.

É realmente muito gratificante poder apreciar nesse livro os frutos daqueles projetos incipientes sabendo que foram lavrados com tanto entusiasmo, pois fui testemunha de seu ânimo e seus esforços contagiante. Em diversas ocasiões fiquei maravilhada com a capacidade de dialogar e tecer críticas construtivas que tanto as professoras como

estudantes demonstravam, fazendo daquele contexto educativo um verdadeiro espaço de trocas e companheirismo.

As múltiplas vozes e temas que encontramos nestas páginas mostram que se trata de um programa que oferece um olhar vanguardista da antropologia, como tratarei de evidenciar. Todos os trabalhos aqui apresentados estão baseados em pesquisas de campo que trazem perspectivas etnográficas não apenas estimulantes desde o ponto de vista acadêmico, mas também imprescindíveis para compreender e agir sobre as complexas conjunturas contemporâneas.

Uma das problemáticas mais urgentes e hostis da atualidade se refere aos processos de disputa e apropriação territoriais que rompem mundo afora, questão abordada no livro desde diferentes perspectivas e a partir de saberes localizados. Na etnografia conduzida por Marina Santiago e Patrícia Ramiro, por exemplo, se discute de maneira muito sensível como o turismo de base comunitária em comunidades quilombolas se vincula ao fortalecimento da identidade étnica e à luta por reconhecimento social e cidadania.

Por outra parte, temos trabalhos como o de Alexandra Barbosa e Marlon Galvão que revelam a corajosa resistência de comunidades ribeirinhas frente aos projetos governamentais e como a construção coletiva da luta gera importantes estratégias de permanência nos territórios. Entre essa gama de aproximações, encontramos também trabalhos que ponderam sobre diferentes problemáticas étnicas, como as dificuldades enfrentadas nos processos de inserção escolar de indígenas warao, cuidadosamente apuradas por Rita Santos e Valclécia Bezerra, e a importância que o saber-fazer das artesãs potiguara têm sobre os modos de resistência indígena na região, como demonstra o notável artigo de Paula Moreira e Alícia Gonçalves.

Outro grupo de artigos retratam com agudeza e muita sensibilidade os complexos processos que a pandemia de COVID-19 acarretou desde diferentes circunstâncias e para diferentes atoras/es sociais. Uliana Gomes e Mónica Franch o fizeram desde o prisma da saúde, abordando

as apreensões enfrentadas pelas pessoas com doença falciforme durante o período e mostrando como as crises sanitárias têm impactos desiguais dependendo da condição social do paciente.

Outra perspectiva foi trazida pelo arrojado trabalho desenvolvido por Núbia Ferreira e Flávia Pires, que investigaram o sofrimento que atravessa crianças, familiares e as próprias mulheres em situação prisional durante a pandemia ressaltando, porém, a potência dos afetos e as formas de resistência aos processos de violência nos presídios. Enquanto muitos trabalhos acadêmicos deram conta do quadro geral provocado pela pandemia, estes trabalhos visibilizam o complexo mosaico desta conjuntura, particularizando as aflições experimentadas por diferentes grupos.

Outro tema tratado com exímia sensibilidade foi o suicídio, evocado por Járдина da Silva, Heloisa Wanick e Ednalva Neves. As autoras exploraram distintas abordagens sobre o suicídio a fim de reconhecer os entrelaçamentos deste enquanto fenômeno privado e subjetivo que é, simultaneamente, desencadeado pelas tensões da vida social. Outro trabalho que foi capaz de questionar e de fato romper com perspectivas dicotômicas que frequentemente limitam o olhar científico foi o de Luís Felipe Montómor, Jesus Marmanillo e Fabio Mura.

Os autores realizaram uma discussão crítica em torno às abordagens da técnica que ora privilegiam a dimensão prática, ora incorrem em uma visão representacionista, advogando finalmente por um entendimento que considere simultaneamente a experiência sensorial e comportamento reflexivo. Também João Paulo Pereira, Maristela Oliveira, Alicia Gonçalves e Juan Carlos Gimeno trouxeram interpretações inovadoras para debates antropológicos clássicos, recorrendo às noções de intercâmbio e reciprocidade como recursos analíticos para entender as lógicas de condutas no âmbito da governança pública brasileira.

Outra série de textos que apresentam novos e amplos horizontes para o campo da antropologia e que apenas começam a ser explorados fazem incursões interessantíssimas no campo das artes. Um exemplo

se encontra na ação etnográfica descrita por Lara Amorim e João Vítor Velame, que utilizaram o desenho como principal ferramenta para registrar memórias e afetos junto aos catadores de materiais recicláveis em um trabalho de ternura inigualável.

Outro trabalho que partiu de um olhar sensível para construir recursos metodológicos foi o de Luciana de Oliveira e Júlia Paredes, que mostraram através de vivências estudantis como a fotografia pode aguçar a reflexão etnográfica, trazendo contribuições potentes para o trabalho antropológico. As artes cênicas também entraram em cena no artigo sobre a celebração do cavalo marinho como brincadeira dramática que conjuga entretenimento e seriedade para refletir a realidade local das relações de poder, como refletiram de maneira esplêndida Luciana Chianca e Eduard Alves.

A qualidade performática da vida social também foi debatida desde um ângulo distinto no texto de Patrícia Goldfarb e Vanessa Lima, que exploraram a agência feminina em torno do véu islâmico e como este elemento simbólico está relacionado à identidade religiosa das mulheres muçulmanas nordestinas. E aliados às complexas e importantes problemáticas identitárias, estão os fenômenos relacionados às diferentes formas de habitar o mundo na contemporaneidade, abordados desde perspectivas contrastantes em dois capítulos do livro.

Por um lado, Drielly Duarte e Marcia Reis Longhi exploraram a figura do/a influenciador/a digital e sua relevância para o estudo da juventude, tocando um tema de extrema relevância para a antropologia atual. Já Marco Aurélio Paz, Ana Carolina Amorim e Sarayna Martins trataram de compreender diferentes formas de apropriação do espaço público e modos de circulação dos corpos na cidade, evidenciando que estes são profundamente afetados pela gestão que faz com que os processos de urbanização reproduzam desigualdades sociais – o que nos leva a refletir sobre como a noção de corpo-território pode ser aplicada também em contextos urbanos.

Pelos olhos de quem vem de fora, fica claro que o PPGA-UFPB conta com profissionais e aprendizes fantásticos, que trabalham uma grande diversidade de temas relevantes para o campo antropológico atual e que revelam perspectivas de ponta na antropologia brasileira. Para mim tem sido especialmente interessante refletir sobre como nós, cientistas sociais que atuamos na periferia de nossos países (no meu caso, no sudeste do México), pouco a pouco conseguimos gerar rupturas que propiciam transformações importantes no campo acadêmico, justamente por contar com uma diversidade que cria espaços de diálogo inovadores.

Se trata de contextos que celebram cada vez mais a presença e as perspectivas de sujeitos que antes eram estudados por nós e que, agora, transformam a disciplina de dentro. Foi uma honra e um grande aprendizado haver estado em contato com essas perspectivas de dianteira. Como diriam os zapatistas, a antropologia do nordeste está abrindo espaço para “um mundo onde caibam muitos mundos”, e eu vejo neste livro um esboço deste mundo. Me alegra profundamente ter feito parte da trajetória desse programa que vem projetando no cenário nacional e internacional a força da antropologia produzida no nordeste brasileiro com tanto companheirismo, entusiasmo e compromisso que ajuda a superar todos os desafios. Poderia sumarizar a experiência vivida no Brasil na voz de um líder quilombola que escutei numa palestra: Amorosidade. Me permito terminar agradecendo profundamente a Paula Bizzi Junqueira pelo apoio no meu mais que imperfeito português.

Muchas gracias queridas y queridos!

María Elena Martínez-Torres

Professora-investigadora do Centro de Pesquisa e Estudos de Pós-graduação em Antropologia Social, CIESAS-Sureste/México

APRESENTAÇÃO

Lastros de um Programa de Pós-Graduação em Antropologia

O objetivo desse livro é trazer ao conhecimento do público interessado, parte das pesquisas desenvolvidas pelo corpo docente, discente e egressos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba (PPGA/UFPB). É uma forma de prestar contas dos recursos públicos investidos pelo estado, publicando o que estamos fazendo ao longo de nossos doze anos de existência. O fato de ser online e gratuito é importante no sentido de facilitar o acesso e dar um retorno à sociedade brasileira do que se faz na universidade pública. No PPGA produzimos conhecimento. A sociedade precisa da universidade para seu desenvolvimento cultural, social e acadêmico.

Esse livro *"Antropologias da Paraíba"* tem proposta similar ao seu antecedente, a coletânea *"Antropologias, diversidades e urgências: 10 anos de pesquisa no PPGA/UFPB,"* publicado em 2020, pela editora da UFPB, uma compilação de artigos produzidos em coautoria de pesquisadores/as docentes, discentes vinculados/as e discentes egressos do PPGA/UFPB.

Somos um programa de pós-graduação criado em 2011, contamos com mestrado e doutorado e um corpo docente com 21 professores, entre permanentes e colaboradores. Atualmente temos 89 discentes. O PPGA/UFPB é uma iniciativa conjunta do Centro de Ciências Aplicadas e Educação (CCAIE / Campus IV / Rio Tinto) e do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA / Campus I / João Pessoa), com a participação de professores de dois departamentos de Ciências Sociais da mesma instituição. As linhas de pesquisa são atravessadas por pesquisas urbanas, pesquisas com povos considerados tradicionais – como quilombolas, ciganos e indígenas –, gênero, sexualidade; saúde; juventude, infância e ciclo de vida; antropologia visual; urbano;

campesinato e estudos rurais; Estado e modos de governo; técnica; dentre outras questões relevantes para a antropologia e áreas afins.

Além de publicizar parte da produção científica do PPGA/UFPB, o livro atenta ao apelo de promover parcerias docentes-discentes e discentes-egressos, através da produção coletiva de conhecimento. Todos os capítulos são assinados por, pelo menos, um docente e um discente/egresso. A experiência de produção coletiva reverbera os critérios de avaliação da pós-graduação no Brasil, mas sobretudo replica o melhor estilo maussiano, que fez da Escola Sociológica Francesa um campo exemplar no que diz respeito à ciência antropológica.

O livro retrata o campo de investigação do PPGA/UFPB, de acordo com as cinco linhas de pesquisa do programa: Imagens, Patrimônios, Artes e Performances; Corpo, Saúde, Gênero e Geração; Território, Identidade e Meio Ambiente; Etnografias e Sociabilidades Urbanas; Políticas Sociais e Desenvolvimento.

O prefácio é assinado por nossa inesquecível colega María Elena Martínez Torres, pesquisadora e professora do CIESAS-Sureste no México. Como professora visitante durante os anos de 2019 a 2023 no PPGA/UFPB, sua passagem deixou rastros de uma produção acadêmica engajada, criativa e potente. Orientou alunos e alunas, foi editora da *Áltera – Revista de Antropologia*, fez pesquisa de campo em parceria com outros docentes, participou de eventos, ministrou aulas na pós e na graduação. Sua postura contagiante e sua atitude comprometida com a ciência reverberam nesse Prefácio que ela prontamente aceitou escrever. Nosso muito obrigada por tudo, María Elena!

Além dessa Apresentação assinada pelos atuais coordenadores do Programa, o livro está dividido em quatro partes. Na primeira parte, Políticas, Artes e Cidade trazemos textos que dialogam com antropologia urbana. Intitulada Teorias e Metodologia, a segunda parte reflete sobre conceitos e formas de fazer pesquisa antropológica, embora o foco seja teórico-metodológico, todas as pesquisas que informam os capítulos são empíricas. Na terceira parte, Poder e Resistências, formas de exercer o

poder e suas dialéticas são apresentadas em contextos de resistências. Na quarta e última parte, Gerações, Políticas e Desigualdades, três dos capítulos são atravessados pela Covid-19, e todos dialogam com formas de romper desigualdades estruturais como machismo, racismo e etarismo.

PARTE 1: POLÍTICAS, ARTES E CIDADES

Marco Aurélio Paz Tella, Ana Carolina Amorim da Paz e Sarayna Martins Mendes assinam o capítulo **CORPOS E A CIDADES: a experiência urbana de circulação em duas etnografias**, apresentam o drama de homens e mulheres adultos que fazem das ruas espaços de vida, sejam catadores e/ou consumidores de álcool e outras drogas. Trata dos processos de urbanização segregadores implementados pelo poder público e suas consequências nas relações cotidianas nas cidades de João Pessoa e Cabedelo/PB.

EMARANHADOS CRIATIVOS E AS COISAS COM RODAS: uma ação etnográfica com catadores de materiais recicláveis em João Pessoa-PB, apresenta alguns resultados da oficina de desenhos com dois grupos de catadores de materiais reutilizáveis e recicláveis da cidade de João Pessoa – PB, a CATAJAMPA e ACATAVALE. Através de um exercício de *desenho-elicitación* (MARTINHO, J. M. & VELAME, J. V., 2021), Lara Amorim e João Vitor Velame trazem à tona, em que memórias, sentimentos e trajetórias de vida foram despertadas através de linhas desenhadas e compartilhadas. Os desenhos dos catadores revelaram relações de parentesco e a relação entre corpo e cidade em um *fazer-cidade-em-rodas*.

Marcada pelo cômico, a linguagem do cavalo marinho é eivada de ironia, irreverência e duplo sentido pornográfico e/ou satírico, reconhecidas como *puia* ou *zoeira*. Luciana Chianca e Eduard Alves

Fernández no capítulo **O CAVALO MARINHO COMO DRAMA, PERFORMANCE E MEMÓRIA: o cômico e a crítica na *sambada***, se perguntam: qual o lugar da *puia* na representação no Cavalo Marinho, que é ao mesmo tempo drama e performance?

PARTE 2: TEORIAS E METODOLOGIAS

Paula Luana Moreira Cruz e Alicia Ferreira Gonçalves em **O SABER-FAZER DE MULHERES INDÍGENAS: um ensaio teórico para refletir sobre o saber-fazer das artesãs potiguara** discutem o saber-fazer das mulheres indígenas artesãs que se estabelecem no território Potiguara, na Baía da Traição (PB), para compreender como os conceitos-base, memória e território, contribuem para a visibilidade desse trabalho artesanal e dessas mulheres.

Fabio Mura, Jesus Marmanillo Pereira e Luís Felipe Cardoso Mont’mor dialogam com autores como Ingold, Barth, Leroi-Gourhan e Simondon contribuindo para a superação da dicotomia entre intelectual/prática da definição da tradição. **APONTAMENTOS DE ANÁLISE SOCIOTÉCNICA: para além da dicotomia intelectual-prática** recusa ambas, uma visão representacionista (apenas intelectual) e uma abordagem reducionista (apenas prática) do que seria tradicional.

Járdina Kelly da Silva, Heloisa Wanick e Ednalva Maciel Neves em **SUICÍDIO EM REVISTA: leituras antropológicas e desafios contemporâneos** atualizam problematização e compreensão socio-antropológicas dada ao suicídio enquanto um sofrimento subjetivo e coletivo ao mesmo tempo, através do levantamento das principais referências e estudos que tratam do tema na contemporaneidade.

Resultado de uma experiência de ensino e aprendizagem de antropologia a partir de desdobramentos da disciplina de Iniciação

à Fotografia ministrada por Luciana Maria Ribeiro de Oliveira e Júlia Maria Paredes no curso de graduação em antropologia da UFPB (campus IV), o capítulo **CÂMERA NA MÃO: a prática fotográfica na graduação em antropologia** apresenta a imagem etnográfica na prática fotográfica em si. Produziu-se um aguçamento da reflexão sobre a fotografia que vai para além do pensar a imagem pela imagem como dado coletado de pesquisa e/ou como produto final dessa, mas que também perpassam narrativas e experiências etnográficas imagéticas diversas que os provocam e os fazem pensar junto com a imagem, centrais para a pesquisa.

PARTE 3: PODER E RESISTÊNCIAS

Alexandra Barbosa da Silva e Marlon Nilton da Silva Galvão trazem à baila a questão da comunidade ribeirinha do Porto do Capim, localizada no centro histórico de João Pessoa, que vem enfrentando conflitos com a prefeitura municipal desde 1980 pelo direito a permanência no seu território. **CONFLITO TERRITORIAL ENTRE A COMUNIDADE RIBEIRINHA DO PORTO DO CAPIM E O PODER PÚBLICO EM JOÃO PESSOA (Paraíba)** aborda a conformação da comunidade enquanto ribeirinha, as violências que lhe têm sido impingidas e as estratégias e mecanismos que ela própria tem gerado para fazer face a poder público.

João Paulo Pereira Lázaro, Maristela Oliveira de Andrade, Alicia Ferreira Gonçalves e Juan Carlos Gimeno Martín lançam a questão: o que ocorre no intervalo de tempo entre a dádiva e contra-dádiva? O capítulo **INTERCAMBIOS POLÍTICOS Y AMBIVALENCIAS DE LOS PROCESOS DE GESTIÓN EN BRASIL: perspectiva simbólica**, propondo a presença de componentes simbólicos como gentilezas e acordos informais.

O “HIJAB É EMPODERAMENTO” – Discursos e práticas religiosas sobre os usos do véu islâmico por mulheres muçulmanas no nordeste do Brasil, capítulo escrito por Maria Patrícia Lopes Goldfarb e Vanessa Karla Mota de Souza Lima refletem sobre o uso do véu islâmico (o hijab) por mulheres nordestinas, convertidas a religião islâmica.

Marina Prado Santiago e Patrícia Alves Ramiro apresentam o Quilombo Caiana dos Crioulos (Alagoa Grande, Brejo paraibano), precursor na luta pela legitimação dos direitos quilombolas. A comunidade acolhe visitantes em seu território para um dia de lazer. **“VIVENCIANDO CAIANA”: o turismo em comunidades quilombolas** faz uma análise do processo de implantação da atividade turística e seus significados. Dar maior visibilidade ao quilombo, a partir da atividade turística, serve para endossar as reivindicações políticas e econômicas do grupo, além expor uma disputa histórica por reconhecimento social e cidadania numa sociedade estruturalmente racista. Dessa forma, o quilombo protagoniza uma alternativa ao modelo universalista de desenvolvimento.

PARTE 4: GERAÇÕES, POLÍTICAS E DESIGUALDADES

A ESCOLA (IM)POSSÍVEL. Reflexões acerca da inserção escolar dos indígenas refugiados Warao em tempos pandêmicos apresenta uma análise comparativa entre o contexto de inserção das crianças e jovens indígenas Warao na rede escolar de Roraima e da Paraíba. Rita de Cássia Melo Santos e Valclécia Bezerra Soares afirmam que formulação de políticas públicas se dá por meio de uma correlação de forças estabelecidas contextualmente e que nos leva a compreender a mobilidade Warao não como um fenômeno intrínseco ao grupo, mas, como algo inscrito no “tempo corriqueiro das expulsões” (Facundo, Santos, 2023).

Em o **“MEDO REDOBRADO”**: reflexões sobre o viver com **doença falciforme em tempos de covid-19**, as autoras Uliana Gomes da Silva e Mónica Franch afirmam que as dificuldades já existentes para as pessoas com Doença Falciforme na Paraíba foram agravadas durante a pandemia de covid-19, tanto no campo da saúde, como nos campos sociais e econômicos. Esses problemas precisam ser entendidas como expressões do racismo estrutural que marca a história social da anemia falciforme.

A JUVENTUDE E OS INFLUENCIADORES DIGITAIS: Uma reflexão do impacto dos criadores de conteúdo digital nos sentidos do “ser jovem” trata das gerações Millennial e Z (os nativos digitais de primeira e segunda geração). Pensando a respeito do alcance e papel que os produtores de conteúdo online (influencers) têm na sociedade de consumo, Drielly Elienny Duarte de Figueiredo e Marcia Reis Longhi traçam uma linha de entendimento sobre como e em que medida esses profissionais contribuem para a construção de novas formas de consumo, auto imagem e estilo de vida, buscando perceber como essas duas gerações que reivindicam para si o título de juventude usam as redes sociais para se auto afirmar enquanto grupos geracionais distintos, por meio do comportamento e principalmente, do consumo tanto de bens materiais quanto serviços.

Em **NO ARCO DA DOR, NA LANÇA DOS AFETOS: a peregrinação de crianças e de mulheres no presídio feminino da capital em tempo de pandemia da Covid-19**, Núbia Guedes de Barros Ferreira e Flávia Ferreira Pires afirmam que a pandemia de covid-19 legitimou a racionalidade do sistema prisional ao intensificar o sofrimento das avós maternas, mães e das crianças em relação à quebra do convívio com a ruptura da visita da família na prisão. Ao mesmo tempo, foi possível observar no Presídio Júlia Maranhão em João Pessoa, a resistência de crianças e de suas avós maternas fazendo uso da sua capacidade de

reinventar o mundo por meio dos afetos, ressignificando momentos e espaços ao desejo do contato com as mães, criando brechas na vigilância policial.

Esperamos que o público leitor possa experimentar um pouco do cotidiano do PPGA, – aulas, palestras, grupos de pesquisa, – através da leitura desse livro. São textos curtos e pontuais, frutos de pesquisa empírica – que apenas deixam antever a potência do nosso programa. Somos apaixonados pela antropologia e pelo nosso ofício. Vem se apaixonar também!

Me deixei levar, olho pela janela e já faz noite, mas são apenas 17:47h. Mas estamos em João Pessoa, Paraíba. O sol aqui é único, como o nosso PPGA.

Flávia Ferreira Pires
Marco Aurélio Paz Tella

PARTE 1

Políticas, Artes e Cidades

CORPOS E A CIDADES: a experiência urbana de circulação em duas etnografias

Ana Carolina Amorim da Paz

Sarayna Martins Mendes

Marco Aurélio Paz Tella

INTRODUÇÃO

Quando pensamos em cidade e modo de vida urbano logo vem à mente imagens de uma paisagem feita de concreto, com seus edifícios altos e grandes avenidas, fluxo de pessoas e automóveis, tendo ao fundo a sobreposição de sons do tráfego, o barulho de obras, músicas etc. No entanto, certamente outras paisagens poderiam surgir a depender de quem as imagina e suas experiências de cidade, demonstrando assim que não existe um modelo de cidade, há diversas cidades numa só. Ao caminhar por suas ruas encontramos inúmeras diferenças relacionadas à estrutura urbana e dos corpos de quem as habita. As cidades não aparecem de forma homogênea.

Essas diferenças se apresentam na largura e materiais utilizados nas calçadas e avenidas, na presença ou não de sinalização, infraestrutura sanitária e iluminação, no tipo de vegetação e construções. Também aparece nas formas de interação e práticas sociais, nos tipos e estilos dos frequentadores, suas cores e sotaques. Isso porque todos os cidadãos carregam em seus corpos os marcadores sociais da diferença: gênero, sexualidade, classe, etnia, raça, idade etc. Ao caminhar, observamos e experienciamos coisas diferentes a depender do nosso corpo, das práticas que assumimos e do bairro que estamos inseridos. A cidade é plural e desigual.

Entre 2014 e 2016, foi realizada uma pesquisa etnográfica acerca do cotidiano, sociabilidades e apropriações do espaço público por pessoas em torno do consumo diário e intenso de substâncias psicoativas, em especial a cachaça e o crack, no centro da cidade de Cabedelo/PB. Atualmente, no centro da cidade de João Pessoa/PB, outra pesquisa vem sendo realizada com mulheres catadoras acerca da experiência urbana, ressignificação dos espaços e a produção de um conhecimento incorporado. Ambas as pesquisas¹ enfatizam como homens e mulheres adultos que fazem das ruas espaços intensos de vida, lidam com as normas mais gerais em seus cotidianos, desvelando modos particulares de circulação e apropriação do espaço público. A partir dessas etnografias realizadas e em realização, respectivamente nas ruas do centro das cidades Cabedelo e João Pessoa, o presente texto procura destacar e discutir os principais aspectos comuns desses modos de circulação diante dos processos de urbanização segregadores implementados pelo poder público.

A CONSTITUIÇÃO DA CIDADE SEGREGADORA E AS POSSIBILIDADES DE CIRCULAR E OCUPAR O CENTRO DA CIDADE

A cidade de João Pessoa, capital paraibana, assim como a cidade portuária vizinha e integrante da região metropolitana da capital, Cabedelo², comungam de uma história de povoamento, urbanização e desenvolvimento intrínseca. Fundadas às margens do rio Paraíba, onde hoje se situa parte da região central de ambas as cidades, suas origens são datadas no início do período de colonização

1 Realizadas em nível de mestrado (PAZ, 2016, MENDES 2018) no Programa de Pós-graduação em Antropologia da UFPB, sob orientação do Prof. Marco Aurélio Paz Tella.

2 Município peninsular com aproximadamente 66.519 habitantes.

do território brasileiro. Momento de avanço do capitalismo mercantil europeu, caracterizado pela invasão, saqueamento, despossessão de terras, exploração e genocídio de populações nativas.

Há, desde a formação dessas cidades, um projeto segregador, com valores etnocêntricos e econômicos pautados na concentração financeira e manutenção do poder do homem branco, marcada por políticas econômicas e socioculturais patriarcais, sexistas, patrimonialista e racistas. Dessa forma, inscrevendo profundas desigualdades de gênero, racial, classe etc. Desigualdades que se expressam em todas as dimensões da vida: das relações familiares ao trabalho; do privado ao público; das identidades aos espaços urbanos; incidindo nas mobilidades e possibilidades de circulação dos corpos que habitam a cidade.

Das margens do rio Paraíba, ambos territórios, hoje João Pessoa e Cabedelo, foram tomando corpo, estruturando ali seus centros e de lá partindo a expansão das cidades. É no centro, enquanto núcleo concentrador de seus símbolos e características, onde se fixam os valores da cidade e onde há maior controle da vida econômica, política e cultural. Teríamos o centro como lugar de referência de vida, núcleo hegemônico da moral, valores, normas de conduta, regras e leis. Portanto, um lugar de poder (LEFEBVRE, 2001; AGIER, 2015; IBÁÑEZ, 2016), desde suas origens aos dias atuais. É lá onde estão assentados monumentos, marcando imponentemente no território e nos lembrando cotidianamente os ideais do homem branco. São nos centros das cidades que parte da população busca recursos e meios de produção de vida, não só fonte de renda, mas entretenimento e redes de apoio, afetos e suportes mais amplos.

ETNOGRAFANDO CORPOS NA CIDADE

Aqui trazemos aspectos da pesquisa realizada no centro da cidade de Cabedelo, acerca de sociabilidades em torno do consumo da cachaça e do crack, numa espacialidade conhecida anteriormente

como “CTI”, e localizada na época na praça da caixa d’água. Os pontos de comercialização da bebida alcóolica nessa praça atuavam como um ponto de intersecção no diversificado circuito de consumo da bebida, não só local, mas da cidade, e nos mais variados trajetos de circulação de seus frequentadores, dentro e fora da mancha comercial, assistencial, administrativa e de lazer que concerne ao centro de Cabedelo. Desse modo, agregava-se em um mesmo espaço moradores da vizinhança e de outros bairros, pessoas em situação de rua, trabalhadores, transeuntes e consumidores de múltiplas substâncias psicoativas.

Aquilo que aparentemente se mostraria um lugar onde o heterogêneo se encontraria, revela-se modos particulares de circulação e apropriação do espaço a partir do modo como se interseccionam os marcadores sociais que cada corpo apresenta. Emergiu-se a produção e reprodução de estigmas sociais baseados, especialmente, nos papéis de gênero, classe social, atividades de fonte de renda (lícito/ ilícito) e tipo de substância consumida (legal/ilegal), agregando-se noções ligadas a sujeira, doença e criminalidade, no interior dos grupos, entre os grupos de frequentadores e com outros grupos de fora dessas relações em torno da bebida alcóolica. As categorias emergentes em destaque foram: “papudinho”, “vagabundos” e “noiados”. Os primeiros seriam os “homens de bem”, trabalhadores, provedores e responsáveis pela família, consumidores da bebida alcóolica, substância psicoativa legalizada, portanto, seguidores das regras sociais em uma auto atribuição de distinção daqueles considerados vagabundos e noiados.

Os “vagabundos” seriam aqueles que não executariam atividades de fonte de renda e tirariam vantagens do trabalho de outro, não arcando com o papel masculino de provedor. Para alguns, isso ocorria devido à constância e alto grau de embriaguez e/ou estado de grande debilidade física e emocional. Por sua condição, estando associados a sujeira, doenças e comparados aos animais de rua. Em contrapartida, havia aqueles considerados “noiados”, corpos jovens e negros, associados à criminalidade, não cumprimento das normas de

conduta local e não confiança devido ao consumo intenso da pedra de crack (substância psicoativa ilegal). No entanto, nem todos que consomem a pedra são incluídos nessa categoria, elementos acima como distinção e hierarquização. Já os corpos femininos cis, nesse ambiente de sociabilidade onde as masculinidades são exercidas por excelência, são tomadas ora como corpos presas, passíveis dos assédios e por isso necessitando de um companheiro para protegê-la, ora como “noidadas”, aquelas que possuem as malícias das ruas, associadas a criminalidade e não confiança. Ambas, ao ocuparem as ruas, estariam descumprindo seu papel de mulher frente a família e no interior do lar.

O modo como cada corpo ocupava o espaço central, circulavam pela cidade e eram atendidos pelas instituições de saúde se distinguiam, tendo em comum processos de discriminação sofridas. As mulheres, apesar de maior vulnerabilidade nas ruas, eram melhor acolhidas nas instituições de saúde por serem vistas como aquela que precisa ser protegida, seja por um homem ou pelo estado. Os homens tinham sua índole questionada e eram julgados e rechaçados, sendo os jovens negros usuários de crack aqueles que mais sofriam revistas policiais. Ao longo de suas trajetórias de vida, essas pessoas passaram por processos de rompimento com normas disciplinares e com uma série de técnicas corporais normatizadoras, como a do cuidado do corpo, do consumo, do andar etc. (MAUSS, 2001; FOUCAULT, 2013). Corpos que passaram por processos de vulnerabilização, marginalização e desfiliação social, estereotipagem e desqualificação, segregação e exclusão (CASTEL, 1997; PAUGAN, 2003), por carregarem no corpo quem são e os estigmas sociais lhes imputados (GOFFMAM, 2012).

A presença de seus corpos em espaços de visibilidade criava um mal-estar social, pois provocava choque de interesses, confrontava realidades distintas e denunciava essas desigualdades. Logo ações do estado eram acionadas, não se limitando ao espaço geográfico (como poda drástica de árvores, retirando-lhes as sombras, fechamento de torneiras públicas, presenças de agentes estatais etc.), mas especialmente

em seus corpos, como as próprias revistas policiais, tidas como práticas de humilhação e violência. Essas ações tanto atuam como elementos de constrangimento e conseqüentemente na evitação e expulsão, como engendravam itinerâncias e circularidades de seus corpos, em um movimento contínuo de reapropriações e contra usos, de acordo com as intervenções, interesses e possibilidades. Movimentos que se mostraram modos de resistências e insistências urbanas feitas no cotidiano e com seus próprios corpos.

Certos corpos socialmente marcados são invisibilizados ou mesmo hipervisibilizados na elaboração de políticas públicas nas mais diferentes áreas. As demandas e interesses de corpos negros, trans, com limitações físicas, mulheres, pobres, embriagados, entre outros, muitas das vezes não são considerados pelos projetos urbanísticos que visam, em princípio, melhorias na qualidade de vida de todos os cidadãos. Pior, muitas dessas políticas podem estar deliberadamente focadas e comprometidas na eliminação de suas presenças, seja da paisagem urbana central, seja da própria existência. Observa-se assim, que esses corpos não foram assistidos adequadamente pelo estado a partir de suas políticas excludentes, de inclusões perversas (SAWAIA; MIURA, 2013), ou mesmo vem atuando na produção de vidas precárias (BUTLER, 2019) e de destruição humana (MBEMBE, 2018).

Entretanto, a cidade não é só produzida pelos projetos urbanísticos e seus interesses hegemônicos, mas pelos trajetos e astúcias cotidianas daqueles que a habitam. Trazendo a outra pesquisa, agora sobre mulheres catadoras no centro de João Pessoa, outras questões se agregam. É importante localizarmos aqui o trabalho da catação, assim como o de flanelinha, carregadores e outros trabalhadores de rua, no modelo de trabalho precarizado e informal, em diálogo com o modo de produção capitalista, atualmente caracterizado pela crise do trabalho assalariado: aumento do desemprego estrutural, exclusão de trabalhadores do mercado formal, instabilidade no emprego, restrições de direitos e falta de perspectivas de crescimento profissional

(MEDEIROS; MACEDO, 2006). Além disso, no caso das mulheres, mesmo participando do mercado de trabalho, acabam tendo múltiplas jornadas, como tarefas domésticas e o cuidado com os filhos (ROSA, 2014), além do trabalho e outros eventuais comprometimentos (educação e mobilização política, por exemplo). Isso ocorre sobretudo com as mulheres negras, que historicamente se encontram a margem dos postos de trabalho assalariado, sendo submetidas a trabalhos subalternos, com menos prestígios e menor remuneração (CHERFEM, 2016).

No caso da catação, à precarização das relações sociais de trabalho somam-se ainda aos valores simbólicos atribuídos ao que seja conceituado como “lixo” e sua correlação com a ideia de sujeira e nojo, as dores no corpo consequência de um trabalho pesado e a vivência da fome em seu cotidiano. Ainda enfrentam tensões e conflitos territoriais na busca pelo “lixo” e concorrências desiguais nas ruas da cidade. A vergonha é um sentimento comum a muitos catadores pela questão do lixo e da noção de sujeira que é acoplada a seus corpos, implicando em uma relação de constrangimento, embaraço e até estigma (GOFFMAN, 2012) entre os que se aproximam. Devido à sua forte relação com o “lixo”, esses trabalhadores sofrem discriminações que impedem um real reconhecimento social de sua função (SAWAIA; MIURA, 2013). Mas a maior reclamação feita no dia a dia por essas mulheres é a questão das dores no corpo. São horas seguidas de caminhadas, muitas vezes de baixo do sol, puxando muito peso, que vai aumentando ao longo do dia de trabalho, sem uma alimentação regular, sem beber água o suficiente, sem uso de luvas e entrando em contato com objetos cortantes e substâncias que podem ser perigosas.

Se o corpo parece ser “o agente mais relevante na tarefa de separar e conduzir o lixo para seu destino” (SOSNIKI, 2006, p. 87), é também nele que se reflete todo o cansaço de um trabalho precarizado, mas também de uma vida de sobrevivência. A situação da fome é recorrente na vida dessas mulheres, que coletam não apenas materiais recicláveis, mas também buscam nas lixeiras restos de comidas. Além

da sua alimentação, muitas juntam restos de comida mais deteriorados para alimentar seus cachorros, gatos, galinhas e porcos. O corpo como papel central na atividade da catação se desenvolve em movimentos constantes com a cidade, produzindo um conhecimento incorporado que é acionado a todo momento e de diferentes formas. Desde a observação, passando pelos pés, mãos e ouvidos. Os pés que andam, as mãos que se comunicam, catam, puxam e enlaçam as bags e os ouvidos que sabem do barulho do material reciclado sem precisar abrir a sacola do lixo.

A rotina de catação dessas mulheres não pode ser pensada como um trajeto fechado, não há uma rotina completamente fixa na catação, ela muda a depender da passagem do caminhão de lixo, da chegada de uma nova catadora(or) no bairro ou certos conflitos, como tomadas e perdas de espaço/ponto de coleta. Assim, a caminhada dessas catadoras é processual (INGOLD, 2019), seus percursos não são totalmente demarcados, com trajetos idênticos todos os dias, mas são constrangidos pelas dinâmicas do funcionamento da cidade. Elas dependem de uma boa relação com os moradores da rua, que podem separar o material reciclado ou com os porteiros dos prédios, que muitas vezes são os grandes responsáveis por permitir ou não que catadores entrem nas lixeiras antes que o caminhão do lixo passe. Assim como dependem também de divisões territoriais impostas por grupos de catadores que monopolizam certos espaços.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Podemos concluir que importantes problemas urbanos encontrados nas cidades são concebidos ou intensificados pelas gestões públicas a partir de suas políticas e projetos de intervenção urbana, fazendo com que a cidade se constitua em produtora e reprodutora de desigualdades sociais. Ao problematizar o modo de circulação desses

corpos na cidade, chegamos aos processos históricos de urbanização e de relações sociais alicerçados no patriarcado, racismo e na segregação espacial. A cidade é, portanto, um campo onde esses processos históricos se concretizam continuamente. Este texto pretendeu, portanto, refletir como as pessoas projetam seus trajetos na cidade e viabilizam seus modos de habitar.

Esses corpos decidem qual trajeto percorrer e que espaços ocupar a partir de interesses, oportunidades e ameaças. Corpos negros, femininos, trans, LGBTQIA+, pobres idealizam seus trajetos e lugares de habitar na tentativa de evitar comportamentos abusivos, xingamentos, cantadas, gestos, humilhações, injúrias, ataques racistas. Mas também praticando arranjos e táticas (DE CERTEAU, 1994), a partir de seus próprios corpos, para tornar viável suas presenças, erodindo barreiras aparentemente impenetráveis, provocando fissuras no ordenamento social e fazendo política no cotidiano.

REFERÊNCIAS

AGIER, Michel. Do direito à cidade ao fazer-cidade. O antropólogo, a margem e o centro. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, p. 483-498, 2015.

BUTLER, Judith. **Vida precária**: os poderes do luto e da violência. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

CASTEL, Robert. A dinâmica dos processos de marginalização: da vulnerabilidade à desfiliação. **Caderno CRH**, Salvador, n. 26/27, p. 19-40, 1997.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: artes de fazer. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

CHERFEM, Carolina O. Relações de gênero e raça em uma cooperativa de resíduos sólidos: desafios de um setor. *In*: PEREIRA, Bruna C. J.; GOES, Fernanda L. (org.). **Catadores de materiais recicláveis**: um encontro nacional. Rio de Janeiro: Ipea, 2016. p. 47-74.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

GOFFMAN, Erving. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: LTC, 2012.

IBÁÑEZ, Mario Rodriguez. Resignificando a cidade colonial e extrativista: bem viver a partir de contextos urbanos. *In*: DILGER, Gerhard; LANG, Miriam; PEREIRA FILHO, Jorge (org.). **Descolonizar o imaginário**: debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2016.

INGOLD, Tim. **Estar vivo**: ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

LEFEBVRE, Henri. **O direito à cidade**. Tradução: Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2001.

MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. *In*: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2001.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MEDEIROS, Luíza F. R.; MACÊDO, Kátia B. Catador de material reciclável: uma profissão para além da sobrevivência? **Psicologia & Sociedade**, Belo Horizonte, v. 18, n. 2, p. 62-71, 2006.

MENDES, Sarayna Martins. **Ser mulher na cidade**: um estudo sobre a circulação das mulheres do Porto do Capim pela cidade de João Pessoa. 2018. 133 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2018.

PAUGAM, Serge. **A desqualificação social**: ensaio sobre a nova pobreza. Porto: Porto Editora, 2003.

PAZ, Ana Carolina Amorim. **Entre ‘papudinhos’ e ‘noiados’**: uma etnografia sobre o cotidiano e sociabilidades em espaço de consumo de substâncias psicoativas na região de Cabedelo/PB. 2016. 182 f. Dissertação

(Mestrado em Antropologia) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2016.

ROSA, Bárbara O. Mulheres invisíveis: a identidade das catadoras de materiais recicláveis. **Gênero**, Niterói, v. 14, n. 2, p. 91-104, 2014.

SAWAIA, Bader Burihan; MIURA, Paula Orchiucci. Tornar-se catador: sofrimento ético-político e potência de ação. **Psicologia & Sociedade**, v. 25, n. 2, p. 331-341, 2013.

SOSNISKI, Cristina. **Repensando fronteiras entre o lixo e o corpo**: estudo etnográfico sobre o cotidiano de recicladores, catadores e carroceiros na Ilha Grande dos Marinheiros. 2006. 130 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

EMARANHADOS CRIATIVOS E AS COISAS COM RODAS: uma ação etnográfica com catadores de materiais recicláveis em João Pessoa-PB

*Lara Amorim
João Vítor Velame*

INTRODUÇÃO

Este artigo tem como objetivo refletir acerca de uma ação etnográfica realizada em campo de pesquisa no ano de 2022, junto a catadores de materiais recicláveis e reutilizáveis das associações¹ CATAJAMPA e ACATAVALE. Realizamos uma oficina de desenho, para fins de uma premiação de um projeto² artístico, com viés antropológico.

O artigo propõe desenvolver um olhar para a interdisciplinaridade entre a arte e a antropologia. A ideia é apresentar uma perspectiva sobre as rodas que nos foram ensinadas durante a oficina com catadores, na qual realizamos um exercício de “desenho-elicitação” (MARTINHO, J. M. & VELAME, J. V., 2021) em que memórias, sentimentos e trajetórias de vida foram despertadas a partir dos desenhos realizados por eles.

Os instrumentos com rodas³ aos quais nos referimos, estão espalhados por todo o Brasil. Partimos da perspectiva de “fazer-cidade-em-rodas”, inspirado no conceito de fazer-cidade (AGIER, 2011) entendendo que estes instrumentos com rodas, ou estas “coisas”

1 Ambas localizadas na cidade de João Pessoa – Paraíba.

2 Projeto aprovado e premiado no Edital Parrá, em 2021, da segunda fase da Lei Aldir Blanc.

3 Conhecidos também como carrinhos de catadores de recicláveis e como carrinhos de geladeira.

(INGOLD, 2012) geram e ganham sentidos no âmbito dos espaços urbanos e nos usos destes espaços entre diferentes atores sociais.

Apresentaremos, a seguir, um relato da ação etnográfica realizada com os catadores em João Pessoa, focando nas etapas da execução do projeto da oficina de desenhos, discutindo alguns dos resultados da mesma, a partir de uma breve análise das narrativas orais coletadas, considerando os desenhos realizados pelos catadores.

2. UMA AÇÃO ETNOGRÁFICA: EMARANHADOS CRIATIVOS E AS COISAS COM RODAS

A oficina de desenhos ocorreu em 21 de abril de 2022, no Bairro dos Estados, dentro da ocupação (sede) da Associação CATAJAMPA, junto à associação ACATAVALE. O galpão dos catadores é ao mesmo tempo um espaço de trabalho, moradia, reuniões, palestras e oficinas. A oficina de desenho aconteceu entre 13h e 18h deste dia, com um intervalo de 30 minutos para um lanche. Ao todo tivemos a presença de 21 catadores e 7 pesquisadores⁴.

Durante a oficina utilizamos o desenho como uma ferramenta para estimular reflexividade, fazendo algumas provocações sobre os instrumentos com rodas. A intenção foi provocar uma série de perguntas coletivamente para fazer cada um refletir individualmente, enquanto desenhavam sozinhos, realizando duas cartografias sociais.

Alguns questionamentos colocados durante a oficina foram: Qual é a relação entre as pessoas e seus instrumentos (de trabalho)? Quais são as cores destes instrumentos com rodas? Como o carrinho foi criado e com qual material? Quando o carrinho é usado? Quais símbolos e iconografias podem ser observados nos carrinhos (desenhos,

4 Os registros deste trabalho foram realizados a partir da equipe de produção e execução: Lara de Santos Amorim; Gabriella Coutinho; Weverson Bezerra; Andrey Morais; Darllan Neves da Rocha; Mylena Safari; Thiago Camô, todos pesquisadores da UFPB.

frases, objetos, etc.)? Quais são as histórias que os carrinhos carregam? Quais experiências estão inscritas no cotidiano desses atores sociais, no espaço urbano?

A oficina aconteceu durante o período da tarde, em cinco etapas. Na primeira etapa, apresentamos o projeto e a pesquisa da dissertação de mestrado de João Vitor Velame, em seguida, Egrinalda (CATAJAMPA) e Tatiane (ACATAVALE) fizeram uma fala para os participantes apresentando a importância da oficina.

A segunda etapa tratou de reconhecer os materiais que seriam utilizados para desenhar, foi proposto um exercício rápido, porém, significativo, para refletirmos como cada indivíduo estava se sentindo no momento, no sentido de relatar algo sobre a semana de trabalho nas ruas.

O exercício proposto teve como inspiração o artigo “Contra o espaço: lugar, movimento, conhecimento” de Tim Ingold (2012), no qual o autor propõe aos leitores uma série de exercícios para suscitar questionamentos e reflexões sobre como devemos interpretar as linhas e como podemos reconhecer nossa relação com os ambientes que habitamos.

Para o autor “vidas são vividas não dentro de lugares, mas através, em torno, para e de lugares, de e para locais em outros lugares” (INGOLD, 2000), estes movimentos podem ser compreendidos a partir da noção de peregrinação, que seria a forma como habitamos a terra, “onde habitantes se encontram, trilhas são entrelaçadas, conforme a vida de cada um vincula-se à de outro” (INGOLD, 2015 [1948]).

Nesta etapa solicitamos que os catadores realizassem dois pontos em uma folha de papel, um no começo e outro no final, logo depois sugerimos que ligassem os pontos a partir de uma linha. Inspirado em Roy Wagner (1986) em “Símbolos que representam a si mesmos”, em que o autor observa que a soma dos “rastros” de um grupo reflete suas experiências, e a execução desses rastros são atos criativos, pois estes caminhos revelam que “a vida de uma pessoa é a soma de suas trilhas,

a inscrição total de seus movimentos, algo que pode ser traçado ao longo do chão (WAGNER, 2017 [1986]).

Desta forma, ao solicitarmos que os catadores desenhassem esta linha, tratou-se de refletir sobre os ritmos vividos por cada um dos catadores durante a semana de trabalho, repensando os caminhos e rastros trilhados no espaço urbano. Criando uma linha de mão única de acordo com os sentimentos que foram despertados durante a semana até o momento da oficina.

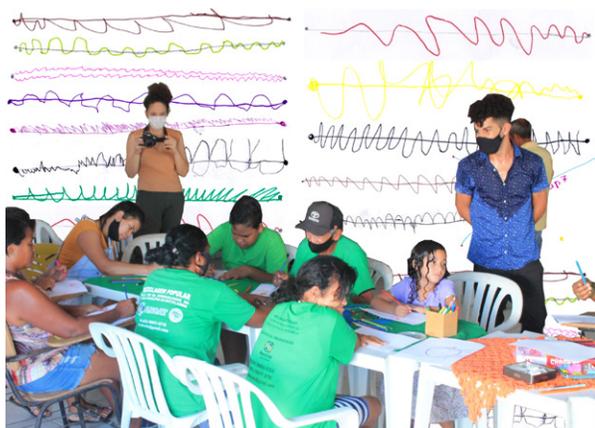


Figura 1: Traçando linhas dos rastros das práticas cotidianas.

Edição: Gimp 2.0. Acervo: João Vítor Velame. 2022

A terceira etapa foi dedicada à criação dos desenhos individuais, utilizando folhas de papel (A4) e canetinhas, lápis de colorir, apontador e borracha. A ideia foi despertar a liberdade criativa, deixando que cada participante se sentisse à vontade para a criação dos seus desenhos.

Muito similar ao argumento de Sarah Pink (2021) sobre técnicas de pesquisa em antropologia visual. Para a autora, ao compreendermos “os métodos visuais etnográficos mais adequados” para cada pesquisador utilizar em seu campo, compreende-se os métodos visuais que funcionam melhor para elaboração de cada pesquisa. Os exercícios

abordado em “A teoria da bolsa da ficção” de Úrsula K. Le Guin (2021 [1986]), em que a autora apresenta as “coisas para guardar outras coisas” que nunca ganharam grande repercussão nas histórias dos grandes heróis. Nesta mesma perspectiva, na qual que Le Guin discute sobre a possível historicidade das bolsas/recipientes, buscamos nos perguntar, o que ouvimos falar sobre os instrumentos com rodas?

Por último, a quinta etapa realizou um registro sobre relatos e histórias de vida enquanto a equipe artística pintava um *carrinho de geladeira*. Fizemos uma meia lua com as cadeiras, pedindo que cada catador descrevesse o seu desenho.

Por fim, entre as possibilidades que foram exploradas na oficina, conseguimos refletir sobre o resultado do que foi desenhado pelos catadores, identificando técnicas, sentidos e símbolos. Durante a realização oficina, realizamos o registro imagético, resultando em um curta metragem [15 minutos] sobre a oficina”⁶.

3. DESENHANDO PARA VER E PARA SENTIR

Após a realização da oficina criamos uma série de fotomontagens que permitiram analisar e interpretar a relação entre as narrativas e desenhos realizados pelos catadores. Para o âmbito deste artigo, destacamos quatro catadores e seus desenhos.

O primeiro depoimento sobre o que foi desenhado foi o de Fátima, que trouxe questões sobre reconhecimento do ofício de catador, as relações familiares e a impossibilidade de poder continuar exercendo uma profissão por causa de uma doença. Em seu desenho ela representa quatro mulheres, sendo ela a pessoa que está em frente ao carrinho de geladeira, de cor rosa. Empurrando o carrinho estão três mulheres com os braços esticados dando a noção de que estão de mãos dadas, conectadas entre si, e ao instrumento.

6 Disponível em: <<https://youtu.be/sg9gHdEF3AI>>. Acesso em 03 jan. 2023.



Figura 4: José de Araújo explicando seus desenhos.

Edição: Gimp 2.0. Acervo do Autor. 21 de abril de 2022.

Em um de seus desenhos José apresenta o carrinho turbinado, o carrinho futurista. O último desenho apresentado por José é de sua antiga cidade. O lugar da imaginação e da lembrança levou José a nos apresentar tempos diferentes, futurísticos e passados.

Em terceiro lugar destacamos a fala de Rosimery sobre seu desenho, a partir da qual ela relata: “é a minha vida, é o reflexo da minha vida naquele desenho”. Este desenho representa um dia de trabalho, no qual ela desenhcou os prédios onde ela “cata” e fica esperando colocarem “os tambor” para fora. Desta forma Rosimery nos traz uma fala lúdica, com consciência e uma autoreflexão sobre se ver e ver sua profissão a partir do desenho.

vocar uma oralidade, e registrar memórias e afetos na relação dos/as catadores/as com os instrumentos de trabalho e com espaço da cidade.

Em suma, acreditamos que entre os emaranhados e a criatividade foi possível compreender a importância de uma ação etnográfica desenhada e o quanto o ato de desenhar pode ser também significar viajar na memória, criando um vínculo entre passado e presente, entre o ofício do trabalho árduo e o sonho, a realidade e o devir.

A partir da conversa sobre os desenhos, entre vidas e grafias, memórias e histórias foram compartilhadas e cada ator social reconheceu a importância de seu ofício. Podendo assim serem observados relatos de experiências de trabalho, saúde, morte, condições climáticas, condições urbanísticas, emprego/desemprego, relações familiares, sonhos, desejos etc.

REFERÊNCIAS

AGIER, Michel. **Antropologia da cidade: lugares, situações, movimentos**. São Paulo, Editora Terceiro Nome, 2011.

CAIUBY NOVAES, Sylvia. **Por uma sensibilização do olhar** – sobre a importância da fotografia na formação do antropólogo. São Paulo, v. 6, n.1: e-179923, 2021.

INGOLD, Tim. **Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais**. Horizontes antropológicos. 2012, vol. 18, n. 37, pp. 25-44.

_____. **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. São Paulo: Vozes, 2015.

LE GUIN, Úrsula K. **A teoria da bolsa da ficção**. São Paulo: n-1 edições, 2021.

MENDONÇA, J.; VELAME, J. V. **Usos do desenho na feira livre: experimentações (etno)gráficas no mercado público de Rio Tinto**

(PB, Brasil). Equatorial – Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, [S. l.], v. 7, n. 13, p. 1-28, 2020.

PINK, Sarah. **Doing Visual Ethnography: Images, Media, and Representation in Research.** London: Sage, Print. 2001.

WAGNER, Roy. **Símbolos que representam a si mesmos.** São Paulo: Editora Unesp, 2017 [1986].

PARTE 2

Teorias e Metodologias

O CAVALO MARINHO COMO DRAMA, PERFORMANCE E MEMÓRIA: o cômico e a crítica na *sambada*.

Luciana Chianca

Eduard Alves Fernández

Embora pouco conhecido no contexto urbano do Brasil, o cavalo marinho é objeto de uma considerável produção científica e interesse acadêmico, o que se deve talvez à sua grande plasticidade e densidade estética¹. Múltiplas perspectivas sobre ele guardam em comum a pesquisa etnográfica, seja como ferramenta privilegiada para descrever, analisar ou para problematiza-lo em seus múltiplos enunciados. Por meio delas, descobrimos um cavalo marinho multivocal e complexo, descrito em seu caráter dinâmico e interativo, entre a *brincadeira* e a realidade social².

Dentre todas essas referências, cabe destacar a análise do etnomusicólogo norte americano John P. Murphy (2008) e sua perspectiva do cavalo marinho como *performance*, num contexto histórico e social particular. Através dela, descobrimos a dimensão musical do cavalo marinho e uma vigorosa descrição de uma *sambada*³. A coleta de material biográfico de alguns de seus brincadores, e a reflexão sobre os efeitos da violência estrutural na Zona da Mata Norte de Pernambuco na *brincadeira* completam a obra, que traz uma interpretação da *brincadeira*⁴

1 Um “estado da arte” dos anos 1980 e seguintes revela interesse das artes cênicas (Laranjeira, 2008; Oliveira, 2012), musicologia (Perazzo, 2000; Gonçalves, 2001; Murphy, 2008; Araújo Neto, 2017), letras (Marinho, 1984; Santos Moreno, 1998), ciências sociais (Moreno, 1997), e filosofia/estética (Tenderini, 2003; Acselrad, 2013).

2 O recorte de Edval Marinho (1984), considerou o cavalo marinho como um meio de comunicação expressando a sociedade, dividida entre os que possuem terra e os que não a possuem e lutam por ela.

3 *Sambadas* são os encontros festivos dos cavalos marinhos.

4 Por vezes ele é chamado de *brincadeira* e seus participantes, *brincadores*.

em termos do seu significado, qual seja; o cavalo marinho é um drama social que enfatiza as relações de poder (patrão/ empregado, opressor/ oprimido) e outras particularidades locais da autoridade tradicional, emergindo como uma encenação efetiva da “economia moral do homem do campo” (Murphy, 2008, p.14).

Em sua análise, Murphy (*idem*) enfatiza três características distintas, sendo a primeira, que o cavalo marinho revela a “visão moral do campesinato” e a retórica social da região, refletindo a realidade local de forma condensada. Ele emerge como arte cômica, cujo elemento primordial, o riso, atua como elemento (de)codificador das mensagens sonegadas e violentas presentes tanto na *brincadeira* como no cotidiano (*Ibid*, p.132, 133). O cavalo marinho atua como uma resposta cômica que promove uma narrativa não só analítica, mas também crítica do modelo social, encenando seus dilemas e conflitos através da sátira.

Propiciada pelo “riso ritual” que, segundo Bakhtin (2010, p. 5) converte “as divindades em objetos de burla e blasfêmia”, a paródia conduz os heróis do cavalo marinho à condição de “sósias paródicos” dos seus congêneres dos “mitos sérios”. Este deslocamento situa o cavalo marinho numa tensão entre a diversão (entretenimento) e a seriedade (eficácia ritual), transitando cuidadosamente entre o *desmantelo* – a falta de respeito, o sarcasmo, a violência e o descontrole –, e a *consonância* – harmonia, beleza, cuidado e respeito (Achselrad, 2013, p. 46-49).

A segunda característica do cavalo marinho expressa a devoção religiosa radicada no catolicismo popular e sincrético, nítida nas múltiplas passagens de louvor aos diversos santos (como o Divino Santo Rei do Oriente, ou São Gonçalo de Amarante), mas também pela presença de elementos representativos da espiritualidade local envolvendo a morte, o “cão”/ diabo, e outras entidades espirituais (os caboclos, também presentes na Jurema). Tal repertório religioso define o caráter devocional/religioso da *brincadeira* e dos seus participantes, mas também podemos interpretar a referência ao conteúdo devocional

católico como agente legitimador da *brincadeira* junto à Igreja e outros setores classes dominantes.

A terceira característica apontada por Murphy (2008, p. 129) é o sentido “artístico” do cavalo marinho, ressaltando o espírito cômico dos brincadores que apreciam o humor e o jogo como forma de arte, transformando a *sambada* numa arena com participantes que rivalizam pela música, dança, composição poética e humor, e fazendo com que espectadores e intérpretes participem descontraidamente do espectáculo experimentando a reflexão social através do riso. (*Idem*, p. 138). No contexto socioeconómico que o significa, e como recurso cognitivo para seus participantes, o cavalo marinho proporciona modos de compreender, vivenciar e/ou subverter a violência e desigualdade social.

Como expressão estética e, portanto, artística (Acselrad, 2013) o cavalo marinho é gerado e subsidiado pela imaginação (Turner, 2008, p. 45); mais fértil do que as imagens, ela vai além da capacidade de mimetizar ou manipular os mapas sensoriais e de percepção. Neste sentido, a arte

se ativa através ou mediante a imaginação criativa que transforma e altera a percepção de realidade. Do mesmo modo, a realidade afeta e dá forma à arte.”. (Dawsey et. al, 2013, p.24).

Através da arte cômica “por vezes crua e tão sutil” (Murphy, 2008), a *brincadeira* viabiliza o ver e o ser visto; é onde o participante estende suas habilidades corporais, poéticas e técnicas através do humor, sendo este o principal elemento a dominar.

Noutra perspectiva, porém de modo complementar, outras interpretações consideram o cavalo marinho como dispositivo de comunicação, enfatizando a eficácia da ação ritual para transmitir imagens, mensagens e metáforas da vida social. Nesta acepção,

encontramos Marinho (1894), para quem “a vida é contada no espetáculo”, e Moreno (1997), que percebe o cavalo marinho enquanto um conhecimento que se administra, processa e transmite ao longo da vida e de várias gerações brincando juntas. Ele equipara a *brincadeira* a uma crônica social, expondo a “relação existente entre o universo da *brincadeira* e o cotidiano dos brincadores.” (Moreno, 1987).

Assim entretidos, cotidiano e *sambada* articulam as expressões verbais e corporais dos que participam do cavalo marinho como “símbolos, signos, sinais e marcas, verbais ou não verbais, que as pessoas empregam para alcançar metas pessoais e do grupo” (Turner, 2008)⁵. Cabe a nós conhecer a retórica local em seus múltiplos segmentos, interpretar e analisar os sentidos e formas de interação e de entendimento que se estabelecem entre eles.

Como exemplo, observamos as linguagens da ironia, irreverência e duplo sentido com conteúdo pornográfico e/ou satírico – reconhecidas como *puia* ou *zoeira* – que ocupam um lugar relevante nas relações sociais e familiares locais. Podemos associar a *puia* com a linguagem familiar da praça pública, descrita por Mikhail Bakhtin (2010, p. 15), cuja característica principal se baseia no

“uso frequente de grosserias, ou seja, de expressões e palavras injuriosas, às vezes bastante longas e complicadas. [...] Essas blasfêmias eram ambivalentes: embora degradassem e mortificassem, simultaneamente regeneravam e renovavam. [...] Graças a essa transformação, os palavrões contribuíam para a criação de uma atmosfera de liberdade, e do aspecto cômico secundário do mundo.”.

5 Para ele a *brincadeira* não é apenas um reflexo da vida: através dela se elaboram, transmitem e mantêm conhecimentos imprescindíveis para a compreensão da vida social.

Apesar da vida ter momentos sérios onde a linguagem obscena e satírica não é conveniente, distinguimos que tanto brincadores como pessoas alheias à *brincadeira* compartilham e dominam uma linguagem que se elabora a partir de uma visão cômica da vida, fato que nos conduz a repensar o papel do riso e da ironia no cotidiano destes indivíduos. Do mesmo modo que a *puia*, a dança, a poesia e a música são fenômenos expressivos do corpo, no corpo e através do corpo dos brincadores. Deste modo, cabe entender estes corpos como vínculos com o mundo que os envolve; um “lugar onde se constituem as significações que fundam a experiência individual e coletiva” (Acselrad, 2013, p. 124).

Por isso, Murphy (2008) enfatiza a eficácia comunicativa do cavalo marinho que expõe diversas situações – conflitivas ou não – a ser tratadas através do conjunto de “códigos morais”; uma visão de mundo compartilhada e implementada nos domínios da vida social da comunidade que dela participa. Como uma janela que abre e expõe, o cavalo marinho denuncia formas abusivas e despóticas de poder.

De modo ambivalente, reforça também algumas relações hierárquicas, oferecendo um espaço/tempo onde se pode simultaneamente criticar o patrão abusivo e punir o empregado subversivo, o que se explica pelo “complexo do patrão” identificado na Zona da Mata Norte de Pernambuco (Murphy 2008). Ali, a dependência dos trabalhadores ao patronato confere ao “bom” patrão um tratamento de respeito em oposição ao “mau” patrão, por todos desconsiderado e criticado. Por outro lado, o trabalhador irresponsável ou rebelde, que afronta as bases da conduta moral dominante, é “merecidamente” punido e ridicularizado nas narrativas do cavalo marinho.

Este vínculo de sujeição entre empregado e patrão evidencia um conjunto de discursos e práticas de poder que permitem o desenvolvimento da *brincadeira* que se remete também a outras esferas de atuação da vida social, como as relações intrafamiliares intergeracionais, entre a prefeitura e os concidadãos, e mesmo na organização interna dos

grupos de cavalo marinho onde a hierarquia dono/mestre⁶ >produtor > figureiro > galante é definidora de uma hierarquia explícita e rígida. Assim também entre proprietários e arrendatários, na interação musical (entre puxador e coro), e na relação entre os brincadores e a polícia militar que administra a segurança dos eventos de *sambada* em locais públicos.

Assim como o princípio organizacional hierárquico funciona como referência nas múltiplas relações sociais de seus participantes, a ação ritual do cavalo marinho é interpretada como forma de resistência simbólica e ideológica, entendida e desempenhada exclusivamente por seus atores – isto é, as classes dominadas. Próprias às formas cotidianas de resistência camponesa, a discursividade subalterna e contra-hegemônica presente no argumento dramático do cavalo marinho manifesta-se como um ato de protesto “velado” contra as classes dominantes, onde os subalternos expressam seu descontentamento perante as desigualdades do sistema social.

Sugerindo um olhar renovado sobre a vida social, sua ação ritual propõe um universo moral alternativo evocando uma vida de engenho “ideal”, onde valores abstratos (como “liberdade”, “verdade” e “justiça social”) se reformulam coletivamente, adquirindo um significado momentâneo, porém extraordinário, e se transformam em princípios sociais fundamentais (Murphy, 2008, p.134). Desta forma, o cavalo marinho propõe, num espaço e num tempo determinado – efêmero, passageiro, e dinâmico –, uma comunhão entre pessoas afins para “além

6 Aqui, não é o dono quem domina, mas o “mestre”, e nem sempre dono e mestre são as mesmas pessoas. Segundo Tenderini (2003), “o dono é quem tem posse sobre o material do *brinquedo* – armações dos bichos, roupas, instrumentos; o mestre é o que tem domínio sobre o todo que envolve a *brincadeira*: material – saber construir as figuras, suas roupas, bordar as golas dos galantes, fazer máscaras e armações – e imaterial – dizer as loas (versos falados), cantar as toadas (versos cantados), saber os movimentos próprios de cada figura.” (p. 77)

e acima de qualquer vínculo social” (Turner, 2008, p. 40), permitindo experimentar a sociedade como comunidade, uma *communitas* humana.

Cabe destacar que a mensagem transmitida na ação dramática do cavalo marinho não pretende incitar uma revolução contra as classes dominantes, nem uma revolta contra os donos de engenho ou chefes de usina. Ela sugere uma nova visão da sociedade, reforçada através do riso e da violência ritual, que atuam como um espaço onde é possível expressar e elaborar criativamente uma perspectiva do subalterno que represente e unifique o grupo que participa da *brincadeira*.

Isso explica porque a *performance* do cavalo marinho tem sido valorizada e estimulada pelos setores social e economicamente dominantes (no contexto dos engenhos, por exemplo), pois aos olhos do patrão ou do dono de terras a *brincadeira* é uma forma de entretenimento, uma válvula de escape para seus trabalhadores⁷.

Embora essa perspectiva subentenda o cavalo marinho como uma *brincadeira* que, ao fim e ao cabo projeta e reproduz as formas de poder hegemônicas de um sistema social atrelado às estruturas escravocratas e colonialistas do contexto rural brasileiro, destacamos a *brincadeira* como um meio eficaz de reflexão, construção de ações e significados antiestruturais (Turner, 2008).

Por meio da ação simbólica, reconhecemos um drama ritual que aciona a criatividade social, isto é, por intermédio do riso, da liberdade criativa e da improvisação novas experiências são engendradas através da visão crítica da sociedade que ele opera, envolvendo espectadores e atores num

7 Não menos importante é atividade econômica que se constitui em torno das *sambadas* de cavalo marinho, como destacaram nossos entrevistados na pesquisa de campo. Para eles, o desempenho e o lucro econômico são motivações tanto para brincadores como para vendedores ambulantes ou Prefeituras municipais.

“espaço-tempo libertário, em que o actor desliza entre várias identidades em que o espectador pode intervir activamente e, em alguns casos, tornar-se o próprio foco dramático através de intervenções – por exemplo, comentários brejeiros ou morais.” (Valverde, 2000, p.8).

Na atualidade, apesar do mundo do trabalho não ser necessariamente relacionado à cana-de-açúcar, e muitos brincadores das novas gerações nunca terem trabalhado nesse contexto, percebemos como as relações hierárquicas e a violência seguem ressoando no cotidiano e na organização sócio-econômica da Zona da Mata de Pernambuco e, por extensão, nas relações entre brincadores/as de cavalo marinho. Assim, mesmo aqueles que nunca moraram num engenho ou estiveram submetidos a um senhor ou usineiro, compartilham as categorias e modelos de pensamentos forjados na prática de morador. (Sigaud, 1979, p. 45).

Por isso, algumas das mensagens contidas na trama dramática da *brincadeira* continuam a fazer sentido na atualidade, refletindo a moral ideal de um sistema social baseado nas relações patrão-empregado e da mão-de-obra agrícola. Consequentemente, tanto as figuras transgressoras – e representativas da subalternidade como Mateus e Bastião – como as figuras que representam a autoridade – como a figura do Soldado ou do Capitão – mantêm seu caráter reflexivo sobre os diversos papéis e performances sociais, trazendo à tona uma síntese dos conflitos seculares e das resistências cotidianas.

Neste aspecto, o cavalo marinho se desdobra como um fenômeno construído social e individualmente, onde as novas gerações interagem com os sentidos da *brincadeira* de modo similar a seus antecessores. Podemos então falar de uma memória herdada (Pollak, 1992), que se acumula no decorrer da vida de um brincador e que será, em algum momento transmitida para os novos integrantes e as novas gerações de brincadores. Assim é que estas experiências da vida social

“do passado” se revelam no presente, contribuindo para uma *brincadeira* que persiste no tempo enquanto referência cultural, identitária e de resistência.

REFERÊNCIAS

ACSELRAD, Maria. **Viva pareia!** Corpo, dança e *brincadeira* no Cavalo Marinho pernambucano. Recife: Universitária UFPE, 2013.

ARAÚJO NETO, João Nicodemos. **A construção da rabeça:** idiossincrasias do mestre Antônio Merengue. João Pessoa: Bureau de Serviços Gráficos, 2017.

BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. **Cultura popular na Idade Média e no Renascimento:** o contexto de François Rabelais. 7ª edição. São Paulo: Hucitec, 2010.

DAWSEY, John; MÜLLER, Regina; HIKIJI, Rose Satiko; MONTEIRO, Mariana F. M. (org.). **Antropologia e performance:** ensaios Napedra. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.

GONÇALVES, Gustavo Vilar. **Música e movimento no Cavalo-Marinho de Pernambuco.** 2001. Monografia (Especialização em Etnomusicologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2001.

LARANJEIRA, Carolina Dias. **Corpo, Cavalo-Marinho e dramaturgia a partir da investigação do Grupo Peleja.** 2008. 180 f. Dissertação (Mestrado em Artes) – Instituto de Artes, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008.

MARINHO, Edval. **O folgado popular como veículo de comunicação rural:** estudo de um grupo de cavalo marinho. 1984. Dissertação (Mestrado em Administração Rural) – Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife, 1984.

MORENO, Weber Pereira. **O cavalo-marinho de Várzea Nova**: um grupo de dança dramática em seu contexto sociocultural. 1987. Dissertação. (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 1987.

MURPHY, John Patrick. **Cavalo-Marinho Pernambucano**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

OLIVEIRA, Érico José Souza de (org.). **Tradição e contemporaneidade na cena no Cavalo Marinho**. Salvador: UFBA/PPGAC, 2012.

PERAZZO DA NÓBREGA, Ana Cristina. **A rabeça no Cavalo-Marinho de Bayeux**. João Pessoa: Editora UFPB, 2000.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-215, 1992.

SANTOS MORENO, Josane Cristina. **Versos e espetáculo do Cavalo-Marinho de Várzea Nova**. 1998. Dissertação. (Mestrado em Letras) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 1998.

SIGAUD, Lygia. **Os clandestinos e os direitos**. São Paulo: Duas Cidades, 1979.

TENDERINI, Helena Maria. **Reflexão antropológica sobre a relação entre brincadeira e realidade no Cavalo Marinho**. 2003. 98 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2003.

TURNER, Victor. **Dramas, campos e metáforas**. Niterói: Eduff, 2008.

VALVERDE, Paulo. **Máscara, mato e morte**: textos para uma etnografia de São Tomé. Oeiras: Celta Editora, 2000.

O SABER-FAZER DE MULHERES INDÍGENAS: um ensaio teórico para refletir sobre o saber-fazer das artesãs potiguara

*Paula Luana Moreira Cruz
Alicia Ferreira Gonçalves*

INTRODUÇÃO

A História do Brasil é traçada pelo povoamento indígena, povo que resiste na luta frente ao poder público e à sociedade para defender suas origens, seus direitos e sua territorialidade.

Trazendo para o nosso campo de estudo, neste trabalho, destacamos as populações indígenas que habitam a região Nordeste, que resistiram às ocupações dos portugueses em 1536, mas selaram um acordo de paz em 1598, permitindo construções e interferências portuguesas. Como esperado, o tal ‘acordo de paz’ logo terminou, após a traição dos portugueses, derivando no nome do local onde vivem os sobreviventes Potiguaras, chamado ‘Baía da Traição’ (Grondin, 2018).

Atualmente, a população Potiguara encontra-se distribuída entre os rios Camaratuba e Mamanguape, e seu conjunto de aldeias constituem três Terras Indígenas, abrangendo um total de 33.757 hectares. O referido território situa-se sobre as áreas dos municípios de Baía da Traição, Rio Tinto e Marcação, no estado da Paraíba (Cardoso, 2012). No entanto, com o processo de territorialização e mudanças culturais na sociedade, houve alterações na vivência desses povos, refletindo nas produções artesanais das mulheres potiguara. Neste sentido, com a finalidade de refletir etnograficamente sobre os significados do saber-fazer das mulheres potiguara, construímos este ensaio teórico com foco no saber-artesanal das mulheres indígenas de forma geral.

Partimos da premissa de que o estudo pode colaborar para a visibilidade da cultura dos povos indígenas, da luta pelos seus direitos, assim como dos trabalhos artesanais realizados pelas mulheres e da sua importância enquanto agente social e transformador na comunidade indígena. O estudo também busca evidenciar a importância das mulheres na construção social dos Potiguara e do seu papel no crescimento e visibilidade da cultura e da arte da comunidade.



O *saber-fazer* artesanal das mulheres indígenas atua dentro de uma teia que se propõe a fazer frente à uma colonialidade de construção do saber que, conforme esclarece Piaia (2021), busca

analisar as relações vivenciadas pelas mulheres indígenas e aprender com o seu saber-fazer artesanal, com base no conhecimento indígena ligado ao artesanato, que esse, além de meio de prover renda, é mantenedor da cultura, comunicador frente à necessidade da preservação ambiental e dos simbolismos culturais (Piaia, 2021, p. 26).

Há uma lógica de seu artesanato que, se por um lado, confere acesso a um campo complexo de suas cosmologias e ancestralidade, por outro também se insere em circuitos de produção cooperativa que precisam atuar face a modos de produção de sobrevivência econômicos do capitalismo, que dependem também da criação de um mercado consumidor e uma forma de produzir, veicular, distribuir e escoar sua produção (Singer, 2002).

Tal como discutimos em outro artigo Gonçalves (2011) sobre o simbolismo econômico no capitalismo,

a narrativa revela as tensões entre a estrutura e a ação social, em uma sociedade de mercado onde o simbolismo econômico é estruturalmente dominante. Não se trata apenas de limites de ordem econômica, mas sim,

de limitações que remetem ao plano das representações (Gonçalves, 2011, p. 95).

É assim que também nos interessa profundamente sobre que maneira se apresentam, ou não, obstáculos ao seu saber-fazer artesanal colocados pelo fato de que seus circuitos se movem dentro da sociedade capitalista, acionando assim, perspectivas de resistência que possam articular redes de cooperação e/ou economia solidária que possam trazer para a comercialização de seus artefatos artesanais estratégias de enfrentamento a uma colonização de suas práticas e seu saber-fazer.

Importante a esta altura ressaltar que uma proposta de descolonização do saber-fazer não é uma metáfora. É, antes, um compromisso ético-político com a tessitura de artesanias que sirvam ao propósito de sonhar outros mundos para além do labirinto capitalista e seu cenário múltiplo de crises perante a natureza. Acosta e Brand (2018) chamam a atenção para a forma como perspectivas como “pós-extrativismo e decrescimento” denunciam que não é a Natureza que se encontra em crise, mas

as formas sociais — ou seja, a maneira como as pessoas se apropriam dos elementos múltiplos da natureza. O problema enraíza-se em como estão organizadas as sociedades em seus processos de produção e consumo, isto é, em suas vidas nas cidades e no campo, suas moradias, seus sistemas de cultivo e fontes de alimentação, seus meios de transporte, suas formas de comunicação, vestuário, saúde etc. Em sociedades capitalistas, é normal apropriar-se da Natureza e transformá-la em mercadoria, elaborar uma divisão do trabalho entre classes, gêneros, etnias e, em escala internacional, sustentar e estabilizar relações de poder e dominação. Assim, as formas sociais de apropriação da Natureza apresentam muitas dimensões e, ao se multiplicarem e ampliarem desenfreadamente, estão provocando uma crise ecológica (Acosta; Brand, 2018, p. 104-105).

É de tal modo que, ao longo da artesanaria desta pesquisa, nos esforçamos para deixar claro o movimento em que tentei fazer da mesma um manifesto que somasse à visibilidade dessas lutas e do contexto das mulheres artesãs indígenas. Ao lado delas, também me coloco (primeira autora) enquanto mulher indígena que pôde também partilhar desse saber-fazer e desses momentos de co-criação responsáveis pela feitura artesanal deste mesmo trabalho que vos alcança¹. Aqui, não é sobre se constituir enquanto porta-voz do outro e sim “se engajar efetivamente na subversão das estruturas de subalternização que mantêm populações inteiras emudecidas” (Miglievich-Ribeiro, 2014, p. 72).

Esses caminhos onde me coloquei em diálogo às mulheres artesãs Potiguara inaugurou em mim mesma, em meus olhos, meu corpo e minhas mãos outros sentidos para se vivenciar e retomar minha própria ancestralidade, outras maneiras de viver e preservar memórias e narrativas aliadas ao saber-fazer artesanal, tronco principal do qual outros galhos surgiram no entendimento vivo e participe do sonhar ativo de mundos mais vivos em suas interconexões com a Natureza e as sociedades indígenas. Nas palavras de Ailton Krenak (2020),

fomos, durante muito tempo, embalados com a história de que somos a humanidade e nos alienamos desse organismo de que somos parte, a Terra, passando a pensar que ela é uma coisa e nós, outra: a terra e a humanidade. Eu não percebo que exista algo que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza (Krenak, 2020, p. 6).

Logo, um saber-fazer artesanal indígena se manifesta enquanto uma complexidade de conhecimentos que visam atender à necessidade

1 Aproximação etnográfica realizada pela primeira autora junto às mulheres artesãs da etnia potiguara.

de produzir objetos úteis para o uso no cotidiano, além de adornos, o que expressou a capacidade criativa e produtiva como forma de trabalho (Castilho *et al.*, 2017). O artesanato traz consigo os usos, costumes, tradições e características regionais, sendo uma atividade predominantemente manual, exigindo criatividade e habilidade. As manualidades se conectam à manutenção dos territórios onde habitam os seres, os corpos e as coisas vivas do mundo para além da lógica de exploração e entendimento da natureza enquanto mero recurso, por isso,

a terra é de posse coletiva e não individual; a terra não é vista como propriedade privada e sim como espaço de relações sociais lançadas sobre esta base territorial. A natureza, por sua vez, é entendida como provedora, mas cada ser precisa aprender a respeitar os demais, para não destruir o tecido denso e delicado dessa relação entre as pessoas, os seres e também as coisas que, na cultura ocidental, são vistas como inanimadas. (Bonin, 2015, p. 2).

A atividade artesanal é, portanto, uma manifestação de vida em sociedade, produzindo bens que tenham função utilitária, lúdica, decorativa ou religiosa, sendo o resultado da produção artesanal um testemunho vivo de determinada cultura através da sua representatividade, podendo ser analisada nas dimensões ambiental, histórica, econômica, social e cultural (Castilho *et al.*, 2017).

É dentro desse contexto que chamamos atenção para uma relação estreita entre o saber-fazer artesanal das mulheres indígenas e a sobrevivência e resistência das populações indígenas no país (Cruz, 2017). Não apenas pela parte mais expressiva das lideranças indígenas no país, sobretudo no Nordeste, ser composta por mulheres (Silva, 2021) mas pela maneira como a perpetuação de suas práticas de transmissão de conhecimentos tradicionais têm se constituído enquanto um marco histórico para o movimento indígena como um todo, uma vez que a dimensão oral das bases de suas epistemes, seja através do idioma, de

histórias, práticas cotidianas, e aqui, um saber-fazer artesanal, alicerçam e amparam uma longevidade para um leque de cosmovisões por séculos atacadas pelos colonizadores e suas práticas etnocidas.

Logo, há que se atentar para os esforços nas demandas pelas lutas antirracistas e anticoloniais que, somadas a esforços perenes nos campos da manutenção de suas memórias e sua ancestralidade, tem seu saber-fazer materializado em seu cotidiano por meio da produção e feitura de artefatos que carregam em si, seu próprio entendimento a respeito de outras cosmovisões (Miglievich-Ribeiro, 2014) sobretudo nas dimensões de uma ancestralidade e *bem-viver* que, para Guedes (2022) ao despontar

No espanhol, relaciona-se ao *bien vivir* utilizado no Equador, também ao *vivir bien* na Bolívia, e em ambos os contextos têm alicerce ao princípio *Sumak Kawsay* (em Kíchwa), ou *Suma Qamaña* (em Aymara), dos povos dos Andes. Enquanto expressão dessa polissemia, ganha reverberação em diversos povos que habitam o território brasileiro, que privilegiam – tal qual o *Teko Porã* entre os Guarani-Mbyá – a coletividade e a vida comunitária na construção objetiva e subjetiva da vida (Guedes, 2022, p. 39-40).

Alberto Acosta (2016) também chama atenção à maneira como o *bem-viver* se nutre de práticas concretas de cuidado, saberes e vivências dos povos indígenas e das maneiras como é desse sentido de integralidade e complexidade da vida indígena que se fundam concepções como seu território e seu próprio caráter organizativo, ele fala do *bem-viver* enquanto

essência da filosofia indígena ou nativa, em sentido amplo, pois se aplica a tudo aquilo que é relativo a uma população originária no território em que habita. Pretende, definitivamente, conhecer as civilizações detentoras de tradições organizativas anteriores à apa-

rição do Estado moderno e que representam culturas que sobreviveram e sobrevivem à expansão colonizadora da civilização ocidental. O Bem Viver, porém, não pode excluir possíveis contribuições da vida comunitária não indígena que encontrou formas de sobrevivência dentro dos próprios sistemas dominantes de uma colonização que já dura mais de quinhentos anos (Acosta, 2016, p. 76-77).

Defendemos aqui de que maneira, a escuta sensível do que as mulheres indígenas têm a dizer fomentam não apenas formas distintas de ver, por exemplo, a natureza para além de um recurso, mas se originam de miradas não capturadas pelo colonialismo. As concepções da *Abya Ayala*, se amparam em uma perspectiva não ocidental e não patriarcal, e orientam cosmovisões dos povos andinos que influenciam fortemente as tradições de muitos povos ao longo da América Latina, trata-se em última instância, de fomentar espaços que frutifiquem demandas por reconhecimento que digam de uma matriz originária (Acosta, 2016), na perspectiva em que sejam superadas práticas colonialistas e racistas acerca do mundo e de suas relações sociais.

É assim que esses processos orientam entendimentos acerca de seus processos históricos acerca da construção e manutenção de suas memórias, bem como de seus territórios, os quais podem ser entendidos, segundo Medeiros (2008) enquanto “um espaço de identidade ou de identificação”, onde sua forma espacial ou física importa menos que os afetos e sentimentos em relação a ele. Diante de uma perspectiva de autocentramento, ou seja, que prioriza um mercado e uma distribuição local das produções realizadas nas aldeias (Acosta, 2016). Para além disso, ainda que cada mulher indígena artesã tenha um entendimento e um saber-fazer que dialogue e dê espaço para a manifestação de suas individualidades e suas escolhas estéticas quando do fazer de seus artefatos, há uma perspectiva coletiva das narrativas de seu povo e de

suas reivindicações a respeito da retomada e da interrupção de ciclos de silenciamento e opressão de gênero.

De acordo com Bezerra (2017), os indígenas passaram a atribuir um novo valor às suas peças artesanais, associando sua confecção à cadeia econômica como prática de subsistência. Desta forma, os povos indígenas procuram, através de um fazer artístico próprio, expressar maneiras outras de ser e coabitar o mundo, sua sensibilidade, seus desejos e suas preocupações. (Bezerra, 2017).

Ainda assim, cabe evidenciar aqui um campo de disputas a respeito do qual são atravessados os artefatos de arte indígena, conforme nos traz Naine Terena de Jesus (2002),

se a instalação feita pelo artista indígena, conta uma história, ou muitas histórias, a cerâmica de barro produzida respeitando códigos de produções estabelecidos em determinado povo, também trazem em si, processos, fruições, diálogos e referências, assumindo funções múltiplas do lugar utilitário ao status de objeto de arte, a depender do nicho em que está sendo apresentado (Jesus, 2022, p. 9).

Schubert; Kayapo; Ulrich (2020), apontam que nos registros históricos o papel das mulheres indígenas aparece com imprecisão, outras vezes com literalidade. No entanto, essas guerreiras sempre possuíam funções importantes, fugindo do âmbito doméstico e vão desde curandeiras, parteiras e artesãs, desde o âmbito social (Gomes *et al.*, 2021) até as políticas públicas e as tradições etnológicas.

Nisso, por meio de uma educação da nossa atenção (Ingold, 2010) acerca dos processos artesanais da feitura do saber-fazer, bem como dos próprios itinerários estéticos pelos quais caminharemos junto às mulheres artesãs Potiguara, se valerá também de um movimento que permita um “olhar etnológico”, nos termos de Els Lagrou (2011), que ocorre em “não tomar como dada nenhuma definição de arte pre-

viamente estabelecida, seja ela estética, interpretativa ou institucional” (p. 747). Logo, um entendimento de um saber-fazer artesanal que possa ser associado à uma “arte Potiguará”, se ampara na concepção mesma “da arte e da imagem como dispositivos de alteridade, apresentando os regimes de figuração nativos como um desdobramento de sua filosofia política.” (Madi, 2015).

REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto. **O bem viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Autonomia Literária: Elefante, 2016.

ACOSTA, Alberto; BRAND, Ulrich. **Pós-extrativismo e decrescimento**: saídas do labirinto capitalista. São Paulo: Elefante, 2018.

BEZERRA, Nilton Xavier. **Artesanato Potiguará**: Catu dos Eleotérios e Sagi Trabanda. Natal: IFRN, 2017. 86 p.

BONIN, Iara Tatiana. Cosmovisão indígena e modelo de desenvolvimento. **Jornal Porantim**, Brasília, Encarte Pedagógico n. V, p. 1-4, jun./jul. 2015. Disponível em: https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2020/01/Porantim376_JunJul_Encarte-2015.pdf. Acesso em: 3 set. 2023.

CARDOSO, Thiago Mota; GUIMARÃES, Gabriella Casimiro (org.). **Etnomapeamento dos Potiguará da Paraíba**. Brasília: FUNAI/DEDOC, 2012.

CASTILHO, Maria Augusta; DORSA, Arlinda Cantero; SANTOS, Maria Christina Lima Félix; OLIVEIRA, Monizzi Mábile Garcia. Artesanato e saberes locais no contexto do desenvolvimento local. **Interações**, Campo Grande, MS, v. 18, n. 3, p. 191-202, jul./set. 2017.

CRUZ HERNÁNDEZ, Delmy Tania. Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos. **Solar**, [s. l.] v. 12, n. 1, p. 35-46, 2017.

GOMES, Ana Maria Rabelo; FARIA, Eliene Lopes; BERGO, Renata Silva. Aprendizagem na/da etnografia: reflexões conceitual-metodológicas

a partir de dois casos bem brasileiros. **Revista FAEEBA – Educação e Contemporaneidade**, Salvador, v. 28, n. 56, p. 116-135, set./dez. 2021.

GONÇALVES, Alicia Ferreira Gonçalves. Economia solidária & visão de mundo: a perspectiva biográfica. **Cadernos de campo**, São Paulo, n. 20, p. 1-360, 2011.

GRONDIN, Marcelo; VIEZZER, Moema. **O maior genocídio da história da humanidade**: mais de setenta milhões de vítimas entre os povos originários das Américas – resistência e sobrevivência. Toledo: GFM Gráfica & Editora, 2018.

GUEDES, Deyse Cristina Valença. **Itinerários terapêuticos em busca do bem viver**: saúde mental na comunidade indígena Mendonça do Amarelão (RN). 2022. 172 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2022.

INGOLD, Timothy. Da transmissão de representações à educação da atenção. **Educação**, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, jan./abr. 2010.

JESUS, Naine Terena de. **Arte indígena no Brasil**: mediação, apagamentos e ritos de passagem. Cuiabá: Oráculo Comunicação, 2022.

KRENAK, Ailton. **O amanhã não está à venda**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LAGROU, Els. Existiria uma arte das sociedades contra o Estado? **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 54, n. 2, p. 747-780, 2011.

MADI, Diego. A estética da captura Mebênkokre-Kayapó. In: DEMARCHI, André; OLIVEIRA, Thiago. **Metoro Kukràdjà**: ensaio fotoetnográfico sobre a estética ritual Mebênkokre-Kayapó. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2015.

MEDEIROS, R. M. V. Território, espaço de identidade. In: SAQUET, Marcos Aurelio; SPOSITO, Eliseu Savério. (org.). **Territórios e territorialidades**: teorias, processos e conflitos. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular: UNESP: Programa de Pós-Graduação em Geografia, 2008.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia Maria. Por uma razão decolonial: desafios ético-político-epistemológicos à cosmovisão moderna. **Civitas**, Porto Alegre, v. 14, n. 1, p. 66-80, jan./abr. 2014.

PIAIA, Eliana. **Territorialidades acionadas pelo saber-fazer artesanal de mulheres kaingang da terra indígena Mangueirinha**. 2021. 195 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Regional) – Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Pato Branco, 2021.

SCHUBERT, Arlete M. Pinheiro; KAYAPO, Aline Ngrenhtabare Lopes; ULRICH, Claudete Beise. Mulheres indígenas – indígenas mulheres: corpos-territórios-devastados-interditados. **Revista do Arquivo Público do estado do Espírito Santo**, Vitória, v. 4, n. 7, p. 66-79, 2020.

SILVA, Tayse Michelle Campos da. **Mulheres indígenas Mendonça: cotidiano, resistência e luta por direitos no Rio Grande do Norte**. 2021. 206 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2021.

SINGER, Paul. **Introdução à economia solidária**. 1ª ed. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2002.

APONTAMENTOS DE ANÁLISE SOCIOTÉCNICA: para além da dicotomia intelectual-prática

Luís Felipe Cardoso Mont'mór

Jesus Marmanillo Pereira

Fabio Mura

INTRODUÇÃO

Em seu célebre ensaio sobre as técnicas do corpo, Marcel Mauss ([1935] 2003) define a técnica como um “ato tradicional eficaz” (p. 407). Desta forma, considerar gestos técnicos e comportamentos operatórios como resultado e produtores de uma tradição, pareceria ser algo consolidado nos estudos antropológicos. Todavia, há uma crítica sobre essa perspectiva que tende a privilegiar a dimensão intelectual, discursiva e simbólica para caracterizar uma tradição, por meio de sua reprodução social pautada em representações do passado. Ingold e Kurttila (2000), por exemplo, referem-se ao conhecimento tradicional local como resultado das experiências práticas em determinados ambientes no presente e não como sendo algo herdado do passado, recusando assim uma visão representacionista na abordagem do que seria tradicional. Por outro lado, estas vozes críticas, na tentativa de dar extrema relevância à dimensão prática no desenvolvimento de habilidades, correm o risco de resultar em reducionismos de modo oposto àquelas manifestadas pelas abordagens criticadas. Considerando tais embates, o presente artigo traz uma reflexão que alimenta o debate contemporâneo pautado na superação da dicotomia intelectual/prática.

TÉCNICA, CONHECIMENTO E INTENCIONALIDADE

Iniciamos tomando em consideração importantes autores como Simondon (2020a), Ingold (2000, 2015, 2010) e Barth (1987, 1993, 2000), cujas produções reverberam na atualidade, no que diz respeito ao estudo sobre sociotécnica e conhecimento. Todos propõem enfoques privilegiando a dimensão prática como definidora de movimentos históricos de fluxos de materiais e de conhecimento.

O primeiro autor centra sua atenção especificamente nos processos ontogenéticos de individuação, envolvendo uma dinâmica física, biológica e psicossocial. Para descrever a ontogênese Simondon propõe a noção de tropismo, possibilitando a superação de uma divisão intelectual/prática, através da transdução de elementos pré-individuais na formação de indivíduos físicos, biológicos, psicossociais e técnicos (SIMONDON, 2020a e 2020b).

A ontogênese, na proposta simondoniana não prescinde de uma representação mental, enquanto que naquela de Ingold (2010; 2020) ocorre que quanto mais há habilidade/hábito menos haverá necessidade de representação. Ambos os autores apresentam modelos que focam fundamentalmente a ação prática. Em Simondon (2020a) a individuação é uma estruturação dividida em etapas que segue um modelo vital, biológico, não desprezando, contudo, aspectos físicos e psicossociais das ações humanas. Este momento prático se prolonga em um devir que o pensamento ingoldiano entenderá como sendo a história.

Essas ações são de caráter humano e não humano, portanto, não são mentalistas no sentido de um antropocentrismo. Chegando agora as colocações de Barth, podemos ver na sua abordagem, uma preocupação semelhante àquelas dos autores anteriormente citados, no tocante a dimensão concreta das experiências e dos resultados que destas derivam, enquanto produção de conhecimento e mobilização

de fluxos culturais entendidos como sendo de informações, ideias e materiais, que podem ser medidos em termos de quantidade, volume, tamanho, etc. (BARTH, 1887, 1993, 2000).

Destaca-se o fato que para este autor as ações práticas não ocorrem de modo isolado uma com relação às outras, dependendo de informações provenientes das tradições de conhecimento e relações de poder específicas que condicionam as performances inter-relacionais (BARTH, 2000), como veremos mais adiante.

Aqui cabe ressaltar a semelhança entre Barth (2000) e Simondon (2020a) já que a propagação de conhecimento no tempo e no espaço pode ser considerada, também, como um caráter transdutor e psicossocial do processo de individuação.

Já com relação aos modos de conhecimento segundo o entendimento de Ingold (2010), estes estariam guiados pelo que ele considera como sendo uma “redescoberta orientada”. A pessoa que desenvolve uma experiência passa a conhecer a partir da orientação de alguém mais experiente, cuja função não é a de transmitir abstratamente informação, mas permitir que as pessoas orientadas possam experienciar por elas mesmas. Assim, as pessoas novatas são “inerentes conhecedores” capazes de improvisar e descobrir a seu modo.

A performance no entendimento de Barth e a operação técnica para Simondon não se distanciam desta perspectiva. Seguindo estes autores seria possível pensar o conhecimento humano como operações técnicas num espaço contínuo de fluxos de materiais, em que não é interessante isolar nenhum elemento participante. Os conhecimentos tradicionais neste sentido não podem mais ser pensados como uma reprodução no espaço enquanto uma cópia de um modelo anterior, mas sim como dependente de operações criadoras que apresentam significativo caráter sociotécnico (INGOLD e KURTTILA, 2000). As informações oferecem poder de decisão, um sinal informativo precisa de compatibilidade de diferentes e não de igualdade entre seres, ele necessita de um fundo comum de informação como explicita Simondon

(2020a), daí advém um passado, mas apenas para oferecer parâmetro para uma ação nova. No caso do intelecto, este só pode se relacionar e tentar mover aquilo que difere dele, mas se comunica com ele a partir de sinalizações que podem ser entendidas por todos os órgãos do sentido.

Ainda com relação às experiências práticas cabe aqui destacar o entendimento que Ingold (2012) tem do modo em que estas se situam no mundo. Para o autor inglês a ação humana, assim como aquelas dos não humanos, está voltada a produzir coisas caracterizadas pelo fato de serem ontogeneticamente abertas. As coisas vazam e habitar o mundo é se juntar ao seu processo de formação.

Neste sentido, Ingold (2020) não despreza a intenção prévia ao hábito, que é a intenção inicial a um fim. Ele chama isso de princípio de volição, passando pela experiência, transitamos de agentes a pacientes do mundo, nos ajustando ao ambiente. São “duas tríades”: “volição, agência, intencionalidade” e “hábito, agencement, atenção” (MANNING, 2026, p. 6 apud INGOLD, 2020, grifo do autor).

Em outro momento Ingold (2000), analisando o que denomina de paisagem de tarefas, mostra a dimensão histórica em que se desenvolvem as atividades humanas em determinados ambientes, centrando a atenção contudo em uma dimensão que poderíamos considerar, seguindo a conceituação de Elias (1980), como sendo um tanto atomista. A dimensão coletiva e a organização sociotécnica do trabalho se limita à descrição de cada sujeito engajado no ambiente e assim habitando o mundo, mas a dimensão intersubjetiva e suas implicações práticas estão ausentes nas argumentações de Ingold, eludindo assim as relações de poder oriundas justamente do campo de forças produzido pela ação de múltiplos agentes. Relações estas que para nós resultam ser fundamentais para a compreensão da mobilização de fluxos de materiais e a organização sociotécnica das tradições de conhecimento.

Isso implica pensar nas práticas em que estejam em jogo tarefas que não atendam às nossas vontades, por exemplo, aos julgamentos

de saber e não saber em um contexto de prática, como exemplifica Marchand (2010) ou um conjunto de relações de força mais gerais que implicam nos usos dos corpos da pessoa que ordena e da pessoa ordenada (SIMONDON, 2020a) ou mesmo dos impedimentos, ocultações do conhecimento ou seus usos para manutenções de sistemas hierárquicos tradicionalistas, conforme aponta Barth (1987, 1993, 2000).

Ocorre que pela relutância Ingold (1991) em focar em uma dimensão coletiva, segundo nossa opinião, notamos também a crítica dele direcionada à antropologia social francesa, de influência Durkheimiana. A existência de representações, moralidades e processos de aprendizagem que ignorem as relações intersubjetivas, a dimensão da experiência e a agência dos indivíduos é um ponto central nesse argumento. Nesse viés crítico, Ingold (1991, 2010, 2019) nota que desde Mauss ocorria uma tensão entre as relações intersubjetivas que caracterizavam os processos de Dádiva e a pessoa moral, cujo “eu” é visto como um centro de consciência não construído que necessita se alimentar de categorias socialmente recebidas.

Ingold (1991) verifica, assim, uma espécie de psicologismo apartado da experiência já que ocorreria um pré-social do eu. Buscando combater as oposições entre o “eu” e a “pessoa”, entre o “indivíduo” e a “sociedade”, ele destaca problemas relacionados à questão da aprendizagem, em relação com a socialização e a constituição de relações progressivas de sociabilidade; pautando-se na experiência intersubjetiva.

Dessa forma, a transmissão do conhecimento ocorreria também nos próprios indivíduos a partir de suas próprias percepções e não totalmente por meio da absorção dos mundos e classificações de outras pessoas. Para isso, ele nota que é importante considera a existência de um “organismo-pessoa como um agente intencional e criativo que surge e se desenvolve dentro de um contexto de relações ambientais, incluindo relações sociais com outros organismos-pessoas” (INGOLD, 1991, p. 375).

Embora Mauss (2013) e Ingold (1991) considerem o corpo humano em suas explicações, o primeiro o compreende como primeiro instrumento técnico do qual os homens são dotados, enquanto o segundo o compreende como um importante meio de engajamento e percepção ambiental. Isso implica que a produção e a transmissão de conhecimento apresentam características distintas nos dois esquemas explicativos: enquanto no primeiro ocorreria por meio da oralidade e determinadas instituições que compõem a sociedade, para Ingold não ocorreria separação entre o conhecimento e a prática, sendo a experiência prática dos indivíduos o próprio momento de construção materialização do conhecimento e da habilidade.

A separação entre a prática e as representações é problematizada por Leroi-Gourhan (1987) que observa que o comportamento técnico do homem manifesta-se em níveis: específico, sociotécnico e individual, correspondendo, respectivamente, a evolução do sistema nervoso e biológico, ao desenvolvimento da inteligência humana dentro de um organismo coletivo e, por fim, ao estágio no qual o indivíduo encontra condições de se emancipar simbolicamente dos laços genéticos e sociotécnicos.

Essa sistematização não está apartada dos três tipos de comportamentos operatórios do homem, observados: I) nos “automatismos” e pulsões fisiológicas do próprio organismo, II) nos comportamentos maquinais adquiridos pela experiência e pela educação e, finalmente, III) no comportamento lúcido que é marcado fortemente pela dimensão simbólica já que a linguagem intervém de forma preponderante reparando, recriando e conduzindo novas cadeias operatórias. O importante, para nós, é que eles se distinguem psicologicamente entre inconsciente (Automático), subconsciente (maquinais) e consciente (lúcido).

Outro autor que rompe de forma processual com essa oposição entre a prática e o simbólico e alimenta o debate em torno da agência e intencionalidades dos indivíduos é Barth (2000), para quem

o comportamento humano é intencional e interpretado em termos de concepções culturais particulares que não são transparentes, objetivos e incontestes.

Grosso modo, considera que “A intenção é o objetivo da pessoa que age, a orientação em relação a um objetivo a partir do qual surgiu o ato” (Barth, 2000, p.173). Para ele, seria nos processos de interação que ocorreriam à transmissão de conhecimento e esquemas culturais, rompendo assim com as dicotomias clássicas que colocam os indivíduos e o conhecimento como resultando de estruturas representacionais apartadas das interações.

Assim como Barth, Elias (1980) também envereda para um entendimento da ação como sendo resultado de um jogo de forças que decorrem da interação entre sujeitos posicionados um com relação aos outros, como intencionalidades e papéis diferentes, o que leva a dar vida processualmente ao que o autor alemão denominou de *configuração social*. Nestas configurações as relações de poder entre os indivíduos humanos deveriam ser entendidas como diferenciais de forças, no sentido físico da palavra, e por isso tanta ênfase dada à interação e não apenas à relação. Nestas interações, a dimensão social seria inerente, constitutiva da experiência prática, e não um determinismo holístico de uma representação ou de um sistema simbólico abstrato a serem objetivados na realidade. Há que se destacar que, para definir a noção de configuração social, o autor levava em consideração apenas as ações de sujeitos humanos, sendo que será Mura (2011), partindo dos pressupostos de Elias que ampliará a análise incluindo também agências não humanas e propondo o conceito de *configuração socioecológica*.

No entendimento de Mura (2011, 2017) no cosmo deveriam ser considerados os elementos que o constituem como sendo sujeitos de ação com relação a outros, e objetos de ações de terceiros cujas relações se dão por transdução nos moldes indicados por Simondon (2020a). Assim, sujeito e objeto não seriam substantivos posicionados dicotomicamente ou dialeticamente um com relação ao outro, definindo

esferas separadas do que poderia ser considerado como intelectual *versus* material. Ao contrário, as configurações socioecológicas seriam definidas a partir de contextos *sócio-ecológico-territoriais* específicos, onde o papel da agência humana geralmente é preponderante mas não de modo abstrato, homogêneo e dicotômico. As hierarquias relacionais entre humanos e não humanos se dariam por graus e não por tipos de atuação, onde estes graus dependem de competências, intencionalidades e estratégias de ação. Estas derivam em um movimento processual promovido pela experiência prática que inclui como desenvolvimento de habilidades e comportamentos operatórios, também técnicas políticas (Mura 2017). Assim, a política entendida como técnica de uso, conforme Platão (CAMBIANO 1971), como sendo voltada a definir estratégias e administrar outras técnicas, implica na ontogênese de um comportamento operatório político. As especificidades desse comportamento não podem ser consideradas como de natureza distinta de outros comportamentos operatórios, sendo, portanto, constitutivos do concretizar-se de cadeias operatórias nas experiências práticas. Tal comportamento político unido à manifestação de outras habilidades práticas, leva à definição também de *repertórios de possibilidades* diferentes para cada sujeito de ação, isto é o balanço entre a disponibilidade e a acessibilidade de/aos recursos almejados na tentativa de dar vida a uma determinada operação técnica. Assim, será a diversidade destes repertórios, em termos de jogos de força colocados em ação, que permitirá uma ou outra configuração socioecológica em um determinado local. Nesse processo, os comportamentos operatórios intelectual e gestual são indissociáveis, ambos sendo constitutivos da experiência prática e das reflexões interpretativas dos atos que lhe dão vida para consecutivamente promover outros atos que em sequência, conforme indicado por Barth (2000), permitem que haja um determinado evento na realidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste breve artigo buscamos mostrar como é impertinente definir o intelectual e o prático, como sendo esferas do comportamento dicotomicamente opostos. Mostramos também que não podem ser vistos como complementares, mas ainda considerados como de diferentes naturezas. Ao contrário, mostramos como a dimensão intelectual faz parte da prática, principalmente através de uma atitude intencional e política, assim como a própria experiência sensorial no ambiente também é constitutiva do comportamento reflexivo.

REFERÊNCIAS

BARTH, Fedrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

_____. **Balinese Worlds**. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.

_____. **Cosmologies in the Making: A Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

CAMBIANO, Giuseppe. **Platone e le tecniche**. Torino: Einaudi, 1971.

ELIAS, Norbert. **Introdução à sociologia: espaço da sociologia**. Lisboa: Edições 70, 1980.

INGOLD, Tim. **Antropologia e/ou como educação**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

_____. **Evolução e vida social**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

_____. Da transmissão de representações à educação da atenção. **Educação**, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, 2010.

_____. **The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill**. London: Routledge, 2000.

_____. Become Persons: Consciousness and Sociality in Human Evolution. **Cultural Dynamics**, [s. l.] v. 4, n. 3, p. 355-378, 1991.

INGOLD, Tim; KURTTILA, Terhi. Perceiving the environment in Finnish Lapland. **Body and Society**, v. 6, n. 3-4, p. 183-196, 2000.

LEROI-GOURHAN, André. **O gesto e a palavra**: memória e ritmos. Lisboa: Edições 70, 1987. 2 v.

MARCHAND, Trevor H. J. Making Knowledge: Explorations of the Insoluble Relations Between Minds, Bodies, and Environment. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, [s. l.] v. 16, n. s1, p. 1-21, 2010.

MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. *In*: **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Casac Naify, 2003.

MURA, Fabio. De sujeitos e objetos: um ensaio crítico de Antropologia da técnica e da tecnologia. *In*: **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 17, n. 36, p. 95-125, jul./dez. 2011.

_____. A política como técnica de uso e como ato transformador: algumas reflexões a partir do caso dos Kaiowa de Mato Grosso do Sul. *In*: SAUTCHUCK, Carlos Emanuel (org.). **Técnica e transformação**: Perspectivas antropológicas. Rio de Janeiro: ABA Publicações, 2017.

SIMONDON, Gilbert. **A individuação à luz das noções de forma e de informação**. São Paulo: Editora 34, 2020a.

_____. **Do modo de existência dos objetos técnicos**. Tradução: Vera Ribeiro. 1. ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020b.

SUICÍDIO EM REVISTA: leituras antropológicas e desafios contemporâneos

Járdina Kelly da Silva
Heloisa Wanick
Ednalva Maciel Neves

INTRODUÇÃO

Na última publicação de agosto de 2023, por ocasião da proximidade do Dia Internacional de Prevenção ao Suicídio, 10 de setembro, o *Jornal da Universidade* trouxe um artigo intitulado *O suicídio é um problema social?*¹ O texto acentua o caráter social do suicídio e das estratégias políticas de seu enfrentamento, reconhecendo o acolhimento como eixo central na prevenção do suicídio. Entre nós, a indagação embutida no título é uma questão central para os estudiosos desse fenômeno, que ressaltam a influência dos contextos societários sobre o morrer por suicídio, sinalizando para as desigualdades nas relações sociais (raça, gênero, faixa etária etc.) por um lado e, por outro, os sistemas culturais de morte (tabu e silenciamento). Por conseguinte, as políticas de enfrentamento do suicídio, iniciadas no Brasil no fim do século XX, permanecem, ainda hoje, relegadas ao conjunto de fenômenos negligenciados.

Diante desse panorama, nós, estudosas desses processos sociais, envolvidas diferentemente com o tema da morte, consideramos a possibilidade de reunir autores que povoam nossas reflexões acerca do suicídio e do morrer. Atentamos para o consenso contemporâneo

1 Publicação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Texto disponível em: **O diálogo e o rompimento do tabu em relação ao suicídio favorecem a valorização da vida – UFRGS – Jornal da Universidade**

de que o suicídio não é um fenômeno que afeta unicamente o sujeito – “suicida” - que “conscientemente” realizou o ato direta ou indiretamente –, sabendo da consequência sobre si mesmo (Durkheim, 2004 [1897]).

Em levantamento bibliográfico breve, o leitor perceberá que as abordagens sobre o fenômeno do suicídio tendem a se encaixar em duas perspectivas opostas de compreensão. Uma dessas advém da psicologia/psiquiatria que foca sobre o “sujeito singular” e o caráter privado do suicídio (Fukumitsu, 2014). A segunda está centrada na compreensão do suicídio como fenômeno de natureza social, segundo a qual o indivíduo está imerso numa teia ou rede de relações com as quais as interações produzem sofrimento psíquico e desejo de morte (Alvarez, 1999; Monnerat, 2017).

Nossa intenção é escapar dessa polaridade. Entendemos que, se a morte é um fenômeno sociológico desafiador, o suicídio aporta outros elementos para sua compreensão, desde sua manifestação no sujeito, consciente (ou não) dos efeitos do seu ato, exercido sobre si mesmo, quanto os dramas e significados que aciona em seu contexto social. Trata-se de reconhecer o suicídio em sua dimensão privada e subjetiva, singular e individual, emaranhado a situações sociológicas, resultando em sofrimento existencial e social, privado e coletivo.

Inspiramo-nos em Stengers (1990) para ponderar sobre a política científica, existindo “complexos mecanismos de captura conceitual, mediados por redes de legitimação e produção de testemunho científico” (Moraes; Oliveira, 2011, p. 14). Esse foi um alerta para assentir a ousadia e limites da envergadura de nossa proposta, considerando o acesso e período das publicações.

Por isso, privilegiamos as ciências sociais sem, no entanto, deixar de recorrer aos estudos da saúde coletiva e epidemiologia, que trazem informações biomédicas e sociais sobre o suicídio. Recorremos aos estudos que problematizam as questões conceituais – “captura conceitual” – do fenômeno suicídio, alicerçados na compreensão

da natureza social e coletiva e, em seguida, a uma problematização contemporânea do suicídio, sem delimitação de um período específico.

SUICÍDIO COMO OBJETO DE REFLEXÃO

Ao publicar seu estudo sobre o suicídio, Émile Durkheim não só inaugura um campo de reflexão sobre as sociedades ocidentais no século XIX, mas impulsiona o desenvolvimento de outros estudos com perspectiva sociológica. Nesse sentido, consideramos a obra *O Suicídio – Estudo de sociologia* (Durkheim, 2014), emblemática ao constituir o suicídio como objeto de estudo. Aqui, queremos pontuar, conforme Nunes (1998), como o estudo aporta a problematização das relações entre indivíduo e sociedade, assim como se torna uma referência metodológica para os estudos nas ciências sociais. Imbuído do projeto de constituição da sociologia como campo disciplinar, utiliza as “estatísticas morais” para análise da permanência e variabilidade do fenômeno, propondo o suicídio como fenômeno social.

Passado mais de um século, continuamos tomando as estatísticas de saúde (dados epidemiológicos relacionados à mortalidade e às tentativas de suicídio) como instrumento para compreensão do suicídio, avaliando suas tendências, perfil das pessoas envolvidas, gravidade e magnitude do seu acontecimento; assim como os registros de motivos e intencionalidade, como nos lembra Costa *et al.* (2020).

Reconhecemos o esforço de definição do suicídio realizado por Durkheim. Para ele, “[chama-se] suicídio todo o caso de morte que resulte direta ou indiretamente de um ato positivo ou negativo, praticado pela própria vítima e que ele sabia que produziria esse resultado” (2004, p. 14). Já a tentativa de suicídio consistiria em “ato assim definido, mas interrompido antes que dele resulte em morte.” (Durkheim, 2004, p. 14). Já a noção de “morte voluntária”, utilizada pelo autor, continua sendo adotada em estudos posteriores, a exemplo de Minois (2018).

Essas definições aportam desafios para estudiosos contemporâneos, visto que lidar com a emergência do suicídio em idades tenras (crianças e adolescentes) remete à caracterização do “conhecimento sobre o resultado de suas ações”, ou da consciência do resultado do ato suicida. A dificuldade está em delimitar a natureza “intencional” ou “deliberada” da pessoa que realiza o ato suicida, como nos alertou Costa *et al.* (2020).

Assim, a intencionalidade do sujeito emerge como condição e desafio na investigação sobre o suicídio. Para Costa *et al.* (2020, p. 487), “a verificação da intencionalidade é um trabalho complexo e sempre incompleto, as definições carregam a impossibilidade de sua verificação concreta em muitos casos”. Essa tensão epistemológica existe em diferentes esferas institucionais, desde a Organização Mundial da Saúde, cujo entendimento é de que o “[suicídio] é o ato de matar deliberadamente a si próprio” ao conceito elaborado por Meleiro, para quem “[o] suicídio é o ato intencional de tirar a própria vida, iniciado e levado até o fim por uma pessoa com conhecimento e propósito de um resultado final” (Meleiro, 2016 *apud* Costa *et al.*, 2020, p. 20).

Destacamos a obra de Minois (2018 [1995], p. 04) que, filiado à história da *longue durée*, nos apresenta a “mudança crucial nas mentalidades ocidentais” sobre o suicídio como objetivo do seu estudo. Dentre as mudanças históricas anunciadas, destacamos a composição de dois sistemas sociais: religião e poder. De um lado, a ascendência do cristianismo como sistema religioso cuja ética abrange a relação entre corpo e vida/morte. Por outro lado, a ordem política emerge aliada ao direito de preservação da vida humana. Para Minois (2018, p. 04), “o suicídio é considerado ao mesmo tempo uma ofensa a Deus, que nos deu a vida, e à sociedade, que provê o bem-estar de seus membros”.

Minois (2018), ao abordar a dimensão política do suicídio enquanto expressão do poder sobre a vida, ressalta a supressão do direito do sujeito sobre a vida própria. Ponderação que lembra Foucault (1999, p. 130) quando afirma que “[agora] é sobre a vida e ao longo

de todo o seu desenrolar que o poder estabelece seus pontos de fixação; a morte é o limite, o momento que lhe escapa; ela se torna o ponto mais secreto da existência, o mais “privado”. Nesse argumento, o suicídio escapa dos “interstícios do poder exercido sobre a vida” (Foucault, 1999, p. 130), em sociedades nas quais o poder assume a tarefa de gerir a vida, desde o século XVII. Nesse sentido, Nagafuchi (2017, p. 121) propõe “uma leitura” a partir das biopolíticas, afirmando que “o suicídio é uma ruptura, que se dá nas margens da vida, nas intermitências das possibilidades de vida e, por isso, é sempre resultado de sua qualidade de liminaridade, de ação em direção à morte”. Daí, a relevância de estudos que tomem a política da vida para pensar o suicídio nas sociedades contemporâneas.

SUICÍDIO HOJE: DE PROBLEMA DE SAÚDE À POLÍTICA DA VIDA

Entre nossos achados, a publicação de Moraes e Oliveira (2011) apresenta uma análise bibliométrica de publicações coletadas em diferentes bases de dados, realizada no período entre 1996 e 2007. Nos resultados, destacam os livros publicados por “profissionais que trabalham com produtos químicos e farmacêuticos” (p. 14), exaltando a tendência de medicalização do suicídio desde os anos 1990. As ciências sociais aparecem com publicações – teses e dissertações –, junto com as áreas da saúde mental, enfermagem, farmácia e letras. Religião, depressão e adolescência são temas coadjuvantes nos estudos, tal como o alerta sobre a ausência de notificações nos sistemas oficiais sobre as tentativas ou morte de/por suicídio. Reforçam a interdisciplinaridade como estratégia de enfrentamento do suicídio.

Como visto acima, o fortalecimento da “associação entre doença mental e tendência ao suicídio” (Monnerat, 2017, p. 164) tem sido marcante. Embora não seja recente, ela é reforçada pelo desenvolvimento

contemporâneo da biomedicina. Monnerat (2017) observa que, desde o século XIX, a relação entre perturbação mental e suicídio afirmou-se entre médicos e outros especialistas, fomentando a designação do suicídio como doença. De seu estudo etnográfico, a autora anuncia que, tal perspectiva, quando reduzida à esfera individual, resulta na patologização e medicalização do suicídio.

Em linhas gerais, essas perspectivas apontam a disputa entre dois campos com posições políticas diferentes sobre o suicídio: um, onde ativistas, profissionais de saúde, de direitos humanos, pesquisadores e simpatizantes buscam a defesa pela promoção do bem-viver e acesso das pessoas aos recursos que possibilitem lidar com os sofrimentos inerentes à vida e, outro, profissionais, corporações e conselhos profissionais – ligados aos interesses financeiros do biomercado – defendem a ampliação de condutas medicalizantes para o sofrimento humano, admitindo o suicídio rotulado como morte não natural, advinda de doença ou transtorno mental, classificado pelo Código Internacional das Doenças.

Entende-se que o foco sobre o “doente” desvia o olhar da dimensão sociocultural e política do suicídio. Isso significa que, embora exista tentativas e mortes de/por suicídio de pessoas que possuam alguma patologia, o suicídio é um ato diretamente ligado às relações e interações sociais. Nagafuchi (2019, p. 101) afirma que “um olhar antropológico permite ampliar a compreensão do fenômeno, que deixa de ser somente um item nosográfico e passa a ser um elemento indissociável da experiência humana”.

Um exemplo de estudo brasileiro sobre a influência das condições sociais, econômicas e de gênero na ocorrência de tentativas e mortes por suicídio é o de Alves, Machado e Barreto (2017). Com um recorte entre 2004 e 2012, os autores pesquisaram o efeito do Programa Bolsa Família (Brasil, 2012) sobre o suicídio. Os resultados demonstram a redução das taxas de mortalidade e hospitalizações por tentativas de suicídio entre as mulheres, quando do aumento da cobertura do Programa.

Lembrando processos sociais e seus efeitos sobre os sujeitos, especialmente na sociedade brasileira com maioria da população preta e pobre, Almeida (2019, p. 38) afirma que “racismo é uma decorrência da própria estrutura social; ou seja, do modo ‘normal’ com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares”, engendrando estigmas, preconceitos e violências. Ainda sobre efeitos do racismo, Kilomba (2019, p. 56) declara que “no racismo, corpos negros são construídos como corpos impróprios, como corpos que estão “fora do lugar” e, por essa razão, corpos que não podem pertencer”. Nesse sentido, corpos negros sentem a ruptura das relações e interações sociais, o que acarreta morte emocional e física, social e simbólica.

A preocupação com os registros do “ato” suicida, desde os serviços de saúde à divulgação nos sistemas de informação do Ministério da Saúde, fundamenta o artigo de Costa *et al.* (2020). Os autores advertem que registros e estatísticas são informações elaboradas por profissionais cujas representações integram o universo social, cultural e moral. Centrados no período de 2010 a 2012, citam: interesses econômicos em situações de recebimento de seguro; incompreensão sobre o registro do suicídio; conflitos religiosos e de comunicação, a saber, casos envolvendo policiais e seus familiares. Informam que “nenhum caso de médico ou policial que cometera suicídio (...), nem de índio” (Costa *et al.*, 2020, p. 499) foi arrolado.

É preciso considerar o “excesso de suicídios” no Brasil ocorridos na pandemia por Covid-19, estudados por Orellana e Souza (2022). Além de pontuarem diferenças de cenário epidemiológico no país (por regiões geográficas), os autores retratam as mortes por suicídio conforme faixa etária e sexo. Colocam em relevo a influência das desigualdades sociais sobre o excesso de mortes, sobretudo entre pessoas idosas (60 anos ou mais) e em regiões de maior vulnerabilidade social - norte e nordeste - do Brasil, incluindo a violência contra as mulheres.

Apesar do número de ocorrências (10.409 mortes registradas no país naquele período) representar uma redução (13%) no total de

suicídios esperados para o período, é na análise das variáveis de sexo, faixa etária, bimestres do ano e região do país que se encontram as preocupações para a saúde pública, chamados subgrupos de populações vulneráveis. Orellana e Souza (2022) chamam a atenção para o subgrupo etário de pessoas com 60 anos ou mais, encontrando um excesso de suicídios entre os homens residentes nas regiões Norte e Centro-Oeste; entre as mulheres com 60 anos ou mais predominam os suicídios na região Nordeste, nos dois últimos bimestres do ano. Esse acréscimo esteve associado à estratégia de isolamento social - com maior adesão dessa população, resultando em “sentimentos de solidão, ansiedade, tristeza e depressão” (Orellana; Souza, 2022, p. 1003), diminuição do acesso aos bens e serviços públicos, incluindo saúde, considerando o acúmulo de doenças crônicas. Eles identificaram um excesso de óbitos entre mulheres na faixa etária entre 30 e 59 anos de idade, na região Norte do país. Alegam que, além da “precariedade social, econômica e assistencial”, e da “violência contra a mulher”, a pressão adicional com os cuidados domésticos e saúde materna ressaltam o número de suicídios entre elas.

A temática da desigualdade ressurgue quando o olhar se volta para as Américas. O estudo de Lange *et al.* (2023) traz fatores contextuais associados à mortalidade por suicídio, tais como o desemprego e seu impacto na ocorrência de suicídios entre homens e mulheres. Entre os homens, os fatores associados ao suicídio são: uso abusivo de álcool, renda per capita, taxa de homicídio, uso de droga intravenosa; já entre os fatores protetores foram citados o aumento da renda per capita e a densidade demográfica. Entre as mulheres, os fatores relevantes para a ocorrência de suicídios foram a desigualdade na educação e o desemprego; quanto à proteção indica-se o acesso aos serviços de saúde e a densidade demográfica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essas anotações delineiam algumas contribuições para a compreensão e enfrentamento político e social do suicídio. Fruto do sofrimento vivido desencadeado pela complexidade da vida social e sobrecarga de expectativas que se impõe aos sujeitos, incluindo racismo, desigualdades e *insegurança ontológica* (Giddens, 1989). Os estudos indicam como a medicalização do sofrimento existencial e social, seja vinculado à saúde mental ou não, reflete um processo de patologização do sofrimento. Esse modelo tem representado uma estratégia política de enfrentamento ao suicídio que fortalece a indústria farmacêutica e o biomercado.

As tensões da vida social, incluindo desigualdades sociais, raciais, de gênero e capacitismo, entre outras situações de constrangimentos/sofrimentos são desconsideradas no contexto da elaboração de políticas. No Brasil, os problemas estruturais aparecem no cotidiano, a exemplo do emprego; do sustento das famílias; da perda do status social; das violências de gênero (físicas e simbólicas); dos racismos; da desigualdade educacional; fatores raramente valorizados nas políticas da vida envolvendo o suicídio. O conhecimento oriundo das ciências sociais é desprezado nessa arena entre políticas e interesses do suicídio, na qual as vidas transitam entre o individual e seu caráter social e coletivo.

Em 2021, a World Health Organization (Who, 2021) publicou um guia para elaboração de políticas de enfrentamento do suicídio. Medidas que vão desde o monitoramento, recomendações às mídias sociais até a efetivação de ações que promovam proteção e cuidado com as *pessoas em situação de suicídio*. Aqui, reforçamos que isso é possível com princípios já preconizados no Sistema Único de Saúde: equidade, integralidade e universalidade, e, acima de tudo, democracia e um sistema social sustentável com respeito a todos os seres com quem compartilhamos o viver.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Sívio Luís de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Pólen, 2019.
- ALVAREZ, Alfred. **O deus selvagem**: um estudo do suicídio. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1999.
- ALVES, Flávia J. Oliveira; MACHADO, Daiane B.; BARRETO, Maurício L. Efeito do Programa Bolsa Família na redução do suicídio nos municípios brasileiros. *In*: CONGRESSO BRASILEIRO DE EPIDEMIOLOGIA, 10., 2017, Florianópolis. **Anais** [...]. Campinas: Galoá, 2017.
- BRASIL. Controladoria Geral da União (Secretaria de Prevenção da Corrupção e Informações Estratégicas). **Programa Bolsa Família**: orientações para acompanhamento das ações do PBF. Brasília: CGU, 2012.
- COSTA, Antônio Luz; PINTO, Roque; SILVA, Alciene Pereira da; SOUZA, Itamar de Jesus. Análise do fluxo de registro de suicídios entre o IML e o DataSUS. **Dilemas**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, p. 485-504, maio 2020.
- DURKHEIM, Émile. **O suicídio**: estudo de sociologia. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- FOUCAULT, Michel. Direito de morte e poder sobre a vida. *In*: **História da sexualidade**: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1999. p. 127-149.
- FUKUMITSU, Karina O. O psicoterapeuta diante do comportamento suicida. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 25, n. 3, p. 270-275, 2014.
- GIDDENS, Anthony. **A constituição da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- LANGE, Shannon; CAYETANO, Claudina; JIANG, Huan; TAUSCH, Amy; SOUZA, Renato Oliveira e. Contextual factors associated with country-level suicide mortality in the Americas, 2000–2019: a cross-sectional ecological study. **The Lancet Regional Health – Americas**, [s. l.] v. 20, p. 100450, abril 2023.

MINOIS, Georges. **História do suicídio**: a sociedade ocidental diante da morte voluntária. São Paulo: Ed. Unesp, 2018.

MONNERAT, Sílvia. Relatos sobre suicídio e vozes: um estudo etnográfico. **Equatorial**, Natal, v. 4, n. 7, p. 161-172, jul./dez. 2017.

MORAES, Alice F. de; OLIVEIRA, Telma Maria de. Levantamento da produção científica brasileira sobre o suicídio de 1996 a 2007. **Biblionline**, João Pessoa, v. 7, n. 2, p. 122-21, 2011.

NAGAFUCHI, Thiago. Um olhar antropológico sobre o suicídio: devir, formas de vida e subjetividades. **Revista M.**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 7, p. 101-124, 2019.

NAGAFUCHI, Thiago. **Um réquiem feito de silêncios**: suicídio, gênero e sexualidade na era digital. 2017. 217 p. Tese (Doutorado em Saúde Pública) – Programa de Pós-Graduação em Saúde Pública, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

NUNES, Everardo Duarte. O suicídio: reavaliando um clássico da literatura sociológica do século XIX. **Cad. Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, p. 7-34, jan. 1998.

OLIVEIRA, Everton de. O suicídio é um problema social? **Jornal da Universidade** (on-line), Porto Alegre, 31 ago. 23. Não paginado. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/jornal/o-suicidio-e-um-problema-social/>. Acesso em: 6 mar. 2024.

ORELLANA, Jesem D. Yamall; SOUZA, Maximiliano L. Ponte de. Excess Suicides in Brazil: Inequalities According to Age Groups and Regions During the COVID-19 Pandemic. **International Journal of Social Psychiatry**, [s. l.] v. 68, n. 5, p. 997-1009, 2022.

STENGERS, Isabelle. **Quem tem medo da ciência?** São Paulo: Siciliano, 1990.

WORLD HEALTH ORGANIZATION. **Live Life**: an Implementation Guide for Suicide Prevention in Countries. Geneva: World Health Organization, 2021.

CÂMERA NA MÃO E IDEIAS NA CABEÇA: a prática fotoetnográfica

*Luciana Maria Ribeiro de Oliveira
Júlia Maria Correia Paredes*

INTRODUÇÃO

Este artigo propõe discutir processos de ensino e aprendizagem na, da e com a fotografia que dialoguem com o estudo e a experiência das imagens enquanto contribuições potentes e criativas para o trabalho antropológico. A partir de desdobramentos de uma disciplina de Iniciação à Fotografia ministrada pelas autoras no curso de bacharelado em antropologia da UFPB (campus IV), relataremos e refletiremos vivências estudantis atravessadas pelos processos de ensino da prática fotográfica e da reflexão imagética desenvolvidas na disciplina.

A proposta aqui se apresenta em pensar a imagem etnográfica na prática fotográfica em si. No saber fazer em processo de construção, tanto da etnografia quanto da fotografia pelos estudantes e suas pesquisas em curso – estalos de fabricação e de metamorfose imagética.

Nosso foco é refletir, a partir dos relatos das/os estudantes, sobre um aguçamento da reflexão com a fotografia que vai para além do pensar a imagem pela imagem como dado coletado de pesquisa a ser analisado ou como produto final dessa, mas que também perpassa narrativas e experiências etnográficas imagéticas diversas de aprendizado que os provocam e os fazem pensar junto com a imagem e o trabalho etnográfico em si.

CÂMERA NA MÃO: TUDO COMEÇA PELA LUZ

A disciplina de iniciação à fotografia compõe a grade curricular do curso de graduação em antropologia, lotado na cidade de Rio Tinto, campus IV, litoral norte da Paraíba. Enquanto componente de carga horária eletiva, tal matéria é ofertada sazonalmente e reúne estudantes de distintos períodos, podendo também receber alunos e alunas de outros departamentos e cursos. No semestre letivo 2023.1, a turma foi majoritariamente composta por estudantes de Antropologia, contando também com a presença de alguns estudantes do curso de Design do mesmo campus. Pensada enquanto um alinhamento entre conhecimento técnico, prática fotográfica e formação em antropologia visual, a disciplina ocorreu em duas unidades complementares onde foram desenvolvidas aulas expositivas, leituras dirigidas, práticas fotográficas nos espaços da sala de aula e aulas de campo intituladas “câmera na mão”, cujo enfoque era direcionado à produção imagética coletiva e colaborativa entre as/os estudantes.

A primeira unidade foi pensada enquanto um momento de recepção à disciplina através de conteúdos práticos e técnicos sobre o fazer fotográfico, estando concentrada em aulas expositivas sobre os equipamentos e materiais fotográficos, oficinas de aprendizagem sobre configurações de câmera, luz, composição fotográfica, e aulas de campo fora do espaço da universidade para o exercício da prática fotográfica. Para tanto, contamos com o espaço e acervo material de equipamentos do Laboratório Arandu de Antropologia Visual do campus IV da UFPB, que disponibilizou a sala e algumas câmeras DSLR para a execução das aulas durante esta unidade. O Arandu é um laboratório de imagem e antropologia visual que tem por objetivo a criação fílmica e fotográfica estreitamente ligadas à pesquisas etnográficas da graduação e da pós-graduação em Antropologia da UFPB. As aulas ocorreram no ambiente do Arandu, o que facilitava o acesso às câmeras.

As aulas expositivas tinham como temática principal o equipamento fotográfico e seus modos de configuração e manuseio, sendo ministradas com o auxílio de slides, vídeos e demonstrações de uso com as câmeras dispostas pelo Arandu. Alguns estudantes que já tinham suas próprias câmeras e demais equipamentos fotográficos de uso pessoal também passaram a levá-los para a sala de aula, aumentando o acervo para a prática da disciplina e desenvolvendo entre eles maior familiaridade e habilidade de manuseio e execução. Conteúdos como angulação, enquadramento, luz, forma, movimento, retrato e autorretrato foram os temas principais de cerca de sete aulas onde os estudantes criaram livremente fotografias e imagens a partir das partilhas de aprendizagem possibilitadas em sala de aula.

As aulas práticas foram realizadas dentro e fora de sala de aula, onde as/os estudantes dividiram-se em grupos para executarem o manuseio das câmeras e a produção de imagens. As aulas de campo foram realizadas na Praça João Pessoa, localizada no centro da cidade de Rio Tinto. A praça foi pensada como local para as aulas tanto por sua proximidade com o campus, quanto por ser um espaço de alta concentração e circulação de pessoas, contexto que possibilitou variados e diferentes cenários de produção fotográfica e imagética. Produziram-se, assim, fotografias nos espaços da praça e de seu entorno abordando diferentes técnicas de angulação, enquadramento e composição fotográfica, criando um amplo acervo de imagens que destacavam diferentes temas e cenários como os espaços públicos da cidade, a movimentação de pessoas, as formas de lazer e sociabilidade da localidade e demais contextos de observação antropológica que foram apreendidos pelas câmeras.

A segunda unidade da disciplina, por sua vez, esteve reservada para discussão e reflexão teórico-conceitual de antropologia visual com foco na fotografia. Temas como antropologia e imagem, imagem fotográfica e etnografia, experiência antropológica e formas de registro, narrativa imagética, representação, autoria e práticas de restituição

foram sequencialmente conduzidos por 4 aulas onde as/os estudantes interagiram com as referências bibliográficas e com as discussões em sala de aula através de rodas de diálogo, objetivando uma maior compreensão e reflexão acerca do arcabouço teórico e metodológico da antropologia visual. Novamente organizados coletivamente em grupos de seis pessoas, as/os discentes ficavam responsáveis por conduzir debates em cada roda de diálogo, promovendo maior interação entre o restante da turma junto aos conteúdos.

Percebe-se que as alunas e alunos demonstram ter alcançado um dos objetivos principais da disciplina que diz sobre desenvolver maior proximidade e envolvimento com a prática fotográfica relacionada à antropologia visual, alcançando a correlação entre imagem, etnografia e trabalho de campo e realizando produções imagéticas alinhadas à reflexões antropológicas.

A seguir, traremos relatos de alguns das/os estudantes com relação às suas experiências na disciplina e suas produções fotográficas.

PINTURAS DE LUZ: HIAGO¹ E SUAS EXPERIMENTAÇÕES IMAGÉTICAS

Junto com as outras disciplinas, introdução à fotografia me facilitou o acesso a equipamentos que puderam expandir o meu olhar etnográfico, que vem sendo construído ao longo dos anos do curso em antropologia. Pegar na câmera, fazer fotos e entender como a mesma é estruturada, me deixou extremamente fascinado: saber que um instrumento aparentemente simples é, na verdade, uma

1 Hiago Felipe Ferreira de Oliveira é estudante da graduação em antropologia da UFPB e autorizou a utilização de seu texto e imagens neste artigo.

junção de complexas camadas científicas. O livro “Laboratório de Fotografia” de Wendel Medeiros (2019) me deixou ainda mais suscetível a desconstruir ideias pré-fabricadas por conceitos mais comerciais e capitalistas do que é a fotografia ou do que seria uma “foto boa” ou uma “foto ruim.” Nas ciências humanas, mais especificamente na etnografia, ela (a fotografia) foi por um bom tempo desacreditada e seu uso foi limitado a partir de discussões que relacionavam a imagem com a irrealidade etnográfica, com a possibilidade de “forjar” o cenário para adequar a imagem a determinado contexto colonizador de uma antropologia branca europeia. Isso causou inquietação em uma ciência que almejava por mudanças decoloniais. Mas, nessa ebulição de mudanças, a fotografia foi redescoberta e explorada de outras formas, passando a ser tratada também como linguagem e relação etnográfica de forma mais colaborativa dentro do campo de pesquisa. Para mim, usar a fotografia como uma linguagem é metodologicamente viável em inúmeros contextos; e, com isso, a importância de se pensar na relação dicotômica de imaginação criativa e veracidade. Pois, o que comprovaria melhor a existência de uma realidade se não uma fantasia? Uma imaginação? Uma ilusão? Percebi que o ato de fotografar não está atrelado exclusivamente à função mecânica do olho ou do olhar, ela não é exclusivamente apenas o que enxergamos: são pinturas de luz.



Fotos produzidas por Hiago durante a disciplina.

“FOTOS QUE GOSTEI E QUE NÃO GOSTEI”: GABRIEL² E A COMPOSIÇÃO FOTOGRÁFICA

Entendo a fotografia como algo expressivo, e não impressivo; pessoal, e não impessoal; sentimentalista, e não anêmica de sentidos. Não é problema algum eu entendê-la dessa forma, bem como quem entende de maneira totalmente contrária. De fato, aprecio muito os trabalhos fotográficos todos construídos a par de toda conjuntura de regras, mecanismos, técnicas com a câmera ou com o ambiente; aqueles jogos de luzes deslumbrantes que quase servem como uma maquiagem. Mas isso não é o que eu entendo quando tiro alguma foto.

2 Gabriel Cavalcante Bueno de Moraes é estudante da graduação em antropologia da UFPB e autorizou a utilização de seu texto e imagens neste artigo.

Eu tiro fotos para mim, e quando digo “mim”, envolve os significados que eu, e apenas eu, atribuo para tal “eternização”. Quando digo “foto”, é a expressão que tento calcular na distância do meu dedo até o botão de clicar. Não se trata, para mim, de tirar uma foto, guardá-la no bolso e seguir em frente. Aquela foto tem uma mistura de sensações que só eu pude senti-las. Confesso que fotos detalhadas, não necessariamente ricas em elementos, mas em detalhes que passam despercebidos pelos olhos, são fáceis de me chamar atenção. Especialmente fotografias em zoom: de um rosto, cujos poros sejam os protagonistas; de um animal, cuja pelagem reluzente seja protagonista; ou da lua, cujas crateras sejam alvo de atenção. Essas fotos complementam meu gosto, porque impulsionam o último sentido que tem para mim: a imaginação. Só depois de assistir o filme “Janela da Alma” (2001), dirigido por João Jardim e Walter Carvalho, pude perceber isso. Eu gosto de fotografias, quando não tiradas por mim, que me fazem imaginar o que eu não posso ver. Porque quando eu vejo, utilizo minhas lentes orgânicas. É assim que entendo fotografia.



Fotos produzidas por Gabriel durante a disciplina.

“SEMPRE ACABO BUSCANDO A PARTE MAIS CRIATIVA”: DANIELLE³ E O PRAZER DO REENCONTRO COM A FOTOGRAFIA

Ao cursar essa disciplina, pude reconhecer minhas próprias descobertas, quando tive meus primeiros contatos com a fotografia, muito antes de estudar antropologia. Sinto que era tudo muito intuitivo, eu não conhecia as técnicas, mas experimentava várias formas, ângulos e nuances que a câmera me proporcionava. Fazia tentativas com diversos pontos de luz e conseguia fotografias muito boas. Na disciplina aprendi sobre os tipos de câmeras fotográficas e como utilizar ISO, diafragma, fotômetro e outras funcionalidades. Mesmo conhecendo essas funções, ainda assim sou muito intuitiva, sempre acabo buscando a parte mais criativa. Nas aulas práticas, tornou-se prazeroso explorar as técnicas passadas em sala de aula, compartilhar conhecimento e testar experimentações. Apesar de não ser meu primeiro contato com a fotografia, a disciplina me proporcionou um auto resgate que me afetou de forma muito positiva tanto acadêmica como pessoalmente, acrescentado em mim um novo olhar e um prazer em fotografar que eu não possuía mais.

3 Danielle Annie de França Silva é estudante da graduação em antropologia da UFPB e autorizou a utilização de seu texto e imagens neste artigo.

▪ ANTROPOLOGIAS NA PARAÍBA ▪



Fotos produzidas por Danielle durante a disciplina.

CONSIDERAÇÕES FINAIS E IDEIAS NA CABEÇA

As experiências compartilhadas e acumuladas ao longo da disciplina de iniciação à fotografia se colocam enquanto vivências de aprendizagens fotográficas e reflexões antropológicas que se somam à formação dos estudantes de antropologia como um repertório de amplas possibilidades de fazeres etnográficos alinhados ao fazer fotográfico. O ensino de antropologia visual junto aos exercícios práticos de fotografia possibilitou não só a confecção de produções e narrativas imagéticas criativas e diversas que incitavam reflexões antropológicas a partir do ato de fotografar em campo, como também democratizou o uso da fotografia entre os estudantes a partir de uma compreensão de que a imagem pode ser pensada e executada de formas plurais e multifacetadas.

A diversidade da turma reuniu estudantes que já estavam habituados com a antropologia visual, os que estavam tendo o primeiro contato com a prática fotográfica e os que não vinham de uma formação antropológica anterior em torno do propósito de se pensar as imagens não como bolas de sinuca ou objetos letárgicos desprovidos de consciência (Samain, 2012), mas como representações dinâmicas que expressam diferentes contextos, recortes, cenários e campos. Desconstruindo a equivocada ideia de que “texto” e “imagem” são linguagens antagônicas e que a imagem funcionaria apenas enquanto um objeto de explicação dos dados empíricos e sensíveis da realidade social, decidimos impulsionar a reflexão de que a linguagem visual é um recurso que restitui “o lugar estratégico que ocupa a consciência imaginante do pesquisador na concepção de formas ricas e férteis, a partir das quais ele modela os dados sensíveis” (Rocha, 1995, p. 110) presentes em seus campos de observação.

Buscando superar também uma dicotomia entre “antropologia social” e “antropologia visual” existente no cotidiano dos estudantes e

nas distinções pedagógicas do currículo específico da graduação em antropologia da UFPB, ampliamos as possibilidades de usos da linguagem visual na construção do conhecimento antropológico ao pensar e executar essa disciplina como um conjunto de referências e práticas que centralizasse a narrativa imagética enquanto parte integrante das próprias narrativas etnográficas e antropológicas, objetivando atingir uma compreensão de que as imagens podem não apenas complementar, mas também complexificar e estruturar o texto antropológico. E que, também podem se expandir para outros formatos oriundos do fazer etnográfico, com uma câmera na mão e ideias na cabeça: são estalos de fabricação e de metamorfose imagética no processo de ensino e aprendizagem na, da e com a fotografia.

REFERÊNCIAS

MEDEIROS, Wendel. **Laboratório de fotografia**. Fortaleza: EdUECE, 2019.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. Antropologia das formas sensíveis: entre o visível e o invisível, a floração de símbolos. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 1, n. 2, p. 107-117, 1995.

SAMAIN, Etienne. **Como pensam as imagens**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2012.

PARTE 3

Poder e Resistências

CONFLITO TERRITORIAL ENTRE A COMUNIDADE RIBEIRINHA DO PORTO DO CAPIM E O PODER PÚBLICO EM JOÃO PESSOA (PARAÍBA)

*Alexandra Barbosa da Silva
Marlon Nilton da Silva Galvão*

INTRODUÇÃO E CONTEXTUALIZAÇÃO DA COMUNIDADE

O presente texto traz elementos para uma reflexão sobre a territorialidade de grupos étnicos em espaços urbanos. Partimos da situação da comunidade ribeirinha do Porto do Capim, localizada na margem direita do Rio Sanhauá, no Centro histórico de João Pessoa, no conflito que ela vem enfrentando com a prefeitura municipal, desde a década de 1980.

Entre tantos fatores envolvidos no conflito, o fundamental diz respeito à permanência da comunidade em seu território, contra reiteradas tentativas de remoção, em um projeto de remodelação da região. Abordamos, assim, a conformação da comunidade enquanto tal, as violências que lhe têm sido impingidas e as estratégias e mecanismos que ela própria tem gerado para fazer face a estas últimas.

A comunidade do Porto do Capim começou a se conformar por volta de 1935/1940, junto com o processo de transferência do porto da capital para o que hoje é a cidade de Cabedelo. Tal mudança foi bastante emblemática, marcando intensas transformações na cidade e o seu crescimento em direção ao mar (DIAS, 2013; SCOCUGLIA, 2004a). Desta maneira, a região portuária, que sempre fora habitada por trabalha-

dores portuários e do Centro¹, começou a ser ocupada também por ribeirinhos², num processo paulatino de modificação de sua configuração socioeconômica.

Segundo relatos de moradores, até a segunda metade da década de 1970 o Porto do Capim era também um centro comercial de produtos agrícolas, que trafegavam pelo rio, muitos produzidos pelas diversas comunidades ribeirinhas existentes ao longo do Sanhauá. Neste movimento de ir e vir pelo rio, os moradores aproveitavam a ida para a capital tanto para compras (de mantimentos e insumos), como para socializar.

Compreender a região do porto como um espaço mais complexo que apenas de fluxo de mercadorias é fundamental para colocar em pauta seus agentes e atividades. É a partir destes elementos que a comunidade do Porto do Capim aqui em foco ganha vida.

O projeto de construção do centro de João Pessoa como Centro histórico propriamente, teve seus primeiros passos em meados da década de 1970, com a definição do polígono e das áreas que seriam de proteção restrita. Costa (2009) aborda como este processo foi complicado, tendo em vista divergências entre o estado da Paraíba e o plano diretor da cidade. Apenas em 2007 o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) ajustou a sobreposição das duas propostas.

Em meados de 1987, foi estruturado um projeto de revitalização Centro histórico, a partir do interesse de parte da sociedade civil e de órgãos da Prefeitura e do estado. Deste projeto – apresentado por Gonçalves (2014) –, pode-se compreender bem quais eram os aspectos

-
- 1 Fazemos esta afirmação a partir dos dados trazidos por Batista (1951). O autor apresenta mapas de ocupação da região a partir do tipo de uso e da população, o que nos faz perceber o fluxo de pessoas na região.
 - 2 Essa ocupação se deu por motivos diversos, como a expulsão das terras e busca de novas oportunidades. Para detalhes sobre esses processos de mudança de ribeirinhos para o Porto do Capim, ver Assad, 2017.

que o norteavam. A noção de patrimônio que então se abordava baseava-se na conservação de prédios históricos e na manutenção de um momento histórico específico do Centro: aquele em que a região era palco da vida econômica da capital. Nesta perspectiva, a região portuária foi tida como um lugar que deveria ser revitalizado, para que tornasse a ter a sua função “original” (a de porto). Nesta perspectiva, a população que ali se encontrava teria que ser retirada, para poder se retomar uma conexão “natural” entre o rio e a cidade, como informa a autora.

Na construção desse projeto existiu também a participação de um agente fundamental, devido ao aporte financeiro e à experiência que trazia. O Estado espanhol, via Agência Espanhola de Cooperação Internacional, tinha grande interesse em revitalizar as estruturas coloniais que mostrariam a influência e a colonização espanhola em outras terras. Foi neste contexto que o Brasil firmou um convênio de cooperação, para revitalização de tais lugares (SCOCUGLIA, 2004a).

Neste quadro, no final da década de 1990 a comunidade do Porto do Capim começou a aparecer com uma participação muito tímida, quase não tendo representação nos primeiros anos de discussão do projeto. Podemos ver como em meados dos anos 2000 a comunidade é citada nos trabalhos de Scocuglia (2004a e 2004b), quando a autora trata da Associação Centro Histórico Vivo (ACEHRVO), que se propunha ser um espaço de diálogo entre a sociedade civil e o Estado. A maneira como os representantes do Porto do Capim se posicionam sobre o projeto na época, segundo a autora, é diverso, e em alguma medida se afasta das pretensões da revitalização do Centro histórico. Estes apontamentos feitos por Scocuglia (2004b) ancoram-se em demandas da comunidade, como coleta de lixo e acesso a saúde, assim como uma preocupação sobre as moradias. Assim, percebe-se que, ao longo do tempo, a pauta que envolve a permanência no local e os meios que melhor viabilizem isto segue se mantendo até o presente momento.

Devido a diversos problemas de execução e da perspectiva de como se deveria consolidar o Centro histórico, esse primeiro projeto acabou por ser encerrado em meados de 2004, com a conclusão parcial das obras (SCOCUGLIA, 2004a). Em 2010 o projeto foi retomado, agora com recursos do “PAC Cidades históricas”³. Apesar deste hiato, a sua perspectiva sobre a cidade e a comunidade não foi revista. Logo, essa retomada do projeto provocou uma mobilização entre os moradores do Porto, agora com conhecimento a respeito das intenções desse projeto de remodelação social.

A forma de sua condução e das ações que o compunham nos leva a traçar paralelos com os debates que cercam o conceito de gentrificação. De maneira ampla, temos este conceito no sentido de compreender as transformações que impactam uma população urbana, devido a mudanças nos meios que permitem a sua permanência física. Por abarcar diversas nuances (MATHEMA, 2016), se faz necessário observar como este processo acontece em cada contexto. Porém, pode-se perceber que é mantida uma determinação de deslocamento/expulsão de grupos urbanos, que muitas das vezes formam comunidades, na busca por dar um aspecto de modernização a lugares antes à margem do mercado imobiliário capitalista (SMITH, 2005).

2. MOBILIZAÇÃO POLÍTICA E ADENSAMENTO DOS LAÇOS COMUNITÁRIOS DE UMA COMUNIDADE RIBEIRINHA

Muito diálogo foi então produzido e mediado por diversos agentes (como a Igreja Católica e a UFPB), com objetivo de orientar os membros da comunidade sobre a situação geral e sobre os seus direitos como moradores. Nesta dinâmica, uma autoidentificação passou

3 Esse programa é um desdobramento do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) do governo federal. Em João Pessoa, dois projetos foram aprovados: Revitalização do Antigo Porto do Capim e Revitalização do Rio Sanhauá, (Galvão, 2022).

a ser cada vez mais oralizada, moldando um processo de busca por reconhecimento étnico, enquanto uma comunidade ribeirinha.

Em 2012 o IPHAN-PB produziu um projeto alternativo⁴, visando equalizar as intenções da Prefeitura e da comunidade. Somado a isto, em 2014 foi produzido um relatório, com violações dos direitos humanos na comunidade⁵, o que produziu a entrada em cena do Ministério Público Federal na Paraíba.

A presença destes diversos agentes pressionou para um quadro de mais diálogo dos moradores com a Prefeitura, com indícios de que a disputa teria uma solução. Mas, com o passar do tempo, o ente municipal não respondeu às demandas dos moradores. Em 2019 a Prefeitura voltou à carga, com sua primeira ação direta e incisiva sobre o território, demolindo casas. É neste ponto que recuamos o olhar para a organização sociopolítica que se desenvolveu no Porto.

Em meados de 2010, o grupo “Porto do Capim em Ação” (PCA), formado majoritariamente por mulheres, foi organizado, como forma de debater as necessidades da comunidade e o diálogo com o poder público. Naquele momento, alguns agentes externos foram importantes, a exemplo da Comissão Pastoral da Terra (CPT), que semanalmente promovia debates com o PCA – sobre a comunidade, enquanto um território ribeirinho, suas necessidades e direitos. Com o passar do tempo, as mulheres articuladas no PCA dizem ter percebido a necessidade de criar uma organização mais sólida. Assim, por volta de 2016 surgiu a Associação de Mulheres do Porto do Capim (AMPC).

4 Gonçalves (2014) discute a construção deste projeto e dos debates gerados dentro do Iphan-PB. O projeto pode ser acessado em: <https://abre.ai/gUbQ>

5 O “Relatório de violações aos direitos humanos no processo de implantação do PAC – Cidades Históricas e PAC – Sanhauá na comunidade do Porto do Capim (CRDH-UFPB, 2014) apresenta 11 pontos de violação dos direitos da comunidade. Dentre estes, temos: violação dos direitos da comunidade, enquanto ribeirinha, a partir da convenção 169 da OIT.

Ao longo dos anos, essa mobilização sofreu com altos e baixos. O principal fator desta variação é a trajetória e as atividades das próprias lideranças, pois muitas também eram chefes de família. Devido às diversas demandas, era preciso privilegiar aquele aspecto da vida que estivesse em maior gravidade no momento.

Outro ponto importante nesta trajetória é a presença de agentes jovens na Associação de Mulheres. O desafio de manter constância e ritmo na mobilização mudou quando Rossana Holanda entrou no grupo. Como uma das mais jovens, ela agregou Joyce Lima e sua irmã gêmea, Rayssa. Durante os primeiros anos, estas três eram quem coordenavam as ações mais práticas e o diálogo com os agentes externos.

Nesta mobilização, em 2016 o Porto foi palco de um evento acadêmico, que redundou na criação do coletivo de jovens “Garças do Sanhauá”. Atualmente, além de dar conta de atividades como produção de mídias digitais e de eventos, as Garças propõem pautas e formam novos quadros.

No entanto, para compreender o Porto como uma comunidade que é, precisamos olhar para a sua dimensão doméstica. Em 2019, no auge do conflito com a Prefeitura, o MPF-PB demandou a professores/ antropólogos da UFPB um informe técnico antropológico, para compreender a situação dos moradores do Porto em termos da demanda coletiva que apresentavam. Foi na pesquisa para sua elaboração (do qual participamos) que compreendemos a existência de uma comunidade e como ela estava constituída. Este desenho apareceu, claramente, ao se fazer, por meio do método genealógico (RIVERS, 1991), o levantamento de parentesco das pessoas no Porto: entre cerca de 1.500 pessoas revelou-se um entrelaçamento de vínculos de parentesco que davam vida, em todos os casos, a grupos domésticos (isto é, grupos de base no parentesco com três gerações, eventualmente com agregados), com alguns destes grupos, ademais, conectados entre si, por matrimônios (MURA, BARBOSA DA SILVA, MARQUES, 2019). Estes vínculos eram a base que dava luz não só a uma coesão política construída

contra a Prefeitura dentro do território do Porto, como, antes, fornecia um sentimento de unidade que conectava os grupos. Posteriormente, o estudo de Galvão (2022) revelou que em cada grupo doméstico há pessoas dotadas de habilidades distintas, em diversas ocupações profissionais dentro do Porto. Assim, nesta configuração em rede, o conjunto dos grupos domésticos tem a possibilidade de acesso mútuo a diversos especialistas em áreas distintas de ocupação. Tal desenho possibilita um adensamento das relações entre os moradores do Porto, adensando também a sua configuração comunitária. Neste quadro, tem-se a possibilidade de que estes grupos domésticos possam se estabelecer difusamente no território e criar possibilidades para a sua continuidade propriamente enquanto grupos sociais.

Uma importante ação recente é o turismo comunitário (o “Vivenciando o Porto”), em que se objetiva apresentar a comunidade do Porto da perspectiva de quem vive ali, e quando o visitante transita pelo rio, passa pelos pontos de pesca e outros locais importantes para os pescadores e suas atividades. O referido informe técnico (MURA, BARBOSA DA SILVA, MARQUES, 2019) detalha como cada parte do rio e das ilhas nele existentes possibilitam às pessoas acessarem determinados recursos, a partir de habilidades e conhecimentos técnicos desenvolvidos ao longo do tempo ali.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se olhamos para o rico quadro do Porto, vê-se que foi necessária uma luta, como construção coletiva. Assim, cabe citar Weber (2004), apontando para uma “comunidade de luta”. Por outro lado, estamos falando de uma comunidade étnica (WEBER, 2004), formada a partir da vivência e das experiências no território do Porto. Para os próprios “filhos do Porto”, vimos o reforço de laços comunitários, e uma auto compreensão como ribeirinhos, marcando-se uma fronteira étnica

(BARTH, 2000). Isto não significa uma ficção identitária, mas antes vê-se uma sobreposição de identidades, constituídas ao longo do tempo, com o doméstico na sua base e reforçando todas as demais.

REFERÊNCIAS

ASSAD, Patrícia. **'Povo de ilha':** dinâmica territorial, identidade e tradição de conhecimento na comunidade do Porto do Capim – PB. 2017. 67 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2017.

BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. *In: O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Compilação: Tomke Lask. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BATISTA, Juarez. **Caminhos, sombras e ladeiras:** esboço de perfil de cidade no Nordeste Brasileiro. 2ª ed. João Pessoa: A União, 1951.

COSTA, Ana Luiza. **Perímetro de proteção do Centro Histórico de João Pessoa:** três décadas de história. 2009. 151 f. Dissertação (Mestrado em Engenharia Urbana e Ambiental) – Centro de Tecnologia, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2009.

CRUZ, Alana C.; SILVA, Keila Q. E. A abertura da avenida Epitácio Pessoa, da cidade da Parahyba à cidade João Pessoa: olhando para o mar e esquecendo-se do Rio Sanhauá. *In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA*, 27., 2013, Natal. **Anais [...]**. São Paulo: ANPUH, 2013. p. 1-9. Disponível em: http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364613622_ARQUIVO_PARAAANPUH.pdf. Acesso em: 13 set. 2023.

DIAS, Clóvis. **A força da forma:** entre o rio e o mar, o Centro de João Pessoa ainda perto do Sanhauá. 2013. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013.

GALVÃO, Marlon Nilton. **O concreto de João Pessoa sobre as redes do Porto do Capim:** conflitos territoriais, grupos domésticos e organização comunitária. 2022. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Centro de

Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2022.

GONÇALVES, Helena T. **O porto e a casa**: dinâmicas de transformação no uso dos espaços do centro histórico de João Pessoa (PB). 2014. 179 f. Dissertação (Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural) – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro, 2014.

MATHEMA, Silva. Gentrification: um exame atualizado da literatura. **Antropolítica**, Niterói, n. 38, p. 87-97, jan. 2016.

MURA, Fabio; BARBOSA DA SILVA, Alexandra; MARQUES, Amanda Christinne N. **Informe técnico sobre a tradicionalidade de ocupação da comunidade do Porto do Capim (João Pessoa – PB)**. João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba, 2019.

RIVERS, William. O método genealógico na pesquisa antropológica. *In*: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (org.). **A antropologia de Rivers**. Campinas: Editora da Unicamp, 1991. p. 51-67.

RUIZ, Maria R. **Política e devoção na festa de Nossa Senhora da Conceição no Porto do Capim, João Pessoa (PB)**. 2016. 113 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2016.

SCOCUGLIA, Jovanka B. C. **Revitalização urbana e (re)invenção do centro histórico na cidade de João Pessoa**. João Pessoa: EDUFPA, 2004a.

_____. **Cidadania e patrimônio cultural**: Oficina-Escola, projeto Folia Cidadã e Achervo no centro histórico de João Pessoa. João Pessoa: EDUFPA, 2004b.

SMITH, Neil. **The New Urban Frontier**: Gentrification and the Revanchist City. London: Routledge, 2005.

WEBER, Max. Comunidades étnicas. *In*: **Economia e sociedade**. São Paulo: Imprensa Oficial SP, 2004. 1 v.

INTERCAMBIOS POLÍTICOS Y AMBIVALENCIAS DE LOS PROCESOS DE GESTIÓN EN BRASIL: perspectiva simbólica

*João Paulo Pereira Lázaro
Maristela Oliveira de Andrade
Alicia Ferreira Gonçalves
Juan Carlos Gimeno Martín*

INTRODUCCIÓN

Dentro del marco investigativo¹ sobre ciertas conductas y alianzas establecidas en medio a relaciones de poder, hallamos necesario recorrer a categorías claves como intercambio y reciprocidad como recursos analíticos de datos recogidos en la investigación etnográfica.

Percibimos que sería importante pensar estas relaciones de poder a partir del lenguaje simbólico del “don y contra-don” de Mauss y, amparado en otros destacados autores que se han dedicado a esta temática, cuestionar la clave que movía ciertas alianzas políticas o interrumpía relaciones recíprocas en el campo gubernativo aquí observado.

En ese sentido, considerando la experiencia lograda a partir de la inmersión como observador participante asociada a las prácticas de auditorías realizadas en el sector sanitario de un Estado Federativo de Brasil. Escogimos y destacaremos en seguida la parte del análisis en que hemos utilizado la teoría anteriormente referida para explicitar ciertas

1 Referente al doctorado realizado mediante convenio de cotutela de tesis celebrado entre el Programa de Posgrado en Antropología (UFPB/Brasil) y el Doctorado en Ciencias Humanas: Geografía, Antropología y Estudios de Asia y África (UAM/España).

lógicas existentes dentro de los procesos y conductas del cotidiano institucional y político que decidimos estudiar. Se trató de utilizar ese lenguaje para observar las formas de dominaciones jerárquicas que permean el cotidiano institucional de una agencia gubernamental y las relaciones socio administrativas y sociopolíticas.

INTERCAMBIOS EN EL AMBIENTE POLÍTICO Y GUBERNATIVO BRASILEÑO: PERSPECTIVA SIMBÓLICA

Buscar percibir la gobernanza pública entendiéndola como un espacio en que se desarrollan alianzas en medio a intercambios de bienes, recursos, servicios, favores, acuerdos informales o paralegales, votos, gentilezas, entre otras elementos que serán propuestas posteriormente, significa, inscribir las prácticas de gestión, relaciones o reciprocidades que ahí son factibles de desarrollarse en la dialéctica propuestas por una diversidad de autores que han buscado cuestionar: ¿Qué ocurre en el intervalo de tiempo entre el don y el contra-don?

En tal perspectiva, al igual que Bourdieu (1996), tomamos como punto de partida la percepción de que la experiencia del intercambio puro, nombrado por Mauss (1979) de economía natural y percibido como realidad tangibles de las sociedades simples a que estudió, hoy día se redujo a experiencias aisladas, o como relató Levi-Strauss (1982) cuando entendió que en nuestra sociedad, la proporción de los bienes que son transferidos según la modalidad primitiva de intercambio de dones representa un porcentaje insignificante comparado a los objetos de comercio y negocio. Y así, estaría el don encerrado en el espacio que Godelier (1998, p. 206) juzgó como de relaciones cercanas, las “familiares y de amistad”, bien como de otros momentos ceñidos en la vida comunitaria.

Reflexionamos que, en el caso de la organización gubernamental investigada, la reciprocidad y las posibilidades de alianzas y dominios

susceptibles de ser manifestados, nos permite pensar que la reciprocidad no es una acción representativa de apenas uno de los polos de los intercambios, el más puro y desinteresado. En ese sentido, también interconecta el donador y el recibidor por medio de variados mecanismos de poder, rituales y temporalidades significativas y llenas de asimetrías, sea, por ejemplo, funcionando mediante situaciones de regularidades y legalidad de los actos (asociados a la ejecución del presupuesto público), sea en base a la normalización de irregularidades ante la desconsideración o manipulación de la norma para cumplimiento de proyectos políticos/particulares ligados a un grupo que, dentro de la experiencia observada, se ha apoderado de la gestión institucional.

La ambivalencia de tal modelo de reciprocidad, dividida y orientada en dos direcciones, “generosa” (Mauss, 1979) o “recompensada” (Bourdieu, 1996) y, los valores políticos correlatos de la representación gubernativa/democrática (DaMatta, 1997), desempeñan un modo específico de percepción de la reciprocidad entre sus agentes de representación (gestores en el ejercicio de las funciones públicas que ocupan) y el Estado, tanto referente a la idea central de responsabilidad u obligaciones como también relativo a la percepción, la manera como se cumplen o son atendidas las demandas públicas.

Sobre este amparo, percibimos que son muchas las implicaciones que derivan del acto de dar, recibir y devolver en el ámbito político y de la administración de recursos públicos que más se aproxima a lo que Bourdieu (1996, p. 7) consideró como carácter esencial de la experiencia del intercambio que es para él, “sin duda, su ambigüedad”, estando en dicha representación simbólica, descrita por el autor, ubicada dentro del marco de intervalo temporal entre el don y contra-don (donar y devolver). Es en ese espacio dialéctico que según Bourdieu (1996) se oculta la contradicción entre dos verdades: por un lado, el donar vivido como un acto generoso (deseado); por otro lado, lo que hace del don un momento de una relación de intercambio que trasciende los actos

singulares y torna la alianza, un acto viable y habitable, en algún tipo engaño o una mentira individual vivida colectivamente.

Lo que implica problematizar los condicionantes de ciertos intercambios y dar cuenta de factores claves que mueven o rompen relaciones recíprocas y sus consecuencias, el poder tácito que mueve sus agentes o “tipos sociales” (Velho, 1994, p. 16) administradores y administrados o, apropiándome de algunas nociones de Chatterjee (2008), gobernantes y gobernados.

Lo que significa buscar entender a través del punto de unión que se crea y se mantiene por medio de cosas intercambiadas dentro la experiencia de campo: favores, recursos, servicios, empleos, contratos, prestaciones. Los lazos que ahí eran creados o sostenían relaciones de poder que se normalizaban y se convertían en “realidad” social en el curso (espacio y tiempo) en que se institucionalizan a partir de la acción de un grupo político y administrativo que estaba en posesión del tiempo de gobernar (asumiendo el poder de deliberación de los actos de gestión).

La comunicación que para Bourdieu (1996, p. 14), “configura el capital económico en capital simbólico” y convierte la dominación del patrón sobre el empleado (del gobernante sobre el gobernado) en dependencia personal. En términos de Bourdieu (1996), la generosidad es posesiva y lo será en los intercambios efectivos para que sea y parezca sinceramente más generosa, “es de su naturaleza crear relaciones de dependencias durables, variantes eufemizadas, por la subjetivación, de la esclavitud por la deuda” (Bourdieu, 1996, p. 15).

En Mauss (1979, p. 157) una gran cantidad de hechos derivan de la obligación de dar, recibir y retribuir, como también de las consecuencias de negarse a dar, olvidarse de invitar, negarse a recibir o de no retribuir.

En oposición a Mauss, Bourdieu (1996) estructura la experiencia de la reciprocidad como derivada del carácter dialéctico del reconocimiento que esta acción simbólica promueve. En otras palabras, si por un lado existe recusa al capital económico, por otro lado, se forma o se acumula

otro tipo de capital, el capital simbólico, que se convierte en una forma de crédito evaluado por la acción generosa, ya que, para el autor, el don, como acto, solo es posible donde son esperadas recompensas y las acciones generosas reconocidas.

En ese sentido, el ciclo de intercambio a que me refiero, más allá de su entendimiento como prestaciones gratuitas, asumen formas de dominios vividos en el cotidiano político y administrativo del campo señalado.

Por ejemplo: los contratos firmados y puestos de trabajo ofertados estarán revestidos de contratos-dones y empleos-don; el apoyo financiero del empresario al político o partido y el producto entregado o prometido al elector que garanticen el éxito en el proceso electoral, pueden ser vistos como apoyo-dones, promesas-dones, votos-dones, etc.

Consideramos para este análisis que la naturaleza del lazo contractual², creado en el ciclo de transmisión del bien/recurso³ (servicio o política pública) aquí retratado, puede variar⁴ y “estará marcada por el sello de aquel que ha asumido la iniciativa de la relación” (Temple, 2003, p. 26). Podemos incluso decir que el ciclo de reciprocidad del recurso/bien público puede variar de dos formas.

En un primer momento pretendemos llevar este discurso por un camino comparativo a lo que Mauss (1979, p. 167) identificó como “el ciclo del taonga”. Ya que como dijo Mauss buscando comprender un jurista Maorí⁵, “el taonga⁶, así como todas las cosas de propiedad personal

2 Político partidario, jurídico, moral, compadrazgo, laboral.

3 Considero como bien público todo y cualquier elemento de propiedad general, es decir, del Estado, objetos, vacantes, servicios, recursos y políticas públicas.

4 Considerando el tipo acuerdo y relación de poder existente entre las partes implicadas en el intercambio.

5 Maorí que significa común es una lengua polinésica (Nueva Zelandia).

6 Un taonga es, en la cultura Maorí, un elemento de valor (un tesoro) que, según Mauss (1979) puede ser tangible o no”.

poseen un hau, un poder espiritual” (Mauss, 1979, p. 167) y el taonga está (para “los maorí”) animado por el “hau” a volver al lugar de origen.

En este primer instante colocamos como momento inicial del ciclo de reciprocidad de los recursos públicos al propio pueblo (los ciudadanos que donan/contribuyen a financiar los gastos públicos). En este caso, nuestro “taonga”⁷ animado por el espíritu de las relaciones democráticas tendría que volver al local de origen que es el propio pueblo; éste recibiría de vuelta (como forma de contra-don) prestaciones (bienes, servicios, honorarios) efectivas del Estado.

Las transacciones orientadas en este sentido, en acuerdos alineados al cumplimiento de responsabilidades gubernativas, podrían, en ese sentido, ser generadoras de un ciclo ininterrumpido de dones ya que el donatario inicial (ciudadano) gozando de una especie de derecho de propiedad sobre todo lo que está en posesión del receptor y donante final (Estado). Este estaría (a través de sus agentes incumbidos de representarle) responsabilizado por devolver la donación sobre forma de contra-don (prestación/servicio/paga). Produciéndose, como diría Malinowski (1973, p. 174) “un constante dar y tomar” en medio a relaciones atravesadas por “una corriente continua que se extienden en todos los sentidos” (Mauss, 1979, p. 190) de ofertas que se hacen y se reciben obligatoriamente y/o por interés, por generosidad o por devolución de recursos donados y servicios prestados.

Efectivamente, mismo buscando huir de la producción de teorías o principios generales, como nos advirtió Geertz (1997, p. 12), “en el mundo de las ciencias sociales, lo que sí encontramos es una serie de interpretaciones reales de alguna cosa”.

Aun así, si tuviésemos la intención de caer en esa trampa, sería importante mencionar que a partir del cotidiano institucional que hemos podido observar en Brasil, no lograríamos llegar a un consenso sobre la

7 Me refiero a los recursos privados donados al Estado sobre forma de fuerza/tiempo de trabajo y tributos.

existencia de una "realidad" fundada en un modelo total de democracia, cuyos agentes (representantes del Estado) estarían implicados en un ciclo habitual de intercambios regulares provenientes de una conciencia colectiva desprendida, implicada apenas con la responsabilización gubernativa regular que les han sido asignados, en el sentido del desarrollo de rutinas volcadas a los intereses colectivos.

A partir de la experiencia que hemos logrado adentrar, nos acercamos a la percepción de existencia de un espacio o, como nos diría Chatterjee (2008), un mundo en donde predominan las estrategias e intercambios de una sociedad que es irregular y es política.

Y es de ahí que adentramos en lo que anteriormente propusimos como un segundo momento de elucidación para el ciclo de reciprocidad en el ambiente institucional pensado a partir de un enfoque que creemos ser más fácilmente identificado dentro del dominio político que hemos observado en el campo presentado.

En éste, pensamos la gobernanza pública y los intercambios en el sentido de una relación tomada a partir del ejemplo del ciclo del "potlatch" (Mauss, 1979, p. 202), una vez que este tipo de ciclo de reciprocidad, simbolizado por un tipo espíritu con el carácter del "mana"⁸ que, bajo la noción de honor, se expresa sobre la traducción de autoridad, partiendo desde arriba y en perjuicio del otro.

Pensar en el ciclo de reciprocidad a partir de las nociones anteriormente dadas como "mana" y "potlatch" es percibirla a partir del símbolo de superioridad del donatario inicial, el político, "el jefe ha de dar potlatch" (Mauss, 1979, p. 204), distribuyéndole somete al otro, en esta asimetría de sentimiento pensada a través de Mauss, "la sanción de la obligación de devolver es la esclavitud por deuda" (Mauss, 1979, p. 210).

8 "Simboliza el honor, siendo una buena traducción de esta palabra la autoridad y la riqueza" (Mauss, 1979, p. 202).

Ya, si pensada a través de Godelier (1998), la asimetría es de posición social, los dones políticos que se dan se cargan sobre las espaldas de quienes las recibe, “lo instala en una posición socialmente inferior y dependiente mientras no pueda donar” (Godelier, 1998: 214), es decir, devolver.

En este último caso, la obligación de devolver también es imperativa, pero el carácter antagónico del don se reviste de una rivalidad y la lucha de riquezas, estatus y poder que predomina sobre el acto de distribución. Se observa la disputa política de poder, honor, riquezas, junto a las cosas que circulan, se desplazan y se convierten en “puntos fijos, puntos de anclaje de las relaciones sociales” (político-administrativas y laborales) que se establecen, bien como, posibilitan el intercambio y fijan sus límites.

CONSIDERACIONES FINALES

Considerando los análisis anteriormente destacados y las analogías acerca del ciclo del don, del “potlatch” y del “mana”, separados en lo que propusimos como dos momentos/caminos para pensar sobre los intercambios, reciprocidad y alianzas factibles de ser visualizadas en el ámbito gubernativo y político actual en Brasil.

No tuvimos la pretensión de equiparar el sentido asumido y contexto a que cada uno representa en su tiempo o momento histórico-espacial (sociedades simples versus complejas). Ya que, como fue entendido a través de los autores abordados, respecto a las sociedades simples, en la producción de la reciprocidad por el don y el “mana”, la desigualdad reproducida por el jefe no es resultado de una ideología exterior, como creemos representar nuestro caso (sociedad y/o relaciones institucionales complejas hoy observadas), sino que, en el caso de las sociedades simples, como nos diría Temple (2003), el “potlatch” y la reciprocidad es movido por un sentimiento, un valor espiritual, un

lazo de almas que antecede la aparición de la conciencia individual del intercambio.

De tal manera, la comparación que se hace de esta relación con los elementos que actualmente encontramos en el espacio temporal político y gubernativo aquí referido, no se da por el transcurso de los ciclos de reciprocidad que cada uno representa, sino, sencillamente por la representación del dominio que establecen (el dominio por la posesión o poder político sobre el otro). En los dos casos la reciprocidad es eje del lenguaje, pero en el primer caso las prestaciones se hacen con un espíritu/significado diferente al nuestro.

Nuestra reciprocidad, o la reciprocidad en el ámbito de la gobernanza pública que hemos buscado mostrar no nace de este tipo de relación con un significado espiritual como el “hau” y el “mana”, por ejemplo, repleto de alianzas que deriven de un espíritu colectivo, universalista, atento a las responsabilidades o demandas colectivas. Creemos que es de dicha ausencia que deriva su asimetría. En la medida en que bienes, recursos, servicios, vacantes, favores son utilizados por agentes políticos como elementos de intercambio y potencializan el apoderamiento privado de dichas dádivas.

Esa relación entre oferta pública y gratitud es una consideración importante a ser pensada, ya que nos permite reflexionar sobre los dominios que son generados de esa relación de posesión y la apropiación política de dichos elementos: el poder de donar y la posibilidad de recibir, por ejemplo, empleo, una bonificación, un contrato, pero que pasa a ser donado no tanto por el Estado en su personificación administrativa impersonal y, sí, más por el carácter personal política de quien se ha convertido en su representante.

REFERÊNCIAS

BOURDIEU, Pierre. Marginalia: algumas notas adicionais sobre o dom.

Mana, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 7-20, 1996.

CHATTERJEE, Partha. **La nación en tiempo heterogéneo**: y otros estudios subalternos. Traducción: R. Vera y R. H. Asensio. 1ª ed. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.

DAMATTA, Roberto. **A casa & a rua**: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. 5ª ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

GEERTZ, Clifford. **O saber local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. Tradução: Vera Mello Josceline. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1997.

GODELIER, Maurice. **El enigma del don**. Barcelona: Paidós, 1998.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **El pensamiento salvaje**. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Los argonautas del pacífico occidental**. Barcelona: Ed. Planeta-De Agostini, 1973. 1 v.

MAUSS, Marcel. **Sociología y Antropología**. Traducción: T. R. de Martín-Retortillo. 4ª ed. Madrid: Editorial Tecnos, 1979.

TEMPLE, Dominique. **Teoría de la reciprocidad**. La Paz: Padep, 2003.

VELHO, Gilberto. **Projeto e metamorfose**: antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

“O HIJAB É EMPODERAMENTO” – Discursos e práticas religiosas sobre os usos do véu islâmico por mulheres muçulmanas no nordeste do Brasil

*Maria Patrícia Lopes GoldfarbVanessa
Karla Mota de Souza Lima*

1 INTRODUÇÃO

Através da pesquisa realizada entre muçulmanos na região nordeste do Brasil, constatamos que os processos de reversão¹ apresentam um expressivo crescimento no número de convertidos/revertidos, especialmente a partir do final da década de 1990 e início dos anos 2000, resultado de fatores sociais, históricos e culturais, como fluxo religioso contínuo de brasileiros, em sua maioria, mulheres².

A associação em redes digitais da internet tem sido um espaço promissor para os muçulmanos, principalmente aqueles em “diáspora no Ocidente”, através da “reinvenção da Ummah” (Souza-Lima, 2016)³. É precisamente essa “reinvenção” da comunidade imaginada que faz crescer o Islã no Nordeste, por meio dos usos das redes digitais com comunidades locais e transnacionais, através de computadores e outros dispositivos em práticas virtuais e físicas que constituem a rede

1 Termo nativo para a conversão de brasileiros ao Islã.

2 Este crescimento é fortemente influenciado pelos atentados terroristas de 11 de Setembro de 2001 e pela crescente popularização da internet nos seguimentos religiosos do país (Souza-Lima, 2014, Goldfarb; Lima, 2021).

3 Por meio do compartilhamento de informações não institucionalizadas, o que pode contribuir para “leituras libertadoras do Islamismo”, sendo esta condição para que as tecnologias de comunicação global se tornem relevantes para a religião e a concretização de uma mudança epistêmica no modo como os muçulmanos praticam o Islã (Barlas, 2012).

sociotécnica Islâmica no Nordeste (Barlas, 2012, Goldfarb; Souza-Lima, 2021).

Apesar do aumento no número de pesquisas antropológicas sobre Islã no Brasil, as pesquisas antropológicas entre muçulmanos nordestinos são recentes, e com pouca produção etnográfica.

Neste trabalho discutimos o uso do véu islâmico (o *hijab*) entre mulheres muçulmanas nordestinas, tomado como uma forma de agência, por meio de observação participante e realização de entrevistas abertas⁴.

A pesquisa etnográfica é espacialmente delimitada em quatro estados: Paraíba (Centro Islâmico em João Pessoa-PB e na Academia Mesquita Brothers); Pernambuco (Centro Islâmico de Recife e no Centro Cultural Islâmico de Caruaru); e também por meio dos diálogos em redes sociais e aplicativos de conversas com outras mulheres convertidas da Associação Islâmica de Itabaianinha, em Sergipe e no Rio Grande do Norte (através do Imam Muhamad Tawfik, brasileiro-palestino, líder do Centro Islâmico de Natal-RN).

2 NOTAS SOBRE AGÊNCIA FEMININA EM TORNO DO VÉU

Temos observado que o crescimento do Islã, por conversão, tem sido abalizado por conflitos e disputas religiosas, em múltiplas esferas. Entre as mulheres, os usos do véu, as vestimentas, o casamento entre brasileiras com homens muçulmanos estrangeiros, as disputas de representatividade nas redes sociais e a produção de conhecimento *por* e *sobre* mulheres muçulmanas são algumas práticas que geram conflitos⁵.

4 A maior parte da pesquisa etnográfica foi realizada com as mulheres, e através delas pudemos vivenciar a experiência etnográfica entre os muçulmanos no Nordeste.

5 O crescimento do Islã no Brasil, ocasionado pela conversão feminina, é um tema que temos investigado, tendo em vista que a maioria dos convertidos no Brasil é formada

A crença induz uma nova forma de individualidade feminina e a ressignificação do *self*. Nestes termos, as relações sociais e a performance na vida comunitária passam a adquirir novos sentidos. Nomes, vestes, família, casamento, alimentação e temporalidades são vivenciados a partir do discurso islâmico, em torno de referenciais partilhados, em espaços *virtuais* (redes islâmicas) ou *face to face* (Dumovick, 2016; Souza-Lima, 2016; Silva, 2008).

No Nordeste a maioria das brasileiras convertidas tende a adotar o uso do *hijab* (ou véu islâmico) como sinal diacrítico e testemunho da fé. Para elas é um esforço tornar comum o uso do véu numa sociedade em que são minoria religiosa, representando mais que um adereço de embelezamento, sendo “*mais que um pano que cobre o rosto*”. É, pois, um sinal distintivo ou marca de pertencimento a um credo e um estilo de vida, que envolve religiosidade, mas também adesão a valores sociais e demandas políticas.

Saba Mahmood (2012), destaca que no discurso ocidental o uso do véu evoca narrativas e ações políticas de violência, opressão e subalternidade da mulher muçulmana, tendo se tornado uma bandeira política, em torno de debates e formas distintivas de reivindicações.

Algumas autoras tecem críticas ao pensamento reducionista que toma o uso do véu como “sinônimo de opressão feminina”, afirmando que o mesmo não deve ser usado como padrão para medir a “falta” de agência das mulheres muçulmanas (Abu-Lughod, 2012; Mahmood, 2012).

O véu deve ser entendido como parte do que Mahmood (2012) denomina de políticas do corpo, organizado em torno de uma conduta ética autoproduzida. E isto significa que as mulheres muçulmanas, em diferentes partes do mundo, têm suas próprias formas de agência sem, contudo, estarem dissociadas de suas práticas religiosas.

por mulheres (Ribeiro, 2012).

2.1 Conversão feminina e agência do véu islâmico entre muçulmanas nordestinas

Nas entrevistas buscou-se captar as formas de auto-apropriação do corpo da mulher muçulmana e as experiências de conversão e adesão ao uso do véu islâmico (*hijab*).

– Eu sou brasileira e tem uns quatro anos de revertida ao Islã. Então... eu aceitei o Islã depois que minha irmã aceitou o islã. (...) E eu três anos depois, decidi, por estudar bastante, e também aceitei o islã, por minha própria vontade, sem nenhuma imposição. E com relação ao véu, digamos que eu aceitei o Islã em dezembro quando foi em fevereiro, eu tive um dia que eu decidi colocar e sai de casa com ele. E eu pensei: Não, já que eu coloquei e tive coragem de sair um dia, eu vou usar sempre! Então, isso seguindo o exemplo da minha mãe que usa o véu *aqui*. Desde o início, quando eu coloquei o véu pela primeira vez, eu notei que todo mundo me olhava. E isso me incomodava um pouco no início. Mas, eu disse: Não! Não estou fazendo nada de errado. Estou fazendo algo em obediência a Deus. Então, eu vou continuar usando e vou tentar fazer de conta que as pessoas não tão me olhando. Então, hoje eu me acostumei, as pessoas me olharem. Assim, pra mim, parece que não tem ninguém me olhando. Mas, tá todo mundo me olhando, eu sei. Só que... faço de conta que ninguém está me olhando (Layla, brasileira, revertida, casada com muçulmano egípcio⁶).

Observamos, em diferentes falas, o uso do véu ligado à fé e “aceitação” ao Islã por mulheres convertidas, que apontam o véu como um elemento distintivo fulcral na delimitação das fronteiras entre as

6 Os nomes são fictícios.

pertencentes/não pertencentes, bem como um sinal de “obediência a Deus”, o que liga fé e práticas corporais constantemente.

Em entrevista Hana aponta o hijab como “uma questão simbólica. Mas, que é assim, tipo como a bandeira do islã. Porque é uma coisa que é muito explícita, que dá-se para que todo mundo veja.” Trata-se, portanto, de uma “simbologia” cuja eficácia vem de sua capacidade de externalizar adesão a religião e seus preceitos, sendo por excelência um atributo feminino.

As falas mostram que hijab é acionado, também, como bandeira política pelas muçulmanas, agenciando seus discursos e lugares, especialmente em contextos com intolerância religiosa, cujo uso representa uma forma de resistência.

“É ...é interessante...às vezes eu me sinto como se fosse estrangeira no meu próprio país! Porque eles acham que por ter colocado o véu, eu não sou mais brasileira. Então, a gente se sente estrangeira. É como se a gente se sentisse deslocada, não é? Do que a gente é, entende? Aí, a gente termina... é... criando uma nova identidade... Entendeu? Como a gente se sente num país cristão? A gente se sente estrangeira. Eu pelo menos, me sinto uma estrangeira” (Halima, revertida, casada com brasileiro também revertido).

As narrativas destacam significados como coragem, obediência, representatividade, fé e proteção; numa alusão as questões sociais e políticas envolvidas no uso do véu. As mulheres também relatam o estranhamento vivido pelas experiências de choque cultural em seu próprio país, região e cidades, em que se sentem na condição de “estrangeiras”, causada pelo estranhamento com a “estilização do corpo” feminino.

É interessante observarmos que essas mulheres são cobradas por tal estilização a partir de “modelos libertários”, mas que também

são regulatórios e altamente rígidos do que seja o feminino, ambos cristalizados ao longo do tempo para produzir a aparência de mulheres cristãs, muçulmanas, ou outra qualquer (Butler, 2003).

O véu aparece, ainda, como formas de resiliência, especialmente para as revertidas que precisam provar sua fé, interna e externamente, através do uso do *hijab* que é, também, símbolo de obediência as escrituras sagradas islâmicas e a vontade de Deus, além de promover identificação com outras mulheres da comunidade.

Há entre elas expectativas de que a sociedade venha entender que se trata de uma vestimenta religiosa e não um mero adereço. Deste modo, os discursos e práticas observados nos revelam as agências das mulheres muçulmanas nordestinas na corporalidade da fé, pela adesão ao uso do véu enquanto um marcador religioso. Para elas, trata-se mais de devoção e não tanto de luta política ou feminista. Tal ponto de vista aproxima a adesão ao uso do véu, por estas mulheres como que constituído de “subjetividades devotas” (Mahmood, 2019, p. 166).

No contexto da pesquisa, o uso do véu nos mostra sua conexão com formas de agencia e interseccionalidades: a classe social, o país de origem, o percurso biográfico e o parceiro matrimonial.

A agência feminina islâmica está relacionada às múltiplas formas as quais as normas podem ser incorporadas, construindo diferenciações entre as noções de agência e resistência, ou seja, a agência não é simplesmente um sinônimo de resistência a relações de dominação, mas também uma capacidade para a ação, facultada por relações de subordinação específicas (Mahmood, 2012).

Há um movimento feminino nas mesquitas, na luta pelo acesso da mulher a educação e emprego (como possibilidade às atividades domésticas, não como mera forma de resistência, mas atrelado a vontade divina/e em muitas instâncias, masculina); o que liga-se a importância do Islã como *forma de vida* e como condutor das práticas cotidianas. Para estas mulheres a crença se torna o vetor de suas vidas,

quer no âmbito da individualidade ou da coletividade, cujas escolhas estão amparadas na fé e na devoção.

Esta forma de entender a resistência feminina, enquanto subversão e reinterpretação das normas e práticas culturais tende a mostrar que as normas não são apenas consolidadas e/ou subvertidas, mas também performadas, habitadas e experienciadas de várias maneiras (Mahmood, 2012).

No nordeste do Brasil observamos que o uso do véu entre as muçulmanas representa uma virtude e, ao mesmo tempo, sinal de modéstia, sem que se abra mão de ser feminina e bela; cujo uso passa por decisão pessoal, que é também política, com autonomia, podendo escolher quando e como usá-lo, sendo muito mais que um *“pano que cobre a cabeça”*, símbolo de devoção, pertencimento e identidade religiosa; um *meio* iniludível do *habitus* da devoção, bem como uma forma de proteção ante o universo não devocional, muitas vezes machista e violento.

Compreendemos que são as mulheres muçulmanas que se agenciam, a partir das tradições discursivas da religião, e propõem reflexões e práxis contra as narrativas e estruturas de desigualdade dentro da própria comunidade religiosa. Elas enfrentam, também, os estigmas das sociedades não-muçulmanas, que produzem narrativas únicas das “mulheres dos outros” (ADICHIE, 2019; SILVA, 2008).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As experiências e narrativas religiosas sobre os usos do véu produzidas por mulheres muçulmanas convertidas nos mostram a pluralidade das formas de serem mulheres e muçulmanas. Suas vozes e representações atribuídas ao uso do *hijab* são tecidas por práticas e discursos complexos (SPIVAK, 2010).

A agência do véu islâmico pode ser entendida enquanto categoria analítica, por meio das performances religiosas das mulheres muçulmanas na elaboração de uma identidade religiosa.

Após alguns anos de pesquisa etnográfica entre mulheres nordestinas muçulmanas, compartilhando tapetes nas mesquitas e Centros islâmicos, conversando ao lado do fogão enquanto preparavam o desjejum do Ramadã, andando por feiras, praias e praças, compartilhando a mesa das refeições rituais ou em suas casas, conversando em aplicativos de conversas e nas redes sociais, percebemos que estas mulheres escolhem usar o *hijab* como modo de obediência aos preceitos da religião islâmica e, conseqüentemente, enquanto forma de reconhecimento da sua identidade religiosa; o que perpassa a adesão a um novo estilo de vida, sendo o véu uma representação simbólica e efetiva desta modificação de seus corpos e vidas sociais, bem como um “testemunho” da sua fé.

REFERÊNCIAS

- ABU-LUGHOD, Lila. As mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação? Reflexões antropológicas sobre o relativismo cultural e seus Outros. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 20(2): 256, maio-agosto, 2012.
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- BARLAS, Asma. Globalização da igualdade: A mulher muçulmana, teologia e feminismos. **Meritum**, Belo Horizonte, v. 7 n. 1, jan/jun., pgs. 201-226, 2021.
- BUTLER, J. **Problemas de gênero**. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2003.
- DUMOVICH, Liza. **Ya Habibi: Conversão feminina ao Islã no Rio de Janeiro**. Editora: Educam e Ponteiro: 2016.

GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes; LIMA, Vanessa Karla Mota de Souza. No rastro da Al-Web: Tecno-atores, dispositivos técnicos e experiências midiáticas na rede sociotécnica islâmica no nordeste do Brasil. **Paralellus**, Dossiê: Interpretação pluralista das religiões. Recife, v. 12, n. 29, jan./abr. 2021, p. 277-293. Disponível em: <https://doi.org/10.25247/paralellus.2021.v12n29.p277-293>.

_____. “Guia-nos à Senda Reta”: Narrativas de reversão e experiência religiosa entre muçulmanos brasileiros no Nordeste do Brasil”.

Antropologias, diversidades e urgências: 10 anos de pesquisa no PPGA/UFPB. LONGUI, Márcia Reis, TELLA, Marco Aurélio Paz, GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes. (orgs). João Pessoa: Editora UFPB, 2021, 294 p.: il. ISBN 978-65-991689-7-0.

LIMA, Vanessa Karla Mota de Souza. **A casa da Ummah: comunidades religiosas islâmicas sunitas no Nordeste do Brasil – Paraíba e Agreste de Pernambuco.** 2016. 227f. Dissertação. (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, PB. (Dissertação publicada na internet). Disponível em: <https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/123456789/13769>.

_____. **Para lá e de volta a Allah: Uma análise antropológica sobre a construção da identidade muçulmana entre os revertidos brasileiros na comunidade islâmica sunita em João Pessoa – Paraíba.** 2013. 80f. TCC (Trabalho de Conclusão de Curso) – Centro de Ciências Humanas e Sociais, Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, PB, 2014.

MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. **Etnográfica** [online], vol. 23 (1), p. 135-175, fev. 2019.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. **Islã: Religião e Civilização, uma abordagem antropológica.** Aparecida, São Paulo: Editora Santuário, 232 pgs, 2010.

RIBEIRO, Lidice Meyer Pinto. A implantação e o crescimento do Islã no Brasil. In: **Estudos de Religião**, v. 26, n. 43, p. 107-135. 2012. ISSN Impresso: 0103-801X

SILVA, Maria Carneira da. As mulheres, os outros e as mulheres dos outros: feminismo, academia e Islão. **Cadernos Pagu** (30), janeiro-junho de 2008:137-159.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** In: Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

“VIVENCIANDO CAIANA”: o turismo em comunidades quilombolas

Marina Prado Santiago

Patrícia Alves Ramiro

INTRODUÇÃO

Para chegar à comunidade Quilombola Caiana dos Crioulos, o/a turista percorrerá uma estrada de terra de médio à difícil acesso que em dias de chuva fica intransitável. Há apenas um ônibus, desgastado, circulando duas vezes ao dia, saindo de Alagoa Grande até Caiana, ou vice-versa. Ao longo do caminho, é possível ver pequenos lotes de plantações em terrenos inclinados. Casas distantes umas das outras, onde raramente avistamos seus moradores, mas com uma espichada de olho para dentro da residência, por cima da porta holandesa, enxergamos a sala logo na entrada com fotos enquadradas na parede e, por vezes, cortinas que ora dividem os cômodos, ora são usadas como adornos em paredes sem janelas. Olhos muito urbanos, desacostumados com as texturas, formas e tons de verde da natureza, talvez não consigam identificar os diferentes pés de frutas que preenchem o lugar, importantes marcadores do tempo e do espaço quando, vez por outra, dizem: “daqui pra quando florescer o cajá”, “ali no segundo pé de manga”, “no tempo do caju”. Nos pequenos roçados perto das casas, avistamos cisternas para armazenamento da água que nem sempre chega encanada para todos/as. No horizonte da paisagem mais algumas casas e plantios de macaxeira, milho, inhame, fava, produzidos também para a comercialização na feira. Ao se aproximar do ponto de encontro, o/a visitante terá seus sentidos atravessados pelo som do toque da zabumba, triângulo e ganzá – instrumentos característicos do

coco de roda e ciranda em Caiana (Luiz; Souza, 2009). Nas batidas dos tambores, no giro das saias de chita coloridas e nas pisadas ritmadas no chão de terra vermelha de Caiana, as mestras e cantadeiras entoam os cocos enquanto acolhem todos/as que chegam para mais uma imersão cultural no Quilombo.

Desde 2016, a Comunidade Quilombola Caiana dos Crioulos, localizada na região do Brejo paraibano, acolhe visitantes em seu território para um dia de lazer intitulado “Vivenciando Caiana”. Sob o pagamento de um “passaporte”, também chamado de “conga”, em alusão ao valor de troca oferecido pelo uso da casa de farinha comunitária, turistas são recebidos/as com música e apresentações culturais: danças, capoeira, poesia, além de comidas típicas do Quilombo, servidas em um almoço consumido à vontade. Mas, afinal, como a Comunidade construiu tal evento destinado ao olhar do turista (Urry, 1996)? Nesse artigo, faremos uma análise inicial do processo de implantação da atividade turística e seus significados para a luta Quilombola por reconhecimento e direitos. Para tanto, nos baseamos em material obtido por meio do trabalho etnográfico com a coleta de depoimentos, relatos de vida e da observação participante em momentos distintos do cotidiano da Comunidade de Caiana de Crioulos¹, bem como na discussão sobre o turismo e o racismo estrutural no país.

DO RECONHECIMENTO ESTATAL À BUSCA DE VALORIZAÇÃO PELO TURISMO

O Quilombo Caiana dos Crioulos está a cerca de 12km do centro urbano do município de Alagoa Grande, na região do Brejo paraibano, em um amplo território de relevo acidentado. A Comunidade é pre-

1 A etnografia no Quilombo é realizada desde 2021 por Marina Prado Santiago como parte de sua pesquisa de Mestrado no PPGA em andamento.

cursora em seu estado na luta pela legitimação dos direitos Quilombolas. Há mais de 15 anos, foi reconhecida pela Fundação Cultural Palmares (FCP) como Comunidade Remanescente de Quilombo, sendo o 13º Quilombo reconhecido no Brasil. Grande parte do seu território só pode ser percorrido a pé ou de moto. Pelas estradas de terra encontramos por volta de 130 famílias e suas casas, segundo depoimento da agente de saúde comunitária local, além dos roçados.

Em 2020, Caiana dos Crioulos conquistou a imissão da posse do território. Aguarda ainda a publicação do Contrato de Concessão de Direito Real de Uso (CCDRU) para ter a posse integralmente legitimada.

Nesse momento, interessa-nos notar que a luta pelo reconhecimento envolve aproximações com pessoas externas à Comunidade, como a de antropólogos/as para cumprimento das etapas legais do processo de titulação. Além disso, tais espaços tornaram-se, há décadas, *locus* de interesse de pesquisadores/as de diferentes áreas com objetivos, muitas vezes, distantes das problemáticas cotidianas. Nesse sentido, ao pensarem no turismo como possibilidade, as idealizadoras do “Vivenciando Caiana” afirmam buscar reciprocidade e retorno econômico na atividade turística, afinal, como diz uma das organizadoras, já estavam habituadas a receberem visitantes, “só que não era de forma remunerada”. Enfatiza o fato de fazerem todo o *tour* há gerações com pesquisadores/as que passavam o dia fazendo questionamentos e depois partiam sem nenhum retorno à Comunidade. Segundo ela, “quando iam embora, na maioria das vezes, ou 99%, não deixavam nem uma fotografia pra gente!”

Com formações diversas: psicóloga, pedagogas, técnicas de enfermagem, agricultoras, donas de casa, entre outras, há na comissão organizadora apenas um homem, o professor de capoeira, as demais integrantes são mulheres entre 30 e 60 anos de idade. A ideia de criar um projeto para visitaçao paga, segundo elas, aconteceu, em 2015,

a partir de reunião com a gestão municipal de cultura², que acostumados a contratarem os conhecidos grupos de ciranda e coco do quilombo³ para se apresentarem no centro da cidade como atrativo turístico durante a “Rota cultural Caminhos do Frio”, um circuito regional criado com forte presença da elite agrária produtora de cachaça de alambique em 2003 (Ramiro; Oliveira; Kamada, 2023), que despertava a curiosidades dos/as visitantes em conhecer o Quilombo.

Para que a proposta se consolide, uma pluralidade de atores externos participa, com interesses diferenciados, na construção do evento: funcionários do SEBRAE, grupo “Articulações Sociais de Alagoa Grande”, formado por produtores/as culturais do município, bancários e professores/as, agenciadores de turismo que organizam grupos de cidadãos para o evento em troca da publicidade de suas ações, além de projetos de docentes universitários, foram detectados durante nossa pesquisa. Internamente conta com a *Organização das Mulheres Negras de Caiana* (OMNC), organização não governamental da sociedade civil sem fins lucrativos, criada em 2005, que, segundo Lima e Aragão (2021), atua nas articulações de políticas sociais e afins na busca dos direitos, condições melhores e mais justas para toda a Comunidade negra Quilombola, com destaque para a mulher negra Quilombola de Caiana⁴ e a *Associação dos Moradores de Caiana* que também apoia e soma-se ao projeto Vivenciando. Essa, por sua vez, está comprometida, desde 1986, ano de sua fundação, em fazer a manutenção dos direitos e interesses da Comunidade.

Em relação ao calendário turístico proposto no território, no projeto do Vivenciando Caiana, notamos um alinhamento das atividades

2 Na gestão do prefeito Hildon Regis Navarro Filho do Partido Liberal.

3 Há na Comunidade dois grupos de ciranda e coco de roda, a saber: Coco de Roda e Ciranda da Mestra Edite do Coco e Desencosta da Parede da Mestra Cida, ambos nacionalmente renomados, com CDs gravados e disponíveis no Youtube.

4 Participam no total cerca de 45 mulheres, a partir dos 25 anos de idade, mas, extraoficialmente, há jovens desde os 18 anos.

com a dinâmica social da Comunidade. Encontramos em Caiana muitos/as agricultores/as e feirantes que comercializam aos sábados, dia de feira em Alagoa Grande, parte da produção de seus roçados. Por esse motivo, os eventos não costumam acontecer aos sábados, já que esses são dedicados ao trabalho na feira e, mesmo quem não trabalha na feira, tem o hábito de ir à feira encontrar as pessoas e conversar, sendo um importante espaço de socialização da Comunidade. Os meses de dezembro e janeiro são evitados, pois costumam ser reservados para os casamentos e festividades internas, quando os/as familiares que estão distantes, no Rio de Janeiro em sua maioria, podem retornar. Por conta disso ocorre um aumento de consumo nas unidades domiciliares, que, com o tempo seco, ficam vulneráveis a escassez de água e com condições desfavoráveis de saneamento básico, não sendo assim interessante o inflacionamento na circulação de pessoas externas.

Se aspectos culturais são bem delimitados, do ponto de vista material, o espaço central construído para o dia do “Vivenciando” é semelhante ao palhoção, conhecido em Caiana como “latada”, comum nos eventos da Comunidade como casamentos, aniversários e batizados, construído coletivamente por homens e mulheres, é feito com varas, arame, palhas de coqueiro e lona.

No mês de junho e até quando durarem as chuvas, a estrada de terra que liga o Quilombo à cidade fica perigosa e intransitável, evita-se por isso marcar eventos nesse período. Mas, nos dias do evento, a brincadeira do coco cai pela tarde adentro. Mesmo com a partida dos ônibus dos/as turistas que não parece ser tão notada pelos/as moradores/as que brincam, tocam e dançam sem parar. Já quando os/as tocadores cansados/as de revezarem, terminam a brincadeira e deixam que as caixas de som assumam o restante da festa sob o comando dos jovens, os ritmos que fazem sucesso vão desde piseiro, bregafunk até dancinhas do popular aplicativo *TikTok*.

Ao longo desses seis anos (2016-2022), o Vivenciando contou com cerca de quinze edições, à saber: quatro em 2016, três em 2017,

duas em 2018, três em 2019. Em 2020, tivemos o surto da pandemia viral da covid-19, quando as atividades foram paralisadas e, apenas em 2021, com o progresso da vacinação, tomando as precauções necessárias, a Comunidade retoma suas confraternizações, emblematicamente com a Batucada da Consciência Negra no dia 20 de novembro de 2021. Em 2022, até o mês de outubro já ocorreram duas atividades no território: um mini vivenciando e o retorno oficial do *Vivenciando Caiana* dentro da programação cultural de Alagoa Grande no “Roteiro Cultural: Caminhos do Frio – 2022”.

Num dos eventos de 2018, foi feito um tributo à deputada negra carioca assassinada Mariele Franco e, no ano seguinte, o lançamento do livro “Escravidão” de Laurentino Gomes e o 1º Festival de Cultura Quilombola da Paraíba.

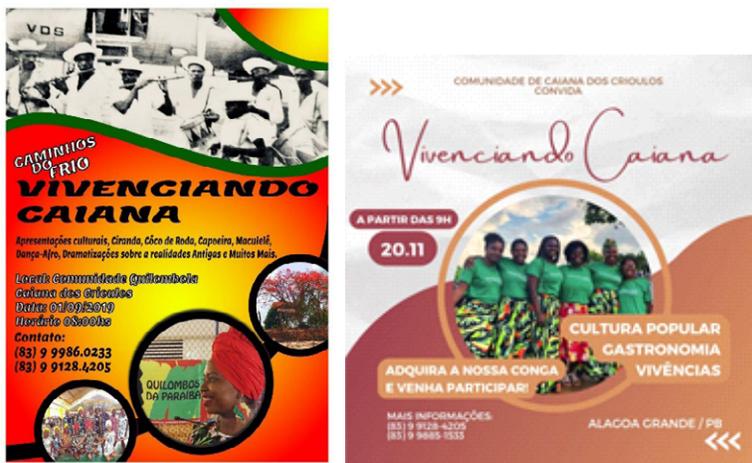
Figuras 1: Cartaz Vivenciando Caiana de 2017



Fonte: Internet (Instagram @quilombocaiana)

Na figura 1 podemos visualizar a divulgação do evento em 2017, onde imagens de manifestações culturais somam-se à paisagem com seu verde e o contato com a natureza.

Figuras 2 e 3: Cartazes de eventos de 2019 e 2022



Fonte: Internet (Instagram @quilombocaiana)

Em 2019 (figura 2), mantêm-se imagem que represente a comunidade e sua cultura, além da imagem da bandeira do movimento Quilombola e o perfil de uma mulher de Caiana. Mas, naquele ano, há também o destaque na parte superior para Bandinha de Pífano formada por mestres da cultura em Caiana, que se apresentava em Alagoa Grande e região, tendo inclusive acompanhado muitos comícios políticos, motivo de orgulho local e serve, no presente, para reforçar a tradição artística. Tradição reafirmada também pelos grupos de ciranda e coco de roda que parece-nos ser, nesse caso, fator fundamental para entender as possíveis razões de Caiana conseguir certa visibilidade local, diferente de outras Comunidades Quilombolas que sequer são citadas junto aos diversos roteiros turísticos da região, como é o caso, por exemplo, do Quilombo Bonfim, no município de Areia, cidade tombada em 2006 e que se vangloria de ter o título de “Capital paraibana da cachaça”.

O que todos os cartazes possuem em comum é a presença majoritária de mulheres Quilombolas, fato exacerbado no último cartaz (figura 3), quando a imagem reproduz algumas das principais organizadoras do evento. Nesse momento, cabe destacar que outra proposta turística, com papel ativo do SEBRAE, vem gerando certa concorrência entre os/as envolvidos/as, o que resulta em desconfortos entre as organizadoras ou visitantes, já que a demanda fica dividida, impactando na difícil geração de renda e ocasionando desafetos entre membros. O padrão desse cartaz também chama a atenção por, além da ausência de cores quentes e chamativas como o vermelho dos anos anteriores, aparecer com informações mais concisas e gramática mais publicitária do setor, com o uso de palavras como: “vivências”, “gastronomia” e “cultura popular”. Tais práticas comerciais refletem a atuação de consultores/as de comunicação e turismo que se somam em apoio ao grupo e, segunda elas, colaboraram com o processo de criação e divulgação dos eventos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na realidade, o que os/as interlocutores/as deste artigo, sujeitos negros/as Quilombolas, expõem na prática do turismo é parte da disputa histórica por reconhecimento social e cidadania numa sociedade estruturalmente racista como a brasileira. Resquícios da colonialidade, materializados nas posições da estrutura de classes e no sistema de estratificação social, com notáveis diferenças competitivas entre brancos e não-brancos, condição denominada por Hasenbalg (2005) de privilégio racial ou ainda de desvantagem desleal, onde o grupo percebido como branco tem acesso às recompensas materiais e simbólicas tão desejadas, tais como “honra social, tratamento decente e equitativo, equidade e o direito de autodeterminação” (Hasenbalg, *op.cit.*, p. 122), o que nitidamente é dificilmente alcançável para o outro grupo.

A Comunidade conseguiu montar um evento que perceptivelmente não é só para os/as turistas, mas é também apropriado por parte daqueles/as que ali moram e são responsáveis pela continuidade/manutenção das manifestações culturais. Porém, como outras propostas de turismo de base comunitária, a questão do retorno econômico ainda é insuficiente (Bursztyn; Bartholo, 2012). O desafio de adentrar na lógica do cálculo de lucro que estabelece valores sobre um pacote de serviços, ou de experiências, como as interlocutoras preferem chamar, parece constranger alguns/algumas autóctones que não definem, por exemplo, um valor de venda coerente para os 300ml de favada com pedaços generosos de carne, preparada de véspera para apurar o sabor, porque a fava foi colhida ali em seu próprio roçado⁵. Todavia, enquanto, por um lado, observamos dúvidas sobre como monetizar tempo, histórias, saberes tradicionais, entre tantos outros aspectos que compõem os atrativos de Caiana, por outro, as mulheres que organizam o “Vivenciando Caiana” sabem muito bem que se faz necessário separar os “atrativos culturais” para os turistas das práticas da cultura local que marcam rituais e atividades cotidianas dos moradores, como dias de feira e época de casamentos e batizados, momento também destinado aos reencontros com parentes que migram temporariamente ou permanentemente para o Rio de Janeiro.

Podemos falar de etnoturismo em Caiana dos Crioulos, no sentido dado por Grunewald (2003), como prática turística que busca valorizar o território, o patrimônio cultural e o fortalecimento da identidade étnica da Comunidade. Em nosso caso, um turismo étnico afro baseado na divulgação de características históricas, sociais e culturais africanas presentes na sociedade brasileira (Trigo; Panosso Netto, 2011). Constrói-se assim, aos poucos e com o envolvimento de parte dos membros da Comunidade, uma proposta viável de desenvolvimento sustentável, a qual não exige da Comunidade o rompimento com a

5 No ano de 2022 era comercializado por R\$2,00.

cultura e as outras características que afirmam a identidade étnica dos Quilombolas de Caiana. Dar maior visibilidade ao quilombo pode servir inclusive para endossar as reivindicações políticas e econômicas do grupo, como as muitas demandadas como melhorias do acesso pela estrada e infraestrutura do local. Para finalizarmos, entendemos ainda que essas Comunidades acabam protagonizando uma alternativa ao modelo universalista de desenvolvimento quando criam meios de operar efetivamente nessas (suas) concepções.

REFERÊNCIAS

- BURSZTYN, Ivan; BARTHOLO, Roberto. O processo de comercialização do turismo de base comunitária no Brasil: desafios, potencialidades e perspectivas. **Sustentabilidade em Debate**, Brasília, v. 3, n. 1, p. 97-116, 2012.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azevedo. Turismo e etnicidade. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 9, n. 20, p. 141-159, out. 2003.
- HASENBALG, Carlos. **Discriminação e desigualdades raciais no Brasil**. 2ª ed. Rio de Janeiro: IUPERJ; Belo Horizonte: UFMG, 2005.
- LIMA, Luciene T. da S.; ARAGÃO, Patrícia C. Mulheres em rede de saberes vivenciando a comunidade caiana dos crioulos e reexistindo na luta. **Revista Internacional De Apoyo a La inclusión, Logopedia, Sociedad Y Multiculturalidad**, Jaén, Espanha, v. 7, n. 1, p. 136-150, 2021.
- LUIZ, Janailson Macêdo; SOUZA, Maria Lindaci G. Caiana, Coco e Ciranda. **II Seminário Nacional Gênero e Práticas Culturais**, 2009, João Pessoa, UFPB. (Trabalho apresentado em evento sem publicação).
- RAMIRO, Patrícia A.; OLIVEIRA, Josilene R.; KAMADA, Denise. Patrimonialización y turismo: prácticas de valorización simbólica del espacio rural del nordeste del Brasil. **De Prácticas y Discursos. Cuadernos de Ciencias Sociales**, Resistencia, Argentina, v. 12, n. 19, p. 1-16, 2023.

TRIGO; Luiz G.; PANOSSO NETTO, Alexandre. Turismo étnico afro no Brasil. *In*: SEMINÁRIO DA ANPTUR, 8., 2011, Balneário Camboriú.

Anais [...]. São Paulo: ANPTUR, 2011.

URRY, John. **O olhar do turista**: lazer e viagens nas sociedades contemporâneas. São Paulo: Studio Nobel: SESC, 1996.

PARTE 4

Gerações, Políticas e Desigualdades

A ESCOLA (IM)POSSÍVEL: reflexões acerca da inserção escolar dos indígenas Warao em Roraima e na Paraíba.

*Rita de Cássia Melo Santos
Valclécia Bezerra Soares*

INTRODUÇÃO

Em fins de 2019 as primeiras famílias de indígenas Warao chegaram à cidade de João Pessoa, na Paraíba, no Nordeste do Brasil. Tal acontecimento foi marcado por um processo de mobilização política e midiática que levou à formação de uma rede de atendimento capaz de acionar diferentes frentes de atuação, com especial destaque ao abrigo e à alimentação (SANTOS; MENENDEZ; SOARES, 2022; TORRES, 2020).

A surpresa do encontro com os Warao, indígenas oriundos do Delta do Amacuro, na Venezuela, produziu nos agentes públicos e na sociedade civil local uma mobilização que parece advir da particular combinação entre aspectos oriundos do seu “estrangeirismo” e da sua condição étnica tornada evidente por meio da sua língua, da sua cosmologia e das suas formas de trajar e viver no contexto migratório. Como analisado em outro artigo, esses aspectos ao mesmo tempo que produzem uma intersecção entre diferentes ordens de opressão e de direitos com efeito na formulação de ações públicas; por vezes, também são mobilizados na produção corriqueira de sua expulsão (FACUNDO; SANTOS, 2023).

Se por um lado, para os agentes locais havia uma percepção de “novidade” no primeiro momento de acolhimento àquelas famílias;

por outro, para os indígenas, a produção de mobilização e de encontro com os diferentes agentes públicos foi um aspecto aprimorado ao longo dos anos. As primeiras famílias chegaram em Roraima ainda em 2014; e, desde então, percorreram diferentes municípios e regiões do Brasil constituindo fluxos próprios de mobilidade (ROSA, 2021). Para fins deste artigo, nos interessa analisar as diferentes correlações produzidas a partir da chegada dos Warao em João Pessoa, PB, no campo da educação escolar em contraposição ao contexto mobilizado anteriormente em Roraima.

Se a cada nova cidade foi estabelecido um tipo específico de atendimento, circunstancial e em diálogo com as tradições locais de ação junto aos grupos indígenas e migrantes; por outro, determinadas questões e respostas parecem apontar para uma compreensão mais ampla e geral, alicerçadas em regimes de memória compartilhados e forjados na longa duração (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016). Tomando a educação escolar indígena-migrante-Warao, propomos analisar as duas situações chave – o contexto de atendimento escolar nos estados de Roraima e da Paraíba – para melhor averiguar como tal tensão entre tradições locais e regimes de memórias se deu para o caso analisado.

A ESCASSEZ E A AUSÊNCIA EM RORAIMA

A relação entre os Warao e a escola no Estado de Roraima foi marcada pela constituição de uma Ação Civil Pública (ACP)¹ ajuizada pelo Ministério Público Federal, em dezembro de 2018. De acordo com a petição inicial, havia naquele momento, 344 jovens e crianças em idade escolar em Boa Vista; e, 222, em Pacaraima. A rede de acompanhamento e monitoramento mobilizada na abertura da ACP envolveu, segundo os autos, o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), a Fraternidade

1 Ação Civil Pública nº 1001587-55.2018.4.01.4200.

Internacional, o Alto Comissariado da Nações Unidas para Refugiados (Acnur), o Instituto Socioambiental (ISA), a Organização Internacional para as Migrações (OIM), entre outros órgãos e instituições. Na ata da reunião de 02 de fevereiro de 2018, o tema da inserção escolar diferenciada, além da sugestão de aproximação com outros indígenas brasileiros, apareceu como um dos aspectos demandados junto com “abrigo”, “educação”, “integração”, “renda” e “saúde”.

À despeito do número elevado de crianças identificadas nas duas principais cidades de acolhida no Brasil, a Secretaria de Estado de Educação e Desporto de Roraima (SEED/RR), através do Departamento de Desenvolvimento de Políticas Públicas educacionais (Depes), informava a inexistência de soluções diferenciadas para a questão da educação dos indígenas oriundos da Venezuela. Quanto às expectativas escolares, o Relatório situacional elaborado pela SEED/RR em parceria com o Acnur informava que não havia diagnóstico finalizado e que o Relatório havia sido enviado à Coordenação Geral de Promoção da Cidadania (CGPC/FUNAI) e a Funai/RR aguardava ainda as diretrizes educacionais.

Conforme as diretrizes legais educacionais brasileiras, não há um único responsável pela oferta da educação escolar para os indígenas imigrantes venezuelanos (UFPB, 2021; SOARES, 2022). Em termos de acesso a direitos, os Warao e as demais etnias venezuelanas estão constitucionalmente amparados, uma vez que, estando em território brasileiro, são portadores dos mesmos direitos que os nacionais. Mas, para além do acesso, por serem ao mesmo tempo estrangeiros refugiados e indígenas, acumulam direitos diferenciados relativos a cada uma dessas categorias. A competência e capacidade (técnica e financeira) para oferecer uma educação escolar diferenciada para tais indígenas é uma discussão que atravessa os quatro anos da documentação anexada à ACP-Warao/RR sem, contudo, chegar a uma solução.

Ao longo do ano de 2018, o MPF investigou *se e como* estava acontecendo a inclusão dos indígenas venezuelanos residentes em Roraima nas redes de ensino. O Inquérito concluiu que os responsáveis se

omitiram de suas obrigações e, a partir de então, a obrigação de ofertar educação escolar para tais grupos passou a ser objeto da Ação Civil Pública. A atuação da Funai em relação à construção de uma Proposta Pedagógica específica para os indígenas venezuelanos em Roraima foi marcada pela enunciação da falta. Primeiramente, antes mesmo da ACP ser instaurada, segundo pesquisa da OIM (2018), a Fundação afirmava não haver previsão legal para atuar junto aos indígenas venezuelanos no Brasil, mesmo reconhecendo que são portadores dos mesmos direitos que os demais cidadãos e que o fato de serem imigrantes não descaracteriza a etnicidade. Essa justificativa também é apontada pelo MPF em relatório de visita ao abrigo de Pacaraima, conforme o relatório, “constatou-se deliberada omissão da Fundação Nacional do Índio, que foi ratificado por diversos agentes entrevistados. A entidade supostamente alega status jurídico diferenciado entre indígenas brasileiros e estrangeiros, a fim de justificar sua escusa” (Ibidem).

A falta também permeou as justificativas das três esferas do governo. O município de Boa Vista, inicialmente, afirmou que não havia previsão legal para o atendimento diferenciado dos indígenas venezuelanos, atribuindo tal responsabilidade à FUNAI, o que contraria um importante referencial da educação diferenciada, estabelecido desde 1999. Além da oferta e execução da educação escolar indígena, cabe também aos Estados, prover as escolas indígenas de recursos humanos, materiais e financeiros, para o seu pleno funcionamento, promover a formação inicial e continuada de professores indígenas. Já os municípios, poderão oferecer educação escolar indígena, em regime de colaboração com os respectivos Estados, desde que haja sistemas de educação próprios, disponham de condições técnicas e financeiras adequadas e contem com a anuência das comunidades indígenas (DNEI, 1999. Art 9º; DCNEEIEB, 2012) .

A principal questão que envolve a União é o repasse de orçamento, tanto para a Funai quanto para o Estado de Roraima para a realização das ações de atendimento educacional aos indígenas vene-

zuelanos. De acordo com o MPF, a omissão da União se caracterizava por permanecer inerte em relação às solicitações de orçamentos. Ao se manifestar em relação à proposta, a União, através da Semesp, ressaltou, mais uma vez, que a responsabilidade de oferta da educação escolar indígena é primeiramente dos estados e, por entender não ser de competência do MEC as demandas apresentadas no plano de trabalho elaborado pela Funai, não apresentou anuência à proposta de acordo.

O plano de ações da Funai apresentou de forma sintética algumas iniciativas para elaboração de uma proposta pedagógica específica. Após a elaboração desse plano de ações, a Funai reiterou em diversas ocasiões que a execução do plano e a contribuição da Funai dependiam da disponibilização de recursos. O orçamento previsto para a Atividade 04 do Plano de Ação da Funai para tratar sobre o povo Warao e E'ñepa em 2018, relativo à educação escolar, foi de R\$ 30.000,00. O Estado de Roraima não se manifestou em relação à proposta de acordo judicial do MPF. Em vez disso, solicitou a realização de nova audiência com o objetivo de autocomposição, ao que, diante de três audiências de conciliação sem sucesso ao longo de 2019, o juiz federal Bruno Hermes Leal determinou que as partes apresentassem as diretrizes mínimas sobre as quais estariam dispostos a transacionar e o Estado também não apresentou as diretrizes solicitadas.

A falta mais importante – a ausência de participação dos indígenas Warao – contudo, foi apontada poucas vezes e mesmo assim não se buscou formas de solucioná-la. Em 2018, um documento escrito à mão por lideranças indígenas foi encaminhado pela Funai ao MPF. Nele é possível ler o requerimento feito pelos Warao – “Nosotros los Warao y Eñapas que estamos en el abrigo pitolandia, necesitamos una escuela educativa indigena para nuestros niños, jovenes, para que reciba y fortalezca una educación diferenciada y formal, para que no se pierda

nuestras cultura y lengua tradicional por este motivo nos dirigimos a las autoridades de Brasil”². Doze indígenas assinam o documento.

Este é o único documento elaborado diretamente pelos indígenas e sua presença é registrada em apenas uma ata. Essa ausência dos indígenas fere um dos principais princípios apontados nas diferentes versões da proposta, o da participação comunitária, e contraria um dos princípios mais discutidos dentro da educação escolar indígena, a interculturalidade como eixo norteador dos processos de implementação da escola indígena diferenciada.

PANDEMIA E SOLUÇÕES POSSÍVEIS NO CONTEXTO DA PARAÍBA

O processo de inserção escolar Warao na Paraíba também realizou-se por meio da atuação de uma rede de atores situados em diferentes esferas institucionais e da sociedade civil organizada, mobilizada a partir do procedimento administrativo para acompanhamento de Políticas Públicas aberto pelo Ministério Público Federal, Procuradoria Paraíba, face ao requerimento instituído pelo Serviço de Pastoral dos Migrantes (SPM) no início de 2020³. Na ocasião, o requerimento versava sobre as condições de abrigo e moradia das famílias localizadas numa vila, no bairro do Baixo Roger, região com alto índice de vulnerabilidade social da cidade de João Pessoa, PB. Após a instauração do processo administrativo, a Secretaria de Estado de Direitos Humanos (SEDH) firmou um convênio com a Ação Social Arquidiocesana (ASA) para o atendimento às famílias por meio do aluguel de casas-abrigo e do fornecimento de alimentação regular. O contexto de celebração do convênio foi atravessado pelo decreto da pandemia, em março de

2 Número do documento: 18120514484029300000023660087/ACP.

3 24.000.000234/2020-11 (PR/MPF/PB).

2020, quando os primeiros exames de Covid-19 realizados no grupo atestaram a existência de pessoas portadoras do vírus levando ao seu deslocamento para unidades de isolamento e seu posterior alojamento nas casas-abrigo do convênio.

A partir daquele momento, até os dias atuais (setembro de 2023), o convênio que à princípio possuía um caráter emergencial, foi continuamente renovado face à chegada e à permanência das famílias Warao na cidade. O número total de pessoas Warao em João Pessoa flutuou entre 80 e 500 pessoas (2020-2023). Em sua maioria, essa população é composta por crianças e jovens em idade escolar. Devido à essa presença e à ampliação das demandas realizadas pelos indígenas, juntou-se ao grupo de atendimento a Fundação Nacional do Índio, a Universidade Federal da Paraíba (UFPB), a Universidade Federal de Campina Grande (UFCG), o Centro Universitário de João Pessoa (Unipê), a Associação Sal da Terra, entre outras instituições, que passaram a atuar na mobilização de ações educativas, formais e não formais, entre outras ações.

O processo de mobilização escolar para os Warao na cidade de João Pessoa se deu, portanto, entre os dois primeiros anos de sua chegada no município, ou seja, entre 2020 e 2021, e coincide com o período mais crítico da pandemia da Covid-19. Após diversas tratativas no âmbito do processo administrativo aberto pelo MPF, foi constituído, em abril de 2021, um grupo de trabalho interinstitucional formado por docentes vinculados à Universidade Federal da Paraíba, à Universidade Federal de Campina Grande e à Associação Sal da Terra para elaboração de uma nota metodológica (UFPB, 2021) visando estabelecer os parâmetros mínimos de adequação pedagógica para atendimento emergencial das crianças indígenas venezuelanas da etnia Warao. A nota foi elaborada considerando o contexto pandêmico que, no momento de sua redação, não possuía perspectiva de finalização. O diálogo com os integrantes da comunidade Warao foi uma condição indispensável para a construção de uma primeira proposta pedagógica coerente com suas necessidades

e anseios imediatos e consequentemente com sua perspectiva de vida, humanidade e educação.

Esse processo, iniciado no segundo semestre de 2020, se deu em algumas etapas. Primeiramente através da realização de um diagnóstico elaborado pela UFPB. Esse diagnóstico, dentre outros aspectos, investigou o nível de escolaridade e experiências educacionais prévias dos indígenas Warao residentes na cidade, bem como expectativa de escolarização para crianças, jovens e adultos. O diagnóstico foi realizado nas casas-abrigo, onde depois de uma breve explicação coletiva passou-se à entrevista de cada família nuclear em separado. A metodologia escolhida buscava constituir espaços de escuta individualizados por família permitindo que cada agrupamento pudesse apresentar sua perspectiva na educação dos seus filhos.

Essa primeira etapa de consulta foi fundamental para apontar o que depois viria a ser ratificado pelos indígenas nas reuniões da rede realizadas em conjunto com a secretaria estadual de educação e com o IFPB, respectivamente, nos dias 03 de dezembro de 2020 e 08 de fevereiro de 2021. Dentre os principais pontos de indicação dos indígenas Warao estavam uma educação multilíngue, ressaltando o interesse em aprender a falar, ler e escrever em português, espanhol e warao. O espanhol foi classificado como uma ferramenta importante para a comunicação com a Venezuela. Além disso, assinalavam o interesse numa escola indígena com cursos de capacitação profissional.

Em julho de 2021, por meio de uma ação da Secretaria Municipal de Educação e Cultura da cidade de João Pessoa, as crianças e jovens indígenas foram matriculados. Optou-se pela inscrição das crianças em idade correspondente ao ensino infantil de modo descentralizado nos Centros de Referência em Educação Especial Inclusiva (CREI) mais próximos de suas residências permitindo o acesso contínuo das famílias às crianças menores; e, a matrícula numa única escola municipal das demais crianças e jovens em idade escolar referente aos anos do fundamental. A opção pela centralização no segundo caso se deu

pela necessidade de formulação de uma sala de acolhimento com o ensino de português e noções de cálculo para sua posterior inclusão nas turmas regulares da escola conforme a correspondência idade/série. Ademais, a centralização permitiu a adequação da alimentação escolar e a disponibilização de um ônibus exclusivo para as crianças e jovens indígenas.

Quando do início das atividades presenciais, a escola identificou os espaços com placas escritas em Warao nas portas das salas e banheiros; e, por três meses, um monitor bilíngue (Espanhol/Warao) foi custeado por um projeto coordenado pela UFPB. Tal projeto produziu ainda em parceria com os Warao da cidade de João Pessoa e de Natal (RN) uma cartilha bilíngue (em português e em Warao) que permitiu a presença das histórias e narrativas do povo Warao no espaço escolar⁴. Oficinas de artesanato foram realizadas no ano seguinte (2022) em parceria com a mesma universidade e com os indígenas participantes do projeto Naru Warao como forma de fortalecer o currículo escolar diferenciado.

Apesar da singularidade do processo de inclusão escolar dos Warao implementado na cidade de João Pessoa (SOARES, 2022), a realização das atividades por meio de projetos pontuais levou à descontinuidade de algumas ações primordiais. Após o período de finalização do projeto não foi possível manter a remuneração do monitor bilíngue e a secretaria de educação não absorveu sua contratação; face à reforma predial da escola, os ciclos de oficina de artesanato não tiveram continuidade no semestre seguinte à sua primeira realização; e, as demandas por um ensino trilíngue (espanhol, warao e português) nunca foram implementadas.

4 Cartilha disponível em: <https://bit.ly/3HnHJG2>

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise conjunta dos dois processos de inserção escolar formal em Roraima e na Paraíba apontam para a conformação de uma rede recorrente de atendimento aos indígenas Warao independente do contexto local. Essa rede é formada nos dois casos a partir das ações do Ministério Público Federal e produz a interação entre organizações religiosas e laicas; entidades federais, como a Funai; secretarias estaduais e municipais; agências internacionais, como o Acnur; e universidades. Todavia, a capacidade de respostas dessa mobilização parece variar de acordo com o fluxo e o número global de pessoas a serem atendidas, bem como o impacto no orçamento das respostas diferenciadas - o elemento da escassez é mobilizado pelos diferentes órgãos para justificar o não atendimento (ou ainda o atendimento parcial) aos Warao.

Outro aspecto primordial diz respeito às formas de inclusão da comunidade Warao no processo de formulação de políticas públicas diferenciadas. No contexto da ACP de Roraima, para os quatro anos analisados, sua ausência é marcante e restringe-se a um documento e à presença em uma reunião, tornando impossível a formulação de projetos em comum. No contexto da Paraíba, onde foi possível a realização de escutas e produção de diagnósticos ampliados com a comunidade local por cerca de um ano antes da real inclusão escolar, tal presença não produziu o atendimento pleno de suas reivindicações, ainda que suas demandas correspondam aos direitos estabelecidos em lei.

Esses dois aspectos parecem apontar para tensão assinalada no início deste artigo, entre a escola possível e a escola impossível e que refletem, cada uma ao seu modo, as tradições locais de atendimento aos indígenas e aos migrantes justapostas aos regimes de memória mais amplos que organizam a forma de compreender e lidar com esses

segmentos. Ora produzindo atendimentos parciais, ora produzindo a sua expulsão por meio da negação ao atendimento. Mas, sempre os compreendendo como sujeitos aos quais não é possível o atendimento pleno.

REFERÊNCIAS

FACUNDO, Angela; SANTOS, Rita de Cássia M. O tempo corriqueiro das expulsões. Enquadramentos das migrações Warao durante a pandemia da Covid-19 em Natal/RN e João Pessoa/PB. **Vibrant**, Brasília, v.21, e21803, 2024.

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. Rio de Janeiro: E-papers, 2021.

MENÉNDEZ, Luciana da Silva. **Migrar entre fronteiras**: políticas de gestão da vida Warao (João Pessoa, PB). 2022. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2022.

PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). **O nascimento do Brasil e outros ensaios**: pacificação, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contracapa, 2016.

SANTOS, Rita de Cássia Melo; MENÉNDEZ, Luciana da Silva; TORRES, Eveline Lúcia. Antropologia em ação: a atuação do Observatório Antropológico da UFPB com os povos indígenas na Paraíba frente ao Covid-19. **Boletim Eletrônico da Sociedade Brasileira de História da Ciência**, Rio de Janeiro, v. 25, p. 1-10, 2020.

SANTOS, Rita de Cássia Melo; MENÉNDEZ, Luciana; BEZERRA, Valclécia Soares. Os Warao na Paraíba, a emergência de um 'problema social'. *In*: LONGHI, Maria Reis; TELLA, Marco Aurélio Paz; GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes (org.). **Antropologias, diversidades e urgências**: 10 anos de pesquisa no PPGA/UFPB. 1 ed. João Pessoa: Editora UFPB, 2022. p. 200-217.

SANTOS, Rita de Cássia Melo; QUIÑONEZ, Ramón Gómez; PEREZ, Aníbal; MORENO, Epifanio; CEDEÑO, José (org.). **Caminhos Warao = Warao Omunoko**. 1. ed., livro eletrônico. João Pessoa: Ed. dos Autores, 2021. Disponível em: <https://bit.ly/3HnHJG2>. Acesso em: 6 mar. 2024.

SOARES, Valclécia Bezerra. **Os Warao e a interculturalidade**: propostas para uma educação escolar indígena migrante a partir da ACP/Roraima. 2022. 89 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2022.

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA (UFPB). **Nota metodológica para implementação do ensino emergencial às crianças indígenas refugiadas Warao na cidade de João Pessoa, PB, pela Secretaria de Educação e Cultura do Município de João Pessoa, PB (SEDEC)**. João Pessoa: UFPB, 2021..

“MEDO REDOBRADO”: reflexões sobre o viver com doença falciforme em tempos de covid-19

Uliana Gomes da Silva
Mônica Franch

INTRODUÇÃO

Este capítulo aborda a intensificação das apreensões (“medo redobrado”) enfrentadas pelas pessoas com doença falciforme (DF) no estado da Paraíba durante o período da pandemia de covid-19. Trata-se de um recorte da tese de doutorado em andamento desenvolvida pela primeira autora, com orientação da segunda, e integra o projeto *Estado, populações e políticas locais no enfrentamento à pandemia de Covid-19* (Rede Antropo-covid)¹. A pesquisa etnográfica que dá base às nossas reflexões inclui entrevistas semiestruturadas realizadas durante o período da pandemia, por meio das plataformas Zoom e Google Meet, bem como diálogos mantidos pelo aplicativo WhatsApp com pessoas com a doença falciforme na Paraíba. Em um contexto de isolamento social, foram as telas do notebook e do celular as que possibilitaram o desenvolvimento da pesquisa. O contato com os interlocutores foi facilitado pela Associação Paraibana de Portadores de Anemias Hereditárias (ASPPAH), importante entidade na luta por direitos e no apoio às pessoas que vivem e convivem com a DF no estado.

Ao propormos um cruzamento entre covid-19 e DF adotamos uma abordagem sindêmica, que prioriza a dimensão interacional das epi/pandemias e outras patologias ou condições de saúde, e destas

1 A tese é coorientada por Marcia Longhi. O projeto é coordenado pelas professoras Sônia Maluf (UFSC/UFPB), Mônica Franch (UFPB) e Soraya Fleischer (UnB).

com o contexto social, econômico e ambiental em que os grupos sociais se inserem. A abordagem sindêmica vai além da constatação da influência das comorbidades, uma vez que leva em consideração tanto condições de saúde como condições sociais, em sua mútua influência. Compreende, ainda, que a interação entre as diversas condições e patologias potencializa os efeitos negativos de cada uma delas (SINGER, 1996; HORTON, 2020; FRANCH et al., 2022).

A covid-19 é uma doença infecciosa causada pelo coronavírus Sars-Cov-2, classificada como pandemia pela Organização Mundial da Saúde (OMS) em 11 de março de 2020. A maioria das pessoas infectadas desenvolve sintomas leves ou moderados, parecidos com uma gripe, mas aproximadamente 15% podem desenvolver sintomas graves e cerca de 5% podem apresentar a forma crítica da doença, com risco de morte¹. No mundo todo, a pandemia ocasionou a sobrecarga dos sistemas de saúde; as medidas de contenção, ademais, acarretaram um enorme impacto na vida social. O fim da Emergência de Saúde Pública internacional foi declarado pela OMS no dia 5 de maio de 2023². No Brasil, o primeiro caso confirmado de morte por covid-19 foi de uma mulher negra de 57 anos, no dia 12 de março de 2020. Até o dia 29 de setembro de 2023, 705.775 pessoas tiveram sua morte atribuída à covid-19³.

Embora a DF não foi, inicialmente, incluída na classificação de risco para a covid-19 nem pela OMS nem pelo Ministério da Saúde, o avanço das pesquisas e a divulgação de informações sobre o assunto mudaram esse quadro e já em maio de 2020, documentos oficiais começaram a incluir a DF por reconhecer que as pessoas com essa condição são mais suscetíveis a desenvolverem a forma mais grave da

1 <https://www.gov.br/saude/pt-br/coronavirus>

2 Informações retirada do site <https://www.paho.org/pt/noticias/5-5-2023-oms-declara-fim-da-emergencia-saude-publica-importancia-internacional-referente>

3 Dado do Painel Coronavírus: <https://covid.saude.gov.br/>

covid-19⁴. A inclusão da DF como condição de risco foi uma exigência das associações de pessoas com DF, que se mantiveram vigilantes desde o início da pandemia, com especial atuação em certos momentos, como na definição dos grupos prioritários para a vacinação (LIRA; MOTA; ALVES, 2021). Compor o grupo de risco representava ter prioridade nos atendimentos de saúde e na vacinação, mas também significou o aumento de exigências para o distanciamento social, o uso mais cuidadoso de máscaras e outras estratégias preventivas.

A DF é uma doença genética e hereditária, caracterizada por uma alteração dos glóbulos vermelhos do sangue (hemácias) que, em condições adversas, como frio, desidratação e estresse, assumem formato de foice ou meia lua, o que dificulta a circulação e chegada do oxigênio aos tecidos, levando a episódios de dor aguda, anemia crônica, hipertensão pulmonar, entre outros sérios agravos. Estima-se que, no Brasil, cerca de 60 mil pessoas vivem com DF. É a doença genética mais predominante no país⁵. Por ser uma enfermidade de natureza sistêmica e crônica, a DF requer tratamento e cuidados continuados, configurando-se como uma doença de longa duração, “comprida” (FLEISCHER; FRANCH, 2015) ou “para o resto da vida” (SILVA, 2018). As pessoas que possuem essa condição desenvolvem processos de aprendizado para a compreensão de informações e diretrizes relacionadas ao manejo da sua doença, o que lhes permite tomar medidas preventivas para evitar ou antecipar episódios de complicações da doença. Construir redes de apoio para as situações de crise, reconhecer os sintomas de uma crise no corpo, e identificar o momento apropriado para buscar assistência médica (SILVA, 2013) é parte fundamental do “viver com e apesar” da doença (ADAM; HERZLICH, 2001).

4 <https://portal.fiocruz.br/pergunta/quais-sao-pessoas-consideradas-como-grupo-de-risco-para-covid-19>

5 https://bvsmis.saude.gov.br/bvs/folder/doenca_falciforme_flyer_web.pdf

Afora as dores e complicações físicas, viver com DF significa ser atravessado de diversos modos pelo racismo, causador de um intenso sofrimento social. Embora a doença não seja exclusiva das pessoas negras, ela é mais prevalente entre estas (ZAGO, 2002) e é socialmente construída como uma “doença de negro” (SILVA, 2013). A associação entre DF e população negra ajuda a compreender, na chave do racismo estrutural, a negligência histórica do Estado brasileiro em relação às pessoas afetadas pela doença falciforme, o desconhecimento dos profissionais sobre essa condição e a morosidade na implementação de políticas públicas (SILVA, 2013; ZAGO, 2002; DINIZ; GUEDES, 2003).

É também como expressão do racismo que precisamos compreender o alto custo em vidas que a DF cobra cotidianamente no país. Conforme dados da OMS de 2021, a expectativa de vida média no Brasil é de 75 a 76 anos. No entanto, para as pessoas com doença falciforme, essa expectativa é significativamente mais baixa, situando-se em 55 anos. A DF revela, portanto, nossa estrutura sócio-histórica permeada pelo racismo, que incide de forma direta sobre as pessoas com DF, expondo-as a vulnerabilidades adicionais, resultando em perdas de vidas, angústias e desumanização.

Nossa intenção neste artigo é pôr em evidência o modo como uma nova ameaça à saúde incide num cenário já de por si marcado por dificuldades e obstáculos, bem como evidenciar os modos como as pessoas com DF reagiram a essa situação.

EXPERIÊNCIAS E ESTRATÉGIAS DAS PESSOAS COM DOENÇA FALCIFORME NA PANDEMIA DE COVID-19

A dificuldade de acesso aos serviços de saúde pública e a qualidade do atendimento representam uma realidade constante para a população negra, isso apesar das lutas para a implementação efetiva da Política de Saúde Integral da População Negra (WERNECK, 2016).

A associação entre racismo e vulnerabilidades em saúde permanece uma realidade que se viu agravada no período pandêmico. No Brasil, o vírus do Sars-Cov-2 inicialmente se manifestou em áreas habitadas pela classe alta, mas logo percorreu o caminho da desigualdade e sua incidência passou a ser mais significativa entre indivíduos pertencentes às camadas socioeconomicamente menos privilegiadas, e dentre estes entre a população negra. De acordo com Araújo et al. (2020), “[...] as taxas de doença e morte por COVID-19 para a população negra têm sido de duas a três vezes maiores do que para a população branca” (p. 200). Essa constatação é permeada por complexidades históricas, políticas e econômicas, que foram moldadas desde a escravidão e reforçadas pelo funcionamento estratégico do sistema econômico capitalista desde a primeira Revolução Industrial.

A forma como o poder público conduziu a resposta aos problemas intensificados e originados pela pandemia de coronavírus no Brasil agravou ainda mais as adversidades enfrentadas pela população. No período crítico da pandemia, e ao longo da maior parte de seu desenvolvimento, o país esteve sob o governo de um presidente que abraçou a ocasião brindada pela covid-19 para praticar uma política de produção da morte em massa (DUARTE, 2020). Esse contexto se somou aos desafios decorrentes do desmonte das políticas públicas e da retirada de direitos que teve início com o golpe contra a presidenta Dilma Rousseff em 2016. O desmonte do Sistema Único de Saúde (SUS), especificamente, agravou a vulnerabilidade da população negra e pobre do país, principal usuária do SUS.

Ao longo quatro anos do governo Bolsonaro a política de desmantelamento do governo Temer se aprofundou, intensificando os problemas sociais existentes, de modo que a população brasileira se viu diante da exacerbação do “deixar morrer” ou mesmo do “fazer morrer” foucaultianos. Isso foi agravado pela ausência de políticas públicas eficazes para enfrentar a pandemia, bem como pela erosão gradual dos princípios democráticos de tomada de decisões e governança

no país. Durante a pandemia, a condução do governo federal ilustra claramente como a relação entre desigualdade, erosão da democracia e saúde pública se entrelaçaram de maneira complexa e impactante no caso brasileiro (MALUF, 2021). Como resultado, as desigualdades se aprofundaram, e o número de mortes aumentou exponencialmente, fazendo do Brasil um epicentro da pandemia. Mas de que modo essa situação afetou especificamente o cotidiano das pessoas com DF?

Em tempos normais, o manejo da DF exige cuidados médicos regulares, transfusões de sangue, e, em alguns casos, transplantes de medula óssea. Além disso, as pessoas com essa doença são mais suscetíveis a infecções devido a comprometimentos no sistema imunológico. Quando a pandemia de covid-19 começou, os desafios se intensificaram e aumentaram, exigindo das pessoas reorganizações e intensificação dos cuidados. A atenção precisou ser redobrada no dia a dia, assim como se agudizou o medo de complicações de saúde. A pandemia também trouxe dificuldades adicionais em termos de acesso a cuidados médicos e medicamentos. Muitos pacientes com DF enfrentaram atrasos em tratamentos regulares, consultas médicas e exames devido ao redirecionamento de recursos para o combate à covid-19 e às restrições de mobilidade, com a interrupção do transporte público. Além disso, a preocupação com a exposição ao vírus levou muitos a evitar hospitais e clínicas, mesmo quando necessitavam de atenção médica urgente.

Na pesquisa com pessoas acometidas pela DF foi possível evidenciar as múltiplas dimensões dessa condição em suas vidas, atravessada pela situação pandêmica, e entrecruzada por vulnerabilidades socioeconômicas e pelo racismo. Zuma, colaborador da pesquisa e integrante da ASPPAH, compartilhou com Uliana que enfrentou momentos de crises de dor intensa, nos quais, em circunstâncias normais, teria procurado atendimento médico, mas, devido à pandemia, optou por se tratar em casa para evitar o risco adicional de exposição ao vírus. Janaína, também integrante da ASPPH, relatou que intensificou os

cuidados em casa e evitou sair, deixando de realizar exames e consultas médicas. Da mesma forma, Dicilene, estudante de enfermagem, enfatizou que tinha sido “cautelosa” em suas ações durante esse período, para evitar ao máximo a exposição ao contágio. O sentimento de “medo redobrado” foi uma constante nas conversas com os participantes da pesquisa, como evidenciado a seguir.

Eu tive uma pequena crise ontem e não podia ir no centro de saúde, pois se era pra ir era pra ir pra UPA, a UPA com covid, você vai fazer o que na UPA? Você vai se contaminar, piorar sua situação, não é? Você fica numa situação difícil (entrevista com Zuma, 28/10/2021)

No começo eu fiquei em pânico, um pânico em pânico, em pânico. Eu não podia ninguém chegar aqui em casa. Porque assim eu achava que eu ia pegar, eu ficava reclamando com meu marido. Reclamava com ele para ele não sair. Eu fiquei assim.[...] (entrevista com Janaina, 26/12/2021)

Analisando as falas acima, percebemos como o contexto pandêmico interferiu no cotidiano e nas possibilidades de cuidado dos acometidos por DF. Mesmo enfrentando crises de dor, muitos evitaram os serviços de saúde com medo de contraírem a covid. Se o distanciamento social foi uma medida imposta a toda a população (embora desigualmente seguida por uma série de fatores), a consciência de fazer parte de um “grupo de risco” para as formas graves da doença impôs essa medida de uma forma mais urgente para as pessoas com DF. Mas o isolamento acarretou igualmente estresse emocional, ansiedade e outros problemas psicológicos, associados a emoções como o medo ou até mesmo o “pânico”, nas palavras de Janaína.

Afora os impactos, é importante chamar a atenção para as formas de mobilização e estratégias de resistência das pessoas com DF durante a pandemia. Organizações de saúde, organizações da sociedade

civil e grupos de apoio, como a Associação Brasileira de Hematologia, Hemoterapia e Terapia Celular (ABHH), intensificaram os esforços de conscientização e educação nesse período. Elas forneceram informações sobre como se proteger do vírus e deram orientações sobre como gerenciar a doença de forma adequada, além de exigirem do poder público ações frente ao contexto pandêmico e a doença falciforme. As pessoas acometidas pela DF compartilharam, igualmente, suas aflições e vivências em grupos de Facebook e WhatsApp, fazendo *lives* no Instagram e no YouTube, deslocando suas experiências do campo privado para o público.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pandemia global de covid-19 tem instigado reflexões sobre os impactos desiguais das crises de saúde sobre a população vulnerabilizada pelas estruturas de poder que compõem a organização social. Neste texto, nos centramos nas experiências e desafios enfrentados pelas pessoas com DF como nossa contribuição ao debate, a partir de uma perspectiva sindêmica, que põe em evidência as influências mútuas entre covid-19 e DF, em um contexto marcado por desigualdades, racismo estrutural e negacionismo no combate à pandemia. A imagem de um “redobramento” dos medos e dos cuidados é elucidativa das complexidades desse encontro de doenças e de situações sociais.

Cabe ressaltar que as experiências das pessoas com DF variaram amplamente, dependendo de vários fatores, como acesso a cuidados de saúde, local de residência, apoio familiar e recursos disponíveis. A pandemia aumentou o alerta para a importância de políticas de saúde pública efetivas que abordem as necessidades específicas dessa população e de medidas para garantir o acesso contínuo a cuidados médicos essenciais. Compreender como as pessoas afetadas pela DF lidam com o duplo fardo de uma condição de adoecimento genético

e a ameaça do novo coronavírus torna-se crucial para direcionar intervenções e políticas de saúde mais eficazes, além de enfatizar a necessidade de abordagens inclusivas e equitativas em tempos de emergência sanitária.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Edna Maria; CALDWELL, Kia Lilly; SANTOS, Márcia Pereira Alves dos; SOUZA, Ionara Magalhães de; ROSA, Patrícia Lima Ferreira Santa; SANTOS, Andreia Beatriz Silva dos; BATISTA, Luís Eduardo. Morbimortalidade pela Covid-19 segundo raça/cor/etnia: a experiência do Brasil e dos Estados Unidos. **Saúde em Debate**, Rio de Janeiro, v. 44, n. 4, p. 191-205, 2020.

DINIZ, Débora; GUEDES, Cristiano. Anemia falciforme: um problema nosso. Uma abordagem bioética sobre a nova genética. **Cadernos Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 6, p. 1.761-1.770, 2023.

FLEISCHER, Soraya; FRANCH, Mónica. Uma dor que não passa: aportes teórico-metodológicos de uma Antropologia das doenças compridas. **Política & Trabalho**, João Pessoa, n. 42, p. 13-28, jan./jun. 2015. Disponível em: <http://www.periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/politicaetrabalho/article/view/25251/14154>. Acesso em: 26 jun. 2023.

FRANCH, Mónica; MALUF, Sônia Weidner; SIMÕES, Mariana; FLEISCHER, Soraya. Apresentação: dossiê etnografias de uma sindemia: a Covid-19 e suas interações. **Áltera**, n. 14, e01402, p. 3-10, 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/altera/article/view/65008/36496> Acesso em: 15 ago. 2023.

HORTON, Richard. Offline: Covid-19 is not a pandemic. **The Lancet** [online, s. l.], v. 396, n. 10255, p. 874, 26 set. 2020. Disponível em: <[https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736\(20\)32000-6/fulltext](https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736(20)32000-6/fulltext)>. Acesso em: 13 maio 2023.

LIRA, Althair; MOTA, Clarice; ALVES, Marcia. Doença falciforme e covid-19: negligências históricas e novas ameaças à vida. **ABRASCO** (on-line), Rio de Janeiro, 19 jun. 2021. Não paginado. Disponível em: <https://abrasco.org.br/doenca-falciforme-e-covid-19-negligencias-historicas-e-novas-ameacas-a-vida/> Acesso em: 1 set. 2023.

MALUF, Sônia Weidner. Janelas sobre a cidade pandêmica: desigualdades, políticas e resistências. **Revista TOMO**, São Cristóvão, v. 38, p. 251-285, 2021. DOI: <https://doi.org/10.21669/tomo.vi38.14280>.

SILVA, Ana Cláudia Rodrigues. **Compartilhando genes e identidade: orientação genética, raça e políticas de saúde para pessoas com doença e traço falciforme em Pernambuco**. 2013. 198 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, 2013.

SILVA, Uliana Gomes. **‘Doença que não tem cura, é para o resto da vida’**: etnografando a experiência de mulheres mães de criança com doença falciforme no estado da Paraíba. 2018. 118 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2018.

SINGER, Merrill. A dose of drugs, a touch of violence, a case of Aids: conceptualizing the SAVA syndemic. **Free Inquiry in Creative Sociology**, Stillwater, v. 24, n. 2, p. 99-110, nov. 1996.

WERNECK, Jurema. Racismo institucional e saúde da população negra. **Saúde e Sociedade**, São Paulo, v. 25, p. 535-549, 2016.

A JUVENTUDE E OS INFLUENCIADORES DIGITAIS: Uma reflexão do impacto dos criadores de conteúdo digital nos sentidos do “ser jovem”

*Drielly Elienny Duarte de Figueiredo
Marcia Reis Longhi*

1. INTRODUÇÃO

O presente capítulo surge como resultado da seguinte dissertação, intitulada “Homem Internauticus: reflexões sobre juventude(s), influencers digitais e estéticas da masculinidade através de perfis do Instagram” defendida no Programa de Pós Graduação em Antropologia da UFPB. Aqui, discorreremos principalmente sobre o que é a figura do influenciador digital e qual sua relevância enquanto símbolo de juventude(s) nas redes sociais, em especial na plataforma digital Instagram. A pesquisa aconteceu entre os anos 2020 e 2021 e foi uma etnografia virtual, feita com 5 criadores de conteúdo digital, de diferentes nichos, com idades entre 22 e 32 anos, e todos se consideravam jovens, mesmo sendo de gerações diferentes e havendo um intervalo de 10 anos entre o interlocutor mais novo e os dois mais velhos.

Quatro dos nossos interlocutores se consideravam jovens da Geração Millennial ou Y (pessoas nascidas entre 1984 e 1995) e o mais novo se considerava da Geração Z (nascidos entre 1995 e 2008). Acreditamos ser interessante destacar que durante os primeiros meses da pesquisa, uma discussão acerca de juventude e geração aconteceu nas redes sociais,¹ fazendo com que as pessoas falassem mais sobre

1 A discussão aconteceu por causa de um meme intitulado “cringe” em que pessoas da geração Z chamavam as escolhas estéticas de pessoas mais velhas de “estranhas” e a

o tema e buscassem identificar a qual grupo eles pertenciam – não apenas os millenials e os Geração Z (ou GenZ) mas também pessoas mais velhas, pertencentes a outras gerações acabaram dando suas opiniões.

A escolha por trabalhar com influenciadores digitais se deu tanto pelo auge da Pandemia de Covid-19 que fez com que muitas pesquisas acabassem migrando para a internet quanto também por perceber o grau de importância que os influenciadores digitais tem na vida das pessoas, seja por causa do consumo de bens e serviços, seja pela questão de identificação de grupo e sentimento de comunidade que esses criadores de conteúdo e seus seguidores criam através das plataformas digitais (Maia et all, 2018; Antunes 2019).

Neste capítulo trazemos, portanto, uma discussão que se propõe a pensar a figura do influenciador digital como um produto das redes sociais e sociedade de consumo atual, capaz de definir padrões de consumo e comportamento e as próprias percepções do que é ser jovem.

2. IDADE E GERAÇÃO NA ANTROPOLOGIA: O COMEÇO DAS DISCUSSÕES

A temática geracional é uma recorrente na Antropologia e começou a aparecer – ainda que de maneira sutil – nas primeiras pesquisas feitas nas chamadas sociedades primitivas. De acordo com Feixa (1996) a idade, assim como o sexo vem sendo uma importante forma de organização social desde o início da Antropologia e das pesquisas antropológicas como as conhecemos atualmente; o tema geração se tornou ainda mais relevante dentro da disciplina com os estudos sobre ritos de passagem e ciclos da vida (Van Gennepe, 1978).

partir daí vários sites e páginas da internet começaram a falar sobre geração e pertencimento.

De acordo com Feixa e Leccardi (2010), o conceito de geração foi sendo construído ao longo do tempo e por esse motivo, é passível de mudanças e transformações, juntamente com a sociedade. Os autores apontam para três momentos históricos que foram cruciais para a definição do termo: o primeiro sendo 1920, onde os nascidos nesse período ficaram conhecidos como a “geração entre guerras”, a década de 1960, onde houve rupturas e transformações sociais profundas e por último a década de 1990, que introduziu no mundo a primeira geração voltada ao convívio com a internet (Feixa e Leccardi, 2010). É interessante perceber que as pessoas nascidas nesse período além de terem uma relação muito próxima com a internet, elas estão constantemente transformando, em maior ou menor grau, a maneira de ser e estar online. Outro ponto a ser destacado é que os autores propõem que para que haja uma nova geração, é necessário que haja uma ruptura de comportamento que vinha sendo apresentado anteriormente e uma nova ordem se instale – ou dispute espaço – no lugar da conjuntura antiga.

2.1 Estudos de Juventude

Mesmo sabendo que o conceito de geração não está fechado a uma faixa etária específica, tendemos, de forma inconsciente, a associar as ideias de comportamento disruptivo e provocador com a Juventude. Mannhein (1928 apud. Weller 2010) elucida essa associação inconsciente ao mostrar que as disputas de poder que existem ao longo da História acontecem frequentemente entre gerações mais velhas que são responsáveis por manter a estrutura social e gerações mais novas, que buscam mudanças e transformações e lutam para concretizar seus ensejos.

A juventude é um lugar não fixado, mas ainda sim presente, dentro das mais diversas sociedades. Ela não possui faixa etária precisa, mas de acordo com a avaliação de Bourdieu (BOURDIEU, 1983), a

interferência da classe social é inegável. De acordo com o autor, nas classes mais abastadas, existe mais tempo para ser jovem e exercer essa fase intersticial e até mesmo uma romantização dessa fronteira, a imagem do jovem que erra porque ainda é imaturo e tem muito tempo para aprender com suas experiências. Segundo o sociólogo francês, o mesmo não acontece com as classes mais baixas, onde a juventude tem hora para acabar, pois a necessidade de assumir responsabilidades impõe um ingresso precoce na vida adulta, reduzindo o período de “irresponsabilidade”.

Margulis e Urresti (2008) respondem ao texto de Bourdieu sobre juventude ao mostrar que não é possível falar sobre essa fase da vida considerando apenas os marcadores de raça, gênero e classe, é necessário levar em consideração eventos externos coletivos, como o local e a época em que se vive, além das biografias desses indivíduos que invariavelmente são mais ou menos afetadas pelo grupo, por estarem inseridos num contexto semelhante.

Mussio (2017) traz o ponto de que antes demorava em torno de 25 anos para que houvesse a troca de gerações e uma nova ordem se instalasse de vez; porém, de acordo com a autora, desde a chegada da internet esse período diminuiu para cerca de 10 anos (MUSSIO, 2017).

2. OS MILLENIALS, A GERAÇÃO Z E A INTERNET

Apesar da juventude não ser exatamente definida por fronteiras de idade (MARGULIS, 2008) não podemos negar a existência de marcadores que delimitam o que é a juventude e como ela se exerce na era digital.

A própria internet tem se encarregado de conceituar as gerações como “boomer”, “yuppies”, “millenials” e “geração Z”. Tais termos são nomes dados a algumas gerações e vem sendo utilizados nas redes sociais para “descrever” pessoas de acordo com suas idades físicas, sem

necessariamente vincular contextos sociais e culturais à geração. Por exemplo, para as redes sociais, “boomer” automaticamente é qualquer pessoa acima de 50 anos, mesmo que o indivíduo que está sendo chamado assim realmente se identifique com a geração dos nascidos no pós-guerra de 1945. Nessa sessão específica vamos tratar das gerações Millennial e Geração Z, que são os nativos digitais.

A geração Millennial (ou Y) compreende os nascidos entre 1984 e 1995 e é descrita como a primeira geração de nativos digitais por terem contato com o mundo virtual desde a mais tenra idade. Para Mussio (2017), o fato dessa geração específica ter sido criada desde muito jovem com uma outra configuração de acesso de informação, foi o ponto de virada que rompeu definitivamente com a forma com que as outras gerações lidavam tanto com o estilo de vida individual como o social, ou seja, desde decisões como família e filhos, até assuntos como trabalho e consumo, que posteriormente impactam a sociedade. Não que não houvesse mudanças acontecendo desde as gerações anteriores, mas aqui a autora defende que a internet foi o acelerador desse processo.

Ainda de acordo com a autora, a geração Z (GenZ) é composta por pessoas que nasceram entre 1995 e 2010 e são a primeira parte da população que nunca viram o mundo sem computador e sem celular. Segundo a autora, essa geração tem fluxos de informações que correm ainda mais rápidas do que na geração anterior. Outra característica que é apontada aqui é que a internet não está mais situada no computador de mesa (desktop); ela passa a “se mover” com as pessoas nos smartphones, tornando a comunicação por meio de aplicativos de redes sociais ainda mais dinâmicas do que eram para a geração millennial, que apesar do acesso desde cedo, eles ainda estavam relativamente “presos” a computadores e internet em pontos fixos (MUSSIO, 2017).

Esses grupos são o que compõe o que Hine (2015) chama de usuários de segunda geração, que são conceituados como as pessoas que usam internet desde muito novas, quando ainda estavam desenvolvendo habilidades cognitivas e que por isso, tem uma imensa faci-

lidade em se locomover entre o online e o offline, inclusive conseguindo eliminar fronteiras entre esses dois mundos, coisas que as gerações anteriores (usuários de primeira geração) não conseguiram ainda.

É a partir dessas gerações que vamos conhecer novas formas de criação e divulgação de conteúdo online que vão além da mídia tradicional: aqui surgem os blogs, fotologs e posteriormente as redes sociais. Todo esse movimento moldou o senso de comunidade e pertencimento dessas gerações, que influenciam tanto na formação de opinião quanto de comportamento e também o consumo (ANTUNES, 2019).

Com a ascensão das redes sociais, vimos a ascensão da figura do influenciador digital como um produto tanto da demanda dessas gerações por alguém que lhes trouxessem um senso de comunidade quanto alguém que vendesse produtos e serviços dos mais variados nichos e temas (ANTUNES, 2019). Tais figuras impactam e remodelam significativamente não apenas a internet, remodelando-a e adaptando-a aos novos padrões de comportamento (HINE, 2020), mas também o mercado e o consumo, já que a internet atualmente é uma das mais poderosas ferramentas para a promoção do consumo, é inquestionável que todo um mercado a nível global se alterou significativamente, de acordo com a Thereza Chammas, do “Fashionismo para ouvir”.²

É interessante perceber que o envolvimento dessas gerações com a internet contribuiu para a evolução das ferramentas da internet: tanto os softwares quanto os hardwares foram se adaptando aos usos que se faziam deles. Um clássico exemplo disso é o surgimento da selfie e a crescente demanda por smartphones com câmeras frontais cada vez mais potentes para captar a foto perfeita, para ser postada de forma a retratar a “vida perfeita” nas redes sociais (CESARINO, 2022).

2 Thereza Chammas é jornalista, influenciadora digital e pesquisadora de tendências. Seu blog Fashionismo começou

3. SOCIEDADE DE CONSUMO E A ASCENSÃO DO INFLUENCIADOR DIGITAL: VENDENDO JUVENTUDES

Atualmente, um dos maiores símbolos da juventude são os influenciadores digitais de *lifestyle*: jovens entre 20 e 30 anos que levam uma vida considerada bem alinhada com os padrões atuais. As gerações que estão na internet buscam a todo momento validação e pertencimento e o uso das redes sociais e da internet favoreçam um ambiente de proximidade de valores, diferentemente do que acontecia com outras gerações (ANTUNES, 2019).

É interessante perceber que não se trata apenas de consumo de bens, mas de toda a experiência que esses influenciadores vendem: a ideia de ser jovem. Debert (2010) traz a discussão sobre como os signos e símbolos da juventude podem ser vendidos e comprados, a fim de criar uma legião de consumidores jovens.

A cultura pop é um grande determinante do que é ou não jovem exemplificando o que pode ou não ser consumido num contexto geracional. A juventude tem signos que precisam ser mostrados e consumidos para terem validade (MARGULIS & URRESTI 2008; FEATHERSTONE, 1995) e a mídia está ligada a essa divulgação a partir do momento em que ser jovem passa a ser um estilo de vida (DEBERT, 2010). E o Instagram aparece então como um novo veículo de comunicação que acessa e divulga essa juventude e o que é importante para ela.

Sendo o Instagram esse novo veículo midiático de vendas (ANTUNES, 2019), é interessante perceber que as empresas que vendem produtos procuram juventude através de influenciadores digitais para assim popularizarem suas marcas e atingir tanto os públicos mais jovens quanto os que querem parecer jovens (FIGUEIREDO, 2022). Portanto, o influenciador é acionado na sociedade de consumo é porque ele traz a ideia de sensação, de envolvimento real com o que está sendo

proposto. Nesse caso, a experiência de ter a eterna juventude por meio do consumo (DEBERT, 2010).

Constantemente, vemos os influenciadores divulgando produtos que eles utilizam em suas rotinas diárias, que vão desde um chá milagroso para começar o dia mais energizado até mesmo serviços, sendo comum que muitos tenham linhas próprias nos mais diversos seguimentos: alimentos saudáveis, roupas e acessórios, maquiagem ou até os masterclass de *wellness* onde esses experts passam todo seu conhecimento sobre determinado assunto, muitas vezes envolvendo temas como o que eles fizeram para conquistar o estilo de vida que eles têm, ou seja, como eles cultivam a própria juventude por meio do consumo.

Adaptando a análise de Featherstone sobre o consumo de sonhos (FEATHERSTONE, 1995) podemos dizer que esses influenciadores vendem sonhos através das plataformas digitais quando mostram um cotidiano que a mídia está propagando como perfeito: a juventude ideal do século XXI é empreendedora, inteligente, consome muitas coisas (apesar de se dizerem consumidores conscientes), viaja e tem momentos de lazer e bem estar, tudo equilibrado (Voltando a Margulis e Urresti (2008), os autores falam sobre a comercialização cotidiana da juventude através de bens e serviços e podemos, portanto, perceber o quanto influenciadores digitais cumprem o papel de divulgação da juventude ao mostrar cotidianamente coisas que rapidamente se transformam em desejo de milhares de pessoas ao redor do mundo, seja um alimento, uma massagem, uma roupa, uma viagem que mudou para sempre todas as suas crenças pessoais. Dentro desse contexto, a possibilidade de comprar permite uma expansão indefinida da juventude: pessoas mais velhas podem adotar o estilo de vida proposto pela internet, assim como pessoas de outras classes sociais podem adaptar esse estilo à sua realidade cotidiana (comprando marcas mais baratas, mas que ofereçam possibilidades idênticas ao produto de luxo) sem que se perca a essência da experiência no saldo final, possibilitando para as

camadas populares uma expansão da juventude, que antes era negado devido à necessidade de virar adulto.

A ideia de consumo atrelado à juventude é bem mais antiga do que a emergência dos influenciadores como aponta Pereira (PEREIRA, 2007) quando nos mostra que a Escola de Birmingham já estudava uma crescente e diversificada indústria dos mais variados setores voltados exclusivamente para a juventude no pós-guerra (anos 1950). A internet não criou o consumo entre jovens, mas é possível perceber que ela estimula e facilita a ideia de que é preciso comprar cada vez mais para se manter num padrão de juventude.

4. CONCLUSÃO: A JUVENTUDE É OU NÃO É APENAS UMA PALAVRA?

Não podemos negar os recortes de gênero e classe quando se trata de juventude. A vida acontece de forma diferente para pessoas em contextos socioeconômicos diferentes, mesmo que elas pertençam a mesma geração e tenham outros marcadores sociais em comum (FIGUEIREDO, 2022).

Não apenas falando a respeito do consumo de juventude e levando em consideração toda a discussão do papel do influenciador na tomada de decisões (ANTUNES, 2019), é possível observar que a figura do influencer não apenas fala do que é ser jovem como essa profissão vem assumindo cada vez mais um papel juvenilizante, no sentido de ser um tipo de trabalho que está associado a figura de pessoas mais jovens (MÜLLER, 2008). O que nos remete aos cursos administrados pelos próprios influenciadores sobre como se tornar um influenciador (citado mais acima) e como isso possivelmente estimula a busca pela vida perfeita – e conseqüentemente, pela eterna juventude.

Com o advento das redes sociais, principalmente do Instagram e sua imensa popularidade para com as gerações mais novas, tem se

tornado mais difícil desvincular a juventude (e consequentemente as pesquisas sobre ela) do ambiente virtual (FIGUEIREDO, 2022; MUSSIO, 2017; ANTUNES, 2019). Nas primeiras décadas do século XXI, quando a Era Digital já está efetivamente consolidada e os smartphones viraram uma extensão das nossas mãos (HINE, 2020), é interessante repensar o que é a linha da vida e como ela tem se manifestado nesses últimos anos: contamos uma parte de nossas vidas por meio de fotos e momentos nos stories para que todo mundo veja. Então, quais os impactos das redes sociais em nossas biografias? O que e como estamos consumindo também contribui para a construção da nossa biografia e consequentemente, da juventude de cada geração, então caberia pensar quais novos símbolos que representam as juventudes atuais e a própria noção de consumo, já que muitas vezes o consumir dos millenials e geração z está mais atrelado à comportamentos do que bens e serviços.

Acredito que a Antropologia que se propõe a pensar a Juventude tem como desafio daqui para frente mergulhar cada vez mais nas redes sociais e no consumo, principalmente o consumo que acontece através e por causa destas para compreender como a juventude de agora e das próximas gerações estão sendo construídas. Ainda que exista fronteiras de classe social, local e gênero, uma coisa é indiscutível: a juventude está cada vez mais conectada e, portanto, mais globalizada.

REFERÊNCIAS

ANTUNES, Sofia Stoffel Pedro Fernandes. **O papel dos influenciadores digitais masculinos no estabelecimento de uma relação entre a marca e o consumidor da geração millennial**. 2019. 116 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação, Marketing e Publicidade) – Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 2019.

BOURDIEU, Pierre. A 'juventude' é apenas uma palavra. *In: Questões de Sociologia*. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, 1983.

CESARINO, Letícia. **O mundo do avesso**: verdade e política na era digital. Rio de Janeiro: Ubu Editora, 2022.

DEBERT, Guita Grin. A dissolução da vida adulta e a juventude como valor. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 16, n. 34, 2010. Disponível em <https://doi.org/10.1590/S0104-71832010000200003>. Acesso em: 10 jan. 2022.

FASHIONISMO PARA OUVIR. Fashionismo para ouvir #13: o que o consumidor precisa saber hoje, sobre a forma de consumo do amanhã! Aluguel, assinatura, curadoria e ++++. [Locução de:] Thereza Chammas. Rio de Janeiro: Fashionismo para ouvir, 28 maio 2019. Podcast. Disponível em: <https://open.spotify.com/episode/3Dlk7Ubr0uIU3vmeeplCNG/>. Acesso em: 20 jan. 2021.

FEATHERSTONE, Mike. **Cultura de consumo e pós-modernismo**. Itu, SP: Studio Nobel, 1995.

FEIXA, Carles; LECCARDI, Carmen. O conceito de geração nas teorias sobre juventude. **Soc. estado** [online], v. 25, n. 2, p.185-204, 2010. ISSN 0102-6992. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69922010000200003>. Acesso em: 10 jan. 2021.

FIGUEIREDO, Drielly Elienny Duarte. **Homem Internauticus**: reflexões sobre juventude(s), influencers digitais e estéticas da masculinidade através de perfis do Instagram. 2022. 117 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2022.

HINE, Christine. A internet 3E: uma internet incorporada, corporifica e cotidiana. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 29, n. 2, p. 1-42, dez. 2020. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/181370>. Acesso em: 31 ago. 2021.

HINE, Christine. **Ethnography from the internet**: embedded, embodied and everyday. London: Bloomsbury Academic, 2015.

LECCARDI, Carmen. Por um novo significado do futuro: mudança social, jovens e tempo. **Tempo social**, São Paulo, v. 17, n. 2, nov. 2005. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-20702005000200003>. Acesso em: 20 jan. 2021.

MAIA, Thayanny Rabelo; MENEZES, Bárbara Sampaio de; FARIAS, Fabíola Gomes; GOMES, Douglas Willyam Rodrigues. O uso do Instagram como ferramenta de marketing: um estudo de caso em empresas do ramo de moda. **FACEF Pesquisa**, Franca, v. 21, n. 1, 2018. Não paginado. Disponível em: <http://periodicos.unifacef.com.br/facefpesquisa/article/view/1487/1195>. Acesso em: 7 mar. 2024.

MARGULIS, Mario; URRESTI, Marcelo. **La juventud es más que una palabra** ~~Error! Marcador no definido.~~ (on-line). [S. l.]: [s. e.], [s. d.]. p. 1-13. Disponível em https://www.psi.uba.ar/academica/carrerasdegrado/psicologia/sitios_catedras/practicas_profesionales/788_salud_adol/material/juventud_mas_que_palabra.pdf. Acesso em: 7 mar. 2024.

MÜLLER, Elaine. A idade do olhar: implicações da condição etária do/a pesquisador/a de juventudes. *In*: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 30., 2006, Caxambu, MG. 2006. **Anais** [...]. Caxambu, MG: ANPOCS, 2006. p. 1-21. Disponível em: <http://www.anpocs.com/index.php/papers-30-encontro/st-6/st05-5/3576-elainemuller-a-idade/file>. Acesso em: 1 fev. 2021.

MUSSIO, Rogéria Albertinasi Pincelli. **A geração Z e suas respostas comportamental e emotiva nas redes sociais virtuais**. 2017. 204 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Humano e Tecnologia) – Universidade Estadual Paulista, Rio Claro, SP, 2017.

PEREIRA, Alexandre Barbosa. Muitas palavras: a discussão recente sobre juventude nas Ciências Sociais. **Pontourbe**, São Paulo, v. 91, n. 1, p. 1-18, 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/pontourbe.1203>. Acesso em: 1 fev. 2021.

VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1978.

WELLER, Wivian. A atualidade do conceito de gerações de Karl Mannheim. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v. 25, n. 2, p. 205-224, 2010.

NO ARCO DA DOR, NA LANÇA DOS AFETOS: a peregrinação de crianças e de mulheres no presídio feminino da capital em tempo da pandemia de Covid-19

Núbia Guedes de Barros Ferreira

Flávia Ferreira Pires

INTRODUÇÃO

O texto baseia-se em uma pesquisa etnográfica realizada de 2018 a 2022 no presídio feminino da cidade de João Pessoa (PB), com ênfase no período marcado pela pandemia de Covid-19. Nesse tempo, a observação participante ocorreu na “fila” de espera no dia de visita da família.

A maternidade na prisão se constitui de dor e sofrimento, entrelaçados às práticas burocráticas do Estado, mas também consiste em resistências (Ferreira; Pires, 2021). O cotidiano das mulheres aprisionadas é marcado por decisões administrativas que intensificam a pena e martirizam a espera de julgamento. A prisão impõe uma peregrinação árdua às mulheres presas, mas também àquelas que se encontram encarceradas fora dos muros da prisão: as avós maternas das crianças, as “mainhas”, “mãezinhas” ou “mamães”, que vivem uma “maternidade compartilhada” (Ferreira, 2020, p. 51). O castigo reflete na maternidade e, por conseguinte, nas crianças. As mulheres têm uma prisão amplamente sofrível, pois, quando são mães, “tiram duas cadeias” – como revelado por Ariane, uma mulher negra de 23 anos, presa por assalto, mãe de três filhos pequenos (Ferreira, 2020, p. 169).

As famílias de prisioneiros são tratadas como pertencentes ao mundo do crime. Dona Rita revela, nesse sentido: “eles acham que se um filho erra, a gente é do mesmo jeito”. Sobre esse aspecto do tratamento da família como extensão da pessoa dita criminosa, ela acrescenta ainda: “Eles acham que só por que você tem um parente aí, pensam que você é da mesma índole” (Ferreira, 2020).

O presente capítulo está organizado nesta introdução e em duas seções. “A peregrinação de Dona Rita” é um breve relato etnográfico sobre a tentativa de uma idosa em visitar a filha na prisão. E “Brechas: a potência dos afetos” apresenta a forma com que as famílias das presas vinham produzindo resistências à falta de contato e de notícias durante a pandemia.

A PEREGRINAÇÃO DE DONA RITA

“Do lado de fora”, em um banco de cimento, de frente ao portão central de ferro em cor cinza, foi possível observar as exigências burocráticas do sistema prisional e as decisões discricionárias de seus agentes aos familiares no dia de visita. As ordens de agentes do Estado intensificam as dificuldades dessas mães em realizarem suas ofertas de dádivas e expressarem seus afetos. Antes da Covid-19, óbices como esses já escancaravam a intenção do Estado de causar dor e sofrimento; na pandemia, eles se (re)inauguraram como forma de biossegurança na profilaxia ao coronavírus – uma forma de legitimar a dor pela ruptura da visita da família. Nesse contexto, “o novo” se enquadra com práticas burocráticas proibitivas de visita, já utilizadas para castigo ou punição por alguma regra infringida na prisão.

Na prisão, quando “uma erra, todas pagam!” – segundo apontou Dona Iraci, senhora de 72 anos, que não via a filha havia mais de dois anos. De toda forma, ela aguardava do lado de fora, esperando, em

algum momento, obter informações. Sentada, naquele banco de cimento, mendigava notícias da filha.

O castigo da ruptura da visita, imposto às mulheres presas, pune também a família e, especialmente, a criança. Durante boa parte da pandemia, as crianças não conseguiram ter contato físico com a mãe, mesmo quando as escolas, empreendimentos de mercado e eventos festivos voltaram ao pleno funcionamento no país.

O caminho que se realiza para a visita constitui uma peregrinação. Buscaremos descrevê-la, embora com a certeza de que a escrita não é capaz de alcançar a dor dessas mulheres. No campo, o choro escorria e encharcava a máscara de tecido, que marcava os tempos sombrios que vivenciávamos. O tempo desumanizado vivido por essas mulheres, mães aprisionadas, “do lado de dentro” e “do lado de fora” do cárcere, não inaugurou nada de novo; apenas recrudescu suas dores.

A maternidade na prisão tem duas faces de moeda: a dor e a resistência. Assim, revela-nos Dona Maria, em um choro que lhe encharcava o rosto: “é duro isso aqui! Mas eu estarei do teu lado [da filha], pode fazer o que for!” (Ferreira, 2020).

Em novembro de 2020, “do lado de fora”, uma cena tomou a atenção de todas as pessoas que se encontravam naquele espaço: o clamor de Dona Rita para visitar a filha presa. A senhora de 66 anos de idade, magra, de cabelos grisalhos, funcionária pública aposentada com um salário-mínimo, de corpo meio curvado e olhar cabisbaixo, revelava sua dor através de um choro intenso. Os prantos daquela velha senhora, cujo corpo anuncia a pobreza, não foram silenciados; o espetáculo de penitência em frente ao portão central foi observado pela câmera fria no interior da prisão. Um corpo visto, mas invisibilizado; um clamor audível, porém, ignorado. Para o Estado, mero ruído.

Sua aparência estava maltratada; seus cabelos assanhados, amarrados por um velho elástico. No rosto, os óculos de grau embaçados pelo choro. Em um movimento súbito, Dona Rita expeliu a secreção que lhe entupia as narinas, de tanto chorar. Trazia na mão o almoço para

sua filha, mas que não seria entregue, de maneira humilhante. Ao ser negada a visita, naquele sol causticante, Dona Rita gritou a dor em choro:

[...] Quem vai me matar não é coronavírus, não! É o que estou sentindo. Quem vai me matar é isso! Devia fazer o teste quando a gente viesse. Não era para fazer isso! Esse desprezo, não! Meu Jesus! (Dona Rita, anotações do caderno de campo, 21 de novembro de 2020).

Enquanto estávamos observando o calvário de Dona Rita, uma menina bem vestida, loura, de 10 anos de idade, cai em desespero ao presenciar os prantos da idosa. Nesse instante, todos que estavam “do lado de fora” choraram com aquela demonstração de dor. A menina, com a cabeça apoiada nos joelhos, chorava compulsivamente, imersa naquele cenário. A impressão foi que a peregrinação da Dona Rita junto àquele portão a fez extravasar as emoções que estavam contidas. Para as crianças, o portão central consiste em espaço de emoções, “de frio na barriga”, “de trancar o choro” para não fazer a mãe sofrer.

Dona Rita disse que se preparou para visitar a filha porque havia a permissão da assistente social. No momento em que a mãe clamava aos gritos, uma agente penitenciária abriu o portão e disse: “isso não é verdade! A assistente social não diz isso, não!”. Nesse instante, Dona Rita, em sua defesa, respondeu: “vou mostrar meu celular para provar que a assistente ligou para minha casa”. Os interditos na prisão constituíram meros “formalismos administrativos da burocracia, eternamente reiterados e apoiados na retórica da ação previsível que tornam o ‘poder’ do Estado tão convincente” (Fonseca; Scalco, 2015, p. 21).

A visita da família, antes de março de 2020, era realizada todos os domingos das 8h às 16h. Na pandemia, ela começou a ser realizada de quinze em quinze dias, com apenas uma hora de duração, com a proibição inicial de crianças e pessoas maiores de 60 anos. Com o passar do tempo, as pessoas maiores de 60 anos passaram a visitar seus entes presos. No entanto, foi permitida a entrada de apenas uma criança por

família. Logo, essa medida foi bem emblemática para as presas, tendo em vista que, em grande maioria, elas são mães de mais de um filho – entre elas, há quem tenha quatro ou cinco filhos.

A pandemia consistiu, portanto, em um discurso que legitimou o sistema prisional e de justiça, em relação aos interditos da maternidade e dos afetos na prisão.

BRECHAS: A POTÊNCIA DOS AFETOS

As brechas, enquanto espaços produzidos pelas crianças, surgem e são “devires que escapam ao controle, as minorias que não param de ressuscitar e de resistir”. (Deleuze, 2017, p. 195).

O sistema prisional determinou o não contato com as crianças na pandemia. Em substituição, decidi por uma fria e sofrível chamada de vídeo, geralmente feita na parte da manhã, que durava entre cinco e dez minutos – momento em que “a criança chora desesperadamente querendo agarrar a mãe pelo vídeo” (caderno de campo, junho de 2021). Nesse tempo, as vacinas já estavam disponíveis, as aulas retornaram, e a vida cotidiana extramuros estava se normalizando. Esses fatos deixam clara a falta de estratégia e de planejamento no manejo da pandemia na prisão, a fim de racionalizar a separação, a não vivência dos afetos.

Apesar dos interditos, quando o portão se abria, as crianças corriam para procurar suas mães, em um “vai ver que vejo” – conforme o desejo de Antonio, menino de 9 anos. As mulheres de mais de 60 anos, no balanço do corpo à direita e à esquerda, burlavam a proibição da visita, na tentativa de ver suas filhas de longe, apenas esperando a chance de captar uma imagem. Ainda “do lado de fora”, havia crianças mais incisivas em seus comportamentos, que agenciavam para além do contentamento de ver as mães, rompendo as barreiras em uma carreira inalcançável, como um lançar de uma flecha. No arco da dor, há uma lança contundente, eivada de afetos, que potencializa a vida.

Pelas brechas, se enunciam os agenciamentos através de cartazes com frases de amor, de parabéns pelo aniversário, de sentimentos de saudade. Gestos de corações, que palpitam com a união dos dedos polegares das mãos, são afetos produzidos como linhas de fugas da proibição da visita.

Antes da pandemia, sob as dádivas – comidas, almofadas, bebidas açucaradas – e afetos eram dispostos em lençóis ao chão, enfeitando de cores e sons alegres o ambiente inóspito, de frieza e hostilidade. O presídio estava, antes da pandemia, marcado por signos imbricados à família, aos afetos. No dia da visita, pessoas se sentavam sobre lençóis estendidos naquele chão esburacado com muita comida, “uma espécie de piquenique coletivo. Os lençóis demarcavam territórios, indicavam núcleo familiar, numa impressão simbólica de lar” (Ferreira, 2020, p. 132).

Na pandemia, a visita da família foi marcada pelo signo da burocracia: o *bureau*. As mulheres presas eram visitadas sob uma tenda branca de plástico, armada no salão principal, lugar em que se concentram os servidores daquele estabelecimento prisional. O *bureau* separava duas cadeiras de plástico: do lado esquerdo, se sentava a mulher aprisionada, e do direito, a visitante (a mãe com menos de 60 anos). Na frieza do *bureau*, “agora, está deixando tocar as mãos” (Dona Elizabete, 46 anos). Mas não mais se fala com liberdade, pois todos os policiais estão em volta. O abraço desejado, às vezes, é permitido por uma “equipe benção”¹.

O amor infringiu regras pelo agenciamento de uma criança de dois anos, o menino Flecha. A criança, em uma carreira ininterrupta, ultrapassou o arco da dor em meio às pernas dos agentes e adentrou de forma contundente aquela prisão. O amor transforma o arco da dor e lança Flecha no agenciamento do desejo de ver a mãe.

1 Equipe de profissionais do sistema carcerário conhecida, pelas próprias presas, por exercer práticas mais humanizadas.

Quando se abriu o portão central, Cauã invadiu a prisão “pelas brechas”. Os agentes penitenciários se emocionaram com a criança que entrou triunfante, com um chocolate comido pela metade, oferecendo à mãe a outra parte derretida que ficou em suas mãos. A mãe se ajoelhou para ficar na altura do filho e chorou intensamente no aperto do abraço.

Naquele espaço, marcado por falta, ausência e dor, também encontra-se a força dos afetos, respaldados em dádivas que produzem resistência ao caos da prisão. Com a proibição de viver os afetos, a proibição da visita, as mulheres e as crianças são “como prisioneiros que criam alguma coisa; criam armas” (Deleuze; Guattari, 2012). Em arcos, lançam-se à força dos afetos!

CONSIDERAÇÕES ETNOGRÁFICAS

Este trabalho materializou parte do sofrimento que emerge de mulheres e de crianças atravessadas pela prisão, mas que também criam formas de resistência aos processos de violência no sistema prisional. O Estado faz sofrer, interditando os afetos, sobretudo com o castigo da proibição da visita da família. A pena sofrida pelo indivíduo ultrapassa a do crime e se estende à sua família, inclusive às crianças.

A visita da família consiste na humanização dos atores sociais ligados à prisão. A associação entre avós maternas, mães e crianças representa uma forma de fortalecimento diante das agruras do presídio, potencializando a vida.

A condição feminina ligada à maternidade compõe o sofrimento sob o esteio da burocracia do Estado, sob as formas ocultas de castigo. As mulheres do presídio “só se sentem mães, apenas no dia de domingo”, dia especial destinado às famílias para a visita nos tempos anteriores aos da pandemia. Nesse momento, as mães presas, suas mães e suas crianças se reuniam na alegria de um “bom encontro”, aquele em que emerge a alegria e aumenta a capacidade de potência. As famílias da

prisão se reuniam em clima de festa, com muitas comidas trazidas de casa, dádivas que repousavam sobre os lençóis. Neles, se observavam sentimentos de pertença e de sacralidade, uma simbologia do lar.

Com o advento da pandemia, o cenário mudou. A visita deixou o calor dos afetos entrelaçados em lençóis e em dádivas, sendo substituídos pelo signo frio e estruturante do Estado: o *bureau* – símbolo de burocracia. A frieza da visita delineada pelo *bureau* também dificulta a vivência dos afetos, as reclamações dos presos, as possíveis denúncias de violência; pois se situa em lugar visível e audível aos policiais – uma racionalidade estratégica ao controle daqueles corpos.

Na pandemia, as crianças foram as mais proibidas de visitarem as mães; mas também as suas avós maternas, com mais de 60 anos de idade, não visitaram suas filhas. O intento do sistema prisional não é a ressocialização, mas se esteia no castigo, sobretudo no castigo oculto nas decisões administrativas. A tristeza é o intento do Estado tirano. A pandemia não inaugurou o novo sobre o isolamento social do preso; ela apenas intensificou e legitimou uma forma de castigo já realizada pelo Estado.

Mas os agenciamentos na prisão criam brechas, linhas de fuga nas cartografias dos desejos. Na prisão, a maternidade é o paradoxo da dor e do amor, que expressa o ser mulher na condição feminina crucificada pelo sistema prisional. Mães e crianças, laçadas pela dor, lançam-se e potencializam-se nos afetos.

AGRADECIMENTOS

As autoras agradecem o apoio do grupo de pesquisa Crias (Criança, Cultura e Sociedade) e, principalmente, a participação das avós, mães e crianças dentro e fora do presídio.

REFERÊNCIAS

DELEUZE, Gilles. **Conversações**. São Paulo: Editora 34, 2017.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **Mil platôs**. São Paulo: Editora 34, 2012. 4 v.

FERREIRA, Núbia Guedes de Barros. **Maternidade compartilhada e crianças encarceradas**: etnografando o dia de domingo em um presídio feminino. 2020. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2020.

_____. **Gestantes e crianças encarceradas**: etnografando o dia da visita da família no presídio Júlia Maranhão (João Pessoa-PB). 2018. 78 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Sociais) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2018.

FERREIRA, Núbia Guedes de Barros; PIRES, Flávia Ferreira. Castigar a mãe é castigar a criança: etnografando um presídio feminino no dia da visita. *In*: CASTRO, Lucia Rabello de (org.). **Infâncias do sul global**: experiências, pesquisa e teoria desde a Argentina e o Brasil. Salvador: EDUFBA, 2021. p. 363-385.

FONSECA, Cláudia; SCALCO, Lúcia. A biografia dos documentos: uma antropologia das tecnologias de identificação. *In*: FONSECA, Cláudia; MACHADO, Helena (org.). **Ciência, identificação e tecnologias de governo**. Porto Alegre: Editora UFRGS: CEGOV, 2015. p. 20-37.

SOBRE OS AUTORES E AS AUTORAS

Alexandra Barbosa da Silva, professora associada da Universidade Federal da Paraíba (DCS-CCAE e PPGA), fundadora e líder do Grupo de Estudos em Território e Identidade (GETI)/UFPB. E-mail: alexandrabar01@gmail.com

Alicia Ferreira Gonçalves, Professora Associada do Departamento de Ciências Sociais e do PPGA da UFPB, Líder do Grupo Interdisciplinar de Pesquisa em Cultura, Sociedade & Ambiente (GIPCSA). E-mail: aliciafg1@gmail.com

Ana Carolina Amorim da Paz. Psicóloga. Doutoranda em Antropologia PPGA/UFBA. Mestre em Antropologia PPGA/UFPB. Integrante do Grupo de Pesquisa em Etnografias Urbanas (GUETU). E-mail: anacarolinapaz@yahoo.com

Drielly Elienny Duarte de Figueiredo, doutoranda em Antropologia PPGA/UFPB, mestra em Antropologia PPGA/UFPB e bacharela em Ciências Sociais CCHLA/UFRN. E-mail: drielly_duarte@outlook.com

Ednalva Maciel Neves, antropóloga aposentada do Departamento de Ciências Sociais do CCHLA, professora do PPGS e PPGA da UFPB. Integrante do Grupo de Pesquisa em Saúde, Sociedade e Cultura/GRUPESSC. Membro do Comitê de Antropologia e Saúde/ABA. E-mail: ednmneves@gmail.com

Eduard Alves Fernández, graduação em Música, Performance e Produção Musical na Kingston University de Londres (2016), e cursou o mestrado no PPGA/UFPB Paraíba em 2020. E-mail: eduu.alves@hotmail.com

Evanielly S. Velozo Silva, doutoranda em Sociologia e Antropologia PPGSA/UFRJ, mestra em Antropologia PPGA/UFPB e bacharela em Ciências Sociais CCHLA/UFPB. E-mail: vany.velozo@gmail.com

Fabio Mura é professor associado do DCS-CCAE/UFPB e atua no PPGA-UFPB. Fundador e líder do TÉCHNAI: Laboratório de Estudos em Processos Técnicos (UFPB). E-mail: fabiomura64@gmail.com

Flávia Ferreira Pires, professora associada do Departamento de Ciências Sociais CCHLA/UFPB e do PPGA, Líder do grupo de pesquisa CRIAS: Criança, Cultura e Sociedade. Bolsista Produtividade do CNPq.

E-mail: ffp23279@gmail.com

Heloisa Wanick, sanitarista; doutoranda em Antropologia PPGA/UFPB; especialista em Vigilância em Saúde. Integrante do Grupo de Pesquisa em Saúde, Sociedade e Cultura/GRUPESSC. E-mail: helowanick@gmail.com

Járdina Kelly da Silva, graduada em ciências sociais, mestranda em antropologia pelo PPGA/UFPB. Integrante do Grupo de Pesquisa em Saúde, Sociedade e Cultura/GRUPESSC. E-mail: jardinakelly@gmail.com

Jesus Marmanillo Pereira é professor adjunto do DCS-CCHLA/UFPB e doutorando em Antropologia do PPGA-UFPB. Integra o TÉCHNAI: Laboratório de Estudos em Processos Técnicos (UFPB).

E-mail: jesusmarmanillo@hotmail.com

João Paulo Pereira Lazaro, Doutor em Antropologia pelo PPGA e em Ciências Humanas pela UAM, mediante convênio de cotutela de tese celebrado entre o PPGA/UFPB e o Doctorado en Ciencias Humanas: Geografía, Antropología y Estudios de África y Asia/UAM (Espanha).

E-mail: joapaulo.pereira@estudiante.uam.es

João Vítor Velame, Artista Visual Independente, doutorando em Ciências Sociais PPCIS/UERJ, mestre em Antropologia PPGA/UFPB e bacharel em Antropologia, com habilitação em Antropologia Visual UFPB – Campus IV. Membro do ResidualLab (Laboratório de Estudos Sociais dos Resíduos) e N.a.D.a (Núcleo de Antropologia da Arte/UERJ).

E-mail: joavictorvelame@gmail.com

José Marcos Gomes Rodrigues, indígena Potiguara, graduado em Letras – língua portuguesa, mestrando em Antropologia.

E-mail: jmgr@academico.ufpb.br

Juan Carlos Gimeno Martín, Doutor em Filosofia y professor titular associado ao Departamento Antropologia Social e Pensamento Filosófico Espanhol da Universidade Autônoma de Madri (UAM). E-mail: juan.gimeno@uam.es

Júlia Maria Paredes, mestranda em antropologia pelo PPGA/UFPB e licenciada em Ciências Sociais pela UFAL. Fotógrafa e pesquisadora em antropologia urbana e visual. Integrante do Grupo de Pesquisa em Etnografias Urbanas (Guetu). E-mail: jumaparedes12@gmail.com

Lara Santos de Amorim, professora do Departamento de Ciências Sociais CCAE/UFPB e do PPGA. Coordenadora do Laboratório de Antropologia Visual – Arandu e integrante do Grupo de pesquisa AVAEDOC. E-mail: amorimlaras@gmail.com

Luciana Chianca é professora Titular do Departamento de Ciências Sociais da UFPB. Líder do Grupo de Estudos Culturais (CNPQ), atua no programa de pós-graduação em Antropologia da UFPB. E-mail: lucianachiancaufpb@yahoo.com.br

Luciana Maria Ribeiro de Oliveira, professora titular Departamento de Ciências Sociais CCAE/UFPB e do PPGA. Antropóloga e pesquisadora em antropologia urbana e visual, integrante do Grupo de Pesquisa em Etnografias Urbanas (Guetu) e coordenadora do projeto de extensão Cine Trava. E-mail: tialulucaribeiro@gmail.com

Luís Felipe Cardoso Mont'mór é doutorando em Antropologia do PPGA-UFPB. Integra o TÉCHNAI: Laboratório de Estudos em Processos Técnicos (UFPB) e o GETI: Grupo de Pesquisa em Território e Identidade (UFPB). E-mail: montmorluis@gmail.com

Marcia Reis Longhi, professora associada do DCS da UFPB/Campus I, atua no Programa de Pós-Graduação em Antropologia; integrante do GRUPESSC – Grupo de Pesquisa Sociedade Saúde e Cultura (UFPB) e do FAGES – Família, Gênero e Sexualidade (UFPE). E-mail: marciareislonghi@gmail.com

Marco Aurélio Paz Tella, professor associado do Departamento de Ciências Sociais CCAE/UFPB e do PPGA. Membro do Grupo de Pesquisa em Etnografias Urbanas (Guetu) e da Rede de Pesquisas sobre Ações e Experiências juvenis (Reaj). E-mail: marcoareliopaz@hotmail.com

Maria Patrícia Lopes Goldfarb, professora associada do Departamento de Ciências Sociais CCHLA/UFPB e do PPGA, Líder do GEC: Grupo de Estudos Culturais do CNPq. E-mail: maria.patricia2@academico.ufpb.br

Marina Prado Santiago, mestranda em Antropologia Social (UFPB), bolsista Fapesq-PB, especialista em Turismo e Desenvolvimento Local (UFPB). Membro do grupo de pesquisa CNPq “Identidade e Memórias das Classes Populares Rurais e Urbanas”. E-mail: slowhostel18@gmail.com

Maristela Oliveira de Andrade, Professora titular aposentada do Departamento de Ciências Sociais-CCHLA/UFPB e do PPGA, Vice-líder do Grupo Interdisciplinar de Pesquisa e Cultura, Sociedade e Ambiente (Gipcsa). E-mail: maristela.odeandrade@gmail.com

Marlon Nilton da Silva Galvão, Doutorando no Programa de Pós-graduação em Antropologia PPGA/UFPB e membro do Grupo de Estudos em Território e Identidade (GETI). E-mail: marlon.20079@gmail.com

Mônica Franch, professora associada do DCS da UFPB/Campus I, atua no Programa de Pós-Graduação em Antropologia e no Programa de Pós-Graduação em Sociologia, é líder do GRUPESSC – Grupo de Pesquisa em Sociedade Saúde e Cultura. E-mail: monicafranchg@gmail.com

Núbia Guedes de Barros Ferreira, Membro-participante do Grupo CRIAS – Criança Sociedade e Cultura, é doutora e mestre em Antropologia pelo PPGA-UFPB; mestre em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas pelo PPGDH-UFPB, Bacharela e Licenciada em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Paraíba. E-mail: nubiaguedes1972@gmail.com

Patrícia Alves Ramiro é professora adjunta do Departamento de Ciências Sociais CCHLA/UFPB, do PPGA e do PPGS. É líder do grupo de pesquisa CNPq “Identidade e Memórias das Classes Populares Rurais e Urbanas” e Bolsista de produtividade em pesquisa do CNPq, nível 2.

E-mail: patriciaalvesramiro@gmail.com

Paula Luana Moreira Cruz, mestranda em Antropologia Social pelo PPGA/UFPB, integrante do Grupo Interdisciplinar de Pesquisa em Cultura, Sociedade & Ambiente (GIPCSA). E-mail: paulaluaana@gmail.com

Rita de Cássia Melo Santos, professora adjunta do Departamento de Ciências Sociais CCHLA/UFPB e do PPGA. Membro do Grupo de Pesquisa Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento (Laced) e editora da Revista Memórias Insurgentes. E-mail: santos.cm.rita@gmail.com

Sarayna Martins Mendes, graduada em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Mestra em Antropologia pelo PPGA/UFPB e doutoranda pelo PPGA/UFBA. Integrante do Grupo de Pesquisa em Etnografias Urbanas (Guetu) da UFPB. E-mail: sarayna_martins@hotmail.com

Thayná Donato Gomes, indígena Potiguara, graduada em Antropologia, mestranda em Antropologia pelo PPGA/UFPB.

E-mail: thaynapotiguara@hotmail.com

Uliana Gomes, Doutoranda e Mestra em Antropologia pelo PPGA/UFPB, ligada a Linha de Pesquisa Corpo, Saúde, Gênero e Geração. Bolsista CAPES. Licenciada em Ciências Sociais (UFPB). Integrante do Grupo de Pesquisa em Saúde, Sociedade e Cultura – GRUPESSC; e do NEAN OJU OBÁ- Núcleo de Estudos e Pesquisa de Antropologia Negra. E-mail: uliana.gomes@gmail.com

Valécia Bezerra Soares é licenciada em Ciências Sociais CCHLA/UFPB e mestre em Antropologia PPGA/UFPB. E-mail: valcleciabs@gmail.com

Vanessa Karla Mota de Sousa Lima, Doutorando em Antropologia PPGA/UFPB, membro de GEC – Grupo de estudos culturais do CNPq.

E-mail: vkmotese@gmail.com



Título ANTROPOLOGIAS DA PARAÍBA

Organizadores Flávia Ferreira Pires / Marco Aurélio Paz Tella

Projeto Gráfico de Capa e Miolo Rildo Coelho / Alice Brito

Formato e-book (PDF – 16x22 cm)

Tipografia Acumin/Bahnschrift

Número de páginas 191

“Pelos olhos de quem vem de fora, fica claro que o PPGA-UFPB conta com profissionais e aprendizes fantásticos, que trabalham uma grande diversidade de temas relevantes para o campo antropológico atual e que revelam perspectivas de ponta na antropologia brasileira. Para mim tem sido especialmente interessante refletir sobre como nós, cientistas sociais que atuamos na periferia de nossos países (no meu caso, no sudeste do México), pouco a pouco conseguimos gerar rupturas que propiciam transformações importantes no campo acadêmico, justamente por contar com uma diversidade que cria espaços de diálogo inovadores.

Se trata de contextos que celebram cada vez mais a presença e as perspectivas de sujeitos que antes eram estudados por nós e que, agora, transformam a disciplina de dentro. Foi uma honra e um grande aprendizado haver estado em contato com essas perspectivas de dianteira. Como diriam os zapatistas, a antropologia do nordeste está abrindo espaço para “um mundo onde caibam muitos mundos”, e eu vejo neste livro um esboço deste mundo. (...) [O] programa que vem projetando no cenário nacional e internacional a força da antropologia produzida no nordeste brasileiro com tanto companheirismo, entusiasmo e compromisso que ajuda a superar todos os desafios”.

María Elena Martínez-Torre

Professora-investigadora do Centro de Pesquisa e Estudos de Pós-graduação em Antropologia Social, CIESAS-Sureste/México