

ILHA

Revista de Antropologia

Florianópolis, volume 27, número 1
Janeiro de 2025



Este trabalho está licenciado sob CC BY-NC-SA 4.0. Para visualizar uma cópia desta licença, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

ILHA – Revista de Antropologia, publicação do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal de Santa Catarina.



Universidade Federal de Santa Catarina

Reitor: Prof. Dr. Irineu Manoel de Souza

Diretora do Centro de Filosofia e Ciências Humanas: Prof. Alex Degan

Coordenadora do PPGAS: Prof. Rafael Victorino Devos

Coordenação Editorial Viviane Vedana

Editores Viviane Vedana, Vânia Zikan Cardoso e Bruno Reinhardt

Conselho Editorial Alberto Groisman, Alicia Norma Gonzalez de Castells, Antonella Maria Imperatriz Tassinari, Bruno Mafrá Ney Reinhardt, Carmen Silvia Rial, Edviges Marta Ioris, Esther Jean Langdon, Evelyn Martina Schuler Zea, Gabriel Coutinho Barbosa, Ilka Boaventura Leite, Jeremy Paul Jean Loup Deturche, Letícia Maria Costa da Nóbrega Cesarino, María Eugenia Domínguez, Márnio Teixeira-Pinto, Miriam Hartung, Miriam Pillar Grossi, Rafael José de Menezes Bastos, Rafael Victorino Devos, Scott Correll Head, Sônia Weidner Maluf, Theophilos Rifiotis, Vânia Zikán Cardoso e Viviane Vedana.

Conselho Consultivo Božidar Jelenik, Universidade de Liubidjana, Eslovênia; Claudia Fonseca, Universidade Federal do Rio Grande do Sul; Cristiana Bastos, Universidade de Lisboa, Portugal; David Guss, Universidade de Tufts, Estados Unidos; Fernando Giobalina Brumana, Universidade de Cádiz, Espanha; Joanna Overing, Universidade de St. Andrews, Escócia; Manuel Gutiérrez Estévez, Universidade Complutense de Madrid, Espanha; Mariza Peirano, Universidade de Brasília; Soheila Shahshahani, Shahid Beheshti University, Irã.

Projeto gráfico e Diagramação Annye Cristiny Tessaro (Koru Editorial)

Revisão de Português e normalização da ABNT Patricia Regina da Costa

Ilustração da capa: Maria Carolina Lins Brandão (Lola)

Solicita-se permuta/Exchange desired

As posições expressas nos textos assinados são de responsabilidade exclusiva de seus autores.

Catálogo na fonte pela Biblioteca Universitária

Ilha – Revista de Antropologia / Universidade Federal de Santa Catarina.
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. v. 27, número 1, 2025.
Florianópolis: UFSC/ PPGAS, 2025 – 171 p.

ISSNe 2175-8034

1. Antropologia 2. Periódico 1. Universidade Federal de Santa Catarina

Toda correspondência deve ser dirigida à Comissão Editorial da Revista Ilha
Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Centro de Filosofia e Ciências Humanas – CFH
Universidade Federal de Santa Catarina, Campus Universitário – Trindade
88040-970 – Florianópolis – SC – Brasil
Fone/fax: (48) 3721-9714
E-mail: ilha.revista@gmail.com

Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha>

Copyright: A ILHA – Revista de Antropologia está licenciada sob a Licença Creative Commons CC BY-NC-SA 4.0 International. Com essa licença você pode compartilhar, adaptar, criar para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra.

Editorial

Prezadas leitoras e prezados leitores,

É com grande satisfação que apresentamos a edição de janeiro de 2025 da *Ilha – Revista de Antropologia*. Nesta edição, reunimos cinco artigos, uma entrevista, uma tradução e três resenhas.

O primeiro artigo, de Andreas Hofbauer e Benjamin Amakye-Boateng, descreve os acontecimentos em torno do funeral de uma importante sacerdotisa dos descendentes de ex-escravizados que se radicaram em Acra, capital de Gana.

Rodrigo Gomes Lobo, no artigo 2, discute as variações interessantes dos etnônimos Tembê, Tenetehara e Guajajara, que já foram mobilizados de distintas maneiras durante os últimos séculos.

No artigo 3, Ozaias da Silva Rodrigues discorre sobre a literatura acadêmica acerca da comunidade quilombola do Cumbe, ele faz uma revisão bibliográfica e tece considerações sobre sua pesquisa de campo e seus passos metodológicos. Ele também fala sobre o modo de vida biointerativo quilombola e as experiências que teve em campo.

O quarto artigo, elaborado por Francisco Octávio Bittencourt de Sousa e José Luiz de Andrade Franco, discute a “época do projeto”, período de elaboração e de execução do Projeto Kalunga – Povo da Terra, coordenado por Mari de Nasaré Baiocchi nas décadas de 1970 e 1990. Essa pesquisa foi desenvolvida entre 2022 e 2023 no território Kalunga, no nordeste de Goiás, e investigou as implicações desse projeto na memória coletiva da comunidade, marcada pela criação da primeira associação local e pela luta no reconhecimento da causa quilombola.

“Uma Educação da Sensibilidade: entre emoções, corpos e cuidados” é o quinto artigo, de Bruna Motta. Em seu estudo, a autora realizou uma pesquisa com estudantes e professoras da faculdade de enfermagem de uma universidade pública mineira com o intuito de descobrir como dois conjuntos de emoções eram entendidos e vivenciados nos contextos de aprendizado do cuidar.

Em seguida, temos a entrevista que Carolina Barbosa de Albuquerque e Igor Holanda Vaz realizaram com o Dr. Russell Parry Scott, professor aposentado pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia, da Universidade Federal de Pernambuco, sobre o tema “o desenvolvimento da antropologia da saúde brasileira”.

Ainda nesta edição, apresentamos a tradução da obra de Tim Ingold, “*Ferramentas, Mentis e Máquinas: uma excursão na filosofia da tecnologia*”, realizada por David Moura Martins.

Na primeira resenha, Virgínia Squizani Rodrigues avalia a obra *El ADN emprendedor: Mercado Libre y el devenir tecnoneoliberal*, escrita por Palermo e Ventrìci em 2023.

Marco Antonio Gonçalves, na segunda resenha, diz que a obra “*Umbigo do Mundo*”, de Francy Baniwa (2023), nos permite adentrar na mitologia/cosmologia dos Baniwa a partir de uma perspectiva inovadora. Segundo o autor da resenha, Francy comunica uma densidade de conhecimento aliada a uma beleza narrativa, derivada das narrações realizadas por seu pai Francisco Fontes Baniwa e acompanhada dos desenhos de seu irmão, Frank Baniwa.

Para fechar esta edição, a resenha 3, escrita por Amanda Horta, apresenta a obra “*Urban Imaginaries in Native Amazonia: tales of alterity, power and defiance*”, de Santos-Granero e Fabiano (2023), que traz uma coletânea de artigos que explora as imagens e os entendimentos sobre os mundos urbanos vividos e narrados em mitos, discursos cosmológicos e experiências pessoais de 11 povos indígenas amazônicos.

A *Ilha – Revista de Antropologia* é uma publicação que reúne artigos inéditos, resenhas, traduções, ensaios bibliográficos e dossiês temáticos que contribuam para o debate contemporâneo no campo da antropologia. Temos seguido nosso compromisso de divulgação da pesquisa científica no âmbito da antropologia, primando pela seriedade e pelo rigor na produção deste conhecimento. A *Ilha – Revista de Antropologia*, seguindo a tendência contemporânea, passou a ser publicada exclusivamente *on-line*, sendo esta uma forma mais ágil e sustentável para a ampla divulgação de nossa produção.

Desejamos a todos e a todas uma excelente leitura!

Viviane Vedana

Editora

SUMÁRIO

ARTIGOS

Em Torno do Funeral de uma Sacerdotisa Ganesa: sobre <i>Shango</i> e a identidade brasileira	6
---	---

Andreas Hofbauer e Benjamin Amakye-Boateng

Posicionamentos Cósmicos Múltiplos e Insultos Coloniais: os etnônimos Guajajara, Tembé e Tenetehara	34
--	----

Rodrigo Gomes Lobo

Considerações sobre a Comunidade Quilombola do Cumbe, em Aracati, CE: revisão bibliográfica e pesquisa de campo	53
--	----

Ozaías da Silva Rodrigues

Legados da Época do Projeto: uma breve introdução ao Quilombo Kalunga	74
--	----

Francisco Octávio Bittencourt de Sousa e José Luiz de Andrade Franco

Uma Educação da Sensibilidade: entre emoções, corpos e cuidados	98
--	----

Bruna Motta

ENTREVISTA

Aprendendo com Ensino em Saúde, Epidemias Locais e Emergências Globais: Entrevista com Russell Parry Scott	118
---	-----

Carolina Barbosa de Albuquerque e Igor Holanda Vaz

TRADUÇÃO

Ferramentas, Mentes e Máquinas: uma excursão na filosofia da tecnologia	133
--	-----

Tim Ingold e David Moura Martins

RESENHAS

PALERMO, Hernán; VENTRICI, Patrícia. El ADN emprendedor: Mercado Libre y el devenir tecnoneoliberal	156
--	-----

Virgínia Squizani Rodrigues

BANIWA, Francy Fontes; BANIWA, Francisco Luiz Fontes. Umbigo do Mundo: mitologia, ritual e memória Baniwa Waliperedakeenai (pinturas de Frank Baniwa)	161
--	-----

Marco Antonio Gonçalves

SANTOS-GRANERO, F.; FABIANO, E. Urban Imaginaries in Native Amazonia: tales of alterity, power and defiance	167
--	-----

Amanda Horta

Em Torno do Funeral de uma Sacerdotisa Ganesa: sobre *Shango* e a identidade brasileira

Andreas Hofbauer¹

Benjamin Amakye-Boateng²

¹Universidade Estadual Paulista, Marília, São Paulo, SP, Brasil

²School of Performing Arts, University of Ghana, Accra, Ghana

Resumo

Diante da intensificação de diversas formas de repressão na primeira metade do século XIX, que se dirigia acima de tudo contra africanos/as libertos/as, centenas de ex-escravizados resolveram “retornar” à África e se fixaram majoritariamente nos países atuais da Nigéria, no Benim e, em menor número, também em Gana. Partindo dos acontecimentos em torno do funeral de uma importante sacerdotisa dos descendentes daqueles ex-escravizados que se radicaram em Acra – capital de Gana –, este artigo analisa os modos de integração dos chamados *tabons* na sociedade local e as estratégias identitárias adotadas nesse grupo.

Palavras-chave: Diásporas africanas; Retornados; Identidade; Xangô; Tabom.

On the Funeral of a Ghanaian Priestess: *Shango* and the Brazilian identity

Abstract

Faced with the intensification of various forms of repression in the first half of the nineteenth century, directed primarily against freed Africans, hundreds of former slaves decided to ‘return’ to Africa, most of them choosing to settle in the present-day countries of Nigeria, Benin and to a lesser extent Ghana. Based on the events surrounding the funeral of an important priestess of the descendants of the former slaves who had settled in Accra – Ghana’s capital city – this article analyses the ways in which these Tabom became integrated into local society, as well as the identity strategies adopted in this group.

Keywords: African diasporas; Returnees; Identity; Shango; Tabom.

Recebido em: 14/05/2024

Aceito em: 20/01/2025



Este trabalho está licenciado sob CC BY-NC-SA 4.0. Para visualizar uma cópia desta licença, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

1 Introdução¹

Em janeiro de 2024, foram finalmente realizados os ritos funerários de uma sacerdotisa tabom que faleceu em 4 de novembro de 2022. Os tabons² são descendentes de ex-escravizados que “retornaram” do Brasil à Costa do Ouro (atual Gana) no século XIX. Georgina Lekia Nelson era a única sacerdotisa de *Shango* (*Şángò*, *Xangô*) do grupo. De acordo com a tradição oral, foi essa divindade/espírito³ que possibilitou o retorno seguro dos ex-escravizados do Brasil às terras africanas. É por isso também que *Shango* é fundamentalmente associado à “origem brasileira” do grupo. Os tabons mantêm algumas poucas tradições culturais e religiosas pelas quais fazem questão de se distinguir – em determinados momentos – dos gãs, grupo étnico local no qual se integraram. *Shango* está entre os elementos culturais mais importantes pelos quais os tabons expressam uma identidade própria para além do pertencimento ao grupo gã.

Partindo desse extraordinário evento que foi o funeral de Lekia, este artigo pretende analisar o modo específico de inserção dos tabons na sociedade ganesa. O caso também permite explorar aspectos importantes das dinâmicas religiosas afrodiáspóricas associadas, de certo modo, às “tradições iorubanas”. Ao mesmo tempo, a pesquisa permite aprofundar as reflexões sobre as diásporas africanas/negras, problematizando certos pressupostos homogeneizadores sobre processos identitários no modelo do Atlântico Negro, que se mostram inadequados diante dos elementos analisados. O texto não segue uma ordem cronológica rigorosa, não apenas devido à carência de documentos históricos que possibilitassem a construção de uma narrativa “mais completa”, capaz de comprovar ou questionar as tradições orais. A narrativa não linear, com seus saltos entre o presente e o passado, busca também refletir o processo de construção do conhecimento ao longo desta pesquisa, ao mesmo tempo que procura ilustrar como as memórias do passado moldam e se mesclam com a vivência cotidiana dos tabons no “aqui e agora”.

¹ Este artigo é o resultado de estudos bibliográficos e de uma pesquisa de campo realizada por Andreas Hofbauer durante quatro estadias em Acra: março de 2023, agosto de 2023, janeiro de 2024 e de janeiro a abril de 2025. O trabalho também se beneficia das trocas de ideias com o etnomusicólogo Amakye-Boateng, razão pela qual ele figura como coautor. A pesquisa ainda em andamento, que resultou na elaboração deste texto, conta com o apoio do CNPq e da Fapesp, aos quais agradeço.

² Não há consenso sobre a grafia que designa o grupo. Seus próprios membros preferem “tabon”, enquanto a maioria dos estudos em inglês adota “tabom” tanto no singular quanto no plural. Aqui, sigo um padrão alinhado à ortografia da língua portuguesa: “tabom” no singular e “tabons” no plural.

³ Às vezes, as pessoas se referem a *Shango* como um deus, outras vezes, como uma entidade espiritual.

2 O “retorno”

De acordo com os relatos locais, os primeiros “retornados”⁴ chegaram em dois ou três grupos separados. Se não há comprovação documental referente à chegada de um navio em 1829 citada por alguns (Peregrino-Brimah; 2021, p. 1)⁵, existe amplo consenso de que, em 1836, cerca de um ano após a Revolta dos Malês, organizada por iorubás e hauçás islamizados em Salvador, um grupo maior de ex-escravizados no Brasil alcançou o litoral de Acra. O esmagamento do levante, que esteve relacionado com mobilizações sociopolíticas em torno da expansão do califado de Sokoto sob a liderança de Usman dan Fodio no norte da Nigéria atual (Reis, 1986; Lovejoy, 2000), foi seguido de uma onda de repressão contra qualquer prática religiosa muçulmana e contra a população africana liberta em geral, que era percebida, pela elite local, cada vez mais como uma ameaça à ordem estabelecida (Castillo, 2016, p. 121-122)⁶. Uma lei provincial, emitida menos de dois meses após a revolta, no dia 13 de maio de 1835, restringiu as possibilidades de ascensão econômica dos africanos libertos, impondo-lhes impostos anuais pesados, proibindo-lhes a compra de imóveis e ameaçando-os de expulsão do país (Castillo, 2016, p. 113). Na sua obra seminal sobre os “retornados” à Nigéria no século XIX, Manuela Carneiro da Cunha (1985, p. 74) avalia que a legislação brasileira tratava os africanos libertos como estrangeiros e apátridas. Os trabalhos mais recentes de Luis Nicolau Parés (2014, 2017) têm mostrado que havia entre o grupo dos livres e libertos uma minúscula “elite” que conseguiu enriquecer por meio de suas habilidades comerciais, incluindo a compra e venda de cativos, e que até possuía escravos. Diante do crescente clima de repressão, não poucos libertos resolveram “retornar” da Bahia à África, fixando-se, majoritariamente, nos países atuais da Nigéria, no Benim e, em menor número, também no Togo e em Gana⁷.

De acordo com uma estimativa de João Reis, menos de 5 mil africanos libertos viviam em Salvador; destes, cerca de 20% teriam deixado o país após a histórica rebelião (Castillo, 2016, p. 124). A maioria deles era nagô (*i. e.*, iorubá) e hauçá. O fato de haver entre os bantus, que não se envolveram na revolta, apenas um pequeno número que solicitou a emissão de passaporte também indica que, em determinados momentos, pertencimentos étnico-linguísticos tiveram influência sobre posicionamentos e estratégias adotadas pela população escrava, liberta e livre no Brasil. Viajar para a África era um empreendimento caro – 10% do valor de uma alforria média – que poucos ex-escravizados tinham condições de financiar (Castillo, 2016, p. 115; 124). Muitos que voltaram eram proprietários de escravizados. Na sua minuciosa análise sobre essa população, Castillo (2016, p. 118) mostra que poucos declaravam levar cativos na viagem; no entanto, a

⁴ Assumo aqui o termo genérico “retornados”, embora não deixe de ser problemático, na medida em que não diferencia entre aqueles que foram de fato arrancados da África e, depois de terem vivido como escravos, conseguiram voltar e aqueles que já nasceram em um contexto diaspórico e “retornaram” ao continente africano. Souza (2008, p. 15) chama a atenção para outros termos além de “retornos”, que também já foram usados para designar esse fenômeno: “volta para a África” e até “repatriamento”.

⁵ Essien (2016, p. XVII) fala de um período de “sometime during the 1820s”.

⁶ Parés (2006, p. 133) calcula que, nas primeiras décadas daquele século, a porcentagem das pessoas de cor, livres e libertos, na Bahia, chegava a 30 ou 40% da população total.

⁷ Calcula-se que, ao longo do século XIX, cerca de 8 mil “ex-escravizados” vindos do Brasil fixaram-se em algum local do litoral da África Ocidental (Souza, 2008, p. 17).

pesquisadora descobriu que boa parte dos “retornados” viajou acompanhada por seus ex-escravos, que, muitas vezes, tinham sido alforriados pouco tempo antes do embarque.

Ondas migratórias “de volta à África” ocorreram, no mesmo período, também a partir dos EUA, inclusive por motivos semelhantes. Lá, a elite branca sentiu-se também ameaçada por um crescimento da população liberta (embora a porcentagem da população negra livre e liberta nunca tenha chegado próximo daquela registrada no Brasil) e, antevendo a superação do sistema escravagista, começava a apostar, como “solução do problema”, no repatriamento da população negra, já que, para a camada dominante, era inconcebível imaginar um futuro em que os negros fossem tratados como concidadãos dos brancos. Diferentemente do caso brasileiro, esses retornos estavam vinculados a intervenções planejadas por poderosas organizações privadas e governamentais, que contemplavam projetos explícitos de civilizar e missionar populações locais e de combater o tráfico de escravos no litoral africano, o que desembocou na fundação de um Estado administrado por uma elite de retornados afro-americanos⁸ – veja as histórias de Serra Leoa e da Libéria (Hofbauer, 2023).

Já a “reinserção” dos ex-escravizados brasileiros no continente africano se deu de outra maneira. Sem poder contar com o apoio de estruturas estatais ou empresariais de grande porte⁹, os “retornados” não buscavam criar estruturas que visassem controlar um território específico, mas reproduziram, de certo modo, um modelo de sociabilidade e de exercício de poder baseado na figura de um *big man*¹⁰. Tradições de organização sociopolítica e religiosa desse tipo estavam, aliás, bem vivas na Bahia neste momento histórico e começavam a ganhar uma nova forma de expressão com a fundação das primeiras casas de candomblé (Parés, 2019, p. 30). No caso dos agudás do atual Benim, os afro-brasileiros se reagruparam em torno da emblemática figura de Francisco Félix de Souza, apelidado de Chachá. Como *caboceer*, traficante de escravizados, operava em consonância com os interesses do rei do Daomé que residia em Abomei, no interior do país. Para além de sua atuação no enclave Uidá, fundou outras residências em vários portos litorâneos, criando, assim, uma ampla rede de comércio; ao casar-se com mulheres africanas, entre elas, a filha de um rei, tornando-se progenitor de um grande número de filhos e aumentando de diversas maneiras o número de dependentes e de agregados, expandiu e consolidou sua influência na região litorânea. A importância econômica e política que o Chachá ganhou no jogo de poder local faria com que a comunidade de ex-escravizados retornados do Brasil que vivia sob sua proteção em Uidá não se tornasse simplesmente súdita do rei do Daomé, mas conseguisse conquistar um posicionamento de parceria e de certa independência de Abomé¹¹.

⁸ Se boa parte das lideranças negras se opunha a este projeto, havia também líderes importantes que decidiram embarcar para a África (por exemplo, Alexander Crummell e Edward Blyden, considerados pais do pensamento panafricanista).

⁹ Havia ainda outros fatores que podem explicar formas diferentes de inserção na África, por exemplo, o forte envolvimento das lideranças afro-americanas com projetos evangélicos de missão e o fato de, diferentemente do caso brasileiro, a maior parte daqueles que embarcaram para a Libéria já ter nascido nos EUA (Hofbauer, 2023).

¹⁰ Sobre a figura do *big man* na África Ocidental, ver, por exemplo Law (1977), Apter (1992), Thornton (1983) e Miers e Kopytoff (1977).

¹¹ Sobre a história do Chachá Félix de Souza e dos agudás no atual Benim, ver, entre outras obras, as de Costa e Silva (2004), Law e Mann (1999), Law (2001) e Law (2004) e Guran (1999).

O processo de inserção dos retornados em Acra revela semelhanças com aquele dos agudás, mas mostra também algumas diferenças marcantes. Até agora foram encontrados poucos documentos históricos que pudessem dar informações mais precisas sobre a chegada dos primeiros grupos. A tradição oral e primeiros estudos documentais apontam para uma “boa recepção” por parte dos líderes do grupo étnico *gã* que percebiam o valor e o potencial das habilidades e dos saberes que estes ex-escravizados trouxeram às costas africanas. Ainda hoje, as pessoas ressaltam o papel vanguardista que os primeiros retornados desempenharam na perfuração de poços, facilitando às comunidades o acesso à água potável; para além disso, introduziram também diversas profissões importantes, tais como as de alfaiate, carpinteiro e sapateiro (Schaumloeffel, 2008, p. 29).

A estrutura sociopolítica dos *gãs* tem ainda hoje algumas características que favorecem a incorporação de pessoas e grupos vindos “de fora”. Desde muito cedo, o Estado *gã* constituído no final do século XVI em torno de *Gã Mashie* (Acra)¹² dividiu-se em seis assentamentos independentes (*Gã Mashie*, *Osu*, *La*, *Teshie*, *Nungua*, *Tema*) e consolidou uma estrutura sociopolítica baseada em *clãs*. Foi apenas em momentos de crise – ameaças externas, guerras – que os seis grupos se juntaram, de fato, para atuarem como uma unidade coesa (Hofbauer, 2023, p. 236).

Desde os primeiros contatos com os mercadores europeus no século XVI, os *gãs* buscavam controlar o comércio de diferentes produtos – ouro, escravizados, marfim e óleo de palma – entre os europeus e os diversos grupos étnicos do interior, fato que levou a diversos conflitos com o poderoso reino dos *axantes*, que, no seu auge, ocupou uma região que incluía até algumas partes de dois atuais países vizinhos de Gana, a Costa do Marfim e o Togo. A estrutura política descentralizada e uma atitude aberta a influências externas fizeram com que os *gãs* incorporassem e adaptassem diversos elementos culturais dos vizinhos fantes e, inclusive, de seus inimigos *axantes*. Uma política deliberada, que concedia cargos político-administrativos a imigrantes com habilidades e capacidades que interessavam aos líderes *gãs*, favorecia a integração de “estrangeiros” como subgrupos no Estado *gã*¹³ (Odotei, 1991, p. 66-67; Odotei, 1995, p. 67, 70).

Na época da chegada dos *tabons*, toda a então chamada Costa do Ouro e, inclusive, a Grande Acra eram disputadas por diversas forças coloniais europeias (holandeses, dinamarqueses, britânicos e outros) que construía fortes a partir dos quais buscavam operacionalizar suas transações comerciais, inclusive o “tráfico negreiro”. O bairro (*akutso*) Otublohum, habitado pelos *tabons*, era vigiado pelos holandeses¹⁴. E o chefe *gã* de Otublohum, Nii Kwaku Ankrah, atuava como principal agente nativo dos holandeses (*makelaar*), cuja tarefa era supervisionar todo o comércio, inclusive o de cativos. Foi ele o principal responsável pelo “acolhimento caloroso” dos *tabons*. Este contexto marcaria

¹² Havia também outros núcleos importantes dos *gãs* no interior, como *Ayawaso*, a poucos quilômetros de *Gã Mashie*, e *Larteh*, localizada a algumas dezenas de quilômetros, que perderam relevância com a chegada dos europeus ao litoral.

¹³ O núcleo mais antigo do Estado *gã*, *Gã Mashie*, é subdividido em sete bairros (*akutsei*): *Abola*, *Gbese*, *Asere*, *Otublohum* (em *Ussherstown*) e *Akanmaji*, *Sempe* e *Alata* (em *Jamestown*). Tradicionalmente, o *gã mantse* (chefe supremo de *Gã Mashie*) é escolhido entre as famílias mais importantes dos bairros-*clãs* mais antigos, *Gbese* e *Asere*; mas cada *akutso* (bairro) também tem até hoje seu chefe (*mantse*) local.

¹⁴ Já antes da chegada dos *tabons*, a região apresentava uma diversidade étnico-cultural, incluindo Otublohum, onde, além dos *gãs*, viviam diversos grupos *akans*, como os *akwamus* e os *fantes*, que se mesclaram e se influenciaram mutuamente. É por isso também que é comum encontrar hoje em todas as famílias, inclusive entre os *tabons*, muitos intercasamentos, envolvendo *gãs*, *akans*, *iorubás* e até europeus.

profundamente o processo de “integração” dos tabons, que eram vistos, tanto pelos europeus quanto pelos chefes gãs, como pessoas que tinham o potencial de impulsionar o comércio com o Novo Mundo, especialmente com o Brasil. E foi de fato por meio de sua participação no comércio transatlântico, incluindo o tráfico de escravizados, que muitos retornados do Brasil da primeira e segunda geração enriqueceram (Hofbauer, 2023, p. 237)¹⁵.

A relação dos tabons com a escravidão é um tema complexo à parte, que tem marcado seu posicionamento identitário de diversas formas até hoje. Certamente, o estigma de ser ex-escravo ou descendente de cativos pode ter pesado também sobre os recém-chegados¹⁶; ao mesmo tempo, parece não ter havido, entre os líderes da primeira geração, nenhuma rejeição ao fenômeno da escravidão em si. Sabemos que, tal como outros grupos da região, os tabons mantiveram escravizados/as para executar serviços domésticos. Fizeram também amplo uso de mão de obra escrava nas suas lavouras, onde plantavam diversos vegetais, tais como tomates, batatas, quiabo e mandioca. Amos e Ayesu apresentaram uma lista com os nomes de 18 pessoas escravizadas, juntamente com seus respectivos donos tabons, como Mama Nassu, Malam Aruna e Zaqueu Peregrino. Elas ressaltam, ao mesmo tempo, que o modo como esses donos se relacionavam com seus/suas escravizadas/os não seguia o modelo das *plantations*, mas refletia as dinâmicas de dependência características de muitas sociedades africanas, conforme descrito por autores como Perbi (1992, Miers e Kopytoff (1977). Entre os tabons, também havia a possibilidade de uma pessoa escravizada alcançar poder e prestígio. Um exemplo é Yawah, sequestrada ainda criança no interior da Costa do Ouro para servir a Fatuma Aruna, esposa de Malam Aruna. Graças à sua habilidade como mercadora, Yawah conseguiu enriquecer, acumulando bens e tornando-se proprietária de pelo menos duas casas. Casou-se com Ferku (ou Ferkue), membro da família Aruna, e no início do século XX era reconhecida como chefe da família, pelo menos por uma de suas facções. Embora casos como o de Yawah ilustrem as possibilidades de ascensão social de escravizadas/os na hierarquia interna do grupo, não se pode negar que as atividades comerciais dos tabons também contribuíram para o fortalecimento do tráfico de escravizados e, conseqüentemente, do sistema escravista no Novo Mundo (Amos; Ayesu, 2005, p. 45, 48, 65).

A memória do grupo sobre o envolvimento no tráfico de escravizados parece ter sido gradualmente apagada ao longo das gerações, um processo que se conecta, de certo modo, às mudanças nas percepções sobre a escravidão. O tema permanece um assunto incômodo, quase um tabu para boa parte da população ganesa, também devido ao envolvimento de não poucas famílias com alguma forma de escravidão¹⁷. Aos meus

¹⁵ O envolvimento dos primeiros retornados no tráfico de escravizados foi documentado em diversos relatos, como aquele escrito em 1845 pelo governador dinamarquês Edward Carstensen (*apud* Amos; Ayesu, 2005, p. 42), que residia no forte Christiansborg, em Acra: “[...] a Acra holandesa tem sido há algum tempo o centro de comerciantes de cativos, especialmente os negros brasileiros emigrados”.

¹⁶ Até mesmo em disputas recentes por terras entre descendentes do clã Peregrino-Brimah, um dos lados acusou o outro de ser composto de “escravos” (descendentes de pessoas escravizadas), como forma de discriminação e deslegitimação. Essa acusação foi feita contra os descendentes cuja avó, tabom, se casou com um imigrante fulani. Foram esses descendentes, que me relataram o fato, e que disputam terras com os descendentes das primeiras esposas não tabons do fundador do clã.

¹⁷ Não é incomum encontrar no histórico de uma mesma família pessoas que foram escravizadas e, ao mesmo tempo, também pessoas que escravizaram terceiras.

questionamentos sobre o rápido enriquecimento das primeiras gerações tabons e sua brusca decadência econômica posterior, nunca ouvi, durante minha pesquisa, qualquer resposta que mencionasse a participação dos ancestrais no tráfico de escravizados.

O fato de o português – mais especificamente um português criouliizado (Quayson, 2014, p. 51) – falar de um *Portuguese pidgin* – ter sido usado nas transações comerciais como língua franca em todo o litoral da África Ocidental durante quase 200 anos deve ter facilitado a entrada dos retornados nas atividades mercantis da região. É comum ouvir que o uso da língua portuguesa pela primeira geração está na origem do nome com o qual o grupo ficou conhecido: a denominação “tabom” teria derivado do cumprimento popular “como está? Está bom?”. Pelo contexto específico descrito acima em que o retorno ocorria, há de se supor que não poucos retornados entendessem e falassem também iorubá e/ou hauçá¹⁸. De qualquer modo, chama a atenção a relação que os tabons continuam tendo até hoje com a língua iorubá.

Tudo indica que, em pouco tempo, os tabons não somente adotaram a língua, mas tornaram-se também um subgrupo na estrutura sociopolítica gã. O primeiro líder assumiu o nome Azumah Nelson¹⁹, o qual, acrescido do termo honorífico “Nii”, se tornaria nome dinástico dos tabons. O chefe (*mantse*) atual é o sexto na linhagem, Azumah VI. Ao longo do tempo, os tabons incorporaram diversos elementos dos procedimentos ritualísticos dos gãs, inclusive os ritos de posse e as principais insígnias do chefe. Sua estrutura hierárquica conta igualmente com diversos cargos eletivos, como Rainha-Mãe, *linguist* (quem fala em nome do *mantse*), *brafo* (porta-estandarte e responsável pelos sacrifícios animais), etc. O fato de ser *benkumhene* (“subchefe”) de Otublohum permite ao chefe tabom participar do conselho do Estado gã²⁰, no qual ocupa uma posição e função específicas (*dzastse*, que é responsável pela organização das cerimônias oficiais), tendo os mesmos direitos que os outros chefes locais. O chefe maior no Estado gã é o rei gã *mantse*.

3 Linhagens, Fluxos e Pertencimentos

Se no cotidiano poucas pessoas distinguem os tabons do grupo maior no qual se integraram e eles próprios não fazem questão de se diferenciar desse grupo, há, porém, momentos em que a “identidade brasileira”, para além do pertencimento aos gãs, é celebrada²¹. Um destes eventos mais marcantes nos últimos tempos foram os ritos funerários de Georgina Lekia Nelson e todo o entorno deles. Lekia Nelson, como era conhecida, nasceu na segunda metade dos anos 1960²² na casa *Alasha*, uma das três mais antigas casas tabons no bairro Otoblohum.

¹⁸ Nos seus estudos recentes, Parés (2023, p. 47-50) mostra que, na primeira parte do século XIX, uma linguagem de comunicação chamada de “língua geral”, baseada no fon e em outras línguas gbes da região do Daomé, se disseminava entre os escravizados e ex-escravizados da Bahia e paralelamente na África, nas regiões sob a influência do reino do Daomé. Nesse sentido, não é improvável que vários dos retornados tabons tenham também falado a chamada “língua geral”.

¹⁹ Diz-se que o nome usado pelo primeiro líder tabom antes da chegada a Acra era Kangidi Asuman. Para mais detalhes sobre a chegada dos tabons e os processos de integração na região, consultar Essien (2016, p. 175-224).

²⁰ Nos encontros oficiais, o chefe tabom se senta ao lado esquerdo do gã *mantse*.

²¹ De modo geral, a geração mais velha atribui maior importância à origem brasileira do grupo do que os mais jovens.

²² Há discordâncias em torno do ano em que Lekia nasceu. Os anos mais prováveis são 1966 e 1968.

Juntamente com a *Brazil House*²³ e a *First Scissors House*, a *Alasha House* é um dos três casarões mais antigos dos tabons. Os sobrados *Alasha* e *First Scissors* deram também origem às duas linhagens tabons mais importantes²⁴, na medida em que é entre elas que os líderes são escolhidos alternadamente²⁵. Se a primeira abriga até hoje descendentes do segundo *mantse*, Nii Azumah II, a segunda é associada a Nii Aruna I, o terceiro *headman* tabom. Os dois líderes eram filhos do primeiro líder, Nii Azumah I. Nii Azumah II nasceu (ainda) no Brasil e tinha apenas 3 anos quando chegou a Acra. Dizem que os laços estreitos que construiu com o então *paramount chief* do Estado Gã, Nii Tackie Tawiah I, foram essenciais para consolidar um lugar de respeito que os tabons ocupam hoje na comunidade gã (Schaumloeffel, 2008, p. 48). É também ele, Nii Azumah II, que aparece numa fotografia de 1890 sentado ao lado do rei gã, rodeado por outros sete dignitários, alguns deles sentados no chão. Enquanto Nii Tackie Tawiah I e os outros líderes se apresentam em panos tradicionais (*kente*), Nii Azumah II se mostra usando terno, gravata e cartola, sentado numa cadeira em postura rígida. Era comum a elite dos retornados do Brasil – não somente os tabons – vestir trajes “ocidentalizados” em eventos oficiais e, desta forma, afirmar-se como uma “população moderna” e cosmopolita que, ao mesmo tempo, não perdeu suas raízes em ultramar. Atitudes semelhantes podem ser vistas hoje durante as festas da elite tabom em que não poucas mulheres usam perucas com cabelo alisado, tendo algumas delas também a pele fortemente branqueada devido a prolongados tratamentos com cremes branqueadores. Estas pessoas já não moram no bairro Otoblohum e até evitam pisar neste local, que se apresenta hoje como um enorme *slum*, um lugar de extrema pobreza.

Com a inibição do tráfico de escravos por parte da administração colonial britânica iniciou-se a decadência econômica dos tabons, que se viram obrigados a se dedicar cada vez mais a atividades agrícolas e à comercialização de óleo de palma. Essas transformações provocaram um primeiro movimento de saída da região litorânea para terras vizinhas de Otoblohum, os bairros Adabraka e Asylum Down, que atrairiam posteriormente também aqueles que conseguiam se profissionalizar e ascender na pirâmide social. Mesmo assim, devido às tradições culturais cultivadas em Otoblohum e aos prédios históricos que lá se encontram, o local à beira-mar onde os primeiros retornados se fixaram continua sendo visto por todos como “berço” da comunidade tabom.

A chamada *First Scissors House* foi construída em 1854 e é até hoje referência fundamental para a linhagem ligada ao terceiro *mantse* tabom. George Aruna Nelson, o posterior Nii Aruna I, nasceu em 1839 como último filho do primeiro *mantse*, fruto do casamento com a nigeriana Teresa Iawo (Schaumloeffel, 2008, p. 51). Dizem que Nii Azumah I, pai de Nii Aruna I, teria trazido Teresa Iawo de uma escala que os tabons fizeram na Nigéria na sua “viagem de volta” a Acra. Alguns citam Lagos, outros mencionam

²³ A restauração da Casa Brazil, a mais antiga construída pelos tabons, é fruto de um projeto que teve início no ano de 2000 e foi elaborado numa cooperação entre líderes tabons, o governo brasileiro e a Unesco. O prédio foi escolhido para servir como “espaço de rememoração” e deveria abrigar atividades culturais, contribuir para fortalecer a “identidade tabom” e, ao mesmo tempo, atrair turistas (Essien, 2010, p. 324). Em 2008, o presidente Lula fez sua segunda visita aos tabons (a primeira ocorreu em 2005) e participou da inauguração oficial da Casa Brazil.

²⁴ Os líderes tabons falam hoje da existência de 17 clãs ou *wes* (termo usado na língua gã) diferentes, mas é provável que haja muitos mais do que os mencionados no documento que me forneceram.

²⁵ A alternância na escolha do líder (*mantse*) entre duas casas, geralmente formadas por descendentes de dois irmãos, também segue uma tradição gã.

Ijesha – que, no fundo, aponta para um subgrupo dos iorubás – como “local” desta parada. Nessas narrativas de memória, referências a influências iorubanas, ficam evidentes. Chama a atenção o nome da mulher escolhida por Nii Azumah I: ele conjuga um nome possivelmente de origem portuguesa com uma palavra iorubana que é, inclusive, usada até hoje no mundo do candomblé nagô para designar recém-iniciadas/os. *Ìyàwó*, em iorubá, tem sido traduzido geralmente como “esposa”; no entanto, de acordo com as análises de Oyěwùní (1997), a complexidade do termo só pode ser entendida dentro das premissas da cultura iorubana. A autora argumenta que a distinção entre *ọkọ* e *ìyàwó* não descreve diferenças em termos de gênero²⁶, mas se baseia num modelo de linhagens que diferencia entre quem nasceu dentro do grupo (*ọkọ*) e quem é associado – por meio de casamento – ao grupo de parentesco em questão (*ìyàwó*). Já o termo *Ijesha* aparece também em cantigas do chamado *agbe* (cf. abaixo) que são cantadas pelo grupo em iorubá. A expressão *omo Ijesha*, usada numa delas, pode ser traduzida como “filho de Ijesha”. Segundo Eric Morton, líder musical do grupo (*agbetsɛ*), os primeiros retornados aprenderam a tradição musical de *agbe* durante sua estadia “em Ijesha”, na Nigéria.

O etnomusicólogo Benjamin Amakye-Boateng (2017, p. 19), estudioso das músicas tabons, tem caracterizado o *agbe*²⁷ como um gênero musical que envolve dança e cântico e acompanha, tradicionalmente, os ritos funerários e as cerimônias religiosas de *Shango*. Um toque de *agbe* costuma reunir de três a cinco músicos: o tocador-chefe dos tambores – o *agbetsɛ* – é sempre assistido por alguns outros músicos que tocam não apenas tambores, mas também o *shekere* e o sino *agogô* (ambas são palavras de origem iorubana usadas igualmente no Brasil) (Amakye-Boateng, 2017, p. 88)²⁸. No entanto, não há consenso sobre a origem do *agbe*, como um documento que encontrei recentemente revela, e que comento no subitem seguinte, “Shango”.

Ainda jovem, George Aruna Nelson passou alguns anos na Nigéria, provavelmente em Lagos, onde deve ter convivido com outros afro-brasileiros no chamado *Brazil Quarter* e se aperfeiçoou nas técnicas de alfaiataria. Após voltar, fundou a primeira escola de alfaiates na hoje denominada *First Scissors House*. Ele inaugurou toda uma tradição de alfaiataria que continua viva entre os tabons não somente neste bairro, mas também fora dele²⁹. É provável que George Aruna Nelson, filho de Teresa Iawo, tenha sido fluente na língua iorubá. Devido aos mais diversos fluxos que existem desde há muito tempo ao longo da costa, parece que os contatos e trocas com a cultura e língua iorubanas nunca cessaram completamente. Aliás, Lorand Matory (1999, 2005, 2012) já chamou a

²⁶ Para posições críticas a esta análise, ver Bakare-Yusuf (2004), Segato (2003) e Matory (2008). Há certo consenso entre estes/as autores/as de que as relações de gênero na cultura iorubana divergem substancialmente daquelas das tradições ocidentais, enquanto o posicionamento “mais radical” de Oyěwùní questiona o próprio uso do termo “gênero” para esta sociedade africana.

²⁷ A palavra *agbe* vem do iorubá e designa um instrumento musical de percussão que consiste em uma cabaça seca cortada em uma das extremidades e envolta por uma rede de miçangas ou sementes. No Brasil e em Gana, este instrumento é também conhecido pelo nome de xequerê (*shekere*).

²⁸ Constata-se hoje que as apresentações de *agbe* estão ocorrendo também junto a outros eventos, como *naming ceremonies* (*kpojiemo* – cerimônias públicas que reúnem uma grande quantidade de pessoas nas quais se dá ao recém-nascido seu nome), casamentos e, inclusive, quando os tabons resolvem fazer uma pequena performance para um grupo de turistas, o que pode ser um sinal de que o *agbe* vem adquirindo características cada vez mais recreativas.

²⁹ Um dos alfaiates tabom, Dan Morton, ficou conhecido por ter confeccionado os ternos do primeiro presidente da Gana independente, Kwame Nkrumah. Suas roupas desfrutavam de prestígio entre toda a elite ganesa. Sua oficina no bairro Adrabaka continua na mão de um dos seus filhos.

atenção para o fato de que os movimentos de dispersão e reimplantação que envolveram os dois lados do Atlântico e também largas partes do litoral da África Ocidental foram fundamentais para consolidar a noção de que existe um grupo étnico com o nome “iorubá”. O antropólogo norte-americano se refere, conseqüentemente, aos iorubás como uma “nação transnacional”. Além disso, sabemos que as comunidades de retornados que se fixaram no litoral da África Ocidental – desde a atual Nigéria até Gana – mantinham relações e trocas entre si, contatos que persistem até hoje por meio de migrações temporárias.

Podemos lembrar nesse contexto a importância que a língua iorubá ganhou em Salvador na segunda parte do século XIX, tendendo a se transformar numa espécie de língua franca entre os cativos e ex-cativos. No bairro ao lado dos tabons, em Jamestown, vive um grupo chamado de *alata*³⁰: esses vizinhos dos tabons são descendentes de imigrantes iorubás que foram trazidos, já no século XVII, pela *Royal African Company*, para construir um forte; outros iorubás se juntaram a esse grupo em momentos mais recentes (Essien, 2010, p. 120). Um exemplo histórico interessante demonstra como os processos migratórios facilitaram contatos entre os tabons e a língua e cultura iorubanas, e como a flexibilidade cultural, característica de toda a região, favorecia misturas, junções e recriações. Por volta de 1872, Hadji Ibrahim, um importante mercador e líder de Ilorin, migrou para a Costa do Ouro devido a discordâncias com os rumos políticos em sua terra natal. Estabeleceu-se em Cow Lane, nas proximidades do bairro Otoblohum, onde se dedicou à criação e ao comércio de gado, fundando o primeiro matadouro da região. De acordo com Muhammed Bashir Peregrino Brimah (2001, p. 1), Hadji Ibrahim, também conhecido como Brimah I na Costa do Ouro, era fulani. Além de falar fulani, hauçá e árabe, ele também dominava a língua iorubá, o que reflete a história de Ilorin, uma cidade originalmente iorubá que se islamizou ao ser incorporada ao Califado de Sokoto³¹. Brimah I foi bem recebido por Nii Tackie Tawiah, o chefe gã que também mantinha relações amistosas com os tabons, e rapidamente se tornou uma figura central entre os muçulmanos residentes em Acra. Como líder espiritual, desempenhou um papel fundamental na organização das comunidades *zongo*³², habitadas principalmente por hauçás e fulanis. Em 1888, Nii Tackie Tawiah concedeu-lhe o título de Chefe Brimah I, formalizando sua liderança sobre os muçulmanos da cidade³³.

Segundo Bashir Peregrino Brimah, descendente de Brimah I, o chefe gã teria insistido em “oferecer-lhe uma esposa” da região: Fatima Okpedu Peregrino, filha da prima (ou irmã?) do fundador da *Brazil House*. Fatima, que se tornaria a terceira esposa de Brimah I, já em idade avançada (as duas primeiras esposas eram iorubás)³⁴, era conhecida por

³⁰ Uma possível origem da palavra “alata” pode estar relacionada ao Reino de Alada na atual Nigéria, de onde os britânicos trouxeram soldados e trabalhadores para Acra. Nesse contexto, “alata” se tornaria sinônimo de iorubá.

³¹ A rebelião liderada por Afonjá, chefe do exército de Ilorin, foi crucial para a queda do Império Oyo e o início da escravização de milhares de iorubás, que seriam levados ao litoral e, de lá, para o Novo Mundo. Para mais sobre Sokoto e a queda de Oyo, consulte, por exemplo, *Jihad in West Africa during the Age of Revolutions* de Paul Lovejoy (2016).

³² A designação *zongo* vem da palavra hauçá “zango”, que significa “local de acampamento para caravanas comerciais”. Os *zongos* são assentamentos urbanos em África Ocidental, originados como centros comerciais para caravanas, habitados principalmente por migrantes do Níger e norte da Nigéria. Caracterizam-se pelo uso do hauçá como língua franca e pela religião islâmica compartilhada.

³³ Peregrino-Brimah (2021, p. 62) afirma que Brimah I tornou-se também líder (head) da comunidade iorubana local, em 1902.

³⁴ Brimah I teve oito mulheres 26 filhos.

seu orgulho em relação à sua elegância e às suas origens abastadas. Inicialmente, ela relutou em aceitar o casamento devido à grande diferença de idade, preferindo continuar morando com seus pais e visitando o marido ocasionalmente em um palanquim. No entanto, de acordo com o relato de Bashir, as orações de Brimah I acabaram amolecendo o coração de Fatima, que passou a “levar refeições para ele regularmente, tal como uma criada” (Peregrino Brimah, 2001, p. 1-2; 29-30; 33). Surgiu, assim, mais uma linhagem importante, marcada pela mescla de diferentes tradições culturais, étnicas e religiosas. Descendentes diretos de Brimah I contaram-me recentemente que Fatima enviou os cinco filhos que teve com Brimah para estudar na Nigéria, aparentemente contra a vontade do pai, que tinha fortes restrições às influências cristãs das escolas ocidentalizadas. De volta a Acra, o filho mais novo, Amida Peregrino-Brimah, tornou-se não apenas chefe de família, mas também *Chairman of the Council of Muslim Chiefs* e *Head of the Yoruba Community* da Grande Acra³⁵. Como vários descendentes desse ramo da família, meus entrevistados possuem um nome iorubá e um nome muçulmano, falam a língua iorubá e se identificam, além de gãs e tabons, também como iorubás³⁶.

A Nigéria, junto com a Inglaterra, sempre foi um destino atraente para os tabons em projetos de estudo, trabalho e até emigração temporária. Um exemplo ilustrativo dos contínuos contatos com o mundo iorubano é o caso dos irmãos do *agbetse* Eric Morton, ambos fluentes em iorubá. O mais jovem viveu 21 anos em Lagos e, juntamente com sua filha, que nasceu na Nigéria, traduziu as letras das músicas de *agbe* para o pesquisador colombiano Juan Diego Diaz (2016, p. 151). O fato de as letras das músicas de *agbe* serem cantadas em iorubá reforça a ideia de que os tabons têm criado e cultivado identificações importantes em torno de vários aspectos da cultura e língua iorubanas. O próprio *agbetse* trabalhou por um ano em Lagos, e sua irmã, casada com um muçulmano iorubá, também morou lá por mais de uma década antes de retornar a Acra.

4 *Shango*

Um elemento importante da “iorubanidade/brasilidade” vivenciada pelos tabons é a crença no poder de *Śángò* (*Shango*, Xangô). Entende-se que foi Xangô (*Shango*) que protegeu os ancestrais na sua longa viagem de volta à África. Conta-se que esta divindade (espírito) foi trazida da Bahia a Acra e guardada durante algum tempo na *First Scissors House*. Casos semelhantes foram documentados na Nigéria e no Benim. Na década de 1950, Verger (*apud* Parés; Castillo, 2015, p. 33) encontrou em Lagos entre os retornados um devoto de Xangô, que “tinha um admirável ‘pegi’ trazido [...] do Brasil”; mais recentemente, Parés e Castillo (2015) descobriram assentamentos de Xangô numa casa de Uidá (Benim) que provavelmente tinham sido transportados para lá da Bahia por José Pedro Autran, marido de Iyá Nassô, fundadora da Casa Branca em Salvador. Se houve, de fato, um deslocamento de um assentamento de Xangô para Acra, não sabemos de qual terreiro no Brasil foi levado.

³⁵ Não é surpreendente que os casarões antigos dos tabons, como a *Brazil House*, tenham acolhido, entre seus diversos inquilinos, pessoas de diferentes origens étnicas, incluindo iorubás.

³⁶ Entrevista com Tunde Imoru Farouk e seu tio Shegun Abdul-Ramah Peregrino-Brimah em Acra, dia 30 de janeiro de 2025.

Sabemos que havia entre a primeira geração dos tabons muitos muçulmanos³⁷, o que, de forma alguma, põe em xeque o fato de eles terem praticado paralelamente também cultos direcionados a *Shango* (Xangô). Acredita-se que o hauçá Mama Nassu, descrito por um neto adotivo como “exímio conhecedor do árabe”, abriu uma escola de Alcorão na *Brazil House*, da qual era dono (Amos, 2007, p. 79). Mama (ou Maham) Sokoto foi outro importante líder religioso muçulmano. Conta-se que ele era hauçá, tinha sido capturado na atual Nigéria e levado como escravo para a Bahia, tendo finalmente “retornado” a Acra a bordo do “terceiro navio”. Devido também ao seu nome, há quem veja uma relação entre essa personagem e o movimento liderado por Usman dan Fodio, fundador do importante califado Sokoto (Amos; Ayesu, 2005, p. 41). Hesse e Yarak (2018, p. 201) acreditam que foi Maham Sokoto que fundou a primeira mesquita em Acra.

Com a intensificação das atividades de evangelização realizadas por organizações missionárias suíças e, sobretudo, inglesas, na primeira metade do século XIX³⁸, ocorreram, aparentemente, muitas “conversões”, de maneira que os muçulmanos constituem hoje uma minoria entre os tabons³⁹. Há neste grupo alguns poucos católicos, mas a maioria dos tabons segue atualmente um dos ramos do protestantismo, entre os quais se destacam a Igreja Anglicana, a Presbiteriana e a Metodista. Pertencer a uma dessas religiões monoteístas não impede, porém, que a pessoa se dedique a outras práticas religiosas. Assim, o pastor tabom John Antonio Nelson me relatou que as missas em sua igreja, a Saint Michael and All Angels Anglican Church, contam não raro com a presença de muçulmanos/as que vivem na vizinhança. Esse pluralismo religioso parece ser de longa data na região e inclui, evidentemente, também a convivência com tradições religiosas locais não monoteístas. Assim, não é de estranhar que os encontros na *Alasha House* abram espaço para diversas manifestações religiosas. Sempre ocorrem libações para *Shango* e danças ao “toque de *agbe*” durante o qual uma ou outra pessoa pode ser possuída pela divindade; mas tampouco é incomum que num determinado momento alguém puxe um “hino da Igreja” para logo a seguir o toque de *agbe* novamente tomar conta do cenário.

Chama a atenção o modo como identificações e pertencimentos são vivenciados em toda a região, não somente pelos tabons e gãs: pode-se perceber nesses processos uma dinâmica na qual predominam múltiplos pertencimentos, sobreposições e misturas. As pessoas falam geralmente mais de uma língua: as línguas da mãe e do pai, que não raro são diferentes, a língua predominante na região (frequentemente, o twi, amplamente difundido e que funciona quase como uma espécie de língua franca em boa parte de Gana) e, eventualmente, uma ou outra língua de vizinhos com as quais as pessoas convivem ou têm convivido durante algum tempo – além disso, a maioria que reside em cidades domina o básico da língua inglesa. Não é incomum encontrar pessoas casadas que frequentam igrejas diferentes; há, inclusive, casamentos entre cristãos e muçulmanos. Em princípio, a estrutura de parentesco dos gãs segue a regra da patrilinearidade.

³⁷ Zimmermann (1858, p. 283), missionário alemão e linguista responsável pela elaboração do primeiro dicionário e da primeira gramática da língua gã, anotou: “Portuguese black emigrants from the Brazils, now living in Akra or Gã were generally Mohamedan”.

³⁸ Diversas entidades religiosas enviadas da Europa atuaram na região: a Missão Basileia, a Sociedade Missionária de Londres, a Sociedade Missionária Wesleyana e a Sociedade Missionária de Edimburgo.

³⁹ Chama a atenção o fato de, mesmo batizados numa igreja cristã, os tabons manterem frequentemente, além de um nome cristão, um nome muçulmano (Amakye-Boateng, 2017, p. 45).

Este fato não impede, porém, que diversos “não tabons” que vivem na vizinhança participem ativamente de eventos, reuniões e festas do grupo e cumpram funções importantes. Um dos papéis centrais durante a execução de encontros e festas, o do *agbetsɛ*, é executado por uma pessoa que, estritamente, não é tabom, já que a mãe de Eric Morton, que era do clã Nelson e foi criada na *Alasha House*⁴⁰, casou-se com um homem gã, que não era tabom⁴¹. Esta maleabilidade não significa, porém, que o pertencimento – ou não – a uma das linhagens históricas tabons não tenha importância no cotidiano dos tabons: em momentos de conflito, ele pode ser lembrado e tornar-se essencial na escolha de alguém para ocupar determinado cargo.

Já durante minha primeira estadia, em março de 2023, pude verificar que a prática dos gãs e de outros grupos etnolinguísticos da região de incorporar pessoas de fora por meio da atribuição de um nome (ou até um título) existe também entre os tabons. Depois de poucas semanas de convivência com os tabons, meus interlocutores principais, entre eles Eric Morton, comunicaram-me que queriam me dar um nome tabom. Num primeiro momento pensei que se tratasse de uma brincadeira, mas, como insistiram, fui entendendo que se tratava de um convite que não podia rejeitar. Havia, sem dúvida, uma motivação monetária mais imediata para a realização desta pequena festa que foi efetuada no pátio da *Brazil House*⁴². Tive, evidentemente, de assumir todos os custos da cerimônia, os quais englobavam o pagamento dos músicos, bebidas (incluindo o gim para a libação), algumas poucas comidas e as roupas especiais que usei durante o evento. Ao mesmo tempo, todo o entorno deste pequeno ritual não deixa de refletir também um padrão de relacionamento com “pessoas de fora” que, de certo modo, busca afirmar laços e induzir os “batizados” a se comprometer com certas causas importantes para a comunidade⁴³.

Nas minhas diversas conversas com pessoas da comunidade, percebi que nem todos os tabons cultuam *Shango*; há aqueles que preferem manter distância desses rituais. A rejeição da participação nos rituais dedicados a *Shango* (por exemplo, libação) pode ser percebida sobretudo entre aqueles que aderiram a uma prática mais “ortodoxa” de uma das religiões monoteístas e entre uma pequena parcela de tabons de “classe média” em

⁴⁰ Na casa *Alasha* convivem pessoas que não fazem parte da linhagem Nelson. São inquilinos que alugam quartos no andar de cima; o aluguel pago serve como fonte de renda para a família Nelson.

⁴¹ Embora, a rigor, apenas os descendentes na linhagem masculina pertençam ao clã segundo a regra patrilinear de descendência, sua aplicação parece ser flexível. Nesse sentido, a pessoa que ensinou Eric Morton a tocar o *agbe* também não era, *stricto sensu*, tabom. Além disso, um dos jovens tocadores de tambor que costuma atuar ao lado do atual *agbetsɛ* é de origem fante. O linguista do grupo, outra função importante, tampouco é tabom, mas *dadeban*, ou seja, pertence a um grupo gã dentro da estrutura tradicional de Otublohum.

⁴² Esta *outdooring ceremony* foi inserida numa sessão de *agbe* e contou com a presença do pastor tabom John Antonio Nelson e um eminente representante da comunidade gã, major Amarkai Amarteifio, que já ocupou o cargo de ministro de juventude e esporte na década de 1980.

⁴³ Criar títulos para comprometer uma pessoa tida como influente ou poderosa é uma prática comum em diversos grupos da região. No caso de Gana, no início do novo milênio, o número de empossamentos (*enstoolment*) de estrangeiros em cargos de *nkɔsohene* ou *nkɔsohemaa* — “chefes de desenvolvimento” — cresceu. O cargo de *nkɔsohene* foi criado em 1985 pelo líder akan Asantehene, Otumfuo Opoku Ware II, para promover projetos de desenvolvimento na região de Kumasi (Bob-Milliar, 2009, p. 541). Mas houve *enstoolments* de estrangeiros, negros e não-negros, já antes da criação deste cargo. O primeiro branco a ocupar um cargo de chefe desse tipo foi Roland James Moxon em 1963; ele chegou a Gana como administrador colonial e se tornou amigo e conselheiro do presidente Nkrumah. A expectativa dos ganeses é que esses “chefes” se envolvam em iniciativas que beneficiem as comunidades locais. Não me parece improvável que estratégias e práticas de relacionamento como essas tenham influenciado a criação do cargo de “ogã” no candomblé da Bahia e tenham favorecido a incorporação de pessoas não brancas nas comunidades de culto já no século XIX.

ascensão. Assim, o atual tabom *mantse*, Nii Azumah V, batizado na Igreja Presbiteriana, parece ter uma relação ambígua com *Shango*, que envolve tanto respeito quanto temor. Como muitos outros tabons, Nii Azumah acredita que *Shango* não somente garantiu o retorno dos ancestrais, mas foi também responsável pelo enriquecimento dos recém-chegados. “Por menor que fosse o trabalho, o Xangô dava dinheiro [...]”, disse ele numa entrevista concedida ao pesquisador brasileiro Marco Aurelio Schaumloeffel (2008, p. 86). Admitia também que tinha medo das práticas religiosas em torno desta divindade, ao mesmo tempo que não duvidava da força de *Shango* para curar doentes e do seu poder de punir pessoas que porventura o desafiassem (Schaumloeffel, 2008, p. 92, 93). Já para muitos tabons que vivem em Otoblohum, *Shango* parece ser um companheiro constante de suas vidas; nos mais diversos momentos – seja em situações descontraídas numa roda de amigos seja em caso de doença ou perigos iminentes – costumam invocar a divindade, fazendo pingar algumas gotas de gim ao chão em reverência a ela (libação). Em situações mais sérias, que exigem cautela ou provocam sensações de incerteza e inquietação, a libação costuma ser acompanhada por rezas⁴⁴.

Shango é visto pelos tabons como deus do trovão que – assim se comenta – tem a capacidade de se transformar numa serpente. Às vezes, aparece às pessoas em pleno dia, como um relâmpago ou uma luz intensa sobre um telhado, e às vezes as crianças o veem deslizando como uma cobra pela rua, contou-me Zorkey Nelson em uma de nossas conversas. As comidas preferidas *Shango* são maçãs, uvas, bananas, mel e doces em geral; além disso, ele também aprecia *Florida Water*, uma água perfumada local, vinho, gim, ouro e incenso. Alguns comentam ainda que *Shango* detesta sangue e sujeira. Aqui também, como na Iorubalândia e em muitos outros lugares afrodiáspóricos, as cores preferidas por esta divindade são o branco e o vermelho. Diferentemente do Brasil e da Nigéria, porém, as narrativas dos tabons a respeito de *Shango* carecem de um corpo mitológico mais amplo e elaborado; tampouco há lembranças de outras divindades de origem iorubana (orixás). Quando os tabons falam de *Shango*, destacam geralmente sua força e seu poder, sobretudo a capacidade de trazer dinheiro e, desta forma, enriquecer as pessoas. Sendo *Shango* associado a todo tipo de força, inclusive aquela usada em lutas mundanas e ações bélicas, há ainda algumas pessoas que afirmam ter *Shango* ajudado os ancestrais a combater, com sucesso, os axantes, rivais históricos dos gãs, e que este fato teria possibilitado a aceitação e inserção dos tabons no Estado gã.

A ligação de *Shango* com o povo e a cultura iorubanos não é desconhecida dos tabons; no entanto, a referência a esta divindade implica sempre uma rememoração e comemoração da “origem brasileira” dos ancestrais do grupo. Esse fato ficou evidenciado também nos comentários orgulhosos que Eric Morton (*apud* Diaz, 2016, p. 70) fez após visitas a terreiros de candomblé no Recôncavo Baiano. “He [*Shango*] comes from Brazil but now resides in Accra with us. What I saw about Shango and his house (Candomblé shrines)

⁴⁴ Alguns tabons cultuam, além de *Shango*, outras divindades/espíritos que são conhecidos na região. Há, inclusive, um sacerdote da família Nelson ligada à *Alasha House* que tem na sua casa em Chorkor (um bairro de pescadores que faz parte da Grande Acra) um altar que abriga uma grande quantidade de espíritos. Boa parte dos espíritos assentados aqui – entre eles, Tigali ou Tigare e Mami Wata – são também venerados por outros grupos etnolinguísticos vizinhos, tais como os gãs, axantes, fantes e ewes. O fato de lá se encontrarem também pequenas estatuetas de anjos (chamadas pelo sacerdote de “Los Angeles”) lado a lado com uma figura de bronze do Benim aponta para dinâmicas, fluxos e lógicas de incorporação que marcam tanto as relações entre seres humanos quanto as estabelecidas com seres espirituais.

during my stay in Bahia [Juli 2016] proves that Shango is not from here. He is from Bahia, Brazil”. Com essa viagem, que fazia parte de um projeto apoiado pela embaixada brasileira em Gana e realizado sob a coordenação do etnomusicólogo colombiano Diaz⁴⁵, Eric Morton conseguiu realizar um sonho antigo, o de “voltar ao Brasil”⁴⁶: durante três semanas conviveu com representantes da comunidade negra local de Salvador e do Recôncavo Baiano, sobretudo com pessoas ligadas ao mundo do candomblé, e trouxe de lá um pequeno bastão de latão que usa agora em momentos ritualísticos⁴⁷. Não há dúvida de que essa experiência transatlântica deu um novo impulso para os cultos em torno de *Shango* na comunidade tabom⁴⁸.

As relações da comunidade tabom com *Shango* passaram por diferentes fases. Uma tradição oral relata que, após a chegada em Acra, *Shango* foi inicialmente acolhido na *Scissors House*, em que era cultuado e creditado como responsável pelo enriquecimento da comunidade. No entanto, anos depois, os líderes tabons decidiram repassar a divindade a uma família gã, os Quarcoopome, residentes perto da *Alasha House*, que já mantinham estreitas relações com os tabons – inclusive por meio de casamentos. Há várias versões sobre as razões dessa decisão. Uma sugere que o enriquecimento dos tabons gerou comportamentos socialmente “inadequados”, estigmatizando o grupo. Para livrar-se do estigma, os líderes optaram por renunciar à divindade, lançando-a ao mar. Os Quarcoopome, cientes dos benefícios de venerar *Shango*, solicitaram permissão para adotá-lo, e os tabons consentiram. Outra interpretação aponta para a forte influência do cristianismo, que havia penetrado profundamente na comunidade. Após essa decisão, o culto a *Shango* passou a ser conduzido pelo chefe da família Quarcoopome, que passou a cultuá-lo em sua própria casa (Amakye-Boateng, 2017, p. 49, 50)⁴⁹. Em uma conversa recente, o *brafo* Zorkey Nelson compartilhou mais detalhes sobre o retorno de *Shango* aos tabons. Ele também atribui à conversão ao cristianismo a razão pela qual os tabons repassaram *Shango* aos Quarcoopome, mas não sabe exatamente quando isso ocorreu. Zorkey acrescentou que, cerca de 30 anos atrás, *Shango* se manifestou nele e, logo após ter recebido a divindade, foi levado à casa dos Quarcoopome para realizar um ritual de banho. Mais tarde, um filho e uma filha de Zorkey também receberam a divindade em festas familiares, mas foi com sua irmã, Lekia, que *Shango* deixou claro seu desejo de retornar aos tabons.

⁴⁵ Dois produtos interessantes surgiram dessa experiência: a edição de um livro (*Tabom Voices: A History of the Ghanaian Afro-Brazilian Community in their Own Words*, 2016) e um vídeo intitulado *Tabom na Bahia* (2017).

⁴⁶ Não foi um acaso que Eric Morton tenha sido escolhido para esta viagem. Ele atua como uma espécie de “relações-públicas” dos tabons, já que gosta de receber turistas e de atender pesquisadores; quando caminha pelo bairro, não raro usando uma camisa da seleção brasileira, é frequentemente cumprimentado pelas pessoas com a palavra “Brasil”.

⁴⁷ Na casa Ilê Axé Oju Onire, localizada em Santo Amaro, Eric recebeu de pai Pote o nome ritualístico “Baba Ogum Onire” (Diaz, 2016, p. 99).

⁴⁸ Como outros momentos que impulsionaram o fortalecimento de uma identidade brasileira entre os tabons poderíamos lembrar as relações amigáveis com o embaixador negro Raimundo Dantas na década de 1960 e a realização do projeto “Casa Brasil”, que contou, mais uma vez, com o apoio do governo brasileiro, na década de 2000. Tampouco devemos desconsiderar a hipótese de que a convivência com pesquisadores brasileiros (minha pessoa incluída) tenha instigado os interlocutores desses estudiosos a rememorar e cultivar suas narrativas identitárias relacionadas com “suas origens brasileiras”.

⁴⁹ Schaumloeffel (2008, p. 93) menciona uma entrevista em que Nii Azumah V, chefe tabom, afirmou que *Shango* permaneceu na *First Scissors House* até a cristianização da maioria do grupo.

Em outra entrevista com dois senhores tabons sobre o tema *Shango*, um vizinho da casa fundadora da casa matriz Quarcoopome (*family house*) mostrou-me um escrito elaborado por um familiar desse clã, que coloca em questionamento as narrativas tabons. Dois curtos textos, intitulados “History of the Quarcoopome Family” e “A Short History of *Shango* at Atukpai, Accra”, buscam explicar como a família, supostamente originária da atual Nigéria, se estabeleceu em Acra e trouxe de lá o *agbe* e a divindade *Shango*. O texto afirma que o fundador da linhagem, Nii Okutu Quarcoopome, um iorubá nascido em Calabar em 1824, migrou para a Costa do Ouro com dois filhos, um grupo de tocadores de tabom e dançarinos, trazendo consigo os tambores *agbe*. Em Acra, realizaram apresentações, entreitando o público com “atos mágicos, como carregar um pote com fogo ardente sem se machucar, engolir objetos como facas e garrafas quebradas sem qualquer problema”. O texto também comenta que um dos filhos de Nii Okutu, Nii Lante Quarcoopome, que se tornou líder do grupo de tocadores e mudou seu nome para Nii Agbe-Lante, costumava tocar com os tabons “que também estavam interessados em tocar o tambor *agbe*”. Após sua morte, sua meia-irmã, Naa Mantenye Manaa Quarcoopome, assumiu a liderança do grupo. “Ela era uma bela cantora de canções iorubás”, destaca o documento. Após seu falecimento, ninguém entre os Quarcoopome parece ter se interessado em continuar a tradição. “O tambor Agbe está, desde então, sob a custódia do povo tabom. Atualmente, o povo tabom ensina o tambor Agbe no Centro Cultural da Universidade de Gana, em Legon”.

A narrativa sobre a origem do culto a *Shango* em Acra segue da seguinte forma: o filho mais velho de Nii Okutu Quarcoopome (que teve 20 filhos com 6 mulheres diferentes e faleceu aos 92 anos), Ataa Kyei, descrito como “herbalista”, trouxe *Shango* de uma viagem a Calabar para Acra. Lá, iniciou tratamentos por meio de rituais a essa divindade, curando uma variedade de doenças, com destaque para a esterilidade feminina, o que lhe conferiu grande popularidade. Essa tradição foi continuada por seu filho, Nii Odartey Quarcoopome, “um professor profissional”. Durante o festival anual de *Shango*, as pessoas se reuniam para tomar banhos de ervas, pedindo proteção para seus descendentes. Entre as famílias que mais buscavam a ajuda de *Shango*, estavam os membros da família Quarcoopome e os tabons, incluindo o alfaiate e chefe Nii Aruna e Nii Alasha Senior. A narrativa se encerra com a menção à data de falecimento de Nii Odartey, em 1942, sem, no entanto, indicar uma eventual transmissão do culto de *Shango* para os tabons⁵⁰.

O pesquisador Schaumloeffel (2008, p. 93), que trabalhou durante dois anos, entre 2003 e 2005, como professor de Língua Portuguesa na Universidade de Gana, relata que, durante sua estadia em Acra, os Quarcoopome promoviam rituais de *Shango* duas ou três vezes ao mês, além de outros encontros periódicos aos sábados. Após a morte do *head of house*, as sessões regulares deixaram de ocorrer. No entanto, *Shango* continua sendo cultuado durante as reuniões mensais do clã Quarcoopome na sua *family house* – tive a oportunidade de assistir a uma delas –, bem como em uma celebração anual maior, realizada uma semana após o festival *Homowo*⁵¹. Entre os tabons – que hoje já não mantêm

⁵⁰ Os textos são assinados por Ebenezer Essiel Odartey Quarcoopome, que se identifica como bisneto de Ataa Kyei e neto de Nii Odartey Quarcoopome. É provável que tenham sido escritos em 2013 ou pouco depois, já que ambos começam com a menção de que foram lidos pela primeira vez durante uma reunião familiar no pátio da All Saints Anglican Church, no bairro Adabraka, ao norte de Jamestown.

⁵¹ O *Homowo* é um importante festival tradicional do povo gã, celebrado entre agosto e setembro, marcado por danças, rituais e partilha de alimentos para afastar a fome e agradecer pela fartura da colheita.

muitos contatos com os Quarcoopome –, há dúvidas quanto à permanência de *Shango* na casa fundadora desse clã. Segundo suas narrativas, *Shango* saiu de lá e atualmente reside em um cômodo do sobrado *Alasha*, espaço em que a sacerdotisa Lekia realizava seus trabalhos religiosos.

5 Lekia

Georgina Lekia Nelson morava na casa *Alasha* e já tinha seis filhos quando algumas coisas na sua vida pareceram sair dos trilhos. Como tantas outras mulheres, trabalhava como vendedora de alguns poucos produtos no bairro, só que começou a perceber que já não conseguia vender quase nada. Numa entrevista concedida a Akwetteh (*apud* Diaz, 2016, p. 65-66), contou que, um belo dia, uma pessoa descrita por Lekia como “profeta” disse-lhe que havia alguém postado em frente a seu ponto de venda que bloqueava seu negócio. Chegando em casa, Lekia caiu no choro. Nos dias seguintes, perambulava pelo bairro, parando em casas de parentes e de vizinhos, sem se dar conta do que estava fazendo. Diante desta situação, sua família tentou descobrir a razão destes distúrbios e concluiu que por trás deles havia um chamado da “divindade de nossos ancestrais”. Sendo seguidora da fé muçulmana, Lekia buscou amparo primeiro numa mesquita e depois numa igreja, mas seus pedidos de ajuda foram ignorados pelos respectivos líderes religiosos. Não demorou muito e *Shango* se manifestou, alertando Lekia que deveria aceitá-lo, caso contrário as vidas dos seus filhos correriam risco.

Foi assim que Lekia concordou em submeter-se a um longo processo iniciático⁵². Disseram-lhe que ele duraria por volta de 12 meses, mas acabou se estendendo, de fato, a quatro anos. Lekia foi levada a uma casa na vizinhança (*Okudjan*) em que vive a sacerdotisa (*woyoo*) gã Donkor. Donkor é especialista na formação de sacerdotes e sacerdotisas que se dedicam a cultos em torno de espíritos e divindades tidas como “estrangeiras”. Lekia era a décima pessoa a ser iniciada por Donkor e, por isso, ficou conhecida também pelo codinome “number 10”, o qual seria lembrado posteriormente, inclusive nos cartazes que comunicavam a sua morte⁵³.

Depois de ter passado cerca de um ano na casa *Okudjan*, Lekia foi levada a um lugar distante, um lugarejo no norte da Grande Acra, onde ficaria reclusa durante mais três anos. Lá, aprendeu a lidar com as forças espirituais, inclusive com o objetivo de promover curas, o que exige, entre outras coisas, um profundo conhecimento sobre as propriedades de folhas e ervas. Lekia contou com orgulho que neste local de reclusão foi visitada pelo tabom *mantse* e pela Rainha-Mãe (Diaz, 2016, p. 69), fato que aponta também para a importância que a comunidade tabom começava a dar a esta primeira iniciação de uma sacerdotisa de *Shango* após o retorno da divindade à casa *Alasha*.

⁵² Posteriormente, Lekia (Diaz, 2016, p. 65) caracterizou sua experiência e vivência religiosa com as seguintes palavras: “I was a Muslim but now I am with the Old Man”, referindo-se, assim, aos seus laços espirituais que criou com *Shango*. De acordo com o *agbetsé* Eric Morton, Lekia foi a primeira sacerdotisa de *Shango* na comunidade tabom, não havendo antes dela nenhum outro especialista religioso dedicado exclusivamente a essa divindade. Observei que, na ausência de um sacerdote ou sacerdotisa, o *agbetsé* tem assumido a execução de vários pequenos rituais.

⁵³ Devido à importância dada à passagem do mundo terreno para o mundo dos espíritos ancestrais, veem-se em todo o país cartazes que anunciam falecimentos e funerais nas fachadas das casas.

Finalmente, no dia 27 de junho de 2014, Lekia foi reconduzida à *Alasha House*, onde se deu a festa pública de sua posse como sacerdotisa (*woyoo*), um importante evento detalhadamente documentado pelo etnomusicólogo Amakye-Boateng. A parte ritualística começou a ganhar forma a partir do momento em que o *agbetsɛ* fez a primeira libação, convidando os ancestrais a participar da cerimônia. Em seguida, a comunidade respondeu com *amen* a uma oração de louvor a Jesus Cristo. Depois Lekia, sentada num banco cerimonial (*stool*), vestida de branco e adornada com colares e braceletes, recebeu da mão de Donkor um pequeno sino, chamado de *nawa*. O recebimento deste símbolo de poder espiritual consagra a iniciação de uma nova sacerdotisa. Ao longo da cerimônia, Lekia apresentou-se ao público ainda de três maneiras diferentes. Num primeiro momento, recebeu *Shango*, fato muito comemorado pelas pessoas presentes. Depois de ter conversado, por meio do corpo de Lekia, em língua inglesa, com as pessoas, *Shango* pediu para se retirar, para “ir ao Brasil, o lugar de onde vim” (“am going to Brazil, that’s where I come from”, *apud* Amakye-Boateng, 2017, p. 66). Os anciãos atenderam ao pedido da entidade de trocar de roupa e, quando Lekia, novamente incorporada por *Shango*, voltou do seu cômodo, ela/ele se apresentava como uma cobra arrastando-se no chão. Quando Lekia saiu pela segunda vez do quarto, incorporava um ancestral que caminhava entre as pessoas presentes segurando uma bandeja, vendendo miçangas. Já na sua terceira e última aparição, Lekia se vestia da maneira como os tabons imaginam que a primeira geração dos seus ancestrais chegou a Acra: num primeiro momento, “representava” um homem de época, usando um terno cinza escuro listrado, um chapéu da mesma cor e também uma gravata; num segundo momento, trajava um longo vestido feminino, ostentando, na sua cabeça, um vistoso chapéu (Amakye-Boateng, 2017, p. 71).

Nos anos seguintes, Lekia se tornou uma sacerdotisa reconhecida e muito procurada não somente por pessoas tabons, mas também pelos vizinhos, entre os quais a maioria se diz cristã ou muçulmana. As sessões de *Shango* ocorriam às sextas-feiras, já que Lekia dizia ser a sexta-feira o dia dessa divindade. As pessoas atendidas por Lekia, ou melhor, por *Shango* manifestado nela, buscavam ajuda para os mais diversos problemas: vinham em caso de doenças crônicas, por causa de dificuldades financeiras ou ainda para resolver um caso de relacionamento amoroso. *Shango* se comunicava em inglês e recebia como pagamento pelos seus serviços gim, vinho e outras coisas que apreciava, além de dinheiro. No final do ano de 2022, toda esta rotina espiritual que ocorria no *compound Alasha* teve um fim abrupto. Lekia, que sofria de hipertensão, teve um derrame e acabou falecendo no dia 4 de novembro daquele ano.

Nos meses seguintes, começaram as conversas sobre a organização do funeral da sacerdotisa falecida. Em se tratando de uma personagem de destaque dentro da comunidade, havia um consenso de que os ritos teriam de ser executados com o maior zelo possível. A passagem do mundo terreno para o lado dos espíritos ancestrais é tratada, em toda a região, como um assunto muito importante e sério. Em diversas reuniões ao longo do ano de 2023, as discussões no pátio da casa *Alasha* giravam em torno do assunto. As conversas, das quais presenciei algumas, eram, não raro, acaloradas, já que envolviam o tema dinheiro: quem podia ou, melhor, devia contribuir com quanto. Os custos foram aumentando diariamente, já que era necessário pagar cerca de oito dólares por cada dia em que o corpo de Lekia permanecia no necrotério (Korle Bu Mortuary) dentro de um

frigorífico. Somente no final do ano de 2023, foi fixado, finalmente, o dia 18 de janeiro de 2024 como data do funeral.

Dias antes do evento anunciado, as pessoas se encontravam na *Alasha House*, preparando tudo que era necessário para as cerimônias. As discussões em torno de dinheiro ressurgiram e eclodiram quando as cinco sacerdotisas convocadas para executar os ritos junto ao corpo da defunta protestaram veementemente, já que contavam com um pagamento bem superior ao que a comunidade podia pagar. Dirimida esta controvérsia, os presentes se dedicavam, mais uma vez, às cantigas e danças que acompanham o toque de *agbe*. Num determinado momento, *Shango* se manifestou, incorporando primeiro numa moça e logo a seguir no *brafo* Zorkey. O fato de a jovem, que, aliás, também se chama Lekia e pertence igualmente à linhagem Nelson, ter recebido *Shango* neste momento pode ser um sinal. Mas ninguém sabe se a sacerdotisa falecida terá um sucessor ou uma sucessora e quando. O que se sabe é que *Shango* decidirá sobre este assunto e será a sacerdotisa Donkor que confirmará ou não se a pessoa foi de fato escolhida pela divindade. Após ter se movimentado durante algum tempo, com passos rápidos, no meio do pátio, a jovem Lekia e Zorkey, ainda possuídos por *Shango*, saíram pelo portão da frente do *compound*. Antes de retornar novamente à *Alasha House*, caminharam, acompanhados por alguns membros da família Nelson, até a casa da família Quarcoopome, reconhecendo, assim, a ligação entre as duas casas sobretudo no que diz respeito ao culto a *Shango*.

Na véspera do primeiro dia das cerimônias, os líderes decidiram adiar o evento mais uma vez por uma semana. Ouvi diversas explicações para este adiamento. É provável que um motivo tenha sido a aposta de poder arrecadar mais dinheiro se se esperasse mais sete dias. Foi assim que somente na sexta-feira seguinte o corpo de Lekia seria retirado do necrotério e transportado numa ambulância para a casa *Alasha*. Era perto da meia-noite quando a ambulância, com a sirene ligada e dirigindo em baixa velocidade, entrou no bairro de Jamestown. À frente e atrás do carro caminhava um grande número de pessoas. Ouviam-se tambores e rojões. Várias pessoas cantavam e dançavam; um pequeno grupo recebia espíritos, e, no meio dele, andavam mulheres com os seios descobertos. Finalmente, após ter atravessado todo o bairro, o corpo foi retirado da ambulância e carregado numa esteira para a casa *Alasha*.

O dia seguinte começou com mais uma sessão de *agbe*⁵⁴. Os tocadores, posicionados numa extremidade do estreito pátio interno, iniciaram o toque enquanto parentes e amigos da família Nelson chegavam, criando-se assim um ambiente descontraído. As pessoas entoavam cantigas em iorubá, algumas se levantando de tempos em tempos para dançar em frente aos tambores, depositando dinheiro numa bacia plástica colocada no chão. Atrás dos tocadores, encostado na parede, estava o *head of house*, Nii Alasha III, observando o cenário, quase sempre com o celular na mão, de tempos em tempos conversando com alguém.

Enquanto isso, num espaço reservado no fundo do casarão, o grupo das sacerdotisas contratadas (às quais tinha se juntado também um sacerdote masculino) fez os devidos ritos, preparando o corpo da defunta. Depois elas se dirigiram à porta do cômodo de Lekia que tinha ficado trancada desde sua morte. O ato de abrir a porta foi inserido num ritual que envolvia libações e o sacrifício de uma galinha branca. O fato de a galinha ter caído morta ao chão pelas suas costas indicava que *Shango* aceitou as oferendas. Já era noite quando o

⁵⁴ Eric Morton, o *agbetse*, considera a *Alasha House* como “sede” de *agbe*, já que a maioria dos tocadores tem relações de parentesco com esta casa (Diaz, 2016, p. 85).

corpo de Lekia foi exposto numa extremidade do pátio, ao lado do cômodo da sacerdotisa, de maneira que todo mundo que entrava no *compound* podia vê-lo. Vestida numa roupa de tons azul-claro e branco, usando um chapéu (estilo *kufi*) com as mesmas cores e decorada com diversos colares e braceletes, Lekia estava sentada numa cadeira diante da qual se encontrava uma mesinha, oferecendo-lhe um rico jantar. As pessoas se aproximavam dela, inclusive para tirar fotos com ela, e Eric resolveu colocar nas mãos de Lekia, vestidas com luvas brancas, o bastão de *Shango* que ele tinha trazido da Bahia.

Em frente ao sobrado, mais de 200 pessoas aguardavam abaixo e em torno de um toldo branco pelo início do “programa noturno”. Um grupo *gã* contratado fazia uma espécie de performance que incluía toque de tambores (tipo diferente daqueles usados para o *agbe*), danças e incorporações. O professor Amakye-Boateng, um bom conhecido da comunidade já que tinha feito um estudo etnográfico sobre o processo de iniciação de Lekia, compareceu com dois estudantes, participou de uma curta apresentação de *agbe* (desta vez, para um público maior) e depois projetou, numa grande tela, para público presente fotos de Lekia que ele tinha tirado ao longo de sua pesquisa. Foi mais um momento em comemoração e homenagem à sacerdotisa. Em contraste com a numerosa participação das pessoas do bairro em vários momentos das festividades, notei a ausência de representantes dos outros mencionados 17 *wes* (clãs) *tabons*. Nenhum dos parentes que residem em áreas mais nobres da cidade compareceu. Uma presença bem-vista pelos Nelson foi a visita do *head of house* de um clã *gã*, chamado Nunoo, que mora na vizinhança do casarão *Alasha*.

No domingo, dia 27 de janeiro, ocorreria o enterro em si. Seguindo uma tradição muito disseminada em Gana, todo mundo aparecia naquele dia em trajes com estampas nas cores preto e branco⁵⁵. De manhã, o núcleo familiar se reuniu mais uma vez no pátio do *compound* ao toque de *agbe*. Num determinado momento, todo mundo subiu as escadas para se dirigir a um quarto nos fundos deste velho prédio que tinha sido transformado numa espécie de recinto para velório. As paredes de madeira podre tinham sido encobertas com cortinas branquíssimas, e, no meio deste cômodo, jazia o corpo de Lekia, desta vez vestido todo de branco, em cima de uma espaçosa cama coberta de lençóis brancos. Parecia um lugar celestial. Mais uma vez, o *agbetsé* fez suas orações juntamente com o ritual da libação, lembrando que Lekia era a “número 10”, sacerdotisa de *Shango* que veio da Bahia, do Brasil. Depois, os familiares mais próximos de Lekia começaram a dançar, dando voltas em torno da defunta, cantando o chamado *Viva Viva Song*. Havia panos colocados nas suas cabeças, sugerindo que carregavam objetos que deveriam acompanhar Lekia na sua volta ao Brasil. E o momento em que um prato foi quebrado em cima do corpo da defunta marcou o início da passagem do mundo terreno para o mundo dos espíritos ancestrais.

Antes de o corpo ter sido finalmente colocado no caixão, os filhos e filhas de Lekia caíram no choro ritual e foram consolados por parentes. O caixão, que tinha sido adornado na sua parte superior com duas grandes bandeiras do Brasil e também com uma espada, representando o poder espiritual da sacerdotisa, foi postado no meio do pátio e recebeu novamente libações e orações. Um grupo de jovens se prontificou a levantar o caixão para levá-lo em procissão pelo bairro. Mas, antes disso, o *brafo* cumpriu sua função de

⁵⁵ Em toda a região, as cores branco, preto e vermelho apontam para forças simbólicas muito marcantes que continuam sendo afirmadas e vivenciadas nos diversos eventos festivos: se, para os *gãs*, preto (*ediŋ*) indica pesar e luto e a cor branca (*eyey*) representa vitória, pureza, alegria e celebração da vida, o vermelho (*etsuru*) sinaliza perigo, amor, orgulho, cuidado, mas também bravura, agressividade, determinação.

sacrificar com um facão um cabrito no centro do pátio da *Alasha House*. Durante mais de uma hora, um séquito seguiu o caixão, cantando e dançando, às vezes em ritmo de corrida, acompanhado pelo toque de tambores e disparos de rojões. Na frente andava, com passos largos e acelerados, o *brafo* Zorkey, agitando a bandeira do grupo. A bandeira é mais um indício do papel importante que o Islã tem tido na história dos tabons: no centro dela, sobre um fundo verde, brilham uma meia-lua e uma estrela branca⁵⁶. Durante a caminhada pelo bairro, o cortejo parava em frente a diversas casas, fazendo reverências a lugares e pessoas caras à defunta e aos tabons. Um desses pontos foi a casa em que a mãe de Lekia vivia (aqui, mais uma galinha foi sacrificada), outro a *Brazil House*.

Já estava anoitecendo quando as pessoas se espremeram em diversos veículos para seguir o corpo de Lekia ao seu último destino, o Agege Cemitério no bairro Dansoman⁵⁷. Um grupo de pessoas, porém, já reduzido, mas ainda vibrante, estava lá presente quando o caixão foi arrastado para a vala de cimento. Mais uma libação, mais uma oração proferida pelo *agbetsè* e mais uma salva de rojões. Rapidamente as porções de terra jogadas pelas pessoas postadas em torno do túmulo começaram a cobrir as duas bandeiras postas em cima do caixão, encerrando-se assim a parte ritualística do enterro⁵⁸.

6 Algumas Palavras Finais

As vivências passadas e contemporâneas dos tabons são mais um exemplo das dinâmicas e redes que se desenvolveram entre as sociedades africanas e comunidades diaspóricas. Tal como os agudás e amarôs, os tabons constituem, sem dúvida, um caso peculiar entre aquelas populações às quais Gilroy atribui a emergência do chamado Atlântico Negro. São descendentes de africanos que “retornaram” de um contexto diaspórico (Brasil) para a África, onde cultivariam, mais uma vez, uma identidade diaspórica. Os tabons compartilham muitas experiências de outras populações afrodiaspóricas; no entanto, têm adotado também práticas, costumes e posicionamentos que não se ajustam facilmente ao enquadramento teórico criado por Gilroy. A ênfase deste autor a uma identidade negra transnacional compartilhada desvia o foco da diversidade das sociedades africanas e suas dinâmicas locais, incluindo rivalidades. Embora essa ênfase se justifique por um poderoso projeto político de combate ao racismo, ela acaba por ocultar disputas e conflitos, e evita confrontar-se com posicionamentos identitários e diversas “complexidades” nas práticas culturais que não se alinham ao modelo proposto.

⁵⁶ Na bandeira são escritas as palavras *Tabon People* e *Olulukow Omogidi agdon*. De acordo com uma explicação dada a Schaumloeffel (2008, p. 128, 129), *olulukolu* era uma espécie de grito de guerra bradado pelo rei tabom, e a resposta dada em iorubá pelos seguidores, *amogidiagbo*, significaria algo como “as pessoas fortes prestarão atenção ou escutarão”.

⁵⁷ Lékia deveria, em princípio, ter sido sepultada no Cemitério da Família Real dos Tabons, localizado dentro do *Gã Mantse Ankrah Royal Cemetery*, onde são enterradas as figuras mais importantes da comunidade. No entanto, devido a uma disputa entre duas facções gãs pelo cargo de Otublohum *Mantse*, o cemitério esteve fechado por um período, o que impediu seu sepultamento nesse local.

⁵⁸ Uma semana após o enterro, costuma-se realizar o ritual de *ardua*, que envolve o toque de *agbe*, rezas e libações, com comidas como *fula* (paíño fermentado e temperado com algumas especiarias), *akalá* (no Brasil chamado de acarajé) e nozes de cola dispostas em um quarto. O objetivo é oferecer rezas à alma do falecido, que, segundo a crença, já é um ser espiritual. Durante o ritual, os participantes fazem pedidos e doações em dinheiro (*salaka*), que são posteriormente levadas a uma mesquita do bairro. É provável que o termo *salaka* seja derivado da palavra árabe *sadaqah* que significa caridade ou benevolência. O nome desta parte do ritual e a entrega da doação a uma mesquita revela, mais uma vez, as relações de longa data dos tabom com tradições muçulmanas. O ciclo se encerra com o ritual *Okudjonjor*, realizado 40 dias após o enterro, envolvendo o sacrifício de uma vaca e celebrações com comida e libações em honra ao espírito do falecido.

Não há como negar que escravidão e racismo têm tido enorme impacto em ambos os lados do Atlântico; no entanto, sabemos que estas tragédias humanas nem sempre se articularam de maneira uniforme (havia, por exemplo, diferentes formas de escravidão na África), não são rememoradas em todos os lugares e contextos do mesmo modo e com a mesma ênfase, e não ocupam, portanto, sempre o mesmo papel nas construções identitárias elaboradas pelos diversos grupos, promotores dos “diálogos transatlânticos”. Esses são fatos não raro ignorados nos estudos associados à corrente mencionada. Finalizando sua mais recente obra dedicada à vida de um dos retornados que se tornou poderoso traficante de escravizados no Benim, Parés discorre sobre a dificuldade de aplicar o modelo analítico de Gilroy à primeira geração dos ex-escravizados que decidiram se estabelecer na costa da África Ocidental. Diz não ter dúvida de que Joaquim de Almeida tinha “‘dupla consciência’ de sobra” e colocava em prática também a chamada “política de realização”⁵⁹; o que não se poderia encontrar, porém, nas suas ações e posicionamentos era o que Gilroy descreveu como “ímpeto radicalmente emancipatório” sem o qual a almejada “contracultura [da modernidade]” não pode germinar (Parés, 2023, p. 300).

Observamos que, no cotidiano dos tabons e outros grupos em Gana, o que predomina são múltiplos pertencimentos e formas de convivência em que a “mistura com o outro” e a incorporação de alteridades para o próprio bem imperam sobre o ímpeto de traçar fronteiras rígidas em relação a um outro. Trata-se de dinâmicas e forças sociais que implicitamente vão de encontro àqueles posicionamentos que buscam consolidar a ideia de pertencimento a um grupo racial transnacional com o objetivo de reagir às opressões e discriminações atribuídas a um mundo percebido como branco. Essa última estratégia se apropria, de certo modo, de padrões de inclusão e exclusão vistos pelos cientistas sociais clássicos como decorrentes da emergência da “modernidade” responsável por processos de racionalização e burocratização não somente das relações humanas, mas também das ideias referentes às diferenças humanas; uma tendência que, sabemos, desembocou na biologização dos critérios classificatórios sustentados por teses defendidas por cientistas ocidentais, a partir de meados do século XIX.

Estamos aqui, de fato, diante de modos divergentes de se relacionar com a alteridade, o que não exclui a possibilidade de que os dois sejam acionados por um mesmo grupo (ou mesma pessoa) em distintos momentos ou contextos, na tentativa de adotar um posicionamento identitário que seja mais adequado aos interesses do coletivo (da pessoa). Não se pode negar, porém, que as estratégias de incluir e excluir seguidas pelas diversas populações criadoras dos diálogos transatlânticos são orientadas frequentemente por diferentes padrões e que estas lógicas têm validades e pesos distintos dependendo de lugares e momentos históricos particulares. Trata-se de diferenciações internas aos jogos identitários não refletidas em boa parte dos estudos baseados nas premissas da obra de Gilroy. As reflexões deste eminente intelectual sobre o Atlântico Negro e o conceito “diáspora” trouxe, sem dúvida, inovações teórico-metodológicas importantes, na medida em que reorienta o nosso olhar para as redes transnacionais, os diálogos e as múltiplas trocas entre os dois lados do Atlântico.

⁵⁹O termo *double consciousness* aponta para os dilemas identitários que, de acordo com W. E. B. Du Bois, os negros norte-americanos enfrentavam numa sociedade marcada pela supremacia branca; com o termo *politics of fulfilment*, Gilroy busca enfatizar a força das comunidades negras diaspóricas na implementação de seus projetos de luta por justiça social e por reconhecimento identitário.

É, porém, importante não perder de vista que as participações no Atlântico Negro se deram e se dão de diversas maneiras.

Podemos lembrar neste contexto as palavras críticas do historiador ganês Essien (2010, p. 240) quando chama a atenção para a importância das mobilidades e trocas históricas entre as comunidades de retornados que vivem na faixa litorânea: os diversos fluxos materiais e culturais e, inclusive, a disseminação de elementos culturais iorubanos na região. Essien documentou diversas histórias de vida que evidenciam múltiplos e sucessivos deslocamentos de “retornados” do Brasil entre Lagos e Acra, frequentemente associados a atividades comerciais, que, em certos casos, resultaram na formação de novas relações de parentesco. Essas dinâmicas, desenvolvidas no continente africano – referidas por Essien (2014, p. 15, 23) como “migração reversa”⁶⁰ –, continuam sendo negligenciadas pelas grandes teorias sobre a “diáspora africana/negra”, ressalta o pesquisador. Ao afirmar que “as múltiplas viagens de retorno eram uma prática comum entre as comunidades de retornados”, Essien (2014) questiona de forma incisiva o que ele denomina de “paradigma unidimensional” predominante nos estudos afro-diaspóricos.

Vimos que há diversas narrativas sobre a “origem” do culto a *Shango* entre os tabons e que as influências iorubanas na região de Acra resultam de contextos distintos. O ancestral daqueles Peregrino que hoje se identificam com orgulho como “iorubás” e cujo pai (avô) foi *Head of the Yoruba Community* da Grande Acra era, “na verdade”, um fulani que vivia em Ilorin. No entanto, além de se reconhecerem como iorubás, esses descendentes são também muçulmanos, gãs e tabons, e falam, além de iorubá, gã, inglês, hauçá e twi. Esse fato reflete um padrão comum nesta parte da África, evidenciando as dinâmicas de relacionamento e a maleabilidade nos processos de inclusão e exclusão.

Além disso, aponta para um momento histórico bem conhecido: com a queda de Oyo, iniciou-se um amplo movimento de dispersão de populações da chamada Iorubalândia⁶¹ por meio de escravizações em massa, seja para diversas regiões da África, seja, sobretudo, para o Novo Mundo. Diversos autores já destacaram que um senso de etnicidade mais abrangente parece ter emergido primeiro em contextos diaspóricos, em que pessoas de diferentes regiões da Iorubalândia se encontravam: os akus em Serra Leoa, os nagôs no Brasil e os lucumís em Cuba. Os múltiplos contatos desenvolvidos a partir desses movimentos de dispersão e reimplantação, conectando os dois lados do Atlântico, teriam sido fatores centrais para a consolidação da identidade iorubana contemporânea – motivo pelo qual Matory se refere aos iorubás como uma “nação transatlântica” (Matory, 1999, p. 72-103). Talvez seja apropriado falar, nesse cenário, de um processo de “iorubanização”, análogo à islamização ou cristianização, mas sem um proselitismo explícito baseado em um livro sagrado. O iorubá tornou-se uma referência central em diversas diásporas africanas – basta observar seu uso como língua franca entre escravizados e ex-escravizados no Brasil e a presença marcante das tradições iorubanas em todas as Américas, onde adquiriram um *status* de expressão máxima da africanidade.

⁶⁰ Escreve Essien (2010, p. 240): “No início do século XX, eles [os tabons] se deslocaram para lá e para cá entre as comunidades afro-brasileiras ao redor da Baía de Benim (Benim, Togo e Nigéria) por várias razões que incluíam comércio e visitas a outros membros da família ao longo da costa da África Ocidental”.

⁶¹ Naquele momento histórico, não existia nem uma língua nem um povo que se autoidentificasse como iorubá. A palavra iorubá é provavelmente uma derivação do termo yariba ou yarba, usado inicialmente pelos hauçás para se referirem ao reino de Oyo e ao seu rei.

Matory demonstrou o papel crucial que, nesse processo, tiveram os pastores *saros*, originários da Iorubalândia⁶². Foram eles os primeiros a traduzir a Bíblia para o iorubá e a produzir textos sobre os iorubás: ao transcreverem e codificarem a língua falada, estabeleceram um “padrão linguístico” e, ao descreverem as tradições culturais, construíram um saber sobre essa realidade. Nesse processo, refletiram-se valores e concepções predominantes na *Church Missionary Society of England*, influenciados pelos processos de *nation-building* europeus. A noção implícita de que cada povo possuía uma língua própria, um território específico e crenças compartilhadas, que fez parte desse conjunto de valores, foi mobilizada posteriormente em dois contextos: nas lutas contra o colonialismo e nos movimentos protonacionalistas africanos, de um lado, e, do outro lado do Atlântico, por aqueles que buscavam afirmar sua africanidade frente ao racismo branco.

Assim, o iorubá e a iorubanidade se disseminaram como fluxos culturais que, devido a contextos históricos e trajetórias específicos, penetraram distintos espaços e influenciaram múltiplos processos de autoidentificação. Diante dessa complexidade, descobrir qual narrativa sobre a origem de *Shango* – a dos Quarcoopome ou a dos tabons – é a mais “correta” talvez não seja possível; mais relevante do que isso, parece-me, no caso da nossa pesquisa, compreender o contexto das disputas e os significados que essas narrativas têm para cada grupo. Os tabons sempre viveram em um universo permeado por diversas influências linguísticas e culturais, nas quais o iorubá e a iorubanidade parecem desempenhar um papel de destaque há muito tempo. Para muitos deles, a devoção a *Shango* tornou-se um elemento identitário central que os conecta ao Brasil; já no caso dos Quarcoopome, *Shango* evoca a vinda de seus ancestrais da Nigéria.

O culto a *Shango* promovido pelos tabons pode ser visto, portanto, como mais uma expressão da força que a cultura iorubana adquiriu em diversas partes do mundo afrodiáspórico. Podemos, de fato, perceber muitas semelhanças e tradições compartilhadas. Em Acra, *Shango* é igualmente tratado como deus do trovão ao qual são associadas as cores vermelho e branco. Não apenas os nomes dos instrumentos musicais usados nos ritos são idênticos na Iorubalândia, no Brasil e em Gana; os movimentos nas danças e vários ritmos seguem também o mesmo estilo. Ao mesmo tempo, não faltam também diferenças: se os tabons veem uma ligação entre *Shango* e a serpente, em diversos outros lugares a figura da cobra é identificada com outra divindade (Dã, Oxumarê). Em Acra, *Shango* é a única divindade lembrada dentre centenas de orixás que existem na Nigéria; tampouco foram preservadas, entre os tabons, as ricas histórias em torno de *Shango* e de outras divindades iorubanas que fazem parte de um complexo corpo mitológico ainda vivo na Nigéria e em várias diásporas africanas⁶³.

Mencionamos as orações e diversos símbolos que apontam para distintas tradições religiosas – cristãs, muçulmanas, iorubanas – que convivem frequentemente num único evento. Não é incomum que durante uma reunião dos tabons ocorra uma manifestação de *Shango* sem que as conversas no pátio da *Alasha House* sejam interrompidas. Vi, mais de uma vez, uma pessoa incorporada correndo de um lado do *compound* para o outro, sendo assistida por alguém da família, enquanto o *head of house* e o conselho dos anciãos continuavam contando o dinheiro coletado no início do encontro, fazendo as devidas anotações num

⁶² Sobre as influências dos *saros* na Iorubalândia, ver Matory (2005, p. 54) e Hofbauer (2023, 192-195).

⁶³ O fato de uma única divindade ser cultuada numa cerimônia se aproxima, de certo modo, daquele padrão disseminado na Iorubalândia, ao mesmo tempo que se distancia das práticas conhecidas no candomblé do Brasil.

pequeno caderno. Esses são indícios de que esta comunidade não vivencia o sagrado e o profano como duas dimensões totalmente opostas e excludentes. Também nesse caso, as fronteiras entre o que os monoteísmos marcam como duas esferas separadas – o sagrado e o profano, o espiritual e o mundano – parecem ser pouco rígidas e, portanto, ultrapassáveis. Vimos também que nem todos os tabons prezam o culto a *Shango* nem fazem questão de afirmar “sua proveniência brasileira” com tanta ênfase quanto o *agbetsè*, que gosta de se apresentar em público com a camisa da seleção brasileira e um boné com a inscrição “Brasil”. No entanto, nenhum tabom nega seu pertencimento aos gãs, e a celebração da brasilidade principalmente ocorre em momentos e espaços específicos, sobretudo no contexto de funerais e durante as apresentações de *agbe*.

Esses exemplos mostram que as rearticulações das tradições, dos signos e significados envolvem sempre processos de escolhas que ocorrem dentro de um jogo de poder e expressam, em última instância, interesses e posicionamentos identitários mais ou menos conscientes (Sahlins, 1990; Ortner, 2006). Assim, não é de estranhar que um mesmo símbolo possa assumir significados diversos em contextos distintos. Pode, inclusive, ser mobilizado para sustentar posicionamentos identitários que, de certa maneira, se opõem dentro das redes transatlânticas construídas por africanos e seus descendentes. Se a vivência de uma “iorubanidade” conquistou, em diversos lugares das Américas, inclusive no Brasil, o *status* de “autenticidade africana”, no caso dos tabons, a celebração de tradições iorubanas busca sustentar a afirmação de sua “brasilidade”. Enquanto no Brasil a manifestação de Xangô faz emergir associações com a África, entre os tabons, *Shango* simboliza vínculos com o Brasil.

Referências

- AMAKYE-BOATENG, Benjamin. **Music of the Tabom: Its Cultural Background and Style**. 2017. 214p. Tese (Doutorado) – University of Ghana, Ghana, 2017.
- AMOS, Alcione Meira. **Os que voltaram: a história dos retornados afro-brasileiros na África Ocidental no século XIX**. Belo Horizonte: Tradição Planalto Editora, 2007.
- AMOS, Alcione Meira; AYESU, Ebenezer. “Sou brasileiro”: história dos tabom, afro-brasileiros em Acra, Gana. **Afro-Ásia**, [s.l.], v. 33, p. 35-65, 2005.
- APTER, Andrew. **Black Critics & Kings: The Hermeneutics of Power in Yoruba Society**. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
- BAKARE-YUSUF, Bibi. ‘Yorubas don’t do gender’: a Critical Review of Oyeronke Oyewumi’s The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses. **African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms**. CODESRIA Gender Series, Dakar, p. 61-81, 2004.
- BOB-MILLIAR, George M. Chieftaincy, Diaspora, and Development: The Institution of Nkɔsuohene in Ghana. **African Affairs**, [s.l.], v. 108, n. 433, p. 541-558, 2009.
- CASTILLO, Lisa Louise Earl. Em busca dos agudás da Bahia: trajetórias individuais e mudanças demográficas no século XIX. **Afro-Ásia**, [s.l.], v. 55, p. 111-147, 2016.
- COSTA E SILVA, Alberto da. **Francisco Félix de Souza: Marcador de Escravos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. **Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

- DIAZ, Juan Diego (org.). **Tabom Voices: A History of the Ghanaian Afro-Brazilian Community in their Own Words**. Accra: Queiroz Galvão, 2016.
- ESSIEN, Kwame. 'Afie ni afie' (Home is home): Revisiting Reverse Trans-Atlantic Journeys to Ghana and the Paradox of Return. **Ìrìnkèrindò: A Journal of African Migration**, [s.l.], junho, p. 1-34, 2014.
- ESSIEN, Kwame. **African Diaspora in Reverse: The Tabom People in Ghana, 1820s-2009**. 2010. 366 p. Tese (Doutorado) – The University of Texas at Austin, 2010.
- ESSIEN, Kwame. **Brazilian-African Diaspora in Ghana: The Tabom, Slavery, Dissonance of Memory, Identity and Locating Home**. Michigan: Michigan State University Press, 2016.
- GURAN, Milton. **Agudás: Os 'brasileiros' do Benim**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- HARTMAN, Saidiya. **Perder a mãe: uma jornada pela rota atlântica da escravidão**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- HESSE, Hermann von; YARAK, Larry W. A Tale of Two 'Returnee' Communities in the Gold Coast and Ghana: Accra's Tabon and Elmina's Ex-Soldiers, 1830s to the Present. **International Journal of African Historical Studies**, [s.l.], v. 51, p. 197-217, 2018.
- HOFBAUER, Andreas. Dos retornos à África Ocidental: semelhanças e diferenças. **Afro-Ásia**, [s.l.], v. 67, p. 183-255, 2023.
- LAW, Robin; MANN, Kristin. West Africa in the Atlantic Community: The Case of the Slave Coast. **William and Mary Quarterly**, [s.l.], v. 56, 2, p. 307-334, 1999.
- LAW, Robin. A carreira de Francisco Félix de Souza na África Ocidental (1800-1849). **Topoi**, [s.l.], p. 9-39, mar. 2001.
- LAW, Robin. **The Oyo Empire, c. 1600-c. 1836: A West African Imperialism in the Era of the Atlantic Slave Trade**. Oxford: Clarendon Press, 1977.
- LAW, Robin. Yoruba liberated slaves who returned to West Africa. In: FALOLA, Toyin; CHILDS, Matt D. **The Yoruba Diaspora in the Atlantic World**. Bloomington: Indiana University Press, 2004. p. 349-365.
- LOVEJOY, Paul. Jihad e escravidão: as origens dos escravos muçulmanos da Bahia. **Topoi**, [s.l.], n. 1, p. 11-44, 2000.
- LOVEJOY, Paul. **Jihad in West Africa during the Age of Revolutions**. Athens: Ohio University Press, 2016.
- MATORY, J. Lorand. **Black Atlantic Religion: Tradition, Transnationalism, and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé**. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- MATORY, J. Lorand. The English Professors of Brazil: On the Diasporic Roots of the Yorùbá Nation. **Comparative Studies in Society and History**, [s.l.], v. 41, n. 1, p. 72-103, 1999.
- MATORY, J. Lorand. The Homeward Ship: Analytic Tropes as Maps of and for African-Diaspora Cultural History. In: HARDIN, Rebecca; CLARKE, Kamari Maxine (org.). **Transforming Ethnographic Knowledge**. Madison: University of Wisconsin Press, 2012. p. 93-112.
- MATORY, Lorand J. Is there Gender in Yorùbá Culture? In: OLUPONA, Jacob K.; REY, Terry. **Òrìṣà Devotion as World Religion: The Globalization of Yorùbá Religious Culture**. Madison: The University of Wisconsin Press, 2008. p. 513-558.
- MIERS, Suzanne; KOPYTOFF, Igor (org.). **Slavery in Africa: Historical and Anthropological Perspectives**. Madison: The University of Wisconsin Press, 1977.
- ODOTEI, Irene. External Influences on Ga Society and Culture. **Research Review NS**, [s.l.], n. 7, p. 61-71, 1991.
- ODOTEI, Irene. Pre-Colonial Economic Activities of Ga. **Research Review NS**, [s.l.], n. 11, p. 60-74, 1995.

- ORTNER, Sherry. **Anthropology and Social Theory**. London: Duke University Press, 2006.
- OYĚWŪMÍ, Oyèrónkẹ. **The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.
- PARÉS, Luis Nicolau. Entre Bahia e a Costa da Mina, libertos africanos no tráfico ilegal. In: RAGGI, Giuseppina *et al.* **Salvador da Bahia: interações entre América e África (séculos XVI-XIX)**. Salvador: Edufba, 2017. p. 13-49.
- PARÉS, Luis Nicolau. **Joaquim de Almeida: a história do africano traficado que se tornou traficante de africanos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.
- PARÉS, Luis Nicolau. Libertos africanos, comércio atlântico e candomblé: a história de uma carta que não chegou ao destino. **Revista de História**, [s.l.], n. 178, p. 1-34, 2019.
- PARÉS, Luis Nicolau. Milicianos, barbeiros e traficantes numa irmandade católica de africanos minas e jejes (Bahia, 1779-1830). *Revista Tempo*, [s.l.], n. 20, p. 1-32, 2014.
- PARÉS, Luis Nicolau; CASTILLO, Lisa Earl. José Pedro Autran e o retorno de Xangô. **Religião e Sociedade**, [s.l.], v. 35, n. 1, p. 12-41, 2015.
- PERBI, Akosua. The Relationship between the Domestic Slave Trade and the External Slave Trade in Pre-Colonial Ghana. **Research Review**, Institute of African Studies, University of Ghana, v. 8, p. 64-75, 1992.
- PEREGRINO-BRIMAH, Abdulai. **The Ga-Tabom. Peregrinos of Ghana: The History of a Family**. Acra: Larajah, 2021.
- PEREGRINO BRIMAH, Muhammed Bashir. **A Migrant African Chief: Trials and Triumph (Mysticism or Mythology)**. Baltimore: Noble House, 2001.
- QUAYSON, Ato. **Oxford Street: City Life and the Itineraries of Transnationalism**. Durham: Duke University Press, 2014.
- REIS, João José. **Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês (1835)**. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- SCHAUMLOEFFEL, Marco Aurelio. **Tabom: a comunidade afro-brasileira do Gana**. Bridgetown: Lulu.com, 2008.
- SCHRAMM, Katharina. **African Homecoming: Pan-African Ideology and Contested Heritage**. Walnut Creek: Left Coast Press, 2010.
- SEGATO, Rita. Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba. **Estudos Afro-Asiáticos**, [s.l.], v. 2, p. 333-363, 2003.
- SOUZA, Mônica Lima e. **Entre margens: o retorno à África de libertos no Brasil, 1830-1870**. 2008. 271p. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2008.
- THORNTON, John K. **The Kingdom of Kongo Civil War and Transition, 1641-1718**. Madison: The University of Wisconsin Press, 1983.
- ZIMMERMANN, Johannes. **A Grammatical Sketch of the Akra- or Gã-Language, with Some Specimens of it from the Mouth of the Natives**. Stuttgart: Steinkopf, 1858.

Andreas Hofbauer

Doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo em 1999 e título de livre-docente pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Câmpus de Marília, em 2019. Atualmente é Professor Doutor na Unesp, Câmpus Marília. Sua atuação acadêmica concentra-se em temas como racismo e antirracismo, diferença, desigualdade, formas de religiosidade e dinâmicas identitárias em contextos afro-diaspóricos.

Endereço profissional: Departamento de Sociologia e Antropologia, Unesp, Câmpus Marília, Avenida Hygino Muzzi Filho, n. 737, Marília, São Paulo, SP. CEP: 17.525-900.

E-mail: andreas.hofbauer@uol.com.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9876-0734>

Benjamin Amakye-Boateng

Doutor e Professor Sênior no Departamento de Música da Universidade de Gana, com mais de 20 anos de experiência em ensino, pesquisa e direção musical. Especialista em etnomusicologia, sua pesquisa foca na relação entre música, identidade e patrimônio, com ênfase na comunidade afro-brasileira Tabom em Gana. Doutor em Etnomusicologia e autor de diversas publicações sobre música africana e afro-brasileira. Seu envolvimento em posições de liderança, colaborações internacionais e compromisso com a preservação da música tradicional o tornam uma figura de destaque na educação e pesquisa musical africana.

Endereço profissional: Department of Music, School of Performing Arts, University of Ghana, Legon, Accra, Gana. P.O. Box LG19.

E-mail: bamakye-boateng@ug.edu.gh

ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-8252-3488>

Como Referenciar este artigo:

HOFBAUER, Andreas; AMAKYE-BOATENG, Benjamin. Em Torno do Funeral de uma Sacerdotisa Ganesa: sobre *Shango* e a identidade brasileira. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 27, n. 1, e100165, p. 6-33, janeiro de 2025.

Posicionamentos Cósmicos Múltiplos e Insultos Coloniais: os etnônimos Guajajara, Tembé e Tenetehara

Rodrigo Gomes Lobo¹

¹Pesquisador Independente, Rio Claro, São Paulo, SP, Brasil

Resumo

Os etnônimos *Tembé*, *Tenetehara* e *Guajajara* foram mobilizados de distintas maneiras durante os últimos séculos, o que torna essas variações interessantes para pensarmos esses designativos como posicionadores cosmológicos. Por meio desses múltiplos posicionamentos cósmicos assumidos por coletivos indígenas e priorizando o grupo que atualmente se nomeia como Tembé, Tenetehara ou Tembé-Tenetehara (e de forma mais recente Y'riwara) a depender das forças cosmopolíticas em jogo, este artigo pretende abordar os modos de "etno-nomear" demonstrando as variações possíveis tanto no passado quanto dentro dos dilemas contemporâneos envolvidos em contexto pós-demarcação.

Palavras-chave: Tembé; Tenetehara; Guajajara; Etnônimo; Demarcação de território.

Multiple Cosmic Positions and Colonial Insults: the ethnonyms Guajajara, Tembé and Tenetehara

Abstract

The ethnonyms Tembé, Tenetehara and Guajajara have been mobilized in different ways over the last few centuries, which makes these variations interesting for thinking about these designations as cosmological positionings. Through these different cosmic positions assumed by indigenous collectives, and prioritizing the group that currently calls itself Tembé, Tenetehara or Tembé-Tenetehara (and more recently Y'riwara) depending on the cosmopolitical forces at play, this article aims to approach the ways of ethno-naming to show the possible variations both in the past and within the contemporary dilemmas involved in the post-demarcation context.

Keywords: Tembé; Tenetehara; Guajajara; Ethnonym; Territory demarcation.

Recebido em: 08/05/2024

Aceito em: 25/11/2024



Este trabalho está licenciado sob CC BY-NC-SA 4.0. Para visualizar uma cópia desta licença, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

1 Introdução

Uma das primeiras preocupações como pesquisador em interlocução com grupos indígenas para a construção conjunta de algum tipo de conhecimento é entender como designar esses grupos de maneira respeitosa. Vários etnônimos da bibliografia etnológica foram construídos a partir de exônimos imputados por inimigos ameríndios (muitos deles insultos)¹ ou por agentes coloniais com classificações motivadas por atributos sem qualquer relação endógena com os nativos, o que levanta questões sobre a legitimidade de nomear coletivos sem conhecer os critérios de gregariedade atuantes no universo dessas socialidades indígenas. As complicações podem ser de diversas ordens, como aponta um interessante e fundamental dossiê (Sáez; Campelo, 2016) que aborda a temática da etnonímia sob vários ângulos e enfoques. Neste artigo, tratarei fundamentalmente sobre as dúvidas que tive durante o trabalho de campo sobre a utilização do termo *Tembê*² como etnônimo em comparação com outros dois termos, *Tenetehara* e *Guajajara*, que também designam alguns dos grupos ameríndios que vivem nos rios da bacia do Pindaré, Gurupi e Guamá.

Os etnônimos *Tembê*, *Tenetehara* e *Guajajara* foram mobilizados de distintas maneiras durante os últimos séculos, o que torna essas variações interessantes para pensar esses designativos como pronomes cosmológicos. Os ameríndios não possuem palavras para se autodesignarem como coletividade identitária nos moldes exigidos pelo Estado-Nação brasileiro, a rigor. O pronome tupi *Awá*, significando *pessoa* ou *gente* é o mais próximo correlato que podemos encontrar: uma proximidade ilusória como aponta a reflexão perspectivista sobre os pronomes cosmológicos que considera os nomes étnicos como uma “[...] coagulação [...], um artefato produzido no contexto da interação com o etnógrafo” (Viveiros de Castro, 1996, p. 125). Os etnônimos, segundo as premissas do multinaturalismo panameríndio, agem como uma função pronominal e não como um nome próprio. Trata-se de uma posicionalidade no cosmos: ao se autodesignar como *humanos verdadeiros* ou *humanos legítimos*, um coletivo ameríndio está mobilizando uma relação contrastiva com outros seres do cosmos que também são humanos quando, por exemplo, se despem (de maneira análoga a uma roupa) de seus corpos animais (Lima, 1996).

Ao observar essas variações, foi possível extrair uma lógica de transições entre diversas posições no cosmos. Em resumo, significa fazer essas “coagulações”, que são os etnônimos,

¹ “Assim, por exemplo, boa parte desses etnônimos são termos derogatórios, às vezes violentamente derogatórios: ‘povo bosta’, ‘povo vampiro’, ‘povo de ladrões’. Isso ocorre igualmente com outro tipo de etnônimos: bem sabemos que Kayapó, por dar um exemplo, não é um termo kayapó, mas um termo tupi que designa um tipo de macaco” (Sáez, 2013, p. 7).

² O uso do efeito de fonte *itálico* na grafia dos etnônimos neste artigo fará referência ao etnônimo como vocábulo linguístico, palavra ou termo pertencente a um léxico. Quando o etnônimo for usado em referência a um coletivo cosmopolítico, não haverá efeito de fonte. Essa estratégia tenta contemplar a proposta de Sáez (2013, p. 9), na medida em que “[...] os etnônimos não nos servem para ordenar a descrição, mas fornecem muitas pistas sobre o modo em que os nativos praticam a sua socialidade”.

circularem por um cosmo composto de múltiplos pontos de vista, em que a polissemia dos nomes implica polissituar-se perante alteridades. O texto pretende abordar as transições cósmicas que os grupos indígenas da bacia dos rios Pindaré, Gurupi e Guamá realizam por meio das suas múltiplas e variadas formas de se apresentarem enquanto compõem um todo gregário para os outros que assim desejam que o façam, conforme mostram as possibilidades mito-ontológicas endógenas de conformar agregações elicítadas por alteridades: ameríndios e não ameríndios, mortos e vivos, animais e demiurgos.

Mesmo no ápice do seu descrédito como entidades sociológicas, os etnônimos têm sido reivindicados muitas vezes como portadores de algum tipo de informação valiosa, sobretudo de tipo histórico. Eles permitem reconstruir fragmentos da trama do contato, mostrando quem, em cada caso, atuou como descritor ou nominador dos outros; dão também pistas interessantes sobre as relações entre as etnias. Sua relação mais ou menos imediata, suas relações de parentesco, ou hostilidade; o registro jocoso em que eventualmente aparecem, referindo-se a detalhes peculiares do seu modo de alimentação, sua aparência ou seus costumes em geral. [...] Em resumo, numa história na qual com frequência não temos mais do que nomes, é inevitável que estes carreguem uma informação valiosa, por si mesma ou na falta de outra (Sáez, 2013, p. 9).

Por meio desses diferentes posicionamentos cósmicos assumidos por coletivos ameríndios a depender das forças cosmopolíticas (Stengers, 2018) em jogo, este artigo pretende abordar os modos de “etno-nomear” de maneira a demonstrar as posições cósmicas possíveis tanto no passado quanto dentro dos dilemas contemporâneos envolvidos em contexto pós-demarcação. As variações dos nomes étnicos revelam distintas posições ou transformações cosmológicas, “[trata-se], em poucas palavras, de ensaiar descrições radicadas nos sujeitos, e nas redes de relações que ensaiam cada vez que aplicam uma pauta de denominação nova” (Sáez, 2013, p. 15). O enfoque priorizará o coletivo no qual realizei o trabalho de campo durante a pesquisa do meu doutorado, o grupo que atualmente se nomeia como *Tembé*, *Tenetehara* ou *Tembé-Tenetehara* (e de forma mais recente *Y’riwara*). Opto por utilizar como minha própria coagulação etnonímica a forma de nomeação hifenizada (*Tembé-Tenetehara*). A oscilação entre os dois termos hifenizados é interessante dentro da análise, pois tenta contemplar as tensões que esses termos carregam dentro do coletivo com o qual convivi entre 2012 e 2016 em temporadas para trabalho de campo e para consultoria em projeto de diagnóstico ambiental e etnozoneamento para gestão territorial da Terra Indígena do Alto Rio Guamá. Tive a oportunidade de conhecer um grande número de aldeias, participar da Festa do Moqueado (em 2012, na aldeia Tekohaw) e da Festa do Mingau (em 2014, na aldeia Cajueiro), além de colaborar com ocupações de protesto em prédios públicos na cidade de Belém em 2013. Portanto, a descrição das redes de relações será radicada nos *Tembé-Tenetehara*, uma hifenização atravessada por uma sociopolarização tensional em que os termos *Tembé* e *Tenetehara* comparecem disputando o uso respeitoso como menção representativa para se referir a toda a coletividade, a depender da situação que se enfrenta.

2 Guajajara: donos do cocar

Considera-se o ano de 1614 como marco do primeiro relato de encontro de grupos de matriz europeia com algumas das populações humanas que possuem ligação histórica com os atuais tupis que aqui serão abordados. Nesses primeiros registros, os grupos indígenas são identificados como “*grande nação*” do rio Pindaré, conforme relato das tropas do Senhor Du Prat e do Senhor de Pizieux ao frade capuchinho Claude d’Abbeville (1874 [1614], p. 447 e 454) e ao seu colega de missão Yves d’Evreux (2007 [1615], p. 70). O encontro com enviados da expedição francesa é considerado a primeira conexão entre povos de matriz europeia e os indígenas que nesse momento primordial foram etno-nomeados como “*pinarienses*”, algo como um adjetivo pátrio para os habitantes do rio Pindaré, nome de batismo que não se consolida na bibliografia posterior, constando mais como aporte de indicação geográfica imputado por estrangeiros do que como autodesignativo.

É na obra de Metraux (1928, p. 20-21) que se efetiva a ligação entre os “*pinarienses*” e os etnônimos *Guajajara*, *Gojajára*, *Uayáyá*. Nos relatos escritos até o século XIX, o termo que aparece com mais frequência é o etnônimo *Guajajara* (e suas variantes *Gojajára* e *Uayáyá*). Esse termo funcionou como um nome coletivo para os indígenas nesses três séculos de contato com potências colonializantes, mobilizando aspectos da mito-ontologia dos indígenas que viviam no Pindaré ao serem identificados e, simultaneamente, perceberem que assim eram designados como coletivo.

O termo *Guajajara*, “[...] uma palavra que os próprios Tenetehara interpretam como ‘dono do cocar’ – (wazay – cocar; zara – dono) [...]” (Gomes, 2002 [1977], p. 49), é traduzido por Boudin (1978, p. 288) como “wazay-zar = dono de enfeites de penas, índios Gwajajára”. O termo *Guajajara*, “*portador do cocar*”, remete, dentro das cosmologias tupis da região aos entes pajés-demiúrgicos conhecidos como “*karuwara*” (termo tenetehara) ou “*karawara*” (conforme os Awá-Guajá), ou ainda “*caruana*” na versão dos não indígenas ribeirinhos que praticam a encantaria na região bragantina paraense. No tupi kaapor, o termo para essa classe de seres é “*Maír*”, cuja sonoridade é próxima da palavra que alguns grupos indígenas reservam para o karuwara protagonista de diversas narrativas, “*Maíra*”. Os Kaapor também nomeiam esse ser poderoso e demiúrgico maior como “*Ara-Yar*”, concebido por eles como uma arara gigante: as penas de arara são fundamentais para a fabricação dos cocares. Foram os karuwara que ensinaram os artefatos rituais aos humanos, segundo a versão mítica tembé-tenetehara aqui priorizada, por isso são conhecidos como “*donos do cocar*”, artefato plumário cerimonial por excelência.

Uma vez, um grande grupo de Tembé se dirigiu para a terra dos Karuwara apenas para aí aprender a cantar, e teve de voltar no meio do caminho sem nada ter conseguido; então apareceu um Karuwara para ensinar aos Tembé a cantar, que naquele tempo eles não sabiam. Pintado, enfeitado com penas, chocalho e cetro (Araruwaia) ele subiu ao mais alto galho de um pau-d’arco da aldeia e começou a cantar. Os Tembé derrubaram a floresta à volta do pau-d’arco, limparam o lugar e se reuniram todos embaixo da árvore para aprender o canto. Finalmente o Karuwara subiu novamente para o céu. Antes, porém, deixou cair na terra seus enfeites. Os Tembé pegaram-nos tomando-os por modelo dos enfeites de dança que ainda hoje usam (Nimuendaju, 1951 [1915], p. 182).

A importância dos adornos rituais é evidenciada durante os festejos, quando colares, maracás, braçadeiras e cocares ficam expostos e pendurados decorativamente na ramada,

o local onde ocorrem os ritos (uma estrutura com pilares de madeira que sustentam um teto feito de folhas de palmeiras). Um dos momentos que encerram a Festa do Moqueado (*"wira'u-haw"*), ritual de iniciação à vida adulta por meio da maturac  o dos corpos,   a cantoria que acompanha a dinâmica performática conhecida como *"rabo-de-arraia"*. Com os participantes postados em fila com os braços enganchados pelos cotovelos, o pajé condutor do ritual pergunta aos jovens adultos que estão passando pela transição ritual qual ornamento servirá de mote para o cântico que será entoado logo em seguida. Durante a execução do canto, cujos versos poderão mencionar o colar, o maracá, ou o *"capacete"* (forma como também é chamado o cocar), a fila vai se deslocando bruscamente em várias voltas e reviravoltas, testando a união do conjunto, exigindo força para que os cotovelos não se soltem desarranjando a composição e gerando euforia e descontração.

O *"dono do cocar"* também faz referência a uma posição de prestígio dentro dos rituais: o *"dono"* da festa, o anfitrião que recebe convidados de fora para os festejos em que os cocares são utilizados. O *"dono"* da festa é uma posição geralmente ocupada por uma família que arca com os maiores dispêndios de um encontro dessa magnitude (expedições de caça, busca de entrecasca de tawary para os cigarros, etc.). O *"dono"* da festa também mobiliza para o ritual os paj es que det m os saberes xamânicos (cantos de invocação, capacidade de controle dos entes invisíveis, danças, etc.) legados pelos karuwara. Portando, adornados com os artefatos míticos, os *"donos"* da festa demonstram proximidade com esses entes encantados que, invisíveis, exceto para os paj es, estão presentes nos rituais.

No contexto das festividades culturais, a posição de *"dono"* assumida por um grupo indígena (família, aldeia ou  tnia) relega os outros grupos ao posto de dependência, daqueles que são convidados, atraídos para participar dos festejos. A dupla vinculação conceitual *Dono-Xerimbabo* (Fausto, 2008), vislumbrando uma relação de maestria que implica domínio sem necessariamente ser reduzida   pura dominação, ao puro controle (afinal, as demandas dos xerimbabos são exigentes), tem um rendimento interessante nesse caso³. Os convidados devem aprender com o anfitrião como se faz uma boa festa e, por sua vez, posicionados cosmicamente como xerimbabos exigentes, devem eliciar o cuidado dos anfitriões, reparar rigorosamente cada mínimo detalhe que os possa incomodar a ponto de saírem reclamando após a cerimônia. Os rituais funcionam como uma dobradiça entre as relações intracoletivas e as relações com os Outros, inclusive não indígenas, tal qual ocorre em outros contextos de intercâmbio cerimonial entre aldeias distantes, como o famoso Quarup (Guerreiro, 2015)⁴.

Nesse sentido, o termo *Guajajara* está ligado ao sentimento de encontro coletivo e às premissas rituais de congregação. As concepções de *"festa"*, *"festejo"* ou *"brincadeira"*, (esta última usada de maneira despojada, mas rigorosa pelos Temb -Tenetehara: *"Falamos brincadeira, mas   sério"*), mobilizam afetos que, por efeito de equivocidade (Viveiros de Castro, 2004), revelam a socialidade mais intensa e extensa surgindo como uma função dos rituais, que invariavelmente incluem a comensalidade e a degustação conjunta de uma

³ "Um dos traços importantes da relação   a assimetria: os donos controlam e protegem suas criaturas, sendo responsáveis por seu bem-estar, reprodução, mobilidade. A assimetria implica não são controle, mas cuidado" (Fausto, 2008, p. 333).

⁴ "Com a ampliação da escala dos rituais e a inclusão dos brancos, questões da política local e regional se tornam mais explícitas, evidenciando como a objetivação dos rituais oferece a chefes e a aldeias a possibilidade de reiterarem ou reverterem relações hierárquicas ligadas à posição de dono" (Guerreiro, 2015, p. 391).

iguaria. Ao se entenderem, por estímulo exterior, como um conjunto gregário, os nativos compreendem-se festejando.

3 Awá-Guajá nomeados como *Guajajara*

No início do século XX, a situação mudou em decorrência dos contatos com os não indígenas e da chegada dos Awá-Guajá na região. Para entender essa nova dinâmica dos nomes, devemos acompanhar os novos usos mobilizados pelos indígenas do Pindaré quando se aciona o termo *Guajajara*: nessa época o etnônimo começa a ser utilizado para nomear outros grupos indígenas de maneira a demonstrar certa tensão nessas relações.

O termo Guajajara ficou, mas os Tenetehara só falam de si mesmos como Guajajara em conversa com brasileiros. Na verdade, aplicam esse designativo aos índios Guajá, um de seus vizinhos tupi, caçadores-coletores sem agricultura, a quem consideram às vezes terem sido Tenetehara no passado, ou, mais frequentemente, que os Tenetehara teriam sido como eles no passado (Gomes, 2002 [1977], p. 49).

“*No passado*”: é plausível encarar essa expressão como correlata ou atrelada à ideia de um tempo mítico, à ideia de uma outra temporalidade demarcada com os inícios demiúrgicos da criação do mundo. Não se trata aqui somente de sucessão temporal linear, mas de outra condição qualitativa do cosmos, na qual homens e animais podem se comunicar, por exemplo. Uma condição qualitativa mítica, conceituada por Lima (1996) como tempo bilinear múltiplo, que ainda pode voltar a ocorrer, com a devida preparação xamânica ou caso um caçador solitário se encontre na mata com entes aparentemente humanos, mas que se revelam como outra coisa.

Com chegada dos Awá-Guajá na região das bacias dos rios Pindaré e Gurupi no século XIX, as relações cósmicas são reformuladas entre os grupos indígenas. A mudança no uso dos etnônimos reflete essa alteração nas posições segundo os preceitos mito-ontológicos indígenas. Os Guajajara no século XX designavam com o termo *Guajajara* os indígenas que hoje conhecemos com o nome *Awá-Guajá*, que, fugindo do avanço e da perseguição dos não indígenas, vão subitamente aparecer nas florestas do Pindaré. Uma aparição que movimentará a especulação mitofilosófica dos grupos que viviam na região. Um ponto interessante é o fato de os Guajá serem designados no dicionário de Boudin (1978) como um grupo indígena de existência duvidosa, como podemos acompanhar na definição da palavra “*Waza*”:

Índios Guajá, cuja existência parece mítica: está relacionada na crença categórica do “jettatore” em relação às doenças e à morte, pelas quais os Guajá ficam sempre responsabilizados, sobretudo pelos Urubus[-Kaapor]. Deste modo, qualquer “dívida de sangue” em nome da qual o Urubu mata alguém (seja quem for), é dirigida contra o Guajá, e não contra a vítima objetiva (etimologia: uwayá= adversário, inimigo, contrário) (Boudin, 1978, p. 288)⁵.

⁵ Vemos um reforço dessa reflexão na palavra “*uwaza*”: “[...] oponente, adversário, inimigo, bode emissário dos Urubus, índios Guajá cuja existência parece mítica” (Boudin, 1978, p. 285). Ribeiro (1974, p. 19) também registra o costume: “Antigamente os índios Urubus tinham inimigos nos grupos de brancos e de índios Tembê e Timbira que circundavam o seu território. Com a pacificação só restaram os Guajá – pequena tribo arredia que vive encravada nas matas do alto Pindaré e constitui o último grupo inimigo que resta aos Urubus e, como tal, suporta todo o peso da instituição tribal de transferência de tensões emocionais. Cada epidemia que faz vítimas nas aldeias Urubus, cada desgraça que os atinge engendra estes grupos de desesperados que vão se vingar nos Guajá”.

Algumas características induziram a aproximação entre os atuais Awá-Guajá, não canoeiros forrageadores hipercaçadores (que não necessitam da agricultura, portanto) e os preceitos míticos que compõem os karuwara, seres encantados. Segundo a versão tembé-tenetehara, os karuwara não precisam de roças, posto que “[...] para seu sustento diário necessitam apenas de algumas pequenas frutas semelhantes à cuia [...]”, nos campos onde vivem a “[...] plantação não necessita de cuidados: ela se planta e se colhe sozinha [...]” e estão sempre festejando e cantando inebriados (Nimuendaju, 1951 [1915], p. 182). Os Awá-Guajá possuem uma espécie de cocar “*bem discreto*” que fundamenta a aproximação com os demiurgos míticos⁶. Os cocares awá-guajá são tufos pregados com resina nos cabelos, utilizados durante a realização do ritual de subida aos céus dos karawara, por meio de cantos executados durante a noite enquanto os homens despidos adentram uma tocaia, uma estrutura feita de folhas de palmeiras, utilizada para camuflagem em caçadas e que xamanicamente atua como um portal para o mundo celeste. Esses tufos occipitais, que passam a impressão de brotamento de penas na cabeça, atuam como condição ritual para se acessar os karawara e fundamentam, portanto, o estatuto dos Awá-Guajá como “*donos do cocar*”.

Contudo, a aproximação dos Awá-Guajá com seres pajés-demiúrgicos na visão dos Tembé-Tenetehara não evoca somente atitudes de louvor ou respeito cerimonial, como se fossem espíritos auxiliares, pois a relação estabelecida com essa espécie de entidade do cosmos não recai numa atitude reverencial unívoca, expressando principalmente o temor dos feitiços, a atitude de evitar contato com seres perigosos e a interação agressiva do par relacional predador-presa. No caso dos karuwara, conforme mostra a versão tembé-tenetehara que aqui priorizo, há um elemento quase patogênico (“*pega igual gripe*”, assim Bewāri Tembé me explicou) quando a manifestação desses seres, de visibilidade condicionada aos pajés, acontece nos rituais. A pessoa atacada entra em transe, tremendo, mal se apoiando nas pernas, demandando ao pajé condutor do ritual a acurácia para soprar tabaco por meio de grandes cigarros de tawary e realizar massagens e sucções no corpo até o restabelecimento do enfermo.

Não podemos perder de vista que as relações diplomáticas dos xamãs são pautadas também pela violência, como no caso Waiãpi: “Em muitos casos, as entidades atraídas para uma cura não se desprendem tão facilmente nem estão dispostas a abandonar a criatura humana que haviam raptado; por isso, o xamã deve matá-las, ali mesmo, na tocaia” (Gallois, 1996, p. 68). Portanto, se nos campos míticos em que festejam os karuwara aparecem esplendorosos, cantando e dançando trajados com plumárias luxuriantes, quando estão presentes nos ritos podem se tornar viralmente enfeitiçadores. Podemos adivinhar daí porque quando os karuwara, corporalizados nos Awá-Guajá, surgem inesperadamente no meio da mata, são atacados como presas que não merecem moderação ao serem caçadas (Ribeiro, 1996, p. 262; Garcia, 2011). Os Awá-Guajá, vistos através da figura dos karuwara conforme o viés dos Tembé-Tenetehara, evocam os conceitos de gregariedade forjados a partir das reuniões coletivas (como ocorre no rito da tocaia) e são concebidos dentro das dinâmicas de agressividade dos feitiços.

⁶ “Nimuendaju (1948) afirma que os Awá eram conhecidos por seus vizinhos Tembé e Guajajara como wazaizara, Wazaí é um ornamento para a cabeça feito a partir de pequenos tufos de pena, e zara, “portador”. Realmente os cocares awá-guajá são feitos com tufos de penas e são bem discretos, diferentemente dos Ka’apor que possuem grandes cocares” (Garcia, 2011, p.16).

4 Tembé: caça e coragem porcina

O termo *Tembé* tem uma trajetória bibliográfica singular e faz sua aparição nos registros documentais na segunda metade do século XIX. O relatório apresentado à Assembleia da Província do Pará, de Francisco Carlos Araújo Brusque, em 1862, relata as relações conflituosas entre “*Tembés*” e regatões nessa área (Gomes, 2002 [1977], p. 242-243). Em 1872, o engenheiro Gustavo Dodt registrou a presença dos “*Timbés*” em sua viagem exploratória para descrição dos rios da região (Dodt, 2008 [1873], p. 98-117). João Barbosa Rodrigues também esteve em missão exploratória nos rios Capim e Guamá, publicando em 1875 um relatório que atesta a presença dos “*Tembés*”, registrados em momento em que realizavam a “*feira da Tucunayra*” (Rodrigues, 1875, p. 39- 47).

A referência geográfica ao rio Pindaré em nota de pé de página presente em “*O mito dos gêmeos e o Karuwara*”, narrativa tembé publicada por Nimuendaju em 1915, concretiza a inferência de conexão histórica entre os “*pinarienses*”, “*os habitantes do rio Pindaré*” em 1614, e os Tembé do começo do século XX. Na nota da versão original, é citado o deslocamento até os rios Guamá, Capim e Acará Pequeno a convite do guarda Manoel Antônio na segunda metade do século XIX. Realiza-se, assim, pela primeira vez a aproximação entre o rio Pindaré e o etnônimo *Tembé*.

Portanto, por volta da terceira década do século XIX (próximo ao momento da chegada dos Awá-Guajá), há uma cisão entre os indígenas que dá origem aos Tembé-Tenetehara, quando parte das famílias rumam para o oeste, ocupando as margens dos rios Gurupi, Capim e Guamá. Esse deslocamento de famílias indígenas acontece num contexto favorável para a expansão territorial do grupo, em que fatores de diversas ordens confluem para traçar um quadro de relativa autonomia frente à sociedade envolvente.

Logo nos primeiros 150 anos de contato, os indígenas são impelidos a trabalhar de modo escravista ou em regime de servidão na construção das infraestruturas coloniais de base (edificação de fortes e casas utilizando a disponibilidade de madeira oferecida pela floresta) e no sustento alimentar do empreendimento colonial e das missões jesuíticas. A partir da década de 1760, entretanto, a situação se reconfigura. Com a promulgação do Diretório dos Índios ou Diretório das Missões dentro da política pombalina, os jesuítas foram expulsos do Maranhão, permitindo que um grande contingente indígena, que vivia de maneira servil nas missões, pudesse experimentar um relaxamento das pressões missionárias.

Aliado a esse fato está a mudança nas frentes econômicas no século XVIII, em que o interior do Maranhão deixa de ser atrativo para a extração de resinas florestais e toma frente a monocultura de algodão e de arroz para a exportação no litoral do estado. Com isso, há um incremento do tráfico negreiro (1761 é o ano de chegada dos primeiros escravos africanos ao Maranhão), que vai ocupando o espaço da escravização indígena em proporção cada vez mais crescente. As turbulências políticas enfrentadas pelos órgãos coloniais no lado paraense, com a Rebelião da Cabanagem (1836-1841), e, no lado maranhense, com a Rebelião da Balaiada (1838-1840), além das perseguições constantes que dizimaram povos Timbira contrários à missionarização e que, por essa razão, concentraram a atenção das tropas no Pindaré, também contribuíram para que uma parcela dos indígenas desfrutasse de uma grande autonomia que durou aproximadamente 80 anos. Afastados das frentes etnocidas coloniais, os indígenas conseguiram se recuperar das baixas demográficas decorrentes de conflitos bélicos, visando o aprisionamento e os trabalhos forçados (que, por conta das

dinâmicas populacionais concentracionárias, surtiavam doenças), triplicando seu contingente demográfico nesse período.

Dentro desse contexto, é que ocorre a migração de famílias indígenas do Maranhão para as margens do rio Gurupi, do rio Capim e do rio Guamá, no Pará. Assim, surgem os primeiros registros do etnônimo *Tembê*. Uma das interpretações sobre essa migração coloca a área florestal desses rios como um território de transumância e de refúgio para os coletivos indígenas em relação às frentes coloniais (Valadão, 1985, p. 182; Bettendorf, 1910 [1698] *apud* Wagley; Galvão, 1961 [1949], p. 26). Também não podemos desprezar os efeitos do padrão de fissão e de dispersão presente nas transformações possíveis da estrutura social dos tupis, e, sobretudo, não devemos menosprezar a abertura do *socius* tupi para as potências exteriores, num movimento englobador e transformador ininterrupto de interiorização-familiarização.

O termo *Tembê*, uma das posições cambiantes que estamos acompanhando, tem sua origem num exônimo oriundo de uma fratura intracoletiva. O relatório de Virgínia Valadão (1981, p. 29) é enfático ao afirmar que “[...] o nome Tembê foi dado pelos regionais, não tendo nenhum significado na língua indígena”. O linguista Sérgio Meira também corrobora essa visão:

Até hoje, os Tembê, bem como seus parentes Guajajara do Maranhão, chamam a si mesmos Tenetehara, termo também usado para grupos indígenas em geral. O termo ‘Tembê’ ou ‘Timbé’, que Max Boudin (1978: 255) interpreta como derivado de tĩ-(m)be(b) ‘nariz chato’, foi provavelmente dado a este grupo por habitantes locais ou regatões. O termo não parece ser Tembê (onde ‘nariz chato’ seria xi-pew, com i não nasal e um w final), sendo provavelmente oriundo de variedades locais da língua geral (nheengatu), ou talvez de outro idioma tupi-guarani vizinho (IDEFLOR-Bio, 2017, p. 47).

Na dicionarização realizada na década de 1960 por Boudin (1978, p. 255), “*Témbê*” é vertido para o português como “[...] variação patronímica dos índios ténêthar”. Para o linguista (que designa os “*tupi do alto rio Gurupi*” com a hifenização “*Tembê-Tenetehara*”), a melhor tradução para o etnônimo é “*nariz chato*”, constando como fonte etimológica as partículas “*ti=nariz; m(b)êw=achatado*”, lastreando-se no registro do “*timbeb*” feito por Batista Caetano e publicado em 1879⁷.

A designação *Tembê* traduzida como “*nariz chato*” é uma referência pejorativa ao nariz dos porcos e das antas, como podemos inferir das proibições alimentares pós-parto (Wagley; Galvão, 1961 [1949], p. 72) em que diversas caças devem ser evitadas pelos pais por conta das consequências transformacionais que podem recair sobre as crianças. Em grande parte, os efeitos do desrespeito às restrições alimentares produzem semelhanças entre o tipo de carne ingerida e as modificações anatômicas resultantes na criança. Caso os pais se alimentem de arara vermelha, nasce um bico que substitui o nariz da criança. O tucano faz nascer um nariz grande e a jibóia faz nascer o bebê com a cabeça chata.

⁷ A hipótese de Gomes (2002 [1977], p. 49) de que o nome *Tembê* seria uma designação que faria referência a um artefato labial, o tembetá, carece de referências etnográficas marcantes. Essa hipótese também levanta algumas dúvidas: por qual motivo somente uma parcela da população indígena apresentava ornamento labial? A tradução da palavra *lábio* em língua tembé-tenetehara é *teme* e não *tembé*, tradução tupi mais corrente (Boudin, 1978, p. 255). O dicionário Tembê elaborado por Rice (1934, p. 147) também registra “*teme: beijo, lábio*”. Portanto, não ocorreu algo parecido ao que houve com os Krenak do rio Doce, conhecidos pelos não indígenas como *Botocudos*, devido ao uso extensivo do botoque, ornamento labial semelhante a um tembetá. Em meu trabalho de campo, tampouco consegui obter memórias sobre algum período em que esse tipo de ornamento fosse disseminado. A referência mais próxima disso na região são os labretes plumários dos Kaapor, sempre lembrados quando eu encaminhava a conversa para esse quesito.

Dentro da cosmologia ameríndia, o porco (e em menor medida a anta) exerce um papel de destaque (Fausto, 2002, p. 24-26) que nada tem a ver com características poluidoras ou impurezas (Douglas, 1966). Os porcos fornecem um modelo da condição humana genérica, já que não possuem uma capacidade predatória elevada, tal como o jaguar, e se defendem bravamente, vivendo em grupo (o que conota capacidade de produzir parentesco) por meio de deslocamento conjunto por varas (demonstrando organização social pra além da devoração), comendo mandioca e seguindo um chefe. A anta, por vezes, pode ocupar o mesmo lugar cosmológico, mas com menos ênfase devido à ausência de hábitos gregários.

Possuindo uma condição ambivalente a meio caminho entre a presa e o predador, os porcos exigem uma caçada diferenciada cinegeticamente em vários coletivos (zarabatana para outras caças e arco e flecha exclusivamente para os queixadas; ou ainda arco e flecha para os suínos em contraposição ao uso reservado da lança para jaguares), pois, por serem metáfora da condição humana, a caça aos porcos é aproximada da guerra. Demasiadamente presas e humanos, os porcos exigem um esforço de dessubjetivação pela via xamânica ou por meio da comensalidade ritualizada, como é o caso dos Tembé-Tenetehara na Festa do Moqueado, principal momento ritual desse coletivo, visto que a farofa de “porcão” é, ao lado da paçoca de inhambú e mutum, o principal alimento desse rito de iniciação à fase adulta. O imperativo moral de partilhar amplamente a carne dos porcos evidencia uma contraposição ao egoísmo alimentar solitário e mesquinho. Caso não seja respeitada essa ritualização comensal, diversos perigos podem ocorrer, conduzindo a estados mórbidos.

Portanto, o que faz o coletivo indígena se apresentar sob o nome *Tembé* (para dentro e para fora da aldeia) sem expressar constrangimentos ou desconfortos marcantes deve-se a uma apropriação dos múltiplos lugares que o uso dessa palavra, como forma de etnônimo, quer demonstrar. Se a comparação com os porcos pode ser pejorativa caso provenha de um rival, frisando exclusivamente seu caráter de presa modelar, ou evocar as estratégias gregárias de fuga quando no alerta de algum enfrentamento (decodificando assim um comportamento de covardia), por outro lado, a coragem dos porcos chama a atenção. Não é incomum uma vara atravessar uma aldeia de surpresa, não detendo a marcha nem desviando o caminho, enfrentando, dentro das possibilidades, quem se apresente para aproveitar a oportunidade de caça fácil. Há uma provocação aos inimigos ao assumir-se na palavra de xingamento que eles imputam, como um chamado de guerra previamente aceito. Os usos da comparação porcina também apresentam rendimento nas dinâmicas interaldeãs, quando a retirada de alguma família para outro local (geralmente em busca de melhores condições de acesso para o meio urbano ou de disponibilidade de energia elétrica) aciona a acusação magoada, por parte daqueles que permanecem na aldeia deixada pra trás, como se os migrantes estivessem agindo “feito porcos”. Nesse caso, a migração de famílias no século XIX pode ter gerado acusação semelhante⁸. A força da divisão entre os grupos indígenas gerou inclusive uma cisão na classificação linguística subdividindo em dois dialetos (o dialeto tembé e o dialeto guajajara) a língua tupi que era de uso comum dos dois grupos.

⁸ “Podem, também, [os porcos] ser mobilizados como emblemas políticos, inclusive na arena do multiculturalismo: o caráter gregário, unido, das queixadas, e a sua firmeza ‘tribal’ eram invocados com orgulho pelos líderes Yawanawa (‘povo queixada’) no auge do seu renascimento cultural” (Sáez, 2013, p. 10). Para um exemplo melanésio, ver Strathern (2014, p. 59): “Um grupo de membros recalcitrantes do clã que se mudou de sua área de residência e foi ‘perdido’ para o clã foi equiparado a ‘porcos selvagens’”.

5 *Tenetehara*: gente firme/gente que permanece

No começo do século XX, o termo *Tenetehara* vai assumindo um maior destaque. Wagley e Galvão (1961 [1949]), que realizaram trabalho de campo no Maranhão entre os grupos tupi do rio Pindaré, vão consolidando o uso do *Tenetehara* como sendo a maneira mais respeitosa de designar esses ameríndios, utilizando o termo no título do trabalho que escreveram e deixando em segundo plano a palavra *Guajajara*:

Ambos, Guajajara e Tembé, partilham da mesma língua e tradição cultural e se consideram um só povo, denominando-se a si mesmos de *Tenetehara*. [...] Decidimos por isso usar sua auto-denominação tribal, indicando porém, nas citações, o nome usado pelo autor (Wagley; Galvão, 1961 [1949], p. 22).

O que motiva a indagação pela próxima transição: por que o etnônimo mais registrado antes do século XX (a saber, *Guajajara*) foi preterido por *Tenetehara* no começo do século XX?

O termo *Guajajara*, denominação comumente utilizada nos relatos produzidos pelos missionários e viajantes, vai sendo paulatinamente preterido, conforme dizem os nativos, pela palavra *Tenetehara*. Como vimos, nas etnografias produzidas no século XX, o etnônimo *Guajajara* é imputado como algo depreciativo, pejorativo, ligado a grupos indígenas inimigos. Há um processo de duplicidade de nomes que ocorre de maneira mais nítida entre os Guajajara, gerando registros etnográficos durante todo século XX (Wagley; Galvão, 1961 [1949]; Gomes, 2002 [1977]; Ribeiro, 2009): é o desconforto desses indígenas em se identificarem como *Guajajara*. Foi esse termo, *Guajajara*, que os tornou conhecidos para os não indígenas durante mais de 300 anos nos relatos de missionários e viajantes. Eles preferem hoje em dia, quando conversam entre si, utilizar o termo *Tenetehara*, registrado no começo do século XX. Ostentam o termo *Guajajara* com mais intensidade nos contatos com a sociedade não indígena devido à consolidação gerada pelo extenso uso histórico bibliográfico. A liderança feminina Sônia Guajajara, expoente da militância dos povos indígenas da região e atual Ministra dos Povos Indígenas, é exemplar dessa estratégia. Os atuais Guajajara só utilizam esse termo com os não indígenas, preferindo o etnônimo *Tenetehara* nas conversas entre parentes. No mesmo verbete já citado de Metraux (1928, p. 20-21), é registrada a primeira aparição do termo *Tenetehara*, ainda escrito de forma aproximada (*Tan(e)tehára*). Segundo Gomes (2002 [1977], p. 50) deve-se a Nimuendaju o registro desse etnônimo: “Só em 1914, quando o antropólogo Curt Nimuendaju esteve no rio Gurupi e visitou os Tembé, é que se registra o termo *tenetehara* como autodesignação”. Essa trajetória de deslocamento vai se consolidando nos estudos sobre os Tenetehara maranhenses em dois trabalhos de Wagley e Galvão (1948, p. 138; 1961 [1949], p. 24) e em Gomes (2002 [1977], p. 114-121).

O uso do termo *Tenetehara* desencadeia diversos efeitos dentro das referências mitológicas dos grupos indígenas em questão. Os dados recolhidos sobre a demografia Tenetehara na virada do século XIX para o século XX demonstram uma queda abrupta e avassaladora no contingente populacional. As estimativas vão decrescendo num ritmo vertiginoso: se, em 1872, havia cerca de 6 mil pessoas, esse número decai para 2,5 mil em 1890, continuando a decrescer em 1920 quando atinge 850 indígenas, chegando a menos de 300 habitantes em 1943. O morticínio somente é estancado em 1950, com apenas 70 sobreviventes (Gomes, 2002 [1977], p. 241-243). Esse período de extremo declínio populacional ainda marca a memória de vários Tembé-Tenetehara, que relembram o período

como a “*época em que a gente quase desapareceu*”. Conforme apontam relatos de pessoas que viveram suas infâncias após esse período, o sarampo, a varíola, a coqueluche e a gripe espanhola (essa última hipótese epidemiológica levantada em documentário sobre os Tembé-Tenetehara exibido na TV Cultura durante a década de 1990 no programa Repórter Eco) tiveram sua letalidade catalisadas pelo uso compartilhado do sabão, conforme ensinado pelos regatões aos indígenas. A exploração de ouro de aluvião nas cabeceiras do rio Gurupi, no final do século XIX e início do século XX por uma companhia de mineração gerenciada pelo dinamarquês Guilherme Linde também prejudicou as condições sanitárias dos cursos d’água, iniciando uma série de pequenas invasões garimpeiras que atravessaram o século XX e marcaram o imaginário indígena por meio das narrativas envolvendo a pedra Mão d’Onça (Ribeiro, 1996, p. 77 e 92-93). Os atritos interétnicos (com os Kaapor, sobretudo) é outro fator que contribuiu para essa expressiva baixa demográfica. A construção de estradas na região também foi feita com muitos Tenetehara servindo como guias e mateiros, esvaziando o contingente populacional masculino devido a esse recrutamento pelo Estado nacional.

A tradução do termo *Tenetehara*, segundo o dicionário do linguista Boudin (1978, p. 260), deriva de “[...] *ténêté*= gente, os que estão ficando ou permanecendo; pode significar também historicamente os que estão fixados, sedentarizados”. Boudin relaciona essa palavra com o registro de Batista Caetano em 1879, em trabalho com os Guarani, para o termo “*tené*=ficar fixo ou firme” e registra como antônimo a palavra “*o-ho-eté-ma’ê*=nômade”. A partícula de negação *im*, quando aplicada a essa palavra, é usada para designar os mortos (“*ténêté-im-hara*”). Portanto, para completar o quadro das posições cósmicas, a situação de epidemias fatais que ocorreram na virada do século XX deve ser considerada. A letalidade brutal desse período impactou no reposicionamento frente aos outros entes do cosmos, principalmente os mortos, como podemos constatar por via dos etnônimos. Dentro da mito-ontologia tembé-tenetehara, os mortos, após o falecimento, vão habitar uma aldeia aquática no fundo do rio. Há pajés tembé-tenetehara que dominam a arte de submergir água adentro cantando e vibrando o maracá até desaparecer nas águas fluviais por horas em visita à aldeia dos mortos e retornar ao final da noite, retomando a cantaria incessante que outros mantiveram durante sua ausência, a fim de guiá-lo de volta às margens. Eles explicam que as águas se abrem para eles, onde “*pisam fica enxuto*”.

A tradução do termo *Tenetehara* sugerida por Boudin evoca algo como *gente firme/gente que permanece*, expressando a situação que esse coletivo ameríndio enfrentava no começo do século XX: enormes perdas demográficas devido a doenças e a ataques inimigos (os mortos são os que não permanecem, aqueles que se foram para a aldeia dos mortos no fundo dos rios), e experimentando a fixidez nas moradias em moldes semelhantes às missões eclesiais, quando recém-aldeados pelo SPI.

6 “Gente verdadeira” e a Falsidade dos não Indígenas

Ainda que o vocábulo *Tembé* seja a palavra de autodefinição mais usual para o grupo do tronco tupi Tenetehara no Pará, junto aos quais trabalhei em pesquisa de doutorado, é preciso relatar o desconforto residual que os mais velhos demonstraram quando indagados sobre a origem do termo *Tembé* durante meu trabalho de campo: “*Isso foi nome que branco [não indígena] colocou*”. Essa especulação sobre a origem histórica e etimológica da palavra,

também compõe uma espécie de crítica que aponta para as tensões geradas pelos agentes com o manejo bibliográfico mais usual desse etnônimo: os não indígenas que realizaram o registro escrito dessa palavra. Contraditoriamente, para a maioria das outras faixas geracionais, o termo Tembé era evocado em diversas ocasiões como motivo de autoafirmação, sem insinuações de sentidos pejorativos, o que demonstra o tensionamento entre variadas concepções de distintos grupos etários sobre o que pode ser considerado respeitoso em termos de etnonímia. A designação *Tenetehara*, que os classifica como culturalmente próximos aos Guajajara, grupo Tenetehara do Maranhão, era raramente mobilizada durante o meu trabalho de campo, só aparecendo quando sugestionada por perguntas focadas na própria palavra *Tenetehara*, sempre traduzida pelos indígenas como “*gente verdadeira*”. Vale lembrar que a pretensa intenção etnocêntrica que essa tradução parece indicar (*gente verdadeira*) não se sustenta, já que estamos falando de um etnocentrismo inconstante em que estão implicados não humanos que compartilham da mesma capacidade de agência da humanidade, que compartilham da condição humana, da humanidade extra-humana.

O significado dicionarizado por Boudin para o termo *Tenetehara* (“*gente firme/que permanece*”) é muito mais rico e intrigante do que simplesmente “*gente verdadeira*”, como costumeiramente replicado em diversos trabalhos antropológicos⁹. Os próprios indígenas que foram escolarizados e informados por textos e pesquisas que referendam essa opção tradutória, mobilizam essa concepção. Contudo, os nativos o fazem de modo peculiar, mais condizente com suas premissas culturais.

Não que esses termos do tipo “*gente verdadeira*” sejam alheios à língua ou à experiência dos povos em questão, nem que a tradução seja errada. O que é em origem fantasioso (isto é, fantasioso até que os nativos põem em prática) é que termos desse tipo possam ser tidos como autodesignações (Sáez, 2013, p. 8).

Alguns usos do termo *Tenetehara* feitos por lideranças em *performances* políticas envolvendo negociações interétnicas deixam entrever uma interessante apropriação da expressão “*gente verdadeira*”, como se o adjetivo “*verdadeira*” fizesse referência a características morais de honestidade, sendo comum, na exaltação do discurso, as lideranças baterem com o punho fechado no peito quando pronunciavam a expressão. A tradução para o português “*gente verdadeira*” funciona, dentro desse uso singular, como se pudesse ser vertido como sinônimo de pessoas que falam a verdade, realizando, assim, uma comparação com os não indígenas, caracterizados como ardilosos, farsantes, ladrões, falsos e mentirosos.

Em diversas negociações envolvendo a assinatura de contratos, os Tembé-Tenetehara tiveram que lidar com a má-fé dos não indígenas, com vários casos graves nos tempos da ditadura militar, conforme as denúncias feitas pela antropóloga Virgínia Valadão (1985). Não se trata de uma singularidade do contexto regional aqui abordado: na história dos povos ameríndios abundam antecedentes de tratados e de acordos desrespeitados pelos não indígenas. Além da suspeição frente a acordos assinados e não cumpridos pelos não indígenas, há ainda que se lidar com manobras lesivas na pesagem de extrativismos florestais pelos comerciantes gananciosos da região ou com tarifas de preços mais elevadas quando um indígena se interessa por mercadorias dos ambulantes nas ruas das cidades próximas.

⁹ Não consegui encontrar qualquer registro que aponte para a tradução “*gente verdadeira*”, que foi obtida pelo linguista missionário Carl Harrison. “A palavra ‘tenetehara’, usada como autodesignação do povo Tenetehara, é composta pelo verbo/ten/‘ser’ mais o qualificativo/ete/‘intenso’, ‘verdadeiro’ e o substantivizador/har(a)/(‘aquele, o’). Quer dizer, enfim, ‘o ser íntegro, gente verdadeira’” (Gomes, 2002 [1977], p. 47).

O preço de um simples relógio podia dobrar caso fosse um Tembé-Tenetehara a perguntar quanto custa. Essas desconfianças também estão presentes nos dilemas contemporâneos pós-demarcatórios nas negociações que atualmente envolvem o mercado de crédito de carbono (Lobo, 2016).

7 *Y'rywara*: povo da água

Em pesquisa recente, um novo etnônimo foi mobilizado, gerando um interessante registro dos rumos que a imaginação conceitual indígena está tomando. A partir dos novos nomes que vão surgindo, podemos perscrutar o que está em transformação nas permutações cósmicas envolvendo as políticas fundiárias pós-demarcação da contemporaneidade, como registrado no último levantamento cultural do IPHAN.

Segundo Sérgio Muxi, da Aldeia Tekohaw, eles também se autodenominam de *Y'riwara*, porque suas aldeias estão nas margens dos rios. Em seus processos migratórios, sempre seguiram os contornos dos leitos dos rios. “Y” significa água e *Y'riwara* significa povo da água (Neves; Cardoso, 2015, p. 37).

As relações panindígenas na visão tenetehara postulam uma disposição hierárquica no que diz respeito aos Kaapor, aos Timbira ou aos Awá-Guajá. Há aqui em atuação um princípio de diferenciação entre coletivos tupi canoeiros (que habitam a calha dos grandes rios) e coletivos tupi não canoeiros (que habitam aproximados de igarapés) ou coletivos não tupi (como os vários subgrupos Timbira). Como outros povos que habitam a orla de grandes rios, os Tembé-Tenetehara foram os primeiros a receber o impacto do contato com os não indígenas. A forma de viver nas cabeceiras dos igarapés, longe dos grandes rios, marca uma intradiferenciação muito mobilizada para explicar a exodistinação índios/não índios, sendo que os indígenas dos grandes rios são considerados próximos aos “brancos”. *Kaapor* significa “moradores da mata”, derivando de *Ka'a-pypor*, “pegadas na mata” ou “pegadas da mata”, origem da palavra portuguesa *capoeira*. A expressão “moradores da mata” também é uma tradução possível para o termo que os Kaapor utilizam para denominar os Awá-Guajá: *Ka'apehar*.

O termo *Y'riwara* como nova transição cósmica revela os desafios que aguardam os Tenetehara no futuro próximo como ocupantes da posição de primeiros contatados e de intermediários com outros coletivos indígenas. No século XX, os Tenetehara são o primeiro grupo do Pindaré a estabelecer e a manter uma relação duradoura e constante com o SPI, demandando a instauração de postos indígenas nas aldeias mais consolidadas (Costa; Pontes, 2020). Posteriormente, serão cooptados para tarefas envolvendo as “*pacificações de índios bravios*” promovidas pelo Estado nacional. As frentes do governo brasileiro para contactar (“*pacificar*”) os Kaapor, os Araweté, os Asuriní, os Parakanã (e, mais recentemente, os Awá-Guajá), subsumindo esses grupos indígenas à relação constante com o Estado, empregaram muita mão de obra tenetehara, esvaziando aldeias que já sofriam com epidemias de sarampo. Grande parte das vezes, as intervenções teneteharas foram cruciais para o convencimento sobre a importância da aplicação de vacinas. Invariavelmente, as histórias que ouvi de antigos participantes dessas frentes envolveram *performances* sobre as caretas de dor quando da picada da agulha contendo medicamentos na seringa. Caso não fossem os pajés tembé-tenetehara (pois foi grande o número de pajés que se dispuseram a lidar

com essas alteridades) talvez o morticínio perpetrado pelos não indígenas (seja por meio do SPI ou da ditadura) contra os povos indígenas teria sido mais devastador nessa região.

Persiste entre os Tenetehara uma postura de intermediário e de tradutor entre povos indígenas e sociedade não indígena, algo semelhante ao contexto do início do século XX. Pôde-se constatar isso, por exemplo, durante os grandes incêndios que acometeram a região em 2015 e 2016: foram os Tenetehara que combateram o fogo junto com os brigadistas, para impedir que grupos Awá-Guajá em isolamento voluntário fossem incinerados.

A divisão entre povos indígenas canoieiros/não-canoieiros se reflete na própria ocupação territorial imposta pelo Estado-Nação brasileiro, que prioriza extensões quadriculares de terreno ao invés de se guiar pela ocupação aquática dos cursos d'água. Na década de 1940 tem início a instauração da futura Terra Indígena do Alto Rio Guamá (TIARG). Os objetivos da criação de uma "reserva indígena" visavam concentrar a presença nativa em território delimitado, permitindo um controle maior da navegação dos rios e a liberação das terras do entorno para migrantes do sertão maranhense e cearense iniciarem projetos de assentamento, fugidos das grandes secas do final do século XIX, pelo menos desde 1877. Tem início uma política econômica não mais pautada pela extração florestal, mas interessada sobretudo na fixação agropastoril de pequenos posseiros que, posteriormente, pressionados por grandes agentes econômicos com respaldo das forças políticas locais, irão vender esses territórios para a formação de latifúndios. Para tanto a área é "reservada" em 1945 sob a responsabilidade do SPI na figura de José Maria da Gama Malcher, chefe da 2ª Inspetoria Regional, e foi oficializada mediante o Decreto n. 307-21/3/45, assinado pelo Interventor Federal do Pará, Joaquim de Magalhães Cardoso Barata. É a partir desse marco histórico que será oficializada a demarcação da TIARG nos moldes atualmente vigentes, ainda que diversos entraves jurídicos tenham estendido o processo para além do século XX.

A Terra Indígena Alto Rio Guamá (TIARG), nas relações interétnicas em disputa é considerada como pertencente aos Tembé-Tenetehara, apesar do expressivo número de habitantes Kaapor e Timbira. Todas as aldeias da TIARG (aproximadamente 20) se localizam nas margens dos grandes rios que limitam as fronteiras demarcatórias do quadrante territorial (Guamá e Gurupi). A Terra Indígena Alto Turiaçu, contígua à TIARG, é imputada aos Kaapor (inversamente também é expressiva a presença Tenetehara, tanto Guajajara como Tembé), com a maioria das aldeias localizadas em regiões mais internas próximas dos igarapés, possuindo uma única aldeia nas margens do Gurupi. Essas cisões impõem entraves para os objetivos ambientais de preservação florestal da área, em que diversos agentes (indígenas ou não) estão empenhados em uma iniciativa de criação de um Mosaico de Unidades de Conservação e Terras Indígenas na Região do Gurupi. Nesse sentido, servindo muitas vezes a contragosto como mediação na conversa interinimigos, os Tembé-Tenetehara sustentam relações conflituosas e ambivalentes com diversos grupos indígenas do entorno, como pode ser vislumbrado nos significados que o termo *Tenetehara* assume: para os Kaapor, *Tenetehar* significa "*animal fantástico*" ou "*parente*" (Huxley, 1963 [1957], p. 321).

Exímios canoieiros, e atualmente contando com grande número de pilotos nas voadeiras dos serviços de saúde e educação, os Y'riwara ("*povo das águas*") ocupam esse local aquático de fronteira: a calha dos grandes rios perfaz grande parte do perímetro demarcatório da TIARG. Fronteiriços, portanto, não somente geograficamente (por se situarem nas bordas do território que os rios desenham) ou sociologicamente (como mediadores no contato com não indígenas), mas fronteiriços também nos novos desafios ambientais. Não se trata de

uma situação singular, como questiona Aílton Krenak (2017) após a contaminação do Rio Doce com rejeitos de uma barragem de mineração rompida:

Vamos imaginar que, por um raio que os parta, alguém chegava e dizia “está tudo demarcado”, aí levantamos e o que acontece? Não vai ter garimpo, invasão, contaminação, mercúrio, madeireiro? Como é que aquelas sociedades vão disputar com essas coisas aqui de fora mesmo que você brinque a dizer que está tudo demarcado? (Krenak, 2017).

São recorrentes os relatos de criatórios de peixes, feitos por não indígenas nas margens dos rios, que tiveram seu dique rompido, chegando a provocar a inundação nas partes mais baixas de algumas aldeias. Tornou-se comum o rompimento de tanques de piscicultura nas propriedades rurais do Gurupi, que acabam liberando espécies exógenas na fauna aquática. Os resultados já se fazem sentir: o surubim, iguaria principal na hierarquia dos pescados, está escasso provavelmente devido às interações com os novos seres transplantados. A hipótese mais forte é a de que as ovas do surubim são consumidas por alguns desses peixes estrangeiros (IDEFLOR-Bio, 2017, p. 216). Somado a isso, ocorre a contaminação dos rios por agrotóxicos utilizados na sojicultura, a diminuição crítica do volume das águas em épocas de estiagem devido ao assoreamento ocasionado pelo desmatamento das margens, eventos extremos de inundação generalizada como ocorreu no Gurupi em 2009 e 2023, além da sombria perspectiva futura de plantio extensivo da palmeira dendê para biocombustível, uma monocultura altamente dependente de recursos hídricos.

8 Conclusão

A cosmopolítica indígena implicada em seus complexos deslocamentos por diversas posições cosmológicas cambiantes, por meio de (pro)nomes perpetuamente em transição é de importância fundamental nos rumos dos dilemas pós-demarcatórios dos povos indígenas da Amazônia oriental. Acompanhar a trama de tecitura desses posicionamentos cósmicos múltiplos auxilia a destrinchar a consagração solene que a antropologia pode deflagrar sobre a malignidade colonial:

Os etnógrafos somaram-se acriticamente a esse hábito [colonial de nomear com insultos], confirmado também pelas suas fraquezas de método: uso corriqueiro de traduções improvisadas, atenção escassa à transcrição detalhada dos nomes ou ao seu contexto. A proliferação multiplicava, serializava e fazia mais insidiosa essa etnomaledicência: assim, Sharanahua (povo bom) podia tornar-se Saranahua (povo de um determinado tipo de abelha, ou, em definitiva, “abelhudo”). Mais do que ruído, a proliferação de nomes era, assim, o rumor da malignidade local, que os cientistas consagravam com toda sua solenidade (Sáez, 2013, p. 8).

O nome de batismo de onde partimos, o termo registrado no século 1600 por João Felipe Bettendorf (Metrax, 1928), demonstrou o orgulho desse coletivo em ocupar o lugar de prestigioso anfitrião ritual (*Guajajara* = “*donos do cocar*”), assemelhados a hiperentes festeiros dos quais herdaram artefatos rituais. Esse nome vai sendo abandonado durante o século XIX, ao ser aplicado aos Awá-Guajá, que subitamente aparecem nas matas da região ao fugirem do etnocídio perpetrado pelos não indígenas. A fratura intracoletivo que impulsionou a migração para os rios Gurupi, Guamá e Capim, também ocorrida em meados do século XIX, fruto de cisões e de condições favoráveis à exploração de rios mais a oeste, geraram a

ambivalente posição *Tembé* e suas polissêmicas aproximações com a figura dos porcos. Após enfrentarem o contato com o SPI, os inimigos indígenas e as epidemias devastadoras que quase os dizimaram na virada do século XX, surge a denominação que os obrigou a afirmarem sua sobrevivência, sua firmeza em persistirem (*Tenetehara* = “os firmes/os que permanecem”): a gregariedade mínima que os vivos compartilham passado o genocídio quase total. Após transitarem pelo cosmos por diversos devires, os Y’riwara agora se encontram preocupados com os rios de sua terra e os limites (sociológicos, geográficos e ambientais) que esses rios deflagram. Rios que, antes de exercerem qualquer função demarcatória, são uma fronteira xamânica, com suas miríades de aldeias subaquáticas (dos mortos, dos humanos-peixes, etc.), aguardando no fundo do leito para serem reconhecidas e respeitadas.

Os agentes coloniais nomearam os povos com os insultos que uns dedicavam aos outros, fazendo com que a colonização avançasse “[...] pelas frestas que lhe forneciam as hostilidades entre os colonizados” (Sáez, 2013, p. 8). Muitos desses insultos ainda permanecem em efeito de inércia na arena do multiculturalismo por motivos pragmáticos: por exemplo, o uso do termo *Tembé* causa um efeito de singularização política e linguística frente à abrangência do termo *Tenetehara* que também abarca os Guajajara. Contudo, ao analisar essas hostilidades do passado, podemos verificar transformações cosmopolíticas sob as pressões territoriais no presente, com alianças sendo criadas entre grupos que compartilharam episódios cruentos de trocas de violências e que hoje lutam estrategicamente numa mesma frente contra a colonização.

Agradecimentos

O autor deste artigo agradece à Amanda Brandão Ribeiro pelos comentários e também aos dois pareceristas anônimos da revista que contribuíram com o artigo.

Referências

ABBEVILLE, Claude d’. **História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e suas circunvizinhanças**. Maranhão: Typ. Dos Frias, 1874 [1614].

BOUDIN, Max. **Dicionário de Tupi moderno (dialeto Tembé-Tenetehara do alto Rio Gurupi)**. São Paulo: Conselho Estadual de Artes e Ciências Humanas, 1978. 2v.

COSTA, A. V. S.; PONTES, V. S. “Corpos em contato”: subalternização, resistências e o Serviço de Proteção aos Índios na 2ª Inspeção Regional (I.R 2). **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 29, n. 1, p. 215-239, 2020.

DODT, G. **Descrição dos rios Parnaíba e Gurupi**. Imperatriz, MA: Ética, 2008 [1873].

DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. Lisboa: Edições 70, 1966.

EVREUX, Yves d’. **Continuação da história das coisas mais memoráveis acontecidas no Maranhão nos anos 1613 e 1614**. Brasília, DF: Senado Federal, Conselho Editorial, 2007 [1615].

FAUSTO, C. Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, 2002.

FAUSTO, C. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, 2008.

GALLOIS, D. T. O xamanismo Waiãpi: nos caminhos invisíveis, a relação *i-paie*. In: LANGDON, E. J. M. **Xamanismo no Brasil**: novas perspectivas. Florianópolis: EdUFSC, 1996. p. 39-74.

GARCIA, Uirá F. **Karawara**: a caça e o mundo dos Awá-Guajá. 2011. 447p. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

GOMES, Mércio Pereira. **O índio na história**: o povo Tenetehara em busca de liberdade. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002 [1977].

GUERREIRO, Antonio. Quarup: transformações do ritual e da política no Alto Xingu. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, 2015.

HUXLEY, Francis. **Selvagens amáveis – um antropólogo entre os índios Urubus do Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1963 [1957].

IDEFLOR-Bio – INSTITUTO DE DESENVOLVIMENTO FLORESTAL E DA BIODIVERSIDADE. **Gestão Ambiental e Territorial da Terra Indígena Alto Rio Guamá**: diagnóstico etnoambiental e etnozoneamento. Belém: IDEFLOR-Bio, 2017.

KRENAK, Ailton. A humanidade que pensamos ser. **Buala**, [on-line], 2017. Disponível em: <http://www.buala.org/pt/mukanda/a-humanidade-que-pensamos-ser-projeto-antropocenas>. Acesso em: 14 nov. 2024.

LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, 1996.

LOBO, R. G. **Naturezas esfumaçadas**. 2016. 218p. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

METRAUX, Alfred. **La civilisation matérielle des tribus Tupi-Guarani**. Paris: Paul Geuthner, 1928.

NEVES, Ivânia dos Santos; CARDOSO, Ana Shirley Penaforte. **Patrimônio Cultural Tembé-Tenetehara**: Terra Indígena Alto Rio Guamá. Belém: IPHAN, 2015.

NIMUENDAJU, Curt. Mitos dos índios Tembé do Pará e Maranhão. **Sociologia**, [s.l.], v. 13, n. 2-3, p. 174-82/p. 274-82, 1951 [1915].

RIBEIRO, Darcy. **Uirá sai a procura de Deus**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

RIBEIRO, Darcy. **Diários índios**: os Urubu-Kaapor. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RIBEIRO, Florbela Almeida. **Políticas Tenetehara e Tenetehara na política**: um estudo sobre as estratégias de uma campanha eleitoral direcionada a uma população indígena. 2009. 172 p. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

RICE, Frederick John Duval. O idioma Tembé (Tupí-Guaraní). **Journal de la Société des Américanistes**, [s.l.], Tome 26, n. 1, 1934.

RODRIGUES, J. Barboza. **Exploração e estudo do valle do Amazonas**: rio Capim. Rio de Janeiro: Typografia Nacional, 1875.

SÁEZ, Oscar Calávia. Nomes, Pronomes e Categorias: repensando os “subgrupos” numa etnologia pós-social. **Antropologia em Primeira Mão**, Florianópolis, 2013.

SÁEZ, Oscar Calávia. Nada menos que apenas nomes: os etnônimos seriais no sudoeste amazônico. **Ilha – Revista de Antropologia**, Dossiê: A serpente do corpo cheio de nomes: Etnonímia na Amazônia, Florianópolis, v. 18, n. 2, p. 149-176, dezembro de 2016.

SÁEZ, Oscar Calávia, CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha. Apresentação. **Ilha – Revista de Antropologia**, Dossiê: A serpente do corpo cheio de nomes: Etnonímia na Amazônia, Florianópolis, v. 18, n. 2, p. 9-21, dezembro de 2016.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 69, p. 442-464, abr. 2018.

STRATHERN, M. **O efeito etnográfico**. São Paulo: Cosac & Naif, 2014.

VALADÃO, Virgínia. **Verônica Tembê**: uma tentativa de reorganização tribal através de lideranças femininas. [S.l.]: mimeo, 1981.

VALADÃO, Virgínia. Tembê. In: CEDI – CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. **Povos Indígenas no Brasil**. São Paulo: CEDI, 1985. (com colaboração de Noêmia Salles).

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. **Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, [s.l.], v. 2, ed. 1, 2004.

WAGLEY, Charles; GALVÃO, Eduardo. The Tenetehara. In: STEWARD, J. H. (org.). **Handbook of south american indians**. Washington: U.S. Government Printing Office, 1948. p. 137- 148.

WAGLEY, Charles; GALVÃO, Eduardo. **Os índios Tenetehara**: uma cultura em transição. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1961 [1949].

Rodrigo Gomes Lobo

Graduado em Comunicação Social/Jornalismo pela Unesp. Graduado em Ciências Sociais pela Unicamp.

Mestre e Doutor em Antropologia Social pela USP.

Endereço profissional: Av. 20-A, 1173, Bela Vista, Rio Claro, São Paulo. CEP: 13506-710.

E-mail: gomes.lobo@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0492-027X>

Como Referenciar este artigo:

LOBO, Rodrigo Gomes. Posicionamentos Cósmicos Múltiplos e Insultos Coloniais: os etnônimos Guajajara, Tembê e Tenetehara. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 27, n. 1, e100074, p. 34-52, janeiro de 2025.

Considerações sobre a Comunidade Quilombola do Cumbe, em Aracati, CE: revisão bibliográfica e pesquisa de campo

Ozaías da Silva Rodrigues¹

¹Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, MT, Brasil

Resumo

Da fama de quem produzia a melhor aguardente cearense, entre o século XIX e o começo do século XX, o Cumbe, situado no município de Aracati, CE, hoje possui outra fama: é conhecido por suas paisagens compostas de dunas, mangues, lagoas interdunares, praia e rio, mas também pela comunidade quilombola representada por sua associação. É devido a essa diversidade biocultural que o Cumbe se inseriu naquilo que chamamos de conflitos socioambientais. Esses conflitos se iniciaram a partir da privatização dos chamados recursos naturais e áreas estratégicas do território. Tendo esses conflitos em mente, discorro sobre a literatura acadêmica acerca da comunidade quilombola do Cumbe, fazendo uma revisão bibliográfica e tecendo considerações sobre minha pesquisa de campo e seus passos metodológicos. Disserto também sobre o modo de vida biointerativo quilombola, bem como sobre as experiências que tive em campo, trazendo reflexões etnográficas para o texto e apontando a importância do território para os/as quilombolas do Cumbe, o cuidado com ele e a luta contra os empreendimentos público-privados.

Palavras-chave: Cumbe; Comunidade quilombola; Revisão bibliográfica; Etnografia.

Considerations about the Cumbe quilombola community, in Aracati, CE: bibliographic review and field research

Abstract

From the reputation of producing the best brandy in Ceará, between 19th century and the beginning of the 20th century, Cumbe, located in the municipality of Aracati/CE, today has another reputation: it is known for its landscape made up dunes, mangroves, interdune lagoons, beach and river, but also by the quilombola community represented by its association. It is due to this biocultural diversity that Cumbe was involved in what we call socio-environmental conflicts. These conflicts began with the privatization of so-called natural resources and strategic areas to the territory. With these conflicts in mind, I discuss the academic literature about the Cumbe quilombola community, carrying out a bibliographical review and making considerations about my field research and its methodological steps. I also talk about the quilombola biointeractive way of life, as well as about the experiences I had in the field, bringing ethnographic reflections to the text and pointing out the importance of the territory for the quilombolas of Cumbe, the care for it and the fight against public-private ventures.

Keywords: Cumbe; Quilombola Community; Bibliographic review; Ethnography.

Recebido em: 10/04/2024

Aceito em: 20/01/2025



Este trabalho está licenciado sob CC BY-NC-SA 4.0. Para visualizar uma cópia desta licença, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

1 Introdução

O objetivo deste artigo foi fazer, num primeiro momento, uma revisão bibliográfica sobre a comunidade quilombola do Cumbe, localizada no município de Aracati¹, litoral leste do Ceará. A revisão que proponho dialoga diretamente com a minha pesquisa de campo presencial, realizada entre 2022 e 2023, e pesquisa de campo virtual, realizada em 2021, no bojo do curso de doutorado em Antropologia. Em um segundo momento, trago reflexões etnográficas a partir de minhas experiências em campo, enfatizando minha relação com os/as interlocutores/as². Seguindo a literatura acadêmica produzida sobre a comunidade quilombola do Cumbe, no início da pesquisa, eu estava indo em direção aos chamados conflitos socioambientais, abundantes nessa literatura, mas não me limitei ao tema, da forma como me limito aqui no artigo. Esses conflitos no Cumbe se deram a partir da inserção de três empreendimentos no território quilombola: Companhia de Água e Esgoto do Estado do Ceará (Cagece), parque eólico – da Companhia Paulista de Força e Luz (CPFL) – e carcinicultura.

A literatura que consultei se resume nos valiosos trabalhos de Nascimento, Lima e Barros (2013), Nascimento e Lima (2017a, 2017b), Teixeira, Linhares, Rigotto e Paulino (2017), Nascimento (2012), Santos, Silva e Rozendo (2018), Souza, Oliveira e Vieira (2020), Castro (2021), Nascimento (2014), Albuquerque (2022), Santos (2006) e Santos, Sayago e Miller (2020). Consultei artigos, trabalhos publicados em anais de eventos, Trabalhos de Conclusão de Curso (TCCs), dissertações e capítulos de livros. É a partir da leitura desses textos que comento a seguir alguns deles, oferecendo um panorama da complexidade do que é o território quilombola-biointerativo – para usar um conceito de Nêgo Bispo – do Cumbe. Os trabalhos de Nascimento e Lima (2017a, 2017b) serão mais citados ao longo do artigo tendo em vista o valor êmico das considerações de João Nascimento como nativo da comunidade, intelectual orgânico e liderança comunitária. Privilegio, portanto, seu ponto de vista que dialoga teoricamente com o meu, sobretudo por usar a noção de “continuidade” para tratar do que chamo de biointeração quilombola.

Aponto duas coisas que acho necessárias para a proposta do artigo. Em primeiro lugar, no quesito metodologia, na medida em que eu ia lendo alguns desses trabalhos, eu comentava-os com Dona Matilde³ e outros/as interlocutores/as sobre questões presentes

¹ “Tombado como patrimônio nacional pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico desde 2000, o município de Aracati se localiza no litoral leste do Ceará, distando aproximadamente 130 quilômetros de Fortaleza, capital do estado” (Terra Ambiental; Incra, 2013, p. 22). “Aracati faz parte da mesorregião do Jaguaribe, da macrorregião Litoral Leste/Jaguaribe e da microrregião Litoral de Aracati. [...] Aracati está inserida na bacia hidrográfica do Baixo Jaguaribe. Sua sede administrativa e sua área urbana se localizam nas margens do rio Jaguaribe” (Terra Ambiental; Incra, 2013, p. 24).

² Uma descrição mais precisa dos/as interlocutores/as da pesquisa pode ser consultada em Rodrigues (2024).

³ Durante a pesquisa, com a exceção de duas interlocutoras, todas/os as/os outras/os, preferiram ser identificadas/os com seus nomes próprios. Para o caso dessa exceção, foi acordado com a primeira interlocutora que ela fosse identificada com um outro nome, tendo aceitado o nome que sugeri: Dona Matilde, o nome da mãe do Dragão do Mar (Francisco José do

neles sempre que eu estava em campo. Desse diálogo rendia um debate interessante no qual eu ouvia o que eles/as tinham a dizer sobre o assunto e eu dizia o que achava do que foi escrito como pesquisador. Novidades surgiam e perspectivas em comum eram reforçadas, como no caso de uma noite de quarta-feira na qual eu, Tia Simoa⁴ e Cleomar discutimos a proposta do turismo comunitário do Cumbe e como os pesquisadores/as costumavam abordar o assunto com eles/as em suas pesquisas. Era uma troca preciosa de ideias e algo que considero relevante para uma pesquisa qualitativa.

Em segundo lugar, a revisão que faço aqui se pauta tanto na leitura dos trabalhos citados quanto na pesquisa de campo que fiz, ou seja, não se trata apenas de uma revisão teórica, mas também etnográfica dos dados dessas obras. Se tomar como base os temas abordados nos trabalhos citados, teremos a presença dos conflitos socioambientais de forma recorrente, porém o Cumbe não pode ser reduzido a isso. A etnografia que realizei veio então na proposta de abordar questões não tratadas nesses trabalhos acadêmicos, bem como de trazer outras perspectivas sobre esses conflitos socioambientais no Cumbe. Destaco que espaços como o rio Jaguaribe, o mar, as dunas, o mangue e a praia constituem o território e são citados por pesquisadores/as, bem como pelos/as interlocutores/as, como locais importantes e indispensáveis ao modo de vida tradicional quilombola e pesqueiro do Cumbe.

Quanto à metodologia da pesquisa que desenvolvi, aponto que, num primeiro momento, o contato que tive com quilombolas do Cumbe se deu fora do seu território e em vários eventos anteriores à pandemia do Coronavírus. A tentativa que fiz de ir ao Cumbe em 2021 foi dissolvida devido ao *lockdown* estadual, no Ceará, decretado em março de 2021. Já em 2022, a minha ida se concretizou e pude mergulhar no cotidiano daquela comunidade. Para esta pesquisa, contatei mais de 30 interlocutores/as, entre homens e mulheres, cis e trans, de idades distintas. Algumas entrevistas foram feitas virtualmente, estas em 2021⁵, sendo que a maioria foi feita presencialmente, já em 2022 e 2023, mas nem todas foram usadas de forma direta no texto.

As informações e entrevistas que mais utilizei foram dos/as interlocutores/as com os/as quais mais convivi na minha estada em campo. No geral, minhas vivências no território se deram mais na companhia das mulheres da associação quilombola e minha percepção sobre os fatos em torno do Cumbe é atravessada diretamente pela percepção delas. Um outro elemento a ser considerado no trabalho de campo, seja ele virtual ou presencial, é as conversas informais que são tão importantes quanto aquelas conversas mais formais, como as entrevistas. As conversas informais são importantes porque nem todo/a interlocutor/a se sente à vontade em ter suas palavras gravadas em áudio. Da parte do/a interlocutor/a existem informações que só são repassadas ao pesquisador quando aquele/a se insere numa

Nascimento). Porém, quando a versão final ficou pronta e Matilde a olhou, pediu que eu mudasse a sua identificação. Eu me comprometi a fazer essa alteração nas publicações que farei a partir do material da tese. Por isso, aqui, como em futuras publicações, Dona Matilde assume o seu nome pessoal: Cleomar, que é pescadora, marisqueira, mãe, esposa, avó, artesã, ambientalista e defensora dos direitos humanos e uma das lideranças quilombolas da comunidade do Cumbe. Cleomar me recebeu em sua casa, durante as estadias em campo e, por conta disso, foi a interlocutora com quem mais convivi no Cumbe (Rodrigues, 2024).

⁴ Para a segunda interlocutora que solicitou a mudança de sua identificação na pesquisa, sugeri identificá-la pelo nome de Tia Simoa. Após explicação de minha parte sobre essa personagem da história do Ceará, ela aquiesceu – Tia Simoa foi uma importante abolicionista do Ceará no século XIX. A interlocutora em apreço é uma das lideranças quilombolas do Cumbe, é mãe, pescadora, marisqueira e defensora dos direitos humanos.

⁵ As entrevistas feitas de modo virtual em 2021 foram com Cleomar, João do Cumbe e Zé Freire.

conversa mais livre, sem formalidade ou filtros, pois, dependendo de cada caso, uma censura pode se instalar e limitar as informações gravadas em áudio (Bourdieu, 2008, p. 701).

Inicialmente, ao desenvolver esta pesquisa produzindo dados de forma virtual, em contato com interlocutores/as, consegui informações fundamentais e a partir delas tive percepções que só pude aprofundar em campo. A falta inicial de uma observação direta do cotidiano dos/as interlocutores/as, ou da convivência com eles/as, impediu que eu tivesse outras impressões e/ou informações que só podem ser acessadas no cotidiano da comunidade. Ao mesmo tempo, não podemos qualificar a pesquisa antropológica por meio digital ou presencial como melhor ou pior à revelia do contexto. Devemos então refletir sobre as condições da pesquisa, enxergando as possibilidades e as limitações impostas por condições externas ao pesquisador – como foi o caso do contexto pandêmico. Logo, ao mesmo tempo que a comunidade interlocutora foi impactada pela pandemia, a prática do pesquisador e as relações dele com os/as interlocutores/as também o foi.

Com alguns quilombolas estabeleci um contato direto e pessoal, antes da pandemia, e com outros esse contato pessoal só foi possível durante a pandemia e depois que a vacinação estava avançada no país. Esse cenário mais favorável possibilitou que eu conhecesse pessoalmente o Cumbe em 2022. Com relação ao acesso aos/as interlocutores/as da pesquisa, foi muito importante obter o apoio de indivíduos-chave (Weber, 1996), como as lideranças quilombolas, pois há interlocutores/as que foram essenciais para abrir os caminhos da pesquisa em campo.

No que diz respeito aos instrumentos de pesquisa social, foram usadas as entrevistas qualitativas semiestruturadas como forma de se construir dados e informações, aliadas à observação-participante, como parte fundamental da metodologia antropológica. As entrevistas qualitativas, como instrumentos de pesquisa social, devem ser planejadas, pensando no “perguntar o que e a quem” (Bauer; Gaskell, 2008). Como num primeiro momento a pesquisa de campo presencial não foi possível, a lacuna foi relativamente preenchida com diversos diálogos virtuais com os/as interlocutores/as, a fim de socializar o máximo de ideias e questões relacionadas às problemáticas da pesquisa. Feitas essas considerações iniciais e metodológicas, vamos ao escopo principal do artigo.

2 O Estado da Arte sobre a Comunidade Quilombola do Cumbe

Ao longo da pesquisa que realizei com os/as quilombolas do Cumbe, percebi que partir da temática dos conflitos socioambientais era um passo importante para se entender o Cumbe atualmente. Mas também percebi que falar apenas dos conflitos socioambientais reduzia a complexidade social do Cumbe a uma questão específica – que é o que faremos nesta revisão bibliográfica, que representa parte da literatura sobre o Cumbe. Dessa forma, optei por fazer uma análise etnográfica nos moldes das monografias clássicas da nossa disciplina, falando de tudo um pouco e descrevendo os elementos mais importantes da organização social do território do Cumbe, para além dos referidos conflitos. Começo então a revisão de literatura sobre o Cumbe, enfatizando que:

Na atualidade a Comunidade Quilombola do Cumbe/Aracati, litoral leste do Ceará, vem sofrendo com a implantação de projetos econômicos dentro de seu território tradicional, que desconsideram e desrespeitam seus modos de vida e as relações que os comunitários têm [com] os espaços de uso individual e coletivo

como campo de dunas, lagoas temporárias, praia, manguezal, gamboas, ilhas fluviais e o rio (Nascimento; Lima, 2017b, p. 1-2).

Nessa comunicação de Nascimento e Lima (2017b), temos um aspecto importante na configuração dos conflitos no Cumbe: a implantação de projetos econômicos que desrespeitam a socialidade biointerativa⁶ quilombola, ou seja, as relações sociais com seu território. Essas relações com o território são a tônica do modo de vida dessa população, como apontam esses autores. Os espaços citados por Nascimento e Lima (2017b) são componentes do território e são vistos predominantemente como de uso coletivo, sendo a invasão deles vista como uma privatização do território, implicando uma desconfiguração da socialidade comunitária com ele.

Desta forma, costumes, tradições, saberes e modos de fazer, aos poucos, vão caindo no esquecimento, sendo substituídas por atividades apresentadas e defendidas pelas empresas, com total apoio dos governos como “moderna[s]”, ocasionando a descontinuidade de práticas ancestrais, experiências do bem viver, tidas como atrasada[s] (Nascimento; Lima, 2017b, p. 2).

Esse ponto é importante para entender um certo aspecto dos conflitos internos e externos ao Cumbe. Há dois discursos/práxis em conflito que eu percebo na literatura e a partir da pesquisa de campo: um tradicional e um moderno, sendo que ambos se definem nesses respectivos termos. Nascimento (2014, p. 27) reforça isso ao escrever que: “As marcas da “modernidade” encontradas nos territórios hoje são outras, totalmente diferentes das deixadas pelos nossos antepassados [...]”. A consequência dessas marcas da modernidade é que “[...] as políticas econômicas adotadas pelos governos [são] incompatíveis com suas práticas artesanais tidas como atrasadas e sem importância alguma para a sociedade” (Nascimento, 2014, p. 27). Destarte, é com esses termos que interlocutores como João Nascimento, mais conhecido como João do Cumbe, identificam o pensamento e a prática que tentam destruir o modo de vida tradicional dos/as quilombolas do Cumbe. Não é apenas o território que é solapado aos poucos, mas a própria relação dos/as quilombolas com ele.

Longe de serem apenas impactos ambientais, os impactos dos empreendimentos público-privados são amplos e envolvem humanos e não humanos. É nesse confronto entre dois modos de vida distintos que vemos uma tensão entre um modo de vida pautado na biointeração (chamado aqui de tradicional) e um pautado no capitalismo desenvolvimentista (chamado de moderno). A descontinuidade ancestral, tradicional e comunitária, à qual Nascimento e Lima (2017b) se referem, implica a perda de uma socialidade específica ou sua desconfiguração. A invasão capitalista no Cumbe tenta destruir essa relação biointerativa, injetando na comunidade outra lógica de socialidade com o território, que lhe é externa e estranha. Essa outra lógica é a dita moderna, enquanto a lógica tradicional é vista como atrasada, do ponto de vista moderno⁷, justamente para que ela seja suplantada pelo desenvolvimentismo do Estado capitalista.

⁶ Assumo aqui o conceito de biointeração como proposto por Antônio Bispo dos Santos (2015) para falar do modo de vida dos/as quilombolas do Cumbe.

⁷ Quando falo em “moderno” ou “modernidade” e “tradicional”, estou utilizando esses conceitos de forma dialética, não apenas como meras dualidades antagônicas que nesses conflitos são instrumentalizadas para definir cada lado do conflito, mas como conceitos que representam os lados do conflito quando eles se autorreferem. Não os uso de forma essencialista, mas de forma situada, contextualizada; uso-os da forma como me foram apresentados na literatura acadêmica e, sobretudo, pelos/as interlocutores/as quilombolas.

Destaco também o lugar das mulheres quilombolas na luta pelo território, por meio das palavras de Nascimento e Lima (2017b). Vida é um termo que aparece muitas vezes nesse miniartigo de comunicação oral. Fala-se na continuidade da vida quilombola e, nesse sentido, entende-se a vida de forma ampla, envolvendo humanos e não humanos. Os autores falam de uma vida humana integrada a uma vida não humana, ou melhor, de uma vida humana implicada em vidas não humanas. Além disso, o papel social das mulheres é apenas pincelado pelos autores, pois o foco do artigo é falar da luta pelo território, mas uma coisa deve ser destacada a partir do seguinte parágrafo:

Na linha de frente das lutas e resistências, encontramos uma maioria formada por mulheres camponesas, sejam quilombolas, indígenas, pescadoras, marisqueiras, agricultoras e donas de casa. São elas que além de uma jornada de trabalho doméstico diário, arrumam tempo para se reunirem nas associações comunitárias e saem para os espaços políticos para defender seus projetos de vida, suas comunidades e territórios das ameaças dos projetos de morte, miséria e exclusão social. [...] além de toda uma jornada de trabalho diário doméstico, tiram um tempo para exercer atividade política, denunciando as injustiças ambientais, intervindo na sua realidade e incidindo em políticas públicas que garantam sua autonomia nas comunidades e territórios tradicionais (Nascimento; Lima, 2017b, p. 2-3).

Isso me lembra que, numa certa manhã, após ter lido o artigo de Nascimento e Lima (2017b), comentei com Cleomar sobre o texto e ela falou várias coisas sobre ser mulher ocupando uma posição de liderança na comunidade. Entre outras coisas, ela me falou que muitos homens da comunidade ficam indignados com as injustiças que atravessam o território, mas que ficam “indignados dentro de casa” – expressão dela. Mas as mulheres ficam indignadas e “saem de casa” para protestar, para se expressar e lutar pelo território. Assim, as mulheres ocupam o espaço público contra os projetos econômicos que produzem morte e que invadem seus territórios. Elas não se limitam ao trabalho doméstico e diário que fazem em suas casas, mas exercem o cuidado com o território, pois ele é também uma casa e é preciso cuidar dele, lutar por ele.

No entanto, esse “tirar tempo” para defender suas comunidades, na verdade, se torna uma escolha dessas mulheres, a partir da qual elas têm que abrir mão, muitas vezes, de cuidar de si mesmas e de suas casas, por exemplo. Coloco o “cuidar de si” em primeiro lugar, pois, muitas vezes, vi Cleomar cuidando de tudo e de todos, menos dela mesma. Em incontáveis conversas que tivemos na sua casa, ela me apontou essa negligência do cuidado de si, sendo que a luta pelo território (leia-se atividades da associação quilombola) consome todo seu tempo e energia. Não só ela, mas outras mulheres quilombolas tentam cotidianamente dar conta de afazeres domésticos, familiares e das atividades da associação. O cuidar de si fica para o tempo que sobra ou que, na verdade, não sobra.

Com base nisso, muitas vezes, percebi em campo uma naturalização desse cuidado feminino com tudo e com todos, algo que Nascimento e Lima (2017b) apontaram, se constituindo, frequentemente, em um abuso do cuidado dessas mulheres – expressão minha. Eles destacam a relevância das mulheres na luta, como linha de frente e pioneiras, como se pode ver neste trecho:

Essas atividades econômicas instaladas dentro da comunidade quilombola do Cumbe são responsáveis por diversos conflitos socioambientais, que repercutem violentamente nos fazeres e práticas culturais desenvolvidos pelos comunitários,

impactando, principalmente, na vida das mulheres. São as mulheres, que numa possível crise por falta de água, comprometimento da soberania alimentar e escassez da fonte de renda, que irão se desdobrar para amenizar a situação de miséria ocasionada pelo “desenvolvimento” econômico. Triplicando sua jornada de trabalho doméstico e aumentando sua responsabilidade de cuidar da família, enquanto seu companheiro sai à procura de outros meios de vida, deixando para trás seus filhos/as, mulher, familiares e amigos (Nascimento; Lima, 2017b, p. 7).

Aponto aqui duas coisas. Primeiro: em um cenário como esse, em que o território sendo afetado negativamente deixa de alimentar os/as quilombolas/as, pais e mães podem migrar, temporariamente, para conseguir seu sustento – como várias vezes ouvi em campo. Nesse caso, o impacto dos empreendimentos se dá a nível dos núcleos familiares quilombolas. O território é farto, abundante, mas os problemas são oriundos, em grande parte, dos empreendimentos que minaram essa fartura aos poucos, empobrecendo-o. Segundo: o que Nascimento e Lima (2017b) apontam se relaciona com o que Cleomar falou sobre as mulheres terem a responsabilidade de cuidar da família e de administrarem o lar, sendo que essa responsabilidade do cuidar se dá, inclusive, em relação ao território, que também é uma casa, como algumas vezes a ouvi declarar. Como Cleomar gosta de dizer, “[...] *a relação com o mangue, por exemplo, é uma troca, pois o mangue cuida de nós e nós cuidamos dele*”. Isso é biointeração.

Essa frase de Cleomar tem grande semelhança com algo que um interlocutor da pesquisa de Flores (2018) falou. Ao comentar suas impressões de um evento do qual participou, um Encontro de Agrofloresta, o interlocutor em questão, que faz parte da Morada da Paz, uma comunidade espiritual *quilombola* no Rio Grande do Sul, expressou seu parecer e nas palavras de Flores (2018, p. 179):

Contou que, para ele, tudo aquilo que falavam e que colocavam como agrofloresta nada mais é do que *conhecimento ancestral*. Perguntaram a ele se na Morada da Paz havia um espaço destinado à agrofloresta e Bg. respondeu que na Morada não existe “*um espaço para agrofloresta*”, pois tudo é. [...] Essa visão compartimentada da agrofloresta, ele seguiu me explicando, dá razão a uma ideia que não percebe que tudo está em relação: “*quiseram saber quantos hectares tem a Morada*”, disse rindo, “*mas a Morada é tudo!*”. É por conta dessa perspectiva que Bg. disse, durante um Plantio ComVida – uma atividade destinada às pessoas externas à comunidade para um mutirão de plantio – “*quando a gente cuida da Morada a gente tá cuidando de toda a Terra, que é nossa Mãe, porque pode até ter uma cerca ali, mas está tudo em relação*”. “*A gente cuida da natureza e ela cuida da gente*”, comentou sobre a importância dos plantios de alimentos e ervas medicinais desenvolvidos na comunidade.

Portanto, esse cuidado que se pauta numa percepção de que todas as coisas estão em relação umas com as outras, em composição constante, que humanos e não humanos se afetam mutuamente, pode ser entendido como constituinte do modo de vida biointerativo quilombola. Nesse sentido, o cuidado se constitui em um elemento importante para compreender, de dentro, a biointeração, o modo de vida quilombola no Cumbe. Feita essa pequena digressão, voltemos à análise bibliográfica.

Outro assunto importante para compreender a comunidade quilombola do Cumbe é a festa do mangue, sendo essa festa o tema tratado por Souza, Oliveira e Vieira (2020), bem como o que chamam de “valores culturais”. A forma como o Cumbe é visado por suas paisagens naturais é apontada no trabalho de Souza, Oliveira e Vieira (2020, p. 209), além de citarem as narrativas do Sebastianismo local, reproduzidas por João do Cumbe

nas visitas guiadas com visitantes e turistas às dunas da comunidade. O famoso comer no mato ou “cumê no mato” também é citado (Souza; Oliveira; Vieira, 2020, p. 210), bem como as práticas artesanais como o labirinto e os produtos elaborados a partir de materiais naturais como a quenga de coco, palhas, folhas, galhos, etc. A criatividade dos/as artesãos/ãs do Cumbe se evidencia em suas criações, uma mais linda do que a outra.

Souza, Oliveira e Vieira (2020) trabalham mais na perspectiva de patrimônio cultural, de bens culturais (materiais e imateriais) e naturais, do que propriamente falam em território e modos de vida, como fazem Nascimento e Lima (2017a). Outros aspectos importantes citados são: o turismo comunitário, o museu comunitário, os impactos da carcinicultura, do parque eólico e os conflitos internos. Depois de várias considerações é que Sousa, Oliveira e Vieira (2020) dissertam sobre a festa do mangue nos seguintes termos:

Foi em decorrência desse conflito interno que os membros da Associação Quilombola se uniram e decidiram criar a Festa do Mangue para se reinventarem e darem visibilidade à sua luta pela reafirmação de suas práticas, costumes, memórias e toda uma cultura que precisa ser viabilizada e valorizada. Essa festa simboliza a resistência e a luta justa contra as ameaças do agronegócio vigente que descaracteriza toda dinâmica social e que devasta o meio ambiente (Souza; Oliveira; Vieira, 2020, p. 218).

Esse relato sobre a festa do mangue é bem conciso, tratando apenas do essencial das atividades que aconteceram na edição de 2019. O artigo é acompanhado por fotos, mas deixa a desejar no sentido de uma maior profundidade etnográfica acerca do que é a festa do mangue, parecendo mais um relato turístico do que um relato acadêmico-reflexivo. No geral, concordo com a leitura que fizeram acerca da festa do mangue, que foi analisada por mim (Rodrigues, 2024), mas o que colocam sobre a festa é o óbvio, é o que está na superfície.

Nascimento e Lima (2017a), em outro artigo sobre o Cumbe, enfatizam a defesa do modo de vida quilombola, integrado ao território tradicional, nas palavras dos autores. Falando em memória social e história local, a narrativa se desenrola no sentido de enfatizar a invasão do território pelos empreendimentos e os conflitos internos, assim descritos:

Atualmente, a comunidade quilombola do Cumbe passa por um grande conflito interno entre os que se auto definem quilombolas. Estes defendem o território livre das ameaças econômicas para o uso coletivo e continuidade dos saberes e modos de fazer. Do outro lado, estão “os supostos donos das terras”, veranistas, empresários do camarão, parque de energia eólica, e junto deles, as famílias que trabalham nos empreendimentos econômicos, “os não quilombolas”. Eles se colocam contrários à certificação da Fundação Cultural Palmares, ao trabalho realizado pelo INCRA de demarcar e titular o território quilombola. Defendem a ideia de que as terras e o território tradicional têm que continuar nas mãos das pessoas de fora, empresários, veranistas e grileiros de terra, tomados como sinônimo de progresso e desenvolvimento (Nascimento; Lima, 2017a, p. 2).

Vê-se que nesses conflitos internos participam agentes internos e externos à comunidade. Essa comunicação oral foi escrita em 2017, um dos anos de maiores conflitos na comunidade, como informaram interlocutores próximos. Os argumentos do “progresso” e do “desenvolvimento” são enfatizados como mobilizadores dos empreendimentos e aceitação de parte dos comunitários, os chamados “não-quilombolas”, categoria êmica que assumi na análise desses conflitos. Portanto, quando falo de conflitos no Cumbe, estou me referindo a essa oposição que existe entre quilombolas e não quilombolas.

João Nascimento atuou como divulgador das histórias do Cumbe e da luta pelo território, como se vê na narrativa em primeira pessoa (Nascimento; Lima, 2017a, p. 3). Os autores comentam as dificuldades de acesso aos lugares de memória e sobre não ver o Cumbe apenas como um lugar de lazer, de passeio. Depois a narrativa se volta para a discussão sobre a nova museologia – museologia social, museologia comunitária e ecomuseologia, por exemplo. A proposta de uma museologia social, como defendem os autores, pode servir como uma oposição aos avanços do capitalismo sobre territórios visados economicamente. Um breve texto de Oliveira (2020, p. 2) também comenta sobre o avanço do capitalismo sobre territórios tradicionais, afirmando que o capitalismo “destrói culturas inteiras”, enfatizando o caráter sustentável do turismo comunitário, por exemplo.

Fala-se em patrimônio cultural e em continuar um certo modo de vida (Nascimento; Lima, 2017a, p. 5). Segue-se a isso um histórico da comunidade, já apresentado em diversos trabalhos dos próprios autores e de outros que se baseiam neles. A defesa desse modo de vida ligado estreitamente ao território é o que está em pauta no artigo. Não se trata de defender o tradicional pelo tradicional, mas de impedir essa descaracterização socioambiental crescente, estimulada pelos empreendimentos público-privados. Essa descaracterização é uma tentativa de impor um modo de vida externo e estranho aos/as quilombolas, por isso, a questão se relaciona com a autonomia existencial deles/as.

Com base em D’Alessio (2012), sabe-se que o espaço, ou o território, é uma materialização do que nós somos, e isso vale para os/as quilombolas, que mobilizam suas memórias para indicar as rupturas e a descontinuidade do modo de vida concretizadas pelos empreendimentos. A autonomia existencial quilombola é posta em risco, é atacada por essas iniciativas capitalistas que implicam rupturas no seu modo de vida. Os autores falam em continuidade histórica (Nascimento; Lima, 2017a, p. 10) e, assim, podemos pensar o lugar que o modo de vida tradicional ocupa na experiência comunitária do Cumbe, a partir dessa ideia de continuidade. Dessa forma, é a continuidade das relações dos/as quilombolas com o território que está em risco.

Um capítulo de livro escrito por Teixeira *et al.* (2017) narra os impactos da implantação da carcinicultura no Cumbe. A preocupação com o modo de vida quilombola aparece no texto, sendo o seu objetivo tratar das “[...] vivências e os significados construídos pelos catadores de caranguejo acerca do trabalho no mangue e do emprego na carcinicultura em meio ao conflito socioambiental” (Teixeira *et al.*, 2017, p. 370). O trabalho no mangue é descrito em pormenores, como as técnicas de catar, o mercado dos caranguejos, como as variações climáticas influenciam na cata, as diferenças geracionais nas técnicas e na eficácia delas e no período da andata (ou atar, como chamam no Cumbe) do caranguejo (defeso). É feita uma crítica a uma perspectiva instrumentalista do trabalho no mangue nos seguintes termos:

Quando os coletores de caranguejo do Cumbe tecem narrativas para falar sobre suas atividades, técnicas de trabalho e conhecimentos referentes aos tempos de reprodução, formas de captura e tempos de defeso do caranguejo, evocam significados de processos de sociabilidade que não se encerram no campo econômico. Além de terem no mangue sua fonte de sustento material, têm ali um espaço de pertencimento, um marcador de sua identidade social e um rico material de experimentação e produção de conhecimento de homens e mulheres em sua relação com a natureza. Em outras palavras, no Cumbe vemos manifestar-se uma espécie de saber que poderíamos denominar “ciência do concreto”.

Um profundo saber sobre a natureza, que é atravessado pela experiência da vida, mas que não se reduz à satisfação das necessidades materiais; ou seja, não se aplica unicamente ao que se determinaria “pelos reclamos do estômago” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 15-49) (Teixeira *et al.*, 2017, p. 385-386).

Dessa forma, há uma experiência de vida, uma socialidade específica em questão, uma base simbólica que ampara a racionalidade da cata do caranguejo – um conhecimento biointerativo. Os autores falam em modo de produção pré-capitalista para tratar do modo de produção narrado em parte do capítulo e em modo de vida tradicional, elencando elementos que constituem as chamadas comunidades tradicionais. Algo apontado foi a mortandade de caranguejos entre 2001 e 2003, devido à contaminação das águas do rio Jaguaribe e do mangue pelos resíduos das águas dos viveiros de camarão. Várias vezes, inclusive, ouvi em campo relatos sobre essa mortandade e de como isso foi um evento inédito e assustador para os/as quilombolas.

Teixeira *et al.* (2017) também dão ênfase aos relatos dos moradores que trabalharam na carcinicultura. A exploração gritante da mão de obra desses moradores fica explícita nos relatos: sem acesso a equipamentos de proteção/trabalho adequados, ganhando muito pouco e ainda não recebendo tudo o que deveriam receber, no quesito de direitos trabalhistas. Lembro, que, nesse caso, estamos falando de 2017, de um contexto político neoliberal que ensejou a reforma trabalhista e objetivou vulnerabilizar, mais ainda, os trabalhadores, bem como enriquecer os donos dos meios de produção. Os relatos são de um nível absurdo de exploração da mão de obra.

Já em Santos, Silva e Rozendo (2018), temos uma discussão sobre liberdade e desenvolvimento. Liberdade e desenvolvimento aparecem atrelados à proposta teórica defendida pelas autoras, sobretudo para apontar que o desenvolvimento deve ir além da questão de renda e do puro lucro. Fala-se também em modo de vida do Cumbe, nos conflitos internos (Santos; Silva; Rozendo, 2018, p. 27) e em como os empreendimentos resultaram na perda da autonomia territorial plena. “Desenvolvimento” e melhoria na qualidade de vida não são sinônimos, e os depoimentos colhidos na comunidade indicam isso: não houve melhorias substanciais da qualidade de vida local, muito pelo contrário.

Santos, Silva e Rozendo (2018, p. 32) apontam a chamada chantagem locacional, além de tecerem críticas aos Estudos de Impacto Ambiental – Relatório de Impacto Ambiental (EIAs-RIMAs) e de indicarem a morte de milhares de camarões, devido à sanha por lucro que extrapola a capacidade do meio ambiente. Podemos ver a forma como o modo de vida dos trabalhadores do mangue é atacado, pelo discurso do progresso econômico, nas palavras de uma moradora da comunidade:

Eles alegavam que ia ter o desenvolvimento, que o emprego da gente de tirar um búzio, um marisco, era feio, era sujo, [que] a lama fede, a cata do caranguejo não dá dinheiro... e trabalhar com eles ia ter salário, ia ter carteira assinada... (Moradora em entrevista concedida à autora em setembro de 2016) (Santos; Silva; Rozendo, 2018, p. 33).

Vemos que um estigma é produzido por esse discurso a partir das atividades desenvolvidas no mangue pelos/as quilombolas do Cumbe. Atividades tidas como feias e sujas, em um ambiente que fede. Portanto, as pessoas que trabalham assim fedem e são sujas, como algumas vezes ouvi interlocutores/as narrarem acerca desses estigmas. Essa desmoralização do trabalho no mangue produz um estigma sobre a identidade dos/as pescadores/as do

Cumbe. Destaco deste artigo um trecho que indica bem esses modos de vida em conflito, a partir de lógicas de pensamento distintos:

Eu hoje vejo muita gente naquela escravidão de pensamento. Por exemplo, pensam “eu tenho que trabalhar para esse carcinicultor, se ele me contratou eu não posso dizer que o mangue é bom, não posso ter minhas alternativas de pensamento porque eu tô trabalhando na carcinicultura” (Moradora em entrevista concedida à autora em setembro de 2016).

Ao analisar o relato, percebe-se, no trecho em que a moradora afirma “não posso ter minhas alternativas de pensamento”, a tentativa de controle dos responsáveis pelos empreendimentos sobre os valores que os cumbenses fazem. Conceber o mangue como algo bom é colocar em xeque as formas de produção da carcinicultura, que se fazem justamente pela destruição daquilo que se está valorando. São processos produtivos que operam em lógicas opostas. Portanto, empregar-se na carcinicultura implica abdicar dessas “alternativas de pensamento”, de ter um pensamento autônomo. Implica também “des-envolver-se” e assumir um novo envolvimento: o envolvimento das empresas, como alerta Porto-Gonçalves (2004) (Santos; Silva; Rozendo, 2018, p. 38).

Isso se relaciona ao grassamento do pensamento desenvolvimentista na comunidade, sobretudo entre aqueles/as que foram cooptados/as pelos empreendimentos. Esse pensamento não apenas se concretizou na instalação dos empreendimentos, como alterou as relações entre as pessoas, porque quem trabalha para essas empresas, compra briga por elas, defende seus empregos com unhas e dentes. Usando a metáfora da “escravidão do pensamento”, proposta pela interlocutora referenciada, essas pessoas da comunidade se deixaram escravizar pela lógica desenvolvimentista. É um desenvolvimento da morte, da destruição do território. É um desenvolvimento que não dialoga com o mangue, mas que se reproduz à custa dele como um verdadeiro parasita.

As autoras concluem mostrando como os empreendimentos no território do Cumbe mais agiram negativamente, do ponto de vista socioambiental, do que promoveram distribuição de renda ou melhoria da qualidade de vida local. Na educação, por exemplo, “[...] houve uma modificação da lógica de ensino, em que há a supervalorização da modernidade em detrimento do modo de vida tradicional” (Santos; Silva; Rozendo, 2018, p. 38). Na verdade, as promessas ambiciosas das empresas foram um chamariz para esconder os verdadeiros impactos e a negligência com as pessoas e com o território onde vivem.

Em Santos, Sayago e Miller (2020), vemos a questão da polarização política no Cumbe como o foco da narrativa – o que os/as quilombolas chamam de conflito ou divisão e eu chamo de conflito interno. Ao longo dos meses nos quais estive em campo, percebi que “conflito” e “comunidade dividida” são termos usados para falar da oposição interna entre quilombolas e não quilombolas e, quando se trata da oposição quilombola a agentes externos, a expressão “luta pelo território” é mais mobilizada. Inicialmente, as autoras comentam sobre as identidades quilombolas, conflitos e polarizações. Por mais que os comunitários não usem o termo “polarização” para se referir aos conflitos internos, do ponto de vista teórico desse termo, como apresentado pelas autoras, o termo define muito bem como a divisão entre quilombolas e não quilombolas acontece na prática, no cotidiano.

Em seguida, é feita uma caracterização socioterritorial, e a questão do parentesco é brevemente citada. O parecer do antropólogo Sérgio Brissac (2017), perito do Ministério Público Federal (MPF), é citado e realmente é fundamental para entender melhor esses

conflitos e, inclusive, as possíveis soluções para eles. A metodologia é descrita em minúcias, no sentido de explicitar como se deu a compreensão da polarização apontada pelas autoras, que indicam que foi com a ida dos servidores do INCRA que o conflito foi exacerbado. Outros aspectos do conflito são esmiuçados pelas autoras, mas, por enquanto, esses fatos narrados e relacionados ao conflito bastam para resumir o artigo citado.

Já Nascimento, Lima e Barros (2013) dissertam sobre memória coletiva, comunidades tradicionais e suas atividades e modos de vida, que têm relações específicas com o território que habitam. Exemplar nesse sentido é o seguinte trecho:

[...] pretendemos levar o leitor a fazer uma trilha pelo Cumbe/Aracati, contar as histórias e memórias de um povo que vem lutando diariamente pela defesa de seu patrimônio natural, e assim, continuar vivendo seu modo de vida tradicional respeitando sua diversidade cultural e o meio ambiente. Tentar fazer, inclusive, com que a própria comunidade valorize suas memórias e, não perdendo seus vínculos identitários (Nascimento; Lima; Barros, 2013, p. 974).

Desse modo, a continuidade da vida se dá pela continuidade do modo de vida tradicional, entendendo esse tradicional como aquilo que interlocutores/as quilombolas definem como sendo seu modo de vida. O artigo como um todo traz informações apresentadas em outros artigos escritos por João Luís Joventino do Nascimento, como a caracterização socioambiental e histórica da comunidade. Em outro artigo, João escreve sobre “*Racismo ambiental na comunidade do Cumbe/Aracati – Ceará*” (Nascimento, 2012), sendo esse o título do artigo, e ele traz novamente informações já citadas em outros de seus trabalhos.

O interessante de notar no caso desses dois últimos artigos comentados é que a comunidade ainda não havia se autorreconhecido como quilombola; ainda estavam se afirmando como pescadores/as tradicionais ou artesanais. Os debates sobre o autorreconhecimento quilombola se iniciaram em 2010, sendo que em 2014⁸ ocorreu a certificação da comunidade pela Fundação Cultural Palmares (FCP). Como parte da crítica aos impactos socioambientais dos empreendimentos, Nascimento (2012, p. 3) pretendeu “[...] dar visibilidade ao racismo ambiental, denunciar o tipo de desenvolvimento que chega às comunidades, que privatiza tudo e destrói a relação de uso desses espaços [...]”.

Trabalhos como o de Santos (2006) têm uma perspectiva diferente dos outros citados ao se referir ao Cumbe, mas também tece suas críticas quando fala da carcinicultura, por exemplo. Ao apontar a atenção que se deve dar aos impactos ambientais causados pela carcinicultura, Santos (2006) propõe avaliar bem a área de implantação das fazendas de camarão, bem como um rigoroso controle das atividades das fazendas, a fim de não impactar ecossistemas como o mangue e os recursos hídricos. Isso é o ideal, claro, e é exatamente pelo fato de esse ideal não existir na prática, tendo causado vários danos ambientais ao redor do mundo, como nos mostra Castro (2021), que enfatizou que uma leitura crítica dessa atividade econômica deve ser feita.

Vamos seguir a narrativa de Santos (2006) e comentar algumas passagens de sua dissertação sobre o assunto. Na segunda etapa de sua pesquisa de mestrado, Santos (2006) assim escreve:

⁸ Em 2014, houve a certificação da comunidade como quilombola, no dia 5 de dezembro de 2014, pela FCP. Em 2010, o debate em torno da autodefinição quilombola se iniciou e culminou em 2014 com a certificação, sendo que, após a certificação, foi feito um aditivo, em 2015, e o nome da associação no qual constava “pescadores” virou Associação Quilombola do Cumbe. Dessa forma, a identidade de pescadores/as se cruzou com a identidade de quilombolas.

Ainda na segunda etapa foram feitas várias entrevistas com o pessoal da fazenda [de camarão] e os moradores da região do Cumbe, onde foi possível identificar a satisfação das pessoas que trabalham diretamente com as fazendas de camarão e a insatisfação dos pescadores artesanais de caranguejo com a implantação de vários hectares de fazenda de camarão (Santos, 2006, p. 21).

Essa insatisfação já estava posta não somente entre pescadores/as do Cumbe, mas também entre pesquisadores/as que apontaram em suas pesquisas os diversos danos causados pela carcinicultura. Se levar em consideração o ano de publicação da dissertação, 2006, podemos apontar aquela mortandade de caranguejos da qual já falamos anteriormente, como um dos motivos de insatisfação dos/as pescadores/as locais. Santos (2006) confirma esse cenário de degradação e morte nas seguintes palavras:

O grande crescimento da carcinicultura, uma das atividades mais lucrativas do Ceará, tem gerado grande polêmica sobre os danos que a atividade pode causar ao meio ambiente. Pesquisadores e ambientalistas afirmam que a carcinicultura é o fator mais importante para a degradação ambiental, a devastação das florestas de mangue que ficam nos arredores das grandes fazendas em áreas estuarinas. A fauna também é afetada devido à utilização de produtos químicos que têm provocado a morte da ictiofauna predominante nas áreas de estuário (peixes, caranguejo, mariscos e crustáceos), doença de pele, envenenamento de trabalhadores pelo agente Meta-bisulfito, utilizado nas fazendas para garantir a qualidade do camarão para a exportação.

Segundo a ADITAL (2004), a destruição de extensas áreas de mangue para instalação de fazendas de camarão tem sido relatada como um dos principais impactos da atividade ao meio ambiente. A poluição das águas pelos efluentes da carcinicultura, a salinização das águas subterrâneas e [o] uso indiscriminado de antibióticos, põem em questão a sustentabilidade sócio-ambiental dessa atividade, pelo menos na forma como vem se desenvolvendo (Santos, 2006, p. 26-27).

Essa foi a primeira vez que li algum trabalho acadêmico em que o envenenamento de trabalhadores dessas fazendas é colocado como realidade. Esse agente químico em si é um agente de morte em vários sentidos, e os trabalhadores dessas fazendas correm certos riscos nessa atividade. Cleomar e outros/as interlocutores/as narraram vários casos de pessoas da comunidade que se intoxicaram com os produtos químicos usados na carcinicultura de larga escala – pois há a de pequena escala. Ao tempo em que os/as quilombolas perceberam os danos ao território, perceberam também os danos aos trabalhadores e faziam críticas a essa insegurança do trabalho nas fazendas de camarão. Mas como os que trabalham/trabalharam defendem/defendiam com afinco seus empregos nas fazendas de camarão, abafam/abafaram os casos para não fazer alarde e dar mais razão às críticas que a carcinicultura vem recebendo desde que chegou no Cumbe. Não foram casos isolados, inclusive.

Vê-se que a lei não é cumprida e que o ideal da sustentabilidade só existe em teoria, pois a prática é completamente insustentável, é voraz. Uma descrição técnica dessa degradação foi fornecida por Santos (2006, p. 32) em sua dissertação, sendo que o trabalho analisa de forma pormenorizada as técnicas e o manejo atual da carcinicultura, bem como seus supostos benefícios sociais e seus impactos ambientais negativos. Em suas tabelas, do tipo *check list*, de impactos ambientais, os valores positivos se referem quase que exclusivamente a ganhos socioeconômicos, e os valores negativos se relacionam à degradação da flora, solo e fauna locais, como se pode ver a seguir:

Durante a fase de campo a presença de trabalhadores na área e principalmente o corte de vegetação refletem em adversidade à fauna local, podendo afugentá-la para ambientes contíguos ou mesmo alterar seu habitat.

Ao fim da etapa de campo a área guardará temporariamente as marcas das picadas. Benefícios também são gerados com o retorno social e econômico decorrente da ação, uma vez que, para execução dos serviços topográficos são requisitados trabalhos especializados e não qualificados, gerando ocupação-renda, o que consequentemente aumenta a arrecadação de impostos (Santos, 2006, p. 68).

Portanto, os benefícios são apenas econômicos para os que lucram diretamente com a atividade em apreço, mas os malefícios e danos são direcionados a quem não ganha nada com isso, seja os/as quilombolas, o solo, a fauna e a flora. Esse é o desenvolvimento dos carcinicultores. A denúncia dos erros técnicos desse tipo de empreendimento é feita, sobretudo na questão da ausência de local adequado para recepção dos efluentes dessa atividade (Santos, 2006, p. 76). Assim, não há biointeração na carcinicultura, há apenas degradação e destruição do território.

Um outro tema relevante que devo pincelar aqui, pois essa discussão foi feita em outro trabalho (Rodrigues, 2023), é o da diversidade de gênero e sexualidade no Cumbe. Para isso, faço menção da monografia de Francisca Dandara Albuquerque (2022) acerca dos/as LGBTQ+ no Cumbe. Ela destaca, em sua Introdução, que, ao conversar com João Nascimento, ele lhe disse “[...] não haver um debate mais abrangente acerca das questões de diversidade no local, mesmo com a presença de um público LGBTQ+ marcante e atuante” (Albuquerque, 2022, p. 12). A autora narra as atividades que desenvolveu e as que participou na comunidade, como encontros, entrevistas e aplicação de questionários. A monografia de Albuquerque (2022) é um marco quanto a esse tema e deve ser sucedida por outras pesquisas sobre o assunto.

Por fim, em sua dissertação, Castro (2021) aponta os impactos nocivos dos empreendimentos, enfatizando que os/as quilombolas reagem de acordo com o risco e o impacto que sofrem. Foi assim com a mortandade dos caranguejos no início dos anos 2000 e foi assim quando os/as quilombolas foram impedidos/as de acessar a praia devido ao parque eólico, que a privatizou. Em suma, eles/as respondem à altura das ameaças à sua vida e ao seu território, como se vê a seguir no relato sobre a privatização das dunas e da praia:

Além do impedimento da utilização das lagoas, a empresa eólica também impediu o acesso ao mar; este caso também é exposto na fala de *Itã* (2020): “[...] no começo eles diziam que podia tudo e depois não podia nada. Aí finalizando o processo do parque, do projeto de morte, o que acontece? Os pescadores ficam impedidos de ir à praia. Aí realmente alvoroçou também [...]” (Castro, 2021, p. 251).

Chama atenção a interlocutora ter falado em projeto de morte, visto a eólica ser mais um empreendimento a afetar significativamente o modo de vida local. A empresa enganou os/as moradores/as, ocultando os impactos negativos de sua presença no Cumbe, apresentando apenas os supostos benefícios. O parque eólico interferiu diretamente na relação dos/as quilombolas com as dunas, as lagoas interdunares e a praia. O projeto de morte é o território que era livre sendo privatizado, sendo invadido por torres eólicas e fios elétricos, as dunas sendo compactadas e tendo sua dinâmica alterada. Mas isso é apenas um projeto, pois as dunas resistem, confrontam a todo instante quem teima em querer ser mais do que elas, quem quer impor outro ritmo à sua dinâmica. Assim como Gaia (Stengers, 2015), as

dunas não ligam para as infraestruturas do capitalismo verde. Seu movimento é diário, elas enterram o que estiver pela frente; seu avanço é incontornável, até mesmo para torres de quilos e mais quilos de ferro e concreto enterrado na areia.

3 Pesquisa de Campo: os/as quilombolas e o pesquisador

Feita a análise sobre o estado da arte de trabalhos acadêmicos sobre a comunidade do Cumbe, neste tópico disserto ainda mais sobre a socialidade dos/as quilombolas, da forma como a percebo e a experimentei em campo, bem como sobre questões de um parecer contestatório acerca da identidade quilombola do Cumbe, que foi elaborado, por um antropólogo, em agosto de 2021. Essas questões se relacionam com a minha inserção em campo como pesquisador, com a intimidade que construímos, eu e os/as quilombolas, ao longo da pesquisa de campo e com a forma que eu enxergo os conflitos internos no Cumbe.

Inicialmente, aponto que estando em campo, por três vezes, pelo menos, me tomaram por nativo do Cumbe – uma foi na festa do mangue de 2023, outra numa aula de campo, coordenada por João e outra ocorreu em uma ocasião que não lembro, por pessoas de fora da comunidade. Nessas situações, percebi que, sem me identificar como antropólogo e morando na comunidade, mostrando certa intimidade com os/as moradores/as, além de ter desenvoltura na explicação de certos fatos locais, algumas pessoas acharam que eu morava ali há um bom tempo ou que eu fosse nativo, como os/as quilombolas falam quando alguém nasce no Cumbe. A relativa facilidade de me adaptar ao cotidiano da comunidade e em conversar com as pessoas fez com que rapidamente eu conseguisse uma proximidade com elas, mesmo com pouco tempo de campo.

Penso que isso se deve a dois fatores: não apenas à minha personalidade, mas também à incorporação que os/as quilombolas fazem de pessoas de fora, recebendo muito bem, acolhendo-as. Na minha segunda ida ao Cumbe, entre final de novembro de 2022 e começo de janeiro de 2023, eu já era conhecido por muitos/as quilombolas. Senti que minha intimidade com as pessoas e seu cotidiano já era considerável, devido à minha desinibição para falar com elas e propor algo, como uma entrevista, uma saída para algum canto ou alguma atividade, como uma fogueira com contação de histórias, por exemplo, no quintal de Cleomar. Assuntos mais sensíveis ou de cunho sexual também eram discutidos na minha presença sem constrangimento ou pudor algum. Percebi nessas ocasiões que já havíamos estabelecido uma relação de confiança e de intimidade, relação essa que se fortaleceu ao longo do tempo e que é preciosa para ambos os lados.

Exemplar nesse sentido foram as ocasiões nas quais essa assimilação social, que os/as quilombolas fazem das pessoas de fora, foi expressa verbalmente. Isso é outro aspecto de minha inserção no cotidiano do Cumbe, pois várias vezes quilombolas falaram coisas do tipo para mim: *'já pode se associar'*, *'já é quase um quilombola'*, *'falta só casar com alguém daqui pra ser quilombola'*, *'não vai mais embora, né? Tu já se sente um quilombola, né?'*, *'morando no Cumbe agora, né?'* e *'você é como se fosse do Cumbe'*. Frases do tipo ouvi diversas vezes em minhas estadas em campo, sobretudo a partir da segunda e terceira idas, nas quais passei um bom tempo morando no Cumbe, convivendo com quilombolas, participando de eventos, reuniões, encontrando gente conhecida na esquina, nas ruas, pedindo favores, etc.

Muitas vezes, eu me peguei falando algo que fez alguém rir bastante, opinei sobre certas coisas, que me senti à vontade para opinar, e as pessoas receberam bem minhas falas; trocamos também nas conversas alguns deboches e fofocas. Em três semanas de estadia, em dezembro de 2022, eu já estava aclimatado ao cotidiano da comunidade, bem como os/as interlocutores/as estavam aclimatados/as à minha presença, a ponto de em conversas mais sensíveis, ou nas quais os ânimos se exaltavam, não haver nenhum constrangimento ou censura com a minha presença. Nesse sentido, minha inserção no cotidiano dos/as quilombolas foi um processo fácil e rápido.

Entrementes, essa convivência íntima supõe não somente uma harmonia nas relações, como já demonstrei, mas também a suspensão provisória dessa harmonia. Percebi que, numa convivência íntima, os dissensos, divergências e/ou conflitos com os/as interlocutores/as surgem de qualquer jeito. Mas isso é a regra de uma convivência constante e íntima, na qual os dois lados expressam seus descontentamentos, seus desconfortos e suas divergências de opinião. Em pelo menos cinco situações isso ocorreu entre mim e os/as quilombolas. Em duas situações, interlocutores/as me chamaram a atenção para não fazer algo, que eu fazia cotidianamente e que achei não ter problema em fazer. Como a questão não envolvia apenas a mim, mudei um pouco meu hábito para atender à solicitação das pessoas.

Em outra ocasião, discuti sério com meu amigo interlocutor por ter colocado nós dois e outro amigo nosso em uma situação desconfortável, na qual precisávamos voltar ao Cumbe, mas estávamos sem opção de transporte, sendo que ele tinha ficado responsável por essa parte. Em outra ocasião, divergi explicitamente com uma interlocutora acerca da formação das comunidades quilombolas no Brasil, tentando explicar o ponto de vista da teoria historiográfica e antropológica do assunto. Como ela se manteve firme em sua opinião, resolvi não continuar com a discussão e mudar de assunto.

Essas foram situações de que me lembro agora e que foram mais significativas para mim, mas outras do tipo ocorreram, e eu poderia enumerá-las por longo tempo. No entanto, isso basta para uma avaliação geral das relações com os/as interlocutores/as. Tudo isso não abalou a nossa intimidade, nem o gostar de estar junto ou perto um do outro, pelo contrário, só fortaleceu a relação. Na verdade, penso que isso é um aspecto relevante da intimidade social, uma intimidade agonística, que não preza pela harmonia plena (Vieira, 2015), mas que é dinâmica, podendo pender para o riso compartilhado em vários momentos e, em outros, pender para críticas e divergências verbalizadas cara a cara. Essa também é uma das características mais importantes no trabalho de campo etnográfico: a intimidade do cotidiano, a relação constante e diária com os/as interlocutores/as.

Fiquei hospedado, em todas as idas a campo, num chalezinho de madeira de carnaúba, barro e palha, no quintal de Cleomar, construído por seu marido, Niltinho. Do lado da casa dela, há a casa de uma de suas filhas, que é casada e tem filhos – Bina. Minhas convivências cotidianas, sobretudo nas horas de comer, como o café da manhã e almoço, eram, geralmente, na companhia da família de Cleomar, tanto que acho estranho, quando estou em campo, quando faço alguma dessas refeições sozinho. Mas quanto a isso já me acostumei, pois meu horário de alimentação é mais tarde que o deles/as. Percebi, depois de um tempo, que comida e conversa são coisas que se atraem e são importantíssimas na socialidade dos/as quilombolas do Cumbe.

Quanto à questão da comunicação, em vários momentos de minha estadia em campo, percebi que a distância cultural entre mim e os/as interlocutores/as se relacionava diretamente

à sua identidade pesqueira/marisqueira. Afinal, como cearense, eu estava entre cearenses, o que favoreceu nossas trocas afetivas e conversas⁹. Percebi então que as coisas que eu menos entendia, nas conversas cotidianas, eram relacionadas à pesca, ao mangue, ao rio, às águas do território, no geral. Certas palavras do vocabulário dos/as quilombolas me faziam, algumas vezes, perguntar o que era aquilo que a pessoa estava dizendo ou pedir que repetisse a palavra para eu tentar entender a sonoridade e a grafia. Assim, há um vocabulário específico que traduz a socialidade quilombola com o território. Como Evans-Pritchard (1999, p. 27) entre os Nuer, percebi que era preciso dominar um vocabulário referente ao modo de vida pesqueiro dos/as quilombolas para compreendê-los/as melhor, pois há uma terminologia própria em uso no cotidiano, como se fosse uma segunda língua que é falada em todas as situações.

Dessa forma, quase tudo no Cumbe gira em torno da relação com a pesca e o mangue. Aponto que, nas várias entrevistas que fiz, durante a autoapresentação que eu pedia ao iniciar a conversa, alguns/mas interlocutores/as se definiam logo como pescadores/as ou marisqueiros/as, ou seja, a relação com a pesca e o mangue é constitutiva da própria visão de mundo deles/as, bem como de sua identidade subjetiva mais íntima. Eles/as pensam como pescadores/as e veem o mundo como pescadores/as. Não é só o que eles/as fazem como atividade produtiva, é o que eles/as são como coletividade e subjetividade. Por isso, tudo ali é uma questão de relação com o território, com o mangue, o rio e a pesca.

Na segunda ida a campo, fiz alguns movimentos que antes não me permiti, como de me expor mais, me inserir nas coisas, ajudar, perguntar, aconselhar e opinar. Fui ensaiando um movimento de proximidade cotidiana e lenta, mas intensa, e que se mostrou envolvente de ambos os lados. Rapidamente já estávamos fofocando de certas pessoas, comentando questões sérias, sensíveis e com transparência, já pensávamos em fazer um lazer juntos, ir para festas, etc. Foi a partir desse contexto de maior intimidade que, em minha terceira ida a campo, eu e Tia Simoa começamos a fazer corridas e caminhadas diárias, alternando com pedaladas – essas corridas e caminhadas nos aproximaram bastante inclusive.

Devo comentar algo que achei curioso nas primeiras vezes em que ocorreu. Várias vezes, os/as quilombolas me perguntaram quanto tempo eu ia ficar por ali morando na comunidade. *A priori*, levei isso como mera curiosidade, depois percebi que, para além dela, talvez os/as quilombolas não estejam acostumados/as a ter alguém de fora presente todos os dias no seu cotidiano, passeando pelas ruas, comprando coisas, conversando com o povo nas esquinas, indo no bar com amigos/as, subindo os morros, etc. Perguntei depois a João e Cleomar se já havia ido algum/a antropólogo/a fazer uma pesquisa lá, e eles me informaram que não, que os que mais andam fazendo pesquisa por lá são estudantes da Geografia, Biologia, Ciências Ambientais, Turismo e outros cursos, menos da Antropologia ou Ciências Sociais.

As perguntas sobre quanto tempo eu ia ficar ali começaram a fazer mais sentido depois que confirmei o ineditismo de minha presença como antropólogo entre eles/as, fazendo uma pesquisa sistemática. As perguntas sobre minha permanência no Cumbe indicavam o estranhamento com a minha presença cotidiana. Pelas perguntas dos/as quilombolas e pela experiência em campo que tive com outros/as pesquisadores/as de outras áreas, entendi que os/as quilombolas esperavam – no sentido da expectativa – que eu fosse embora do território

⁹ Isso me lembra o que Machado (2018) comentou sobre sua adaptação linguística, como gaúcho, no território quilombola da Serra do Evaristo, em Baturité, CE.

depois daquela festa do mangue em 2022, como todos/as costumam fazer, ou que passasse pouco tempo por lá, uns três dias no máximo. Porém, não fui embora depois daquela festa do mangue e nem passei pouco tempo lá, assim, a minha presença passou a ser alvo de curiosidades e de especulações diárias. Passar meses morando no Cumbe implicou uma convivência cotidiana e intensa que transbordou para além da pesquisa.

Algo interessante a se apontar é a novidade da circulação da palavra “quilombola” em Aracati. Cleomar, por exemplo, me disse várias vezes que, frequentemente, as pessoas não sabem escrever a palavra “quilombola” quando ela pede um recibo de uma compra feita em nome da Associação Quilombola do Cumbe. As situações foram se repetindo, e ela teve que soletrar a palavra para as pessoas poderem escrever corretamente. Numa dessas compras, na qual a acompanhei, às vésperas da virada do ano de 2022 para 2023, fui com Cleomar até o balcão de um supermercado para pedir o recibo. Dessa vez, a moça que escreveu o recibo soube escrever o nome “quilombola”, sem perguntar como se escrevia. Cleomar riu da minha expectativa de ver ali a coisa acontecendo como ela contava, mas aquela moça já havia aprendido a escrever a palavra, afinal era comum Cleomar e outros quilombolas fazerem compras naquele estabelecimento.

Por fim, já em outro momento, em maio de 2023, salvo engano, quando eu fiz uma compra em Aracati e pedi um recibo em nome da Associação Quilombola do Cumbe, a moça que me atendeu não soube escrever a palavra “quilombola”. Ao hesitar na hora de escrever, ela me perguntou como se escrevia e eu soletrei. Quando cheguei no Cumbe, contei a Cleomar sobre o ocorrido e rimos.

4 Conclusão

Tudo na vida dos/as quilombolas do Cumbe parece ser uma relação constante entre a alegria e a tensão geradas na defesa do território. Talvez isso defina bem o que Cleomar apontou como sendo uma luta alegre. O adjetivo alegre funciona aqui como um qualificante do substantivo comum luta. O adjetivo afasta qualquer noção externa que se possa ter sobre a luta pelo território ser algo apenas cansativo, tenso e laborioso. Não é isso que a prática cotidiana dos/as quilombolas nos mostra. A alegria perpassa cada ação e atividade que realizam. Mesmo quando tratam de assuntos burocráticos e tensos, não há uma reunião sequer que não seja atravessada pelo riso, pelas gargalhadas e pelo bom humor.

Entre outras coisas, percebi com as atividades das quais participei e ao ouvir um episódio de podcast no qual Tia Simoa foi entrevistada, que o turismo comunitário do Cumbe preza sobretudo pelo respeito ao território. Nada é mais importante do que proteger e cuidar dele como um todo, mas principalmente cuidar daqueles locais com os quais a comunidade tem uma relação afetiva e de lazer, que evocam memórias da infância, cheiros, aventuras pelo território e não só uma relação econômica. Isso é reforçado pela frase que vi num estandarte exposto em um dos espaços do prédio da associação quilombola: “O nosso manguezal é rico por natureza; acolhe a todos/as sem nenhuma esperteza, alimentando o povo de toda a redondeza”.

Cleomar depois resumiu bem essa frase, em uma de nossas inúmeras conversas, afirmando o seguinte: “O território cuida da gente e a gente cuida do território”. Dessa forma, a vida só é possível quando pensada por eles/as a partir do território. A vida é um

constante cuidado, uma relação de reciprocidade, de troca que propicia a continuidade da vida, nos moldes daquilo que Beatriz Nascimento (2018) escreveu acerca dos quilombos. É essa relação biointerativa que mantém a vida dos/as quilombolas do Cumbe. Nesse sentido, o cuidar aqui encontra semelhanças com o *criar* dos quilombolas da Malhada (Vieira, 2015, p. 330), precisamente na medida em que o cuidar implica uma afetação mútua. Seria aqui, parafraseando a descrição de Vieira (2015), o caso de pensar num fluxo de cuidados (ou do cuidado).

Desse modo, o cuidado é fundamental para se entender a continuidade da vida quilombola que é operada na biointeração. A ideia do cuidado com o território foi várias vezes evocada pelos/as interlocutores/as para falar de sua relação com ele. Assim, penso que o cuidado presente no modo de vida biointerativo tem paralelo com o cuidado definido por Flores (2018, p. 131), a partir de Stengers (2015, p. 55), que nos diz da “[...] importância de aprender e cultivar o cuidado”, “[...] atentar para consequências que estabeleçam conexões entre o que estamos acostumados a considerar separadamente”. É dessa forma que compreendo o cuidado presente na relação biointerativa com o território quilombola; ele implica uma visão integral da vida. Cuidado é aprendizado cotidiano com o/no território, é preciso cultivá-lo, pois longe da biointeração quilombola designar uma identidade, ela designa “[...] uma ética do cuidado, uma política da atenção e uma estética da criação” (Flores; Vieira; Villela, 2021, p. 234).

Referências

- ALBUQUERQUE, Francisca Dandara da Silva. **Territórios dissidentes: a experiência de raça, gênero e sexualidade na comunidade quilombola do Cumbe (Aracati/CE)**. 2022. 36p. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Geografia) – Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2022.
- BAUER, Martin W.; GASKELL, George. Entrevistas individuais e grupais. In: BAUER, Martin W.; GASKELL, George. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático**. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 64-89.
- BOURDIEU, Pierre. Compreender. In: ACCARDO, A. *et al.* (coord.). **A miséria do mundo**. 7. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2008. p. 693-732.
- BRISSAC, Sérgio. Parecer Técnico n. 3/2017 – SEAP. **Parecer Técnico sobre os conflitos relacionados com a titulação da comunidade remanescente de quilombos do Cumbe, no município de Aracati/CE**. Ministério Público Federal. Procuradoria Geral da República/Secretaria de Apoio Pericial – Centro Regional de Perícia 5. Fortaleza, 2017.
- CASTRO, Ariel Rocha Nóbrega de. **A apropriação capitalista da natureza e os conflitos pela água no território do Cumbe (Aracati/CE): lutar e resistir por um bem comum**. 2021. 314p. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2021.
- D’ALESSIO, Márcia Mansor. Metamorfoses do patrimônio – o papel do historiador. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN**, [s.l.], n. 34, 2012. (Organização: Márcia Chuva).
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. **Os Nuer – uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999. (Coleção Estudos).
- FLORES, Luiza Dias. **Ocupar: composições e resistências quilombolas**. 2018. 309p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

FLORES, Luiza Dias; VIEIRA, Suzane; VILLELA, Jorge (org.). Insurgências, ecologias dissidentes e antropologia modal. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, 2020. 349 p. **Anuário Antropológico**, [on-line], v. 46, n. 3, 2021.

MACHADO, Cauê Fraga. **Ecos de um quilombo**: estética da *re-existência* na Serra do Evaristo. 2018. 254p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

NASCIMENTO, João Luís Joventino do. Racismo ambiental na comunidade do Cumbe/Aracati – CE. In: I ENCONTRO NACIONAL DE PESQUISAS E PRÁTICAS EM EDUCAÇÃO. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal, Rio Grande do Norte, Brasil. 2012. **Anais** [...]. Natal, RN, 2012.

NASCIMENTO, João Luís Joventino do. **Processos educativos**: a luta das mulheres pescadoras do mangue do Cumbe contra o racismo ambiental. 2014. 119p. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, Fortaleza, 2014.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. **Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual – Possibilidade nos dias da destruição**. [s.l.]: Editora Filhos da África, 2018. (Coletânea organizada e editada pela UCPA, União dos Coletivos Pan-Africanistas).

NASCIMENTO, João Luís Joventino do; LIMA, Ivan Costa. Nas trilhas da memória e da história: Cumbe, um museu a céu aberto. In: XI ENCONTRO REGIONAL NORDESTE DE HISTÓRIA ORAL – FICÇÃO E PODER: ORALIDADE, IMAGEM E ESCRITA. Fortaleza, 2017. **Anais** [...]. [s.l.], 2017a.

NASCIMENTO, João Luís Joventino do; LIMA, Ivan Costa. Na pesca e na luta: mulheres quilombolas pescadoras do mangue do Cumbe contra as injustiças ambientais. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO, 11 & 13th WOMEN'S WORLDS CONGRESS – TRANSFORMAÇÕES, CONEXÕES, DESLOCAMENTOS. Florianópolis, 2017. **Anais** [...]. Florianópolis, 2017b.

NASCIMENTO, João Luís Joventino do; LIMA, Ivan Costa; BARROS, Fernanda Lícia de Santana. Práticas culturais e educativas no Cumbe/Aracati: entre a memória e a história. In: ENCONTRO CEARENSE DE HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO, XII; ENCONTRO NACIONAL DO NÚCLEO DE HISTÓRIA E MEMÓRIA DA EDUCAÇÃO, II. (26-28 set.: 2013: Fortaleza, CE). História da educação: real e virtual em debate. **Anais** [...]. Fortaleza: Gráfica LCR, 2013.

OLIVEIRA, Olávia Farias de. Educação quilombola e o projeto de turismo comunitário do Quilombo do Cumbe. **Revista África e Africanidades**, [s.l.], ano XII, n. 33, fev. 2020.

RODRIGUES, Ozaías da Silva. **“Possibilidade nos dias da destruição”**: pandemia e a continuidade da vida entre remanescentes quilombolas do Cumbe – Aracati/CE. 2024. 330p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2024.

RODRIGUES, Ozaías da Silva. População LGBT+, “pirraça” e empoderamento na comunidade quilombola do Cumbe, Aracati/CE. **Revista de Estudos e Investigações Antropológicas – REIA**, [s.l.], v. 10, n. 1, 2023.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, Quilombos**: modos e significados. Brasília, DF: Universidade de Brasília, 2015.

SANTOS, José Ésio dos. **A carcinicultura no Ceará**: principais impactos ambientais em uma fazenda no Cumbe – estuário do Rio Jaguaribe. 2006. 80p. Dissertação (Mestrado em Engenharia da Pesca) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2006.

SANTOS, Anderlany Aragão dos; SAYAGO, Doris Aleida Villamizar; MILLER, Francisca de Souza. “Eles dividem pra dominar”: polarização política em uma comunidade remanescente de quilombo. **Fronteiras: Journal of Social, Technological and Environmental Science**, [s.l.], v. 9, n. 2, p. 171- 190, maio-ago, 2020.

SANTOS, Anderlany Aragão dos; SILVA, Amanda Stefanie Sérgio da; ROZENDO, Cimone. Libertar para desenvolver: os grandes empreendimentos e o “des-envolvimento” na comunidade tradicional do Cumbe, Ceará, Brasil. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, [s.l.], v. 45, p. 22-41, abr. 2018.

SOUZA, Antônio Marcos dos Santos; OLIVEIRA, Gerciane Maria da Costa; VIEIRA, Kyara Maria de Almeida. A festa do manguê na comunidade quilombola do Cumbe/CE: das suas histórias, valores culturais e lutas. In: SOUZA, Antônio Marcos dos Santos; OLIVEIRA, Gerciane Maria da Costa; VIEIRA, Kyara Maria de Almeida. **Patrimônio, povos do campo e memórias: diálogos com a cultura, a arte e a educação**. Mossoró, EdUFERSA, 2020. p. 207-224.

STENGERS, Isabelle. **No tempo das catástrofes – resistir à barbárie que se aproxima**. Tradução: Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

TEIXEIRA, Ana Cláudia de Araújo *et al.* A afirmação da identidade de “povos do manguê” em meio ao conflito com o hidronegócio: a carcinicultura no Cumbe, Aracati (CE). In: CARNEIRO, Fernando Ferreira; PESSOA, Vanira Matos; TEIXEIRA, Ana Cláudia de Araújo (org.). **Campo, floresta e águas: práticas e saberes em saúde**. Brasília, DF: Editora UnB, 2017. p. 369-405.

TERRA AMBIENTAL; INCRA. **Relatório antropológico de caracterização histórica, econômica, ambiental e sociocultural**: Lote 46. Aracati, CE: Comunidade Quilombola Córrego de Ubaranas, 2013.

VIEIRA, Suzane Alencar. **Resistência e Piçarra na Malhada: cosmopolíticas quilombolas no Alto Sertão de Caetitê**. 2015. 425p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

WEBER, Regina. Relatos de quem colhe relatos: pesquisas em história oral e ciências sociais. **DADOS – Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 39, n. 1, p. 63-83, 1996.

Ozaías da Silva Rodrigues

Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM), Manaus, Brasil, Professor substituto no Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), Cuiabá, Brasil. Pós-doutorando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal de Mato Grosso.

Endereço profissional: Av. Fernando Corrêa, s/n, Boa Esperança, Cuiabá, Mato Grosso. CEP: 78060-900.

E-mail: ozaiasufc@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2834-4318>

Como referenciar este artigo:

RODRIGUES, Ozaías da Silva. Considerações sobre a Comunidade Quilombola do Cumbe, em Aracati, CE: revisão bibliográfica e pesquisa de campo. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 27, n. 1, e99555, p. 53-73, janeiro de 2025.

Legados da Época do Projeto: uma breve introdução ao Quilombo Kalunga

Francisco Octávio Bittencourt de Sousa¹

José Luiz de Andrade Franco¹

¹Centro de Desenvolvimento Sustentável, Brasília, DF, Brasil

Resumo

Este artigo teve por objetivo compreender a “época do projeto”, período de elaboração e de execução do Projeto Kalunga – Povo da Terra, coordenado por Mari de Nasaré Baiocchi nas décadas de 1970 e 1990. A pesquisa, desenvolvida entre 2022 e 2023, foi realizada no território Kalunga, no nordeste de Goiás, e investigou as implicações desse projeto na memória coletiva da comunidade, marcada pela criação da primeira associação local e pela luta no reconhecimento da causa quilombola. O artigo discute, também, as escolhas da comunidade voltadas para a conservação ambiental e analisa a importância dos dados gerados pelo Projeto Kalunga, que ainda hoje influenciam a compreensão do território e as políticas públicas. A escrita é descritiva e se baseia em fontes primárias, indicações dos interlocutores e escritos clássicos sobre quilombos.

Palavras-chave: Memória Coletiva; Causa Quilombola; Conservação Ambiental.

Legacies of the Project Era: a brief introduction to the Kalunga Quilombo

Abstract

This article aims to understand the “project era”, the period of development and implementation of the Kalunga Project – Povo da Terra, coordinated by Mari de Nasaré Baiocchi in the 1970s and 1990s. The research, conducted between 2022 and 2023, took place in the Kalunga territory in northeastern Goiás and investigated the implications of this project on the community’s collective memory, marked by the creation of the first local association and the struggle for the recognition of the quilombola cause. The article also discusses the community’s environmental conservation choices and analyzes the significance of the data generated by the Kalunga Project, which continue to influence the understanding of the territory and public policies today. The writing is descriptive and based on primary sources, interlocutor suggestions, and classic writings on quilombos.

Keywords: Collective Memory; Quilombola Cause; Environmental Conservation.

Recebido em: 18/04/2024

Aceito em: 25/01/2025



Este trabalho está licenciado sob CC BY-NC-SA 4.0. Para visualizar uma cópia desta licença, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

1 Introdução

Este trabalho integra a pesquisa desenvolvida para a elaboração de uma dissertação de mestrado no Centro de Desenvolvimento Sustentável (CDS), com o objetivo de analisar a relação dos Kalunga com o meio ambiente. Durante o trabalho de campo, realizado entre 2022 e 2023, observei que meus interlocutores – aproximadamente 10 famílias de criadores de gado do núcleo populacional da Prata, uma das comunidades que compõem o território – faziam referência a um passado relativamente recente como a “época do projeto”. Intrigado por essas narrativas, busquei aprofundar meu entendimento sobre o que, de fato, representava essa “época do projeto”. Essa investigação revelou uma série de dados ainda pouco explorados academicamente, os quais serão apresentados ao longo deste texto.

O território Kalunga, localizado no nordeste de Goiás, abriga uma das maiores comunidades quilombolas do Brasil. Com uma extensão superior a 260 mil hectares, o território possui uma história que remonta a mais de 270 anos. Formada por descendentes de africanos escravizados que fugiram no século XVIII, bem como por escravizados abandonados durante a crise aurífera, a comunidade preserva uma cultura rica, enraizada em tradições africanas e elementos brasileiros, destacando-se nas manifestações musicais, na dança e na culinária. Após a abolição da escravatura, os Kalunga mantiveram seu modo de vida, baseado na agricultura, na criação de animais e em técnicas próprias de caça.

Minha trajetória com a comunidade Kalunga começou com uma pesquisa sobre a grilagem de terras, que contribuiu para uma série de processos relacionados à titulação das terras dessa comunidade. Em 2020, cheguei ao território Kalunga, coincidentemente no momento em que Vilmar Kalunga se tornava o primeiro prefeito quilombola do Brasil. Antes de sua eleição, Vilmar havia sido presidente da Associação Quilombo Kalunga (AQK), e o período de minha chegada coincidiu com a transição da liderança, com a presidência passando para Seu Jorge. Desde então, tenho acompanhado de perto os desafios e os avanços da AQK. Em 2022, já integrado ao Programa de Pós-Graduação do Centro de Desenvolvimento Sustentável (CDS), fui convidado para viabilizar uma nova parceria com a AQK, em colaboração com o Programa de Conservação dos Mamíferos da Chapada dos Veadeiros (PCMCV). Essa parceria deu base à minha dissertação de mestrado, para a qual este texto foi originalmente elaborado.

Neste artigo, busco compreender a chamada “época do projeto”, termo utilizado pelos interlocutores para se referirem ao período de elaboração e de execução do Projeto Kalunga – Povo da Terra, que teve como principal coordenadora Mari de Nasaré Baiocchi, entre as décadas de 1970 e 1990. O Projeto Kalunga foi uma grande iniciativa de pesquisa liderada por Baiocchi e seus orientados, com o objetivo de gerar dados sobre o território Kalunga

e apoiar o processo de reconhecimento e delimitação de suas terras. Esse projeto resultou em uma série de dados e informações que, até hoje, são essenciais para a compreensão do território e da história da comunidade, muitos dos quais ainda são os mais atualizados disponíveis.

Além disso, o período da execução do Projeto Kalunga ficou marcado na memória coletiva dos Kalunga pela organização da primeira associação do território e pela luta pioneira no reconhecimento da causa quilombola, que teve desdobramentos significativos, inclusive na Constituinte de 1988. Esses são temas centrais neste texto, pois, desde sua implementação, é impossível escrever academicamente sobre os Kalunga sem se referir aos trabalhos e aos dados gerados no âmbito desse projeto, que continuam a influenciar a compreensão e as políticas voltadas para a comunidade até os dias de hoje.

Para tanto, vou abordar: 1) os quilombos no Brasil e as relações genéricas estabelecidas com a conservação, tendo foco em discutir como a simples atribuição de uma índole de harmonia com a natureza a comunidades tradicionais – marca da antropologia produzida na época do projeto – é um desserviço à ciência e à luta quilombola; 2) o Quilombo Kalunga e suas particularidades, com foco em compreender as escolhas da comunidade voltadas para a conservação, positivadas no Estatuto Social e no Regimento Interno da Associação Quilombo Kalunga (AQK); e 3) o estado atual das pesquisas feitas sobre o território, com especial atenção às lacunas por elas deixadas.

Este artigo adota uma abordagem intencionalmente descritiva, com o objetivo de catalisar novas perguntas, em vez de fornecer respostas definitivas para questões ainda em aberto. O método utilizado não segue uma abordagem convencional, pois se baseia, principalmente, em uma série de fontes primárias, muitas delas geradas pela própria Associação Quilombo Kalunga (AQK) nas indicações feitas pelos interlocutores e nos escritos clássicos sobre quilombos. Evito citar os nomes de interlocutores que não são figuras públicas ou autores por orientação da AQK, já que existem diversos processos judiciais em andamento relacionados à região.

2 Conceitos de Quilombo

A história dos quilombos contemporâneos, também chamados comunidades remanescentes de quilombo (CRQs), mocambos, terras de preto ou terras de santo, é secular, mas sua valorização é relativamente recente. De acordo com a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (Conaq, 2023), o Brasil tem mais de seis mil CRQs, das quais cerca de três mil estão em processo de reconhecimento pela Fundação Cultural Palmares (FCP) e pouco menos de 300 estão em processo de construção dos Relatórios Técnicos de Identificação e Demarcação (RTIDs), passo fundamental para a titulação dos territórios.

O termo “quilombo” tem suas raízes nas línguas bantas e chegou ao Brasil por meio dos povos lunda, ovimbundu, mbundu, kongo, imbangala, entre outros, que foram trazidos como escravos para o país. Esses povos trouxeram consigo suas culturas, tradições e formas de organização social, incluindo o conceito de quilombo como um espaço de resistência (Munanga, 1996). Sendo assim, os quilombos surgiram como uma forma de se opor à estrutura escravocrata. Os escravizados fugidos se organizavam para escapar das senzalas

e das plantações, buscando áreas de difícil acesso e pouco povoamento para estabelecer seus quilombos. Inspirados no modelo africano, esses grupos transformavam essas áreas em espaços de resistência, onde podiam viver de forma autônoma e cultivar sua cultura e identidade (Reis; Gomes, 1996).

No período colonial brasileiro, os quilombos eram vistos como perigosos e uma afronta à sociedade. Os cronistas e historiadores retratavam quilombolas como ladrões e assassinos, reforçando estereótipos negativos e alimentando o medo na sociedade. Essa representação contribuiu para a invisibilidade histórica dos quilombos e para a marginalização das comunidades quilombolas. No século XVIII, o Conselho Ultramarino (1740) estabeleceu uma definição jurídico-formal de quilombo¹. Segundo essa definição, quilombo era toda habitação de negros fugidos, mesmo que não tivessem construções ou equipamentos. Essa definição ressaltava a importância da fuga dos escravizados, a escolha de locais de difícil acesso, a existência de moradias e a capacidade de autoconsumo (Gomes, 2015). Nessa perspectiva, os quilombos eram produto da resistência dos escravizados e foram um fenômeno comum em todo o Novo Mundo. Após fugirem, procuravam se esconder e se isolar do restante da população em lugares remotos, formando agrupamentos que recebiam diferentes nomes de acordo com a região: quilombos ou mocambos no Brasil; *palenques* na Colômbia e em Cuba; *cumbes* na Venezuela; *marrons* no Haiti e nas ilhas do Caribe francês; grupos ou comunidades de *cimarrones* em várias partes da América Espanhola; *maroons* na Jamaica, Suriname e sul dos Estados Unidos (Mirador, 1980).

Por trás dessa perseguição estava um modelo de concentração fundiária intrinsecamente ligado ao sistema escravista. A criação das capitanias hereditárias e a distribuição de sesmarias exemplificam esse modelo fundiário estabelecido pelo projeto colonial português na ocupação e na exploração do território. A privatização das terras teve início em 1530 com a implantação das sesmarias. Esse processo foi seguido pelo Regime de Posses, que entrou em vigor em 1822, durante o processo de independência do Brasil, e foi definitivamente regulamentado pela Lei n. 601, de 18 de setembro de 1850, conhecida como Lei de Terras (Silva, 2021).

Essa lei estabeleceu que as terras devolutas só poderiam ser adquiridas por meio de compra, conferindo um caráter comercial à propriedade fundiária. É importante notar que a Lei de Terras foi promulgada no mesmo ano em que foram iniciadas as Leis Abolicionistas, como a Lei Eusébio de Queirós, que proibiu o tráfico de escravos. Esse contexto revela uma contradição: enquanto o Brasil anunciava o fim do tráfico de escravos, a população negra, mesmo liberta, era impedida de adquirir terras, uma vez que a terra era considerada um bem comercial e, no sistema escravista, as pessoas negras não possuíam acesso ao poder de compra. A Lei de Terras protegeu as grandes propriedades agrárias e as relações de exploração que delas decorriam e deixou claro que a população negra não deveria criar vínculos com a terra. Nesse contexto, o estabelecimento de quilombos era uma transgressão brutal ao regime (Vila Nova; Santos, 2013).

¹ O conceito de quilombo do Conselho Ultramarino de 1740, “[...] toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele [...]”, ficou na memória nacional. No entanto, esse conceito foi ampliado e ressignificado diversas vezes e, atualmente, pode ser sintetizado como comunidades negras habitadas por descendentes de pessoas escravizadas que mantêm laços de parentesco e vivem majoritariamente de culturas de subsistência em terras doadas, compradas ou secularmente ocupadas. Os moradores dessas comunidades valorizam as tradições culturais, recriando-as no presente. Eles possuem uma história comum e têm normas de pertencimento relativas à sua identidade. É válido destacar que, na academia, há uma disputa entre antropólogos e historiadores quanto ao conceito contemporâneo e ao conceito histórico que não tenho objetivo de sanar.

Com a abolição da escravidão, a luta das comunidades quilombolas não se restringiu apenas à sobrevivência, mas também à busca pela manutenção da posse da terra e acesso à cidadania. A generalização do trabalho livre, aliada à política de branqueamento populacional, impactou negativamente a população negra, dificultando seu acesso à cidadania plena. As teorias raciais, influenciadas pelo pensamento científico europeu, perpetuaram a ideia de inferioridade racial e relegaram os negros a uma posição de não cidadania ou de cidadãos de última classe. A política de branqueamento populacional utilizou a imigração europeia como estratégia principal, excluindo a população negra do acesso ao mercado de trabalho nas áreas urbanas em processo de industrialização. Enquanto os imigrantes europeus ocupavam a maioria dos postos de trabalho na indústria, os negros foram marginalizados e relegados aos espaços de trabalho precários e de baixa remuneração (Schwarcz, 2012).

Nas áreas rurais, o poder do latifúndio foi revitalizado, mantendo relações de trabalho conservadoras e elementos laborais herdados da escravidão. Mesmo após a abolição, as comunidades quilombolas continuaram a enfrentar condições de trabalho precárias e a superexploração, perpetuando a herança escravista. A concentração fundiária continuou a se fortalecer, impactando negativamente as comunidades quilombolas, que passaram a ser estigmatizadas como símbolos do atraso no desenvolvimento nacional. Dessa forma, a aliança entre a burguesia industrial e a oligarquia rural, estabelecida nas primeiras décadas republicanas, perpetuou a marginalização e a exploração da população negra, tanto nas áreas urbanas quanto rurais (Jaccoud, 2008).

Paralelamente, no século XX, surgiram diferentes abordagens sobre os quilombos (Almeida, 2002). No início do novo século, a visão culturalista enfatizava a resistência à aculturação imposta aos escravizados, reconhecendo a importância da preservação das tradições culturais africanas nas comunidades quilombolas. Por outro lado, a visão materialista destacava os quilombos como espaços de resistência escrava, em que os escravizados fugidos resistiam à opressão e buscavam sua liberdade (Leite, 2000).

A partir dos anos 1970 e 1980, o conceito de quilombo conquistou novas dimensões, apoiadas na reivindicação de uma reparação histórica para com a população negra, alvo de uma opressão como população camponesa e parte de um grupo racial discriminado. O movimento negro utilizou o termo como símbolo de resistência e luta, reivindicando a valorização da história e da cultura das comunidades quilombolas e, junto com a Associação Brasileira de Antropologia, redefiniram o conceito, ampliando-o para incluir comunidades negras rurais que vivem da cultura de subsistência e têm fortes vínculos culturais com o passado (Almeida, 2002). Essa ampliação é feita em um contexto de organização dos trabalhadores do campo e ascensão do movimento negro, que apoia a identidade étnica no conjunto das lutas dos trabalhadores urbanos e rurais diante de um regime cuja luta pela cidadania plena continuou a ser um desafio e o acesso aos territórios tradicionalmente ocupados pelas comunidades quilombolas permaneceu negado até a constituinte. A comunidade Kalunga se insere nesse processo a partir de 1971, com o início dos trabalhos de Mari Baiocchi no território que resultam no Projeto Kalunga – Povo da Terra, acabando em 1996 com um lastro de criação de estruturas organizativas no território, dezenas de estudos científicos e conquistas legislativas no âmbito do acesso à cidadania e da regularização fundiária.

Entre os marcos da época estão: i) a entrada do Instituto de Desenvolvimento Agrário de Goiás (Idago) no processo, em 1984; ii) a primeira titulação em 1985; iii) a organização e a entrega do Dossiê Kalunga para a Furnas S.A em 1988; iv) o acompanhamento jurídico

devido ao acirramento de conflitos pelas terras a partir de 1989; v) a entrega da carta-denúncia ao Presidente da República, após evento no território em que a Procuradoria da República, a Secretaria de Justiça, o Idago e a Polícia Federal compareceram, entre 1990 e 1992; vi) a elaboração e a apresentação do Relatório Técnico Científico (RTC) e do Laudo Antropológico nos mesmos anos; vii) a publicação da lei estadual que reconhece o Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga (SHPCCK) em 1991; e viii) a criação da Associação Kalunga Povo da Terra, em 1992. De 1993 até hoje seguem os trabalhos de titulação e de desintrusão.

Vale mencionar que, na década de 1990, o movimento quilombola no Brasil ganhou destaque, impulsionado pela busca por reconhecimento, direitos territoriais e valorização da cultura e identidade. A Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (Conaq) foi estabelecida como um marco importante na organização e na mobilização dessas comunidades, surgindo durante o *“I Encontro Nacional das Comunidades Negras Rurais Quilombolas”* em 1995. A Comissão Nacional Provisória das Comunidades Rurais Negras Quilombolas foi criada nesse encontro para articular e mobilizar comunidades quilombolas em diferentes estados brasileiros, fortalecendo a consciência coletiva sobre a importância da organização frente aos desafios enfrentados. Em 1996, durante o Encontro de Avaliação do I Encontro Nacional, a Comissão Provisória deu lugar à Conaq, consolidando o movimento quilombola como uma entidade autônoma. O II Encontro Nacional das Comunidades Negras Rurais Quilombolas, em 2000, em Salvador, Bahia, foi essencial para a afirmação do movimento, permitindo que as comunidades quilombolas tivessem representação própria e autonomia nas suas demandas. A Conaq passou a reunir representantes de 24 estados, abrangendo todas as regiões do Brasil².

Essa cisão entre o movimento negro e o movimento quilombola é um fenômeno complexo e multifacetado, que envolve divergências políticas, estratégias de luta e perspectivas de identidade. Embora ambos os movimentos compartilhem o objetivo de combater o racismo e a discriminação racial, existem diferenças significativas em termos de foco, abordagem e reivindicações. O movimento negro tem uma longa trajetória histórica de luta contra o racismo e pela igualdade racial no Brasil. Ele surge como uma resposta às desigualdades e às injustiças enfrentadas pela população negra em diversos âmbitos da sociedade, incluindo educação, emprego, saúde e segurança. O movimento negro busca a construção de uma sociedade antirracista e igualitária, promovendo a valorização da cultura e história afro-brasileiras, a representatividade política e o combate ao racismo. Já o movimento quilombola tem seu foco específico na luta pela garantia dos direitos territoriais das comunidades remanescentes de quilombos, reconhecidos pela Constituição Federal de 1988. O movimento quilombola busca o reconhecimento e a demarcação desses territórios, além de reivindicar políticas públicas voltadas para o desenvolvimento sustentável dessas comunidades (Almeida, 2002).

A Constituição Federal de 1988, por meio de seu artigo 68, garante o direito dessas comunidades de ter acesso à terra. Além disso, a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) estabelece o direito de os quilombolas serem consultados quando ações que afetem suas comunidades estiverem em curso. A Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT), de 2007, também é um importante instrumento jurídico, enfatizando a busca das comunidades tradicionais,

² Relatos de lideranças do movimento colhidos em junho de 2023.

incluindo os quilombos, por condições que permitam a preservação de sua cultura, estrutura social, práticas religiosas, conhecimentos ancestrais e bem-estar econômico, utilizando-se de saberes, inovações e práticas transmitidas pela tradição. Outra relevante medida legal é o Decreto Presidencial n. 4.887/2003, que em conjunto com a Instrução Normativa n. 20/2005 e a Instrução Normativa n. 57/2009 do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) e com a Lei n. 4.132³ e Lei n. 4.504⁴ estabelece os procedimentos para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos quilombolas (Santos Francisco, 2006).

Além disso, o referido decreto institui o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID), um documento elaborado com base nas indicações da própria comunidade e em estudos técnico-científicos, incluindo relatórios antropológicos. O propósito do RTID é caracterizar, de forma espacial, econômica, ambiental e sociocultural, a terra onde o quilombo está localizado.

Na época do Projeto Kalunga, Baiocchi (coordenação), Omar Carneio, Paulo Cesar Jardim, Sergio Carneiro (saúde), Wagner José Vieira, André Luiz das Dores, Marcelo de Almeida, Omar C. Filho (assistência), Ricardo Luiz Lôbo (geologia), Luiz Elias Junior (fotografia), Nair dos Santos, Adriana de Oliveira (levantamento sociocultural), Cleyde Amorim (levantamento arquivístico) e Alzirene Milhomem (desenhos) percorreram o território junto com quilombolas como Adão Cunha, Elias de Castro, Domingas da Cunha, Santino José dos Anjos, Joaquim Rodrigues, Albertino, Servino, entre outros, para estabelecer os limites e produzir os documentos que compõem o RTID, evento ainda muito marcado na memória dos mais velhos. Depois vieram pesquisadores e técnicos dos mais diversos órgãos acompanhar os planos e projetos desenvolvidos no território.

Nos últimos anos, tem ocorrido uma crescente discussão sobre a importância da preservação ambiental e da valorização dos conhecimentos tradicionais no manejo sustentável dos recursos naturais. Tanto estudos mais antigos (Cavalcanti *et al.*, 1980) quanto mais recentes (Anderson *et al.*, 2014) discutem a degradação florestal proveniente de projetos de larga escala, evidenciando a diversidade de sistemas de produção sustentável desenvolvidos por agentes locais que desempenham papel crucial na governança de recurso (Oviedo; Bursztyn, 2016). Esses agentes locais normalmente residem no que chamamos de territórios tradicionalmente ocupados, áreas que apresentam potencial sinérgico para conciliar metas de conservação e desenvolvimento local (Garnett *et al.*, 2018), mas enfrentam pressões de grandes projetos extrativistas e de infraestrutura. Nesse contexto, a demarcação de terras indígenas e a criação de unidades de conservação destacam-se como estratégias eficazes para proteger a floresta e os ecossistemas sensíveis (Kere *et al.*, 2017). Estudos indicam que áreas protegidas, especialmente terras indígenas e quilombolas, contribuem significativamente para a conservação global e o uso sustentável da biodiversidade, sendo essenciais para a redução do desmatamento na Amazônia. Terras indígenas, quilombolas e unidades de conservação demonstram eficiência na manutenção da cobertura vegetal natural (Oviedo *et al.*, 2019), destacando sua importância na preservação ambiental.

Nesse contexto, uma sobreposição intencional entre pautas territoriais e ambientais tem sido criada. O conceito de quilombo é ampliado e “ambientalizado” para além do

³ Define os casos de desapropriação por interesse social e dispõe sobre sua aplicação.

⁴ Regulamenta os direitos e obrigações relativas aos bens imóveis rurais, a Reforma Agrária e a promoção da Política Agrícola.

conceito histórico de espaços de resistência e refúgio dos escravizados fugidos durante o período colonial. Os quilombos passam a ser reconhecidos como territórios de comunidades negras rurais que conservam a paisagem, mantendo uma relação de ancestralidade e de territorialidade com as áreas que habitam, se tornando grupos que possuem uma relação histórica e cultural com o ambiente em que vivem, desenvolvendo modos de vida e sistemas de conhecimento próprios, transmitidos de geração em geração. Esses conhecimentos tradicionais englobam técnicas de agricultura, pesca, extrativismo, medicina tradicional, entre outros, que são fundamentais para a conservação da biodiversidade (Cunha *et al.*, 2021). Daí surge um “quilombola conservacionista”, não no sentido de colocar acima de tudo a preservação da natureza como um fim em si mesmo, mas por entender a conservação como requisito para manter a produtividade da natureza ao longo do tempo.

Os territórios quilombolas abrangem áreas com diversos ecossistemas, como florestas, cerrados, manguezais e áreas costeiras. Esses *habitats* são caracterizados por uma rica biodiversidade, abrigando uma variedade de espécies vegetais e animais, algumas das quais podem ser endêmicas ou ameaçadas de extinção. A presença contínua das comunidades quilombolas nesses territórios tem desempenhado um papel importante na conservação desses ecossistemas. Uma das evidências dessa relação é a redução das taxas de desmatamento observadas nos territórios quilombolas, especialmente no Cerrado. Estudos mostram que os territórios quilombolas seguiram trajetórias de desmatamento similares ao entorno até o ano 2000, mas a partir desse período se apresentam como uma eficiente barreira para o desmatamento crescente no entorno (Doblas; Oviedo, 2021). O período coincide com vários dos marcos de reconhecimento e proteção já mencionados.

Além disso, as comunidades quilombolas detêm conhecimentos tradicionais sobre o uso e manejo dos recursos naturais, transmitidos ao longo de gerações. Esses conhecimentos incluem técnicas de agricultura de subsistência, pesca, extrativismo e uso sustentável da flora e fauna local, que podem auxiliar na conservação dos recursos naturais e na preservação da biodiversidade. É importante destacar que muitos territórios quilombolas estão localizados próximos ou mesmo dentro de áreas protegidas. Essa proximidade estabelece uma ligação entre os territórios quilombolas e as áreas protegidas, promovendo a conectividade dos *habitats* e facilitando o deslocamento de espécies entre essas áreas (Cunha *et al.*, 2021). Assim, o conceito de quilombo se enriquece progressivamente com questões ambientais, que, por um lado, impõem um debate sobre as limitações no uso do espaço, e, por outro, facilitam a captação de recursos e a formação de redes de apoio nacionais e internacionais, voltadas para a proteção dos territórios e a promoção de práticas de conservação.

Em síntese, a história dos quilombos é complexa e passou por transformações ao longo do tempo, assim como o conceito de quilombo foi resignificado e expandido em diferentes contextos. Ao reconhecer o dinamismo da história, é possível entender que as comunidades quilombolas não são entidades estáticas, mas sim grupos que evoluíram ao longo dos séculos, recriando-se e ampliando-se quando surgem oportunidades de aliança e reconhecimento para suas causas. Elas enfrentaram desafios, resistiram, se adaptaram e continuam a lutar por seus direitos até os dias de hoje. Da mesma forma, o termo “quilombo” adquiriu diferentes significados e abordagens ao longo do tempo, sendo possível identificar, pelo menos, três vertentes principais:

- a) A vertente histórica remete ao conceito positivado de quilombo como espaços de resistência e de refúgio dos escravizados fugidos durante o período colonial no Brasil. Essa abordagem enfatiza o contexto histórico e a importância da luta contra a escravidão, destacando a formação dos quilombos como uma estratégia de sobrevivência e liberdade.
- b) A vertente antropológica amplia o conceito de quilombo, considerando aspectos culturais, identitários e territoriais das comunidades remanescentes de quilombos. Essa abordagem reconhece a importância das tradições culturais, das formas de organização social e dos laços de parentesco nas comunidades quilombolas. Ela valoriza a preservação da cultura afro-brasileira e a conexão com as raízes africanas, além de abranger as questões de identidade étnica e territorialidade.
- c) E a vertente política, que, sendo a mais flexível das três, enfoca a luta e os direitos das comunidades quilombolas. Essa perspectiva enfatiza a necessidade de reconhecimento legal e garantia dos direitos territoriais das comunidades, conforme previsto na Constituição Federal de 1988 e em outras legislações. Atualmente, está muito próxima das pautas ambientais. Essa abordagem busca a reparação histórica, a inclusão social e a implementação de políticas públicas que promovam o desenvolvimento sustentável e a melhoria das condições de vida das comunidades quilombolas, bandeiras que os Kalunga encarnam desde a época do Projeto.

3 Perspectivas de “eternos estrangeiros” em Goiás

No Estado de Goiás, de acordo com dados da Coordenação Nacional de Articulação de Quilombos (Conaq, 2023), existem mais de cem comunidades quilombolas. No entanto, até o dia 22 de agosto de 2022, apenas 58 tinham sido certificadas pela Fundação Cultural Palmares (FCP). Dessas 58, apenas 24 tinham processos de regularização fundiária abertos na superintendência do Incra de Goiás e outras 11 tinham processos abertos na superintendência do Incra do Distrito Federal até 6 de abril de 2023⁵.

A historiografia clássica de Goiás indica que a formação de quilombos provavelmente teve início na década de 1720, quando um bando ameaçava punir com açoites os africanos que oferecessem alguma gratificação para quem lhes fornecesse abrigo durante a fuga e não lhes denunciasse (Salles, 1992). No entanto, Mary Karasch (1996) demonstra que as fugas de escravos africanos do Maranhão, Bahia e Pernambuco já ocorriam no século XVII, percorrendo a rota do sertão em direção ao norte e ao nordeste de Goiás. No século XVIII, houve uma grande quantidade de quilombos em Goiás, enquanto no século XIX a presença de quilombos era mais reduzida. As fugas de escravos em Goiás eram facilitadas pela escassa vigilância nas lavras mais distantes, já que os escravos continuavam a garimpar ouro em busca de riqueza para comprar sua alforria. Esses escravos trocavam o ouro por mercadorias essenciais em seus esconderijos, como metal, armas, pólvora, munição, cachaça, roupas e alimentos. Os quilombos mantinham relações com grupos sociais marginalizados, o que sugere que possivelmente contrabandeavam ouro com esses grupos (Karasch, 1996).

A localização geográfica de Goiás, afastada dos grandes centros administrativos coloniais, facilitava a ação dos escravos fugidos: “[...] a capitania de Goiás deve ser considerada

⁵ Dados obtidos por meio dos *sites* das entidades.

entre as melhores para esse fim, pela inacessibilidade de seus esconderijos naturais. A capitania possuía ecossistemas do mesmo tipo que protegia escravos fugidos em todas as Américas” (Karasch, 1996, p. 244). A maioria dos quilombos em Goiás era composta de grupos transitórios com número reduzido, devido ao perigo de serem descobertos por expedições de caça aos quilombolas e por ações dos capitães-do-mato. Homens formavam a maioria dos quilombos, enquanto as mulheres e as crianças eram vigiadas nas casas dos colonos ou forçadas a trabalhar como concubinas, domésticas ou cultivadoras de alimentos nas fazendas (Salles, 1992). A violência física presente na escravidão, incluindo castigos, torturas, falta de alimentação e saúde, foi um grande motivo que levou os escravos a se rebelarem e fugirem (Moura, 1981). A intensidade das fugas e a formação de quilombos em Goiás foram acompanhadas por expedições de caça humana promovidas pela coroa portuguesa. Eram perseguidos, invadidos e destruídos, por representarem uma ameaça ao sistema escravista e um estímulo para outras fugas de escravos (Braga, 2022).

Os quilombos em Goiás tinham características particulares devido ao contexto geográfico e social da região. Eram geralmente localizados em áreas de difícil acesso, como serras, vales e matas fechadas, o que proporcionava maior proteção contra a perseguição dos senhores de escravos e das autoridades coloniais (Karasch, 1996). Assim como o ambiente natural de Goiás oferecia facilidades e proteção aos quilombolas, também representava uma ameaça, devido às grandes dificuldades de adentrar nas florestas e nos cerrados. Durante os períodos chuvosos, essas dificuldades eram ainda maiores, uma vez que se formavam extensas áreas alagadas, propícias para a proliferação de mosquitos. A malária se tornou uma verdadeira ameaça para os quilombolas:

[...] onde quer que encontrassem refúgio também tinham de enfrentar “uma infinidade de insetos”, tais como abelhas pretas, borrachudos, carrapatos, pernilongos e bichos-do-pé, que atormentavam os frequentadores dos rios, matas e cerrados de Goiás. Onças e cobras venenosas também representavam perigos especiais (Karasch, 1996, p. 253).

Os quilombos em Goiás também estiveram associados à mineração de ouro na região, uma vez que muitos escravizados fugidos encontravam nos garimpos um meio de subsistência e de sobrevivência. Eles se estabeleciam em locais estratégicos próximos às minas, e conseguiam se autossustentar e estabelecer uma forma de organização social e econômica própria (Salles, 1992), em interação constante com os núcleos urbanos. Essa interação entre os quilombos e as cidades goianas se dava de diversas formas. Os quilombolas forneciam alimentos, produtos agrícolas e até mesmo mão de obra para as cidades, contribuindo para o desenvolvimento econômico local. Além disso, relações comerciais e de troca eram estabelecidas com os moradores das cidades, criando uma dinâmica de interdependência (Karasch, 1996).

De acordo com o livro de Martiniano José da Silva (1974), *“A Sombra dos Quilombos”*, é possível inferir que havia uma relação significativa dos escravizados com as cidades goianas. O autor destaca a presença expressiva da população negra nas cidades, evidenciada pela existência de vilas e aglomerados habitados quase exclusivamente por negros. No entanto, Silva (1974) observa que muitos desses negros apresentavam características de timidez e de desconfiança, sendo descritos como ariscos. Quando precisavam ir ao comércio, sua presença causava certo desconforto, e eles se moviam em fila, de forma assustada, como

se fossem bois em um rebanho⁶. O autor menciona a população Kalunga, ressaltando que até então o conhecimento sobre ela se baseava principalmente em relatos locais. Havia um mito de que os Kalunga se comunicavam por um dialeto incompreensível, possivelmente um remanescente da língua africana.

Outro exemplo é visto na pesquisa de Carlos Rodrigues Brandão (1977), que verificou que as famílias negras na cidade de Goiás enfrentavam uma dupla discriminação, tanto pelas suas ocupações quanto pela cor da pele. Os negros ocupavam principalmente profissões subalternizadas, como lavradores, vaqueiros, domésticas, ferreiros e carpinteiros, com poucas exceções de acesso a serviços públicos e educação. Brandão (1977) observou que o pertencimento étnico entre brancos e negros era um aspecto central nas relações sociais em Goiás, assim como nas representações dos sujeitos na esfera pública. A identificação étnica, como “peões, pretos e congos”, definia a forma como os negros eram vistos e representados socialmente, independentemente de suas posições específicas na sociedade.

A composição dos postos de trabalho na cidade de Goiás mostrava uma clara distinção entre brancos e negros, refletindo as relações sociais e as categorias de rural e urbano, bem como a posição de classe. A pesquisa de Brandão indica que a condição do negro em Goiás era a de um “eterno estrangeiro”, já que sua existência e sua representação social dependiam de como se relacionavam com os brancos, que eram considerados a norma. Isso revela uma dinâmica de dominação em que os negros não desenvolviam uma ideologia em oposição aos brancos, mas sim se definiam com base nas imposições e nas relações assimétricas de poder impostas pela supremacia branca. A sobrevivência e a existência dos grupos dominados estavam condicionadas a essa dinâmica de poder.

Anos se passaram e a ideia do “eterno estrangeiro” parece se manter, especialmente em relação às CRQs. Em 2021, a Secretaria de Estado de Desenvolvimento Social de Goiás (SEDS, 2021) empreendeu um primeiro diagnóstico dos quilombos no estado e revelou que cerca de 39 mil quilombolas estão divididos em 61 comunidades, das quais 28 estão localizadas parcialmente em contexto urbano e rural; 17 são rurais e 16 estão em contexto urbano. Embora a maioria seja certificada pela FCP, poucas estão devidamente demarcadas (10) e/ou tituladas (9)⁷. Vale ressaltar que esse levantamento alcançou apenas metade das comunidades quilombolas que a Conaq estima que existam no estado, o que por si só já é um dado bastante revelador.

A Constituição do Estado de Goiás, de 1989, possui o artigo 16 com o mesmo teor do artigo 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias (Brasil, 1988). No entanto, até agora, somente o Quilombo Kalunga obteve o reconhecimento por esse meio. Esse reconhecimento confere aos remanescentes das comunidades dos quilombos a propriedade definitiva das terras, conforme estabelecido no artigo 16 da legislação estadual. No entanto, apesar do comprometimento do estado em reconhecer e regularizar essas áreas, a falta de efetividade na implementação das políticas de reconhecimento e regularização dos territórios quilombolas é evidente, considerando que apenas uma das mais de cem comunidades do estado foi reconhecida por essa ferramenta.

⁶ A leitura é um tanto quanto desconfortável, por ser recheada do exotismo que marcou as pesquisas nas ciências humanas no século XX.

⁷ A Secretaria de Estado de Desenvolvimento Social de Goiás (SEDS, 2021) realizou um levantamento sobre os quilombos de Goiás em 2021, porém os dados nunca foram publicizados. Tive oportunidade de obtê-los de forma oral durante o evento Territórios Vivos, realizado em março de 2023 no Quilombo Mesquita, Cidade Ocidental, Goiás

A Lei Complementar n. 19, de janeiro de 1996 (Goiás, 1996), reconhece e protege o Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga (SHPCK) nos municípios de Cavalcante, Monte Alegre e Teresina de Goiás. Estabelece disposições para garantir a propriedade e a integridade territorial do território quilombola, designando áreas específicas como patrimônio cultural. Concede direitos de propriedade aos habitantes nativos e descendentes do quilombo do século XVIII, com o estado de Goiás responsável por proteger esses direitos. A legislação também aborda questões fundiárias, incluindo desapropriação de terras ocupadas por não quilombolas e emissão de títulos aos Kalunga. Impõe restrições e permissões para atividades na área, com foco na preservação ambiental e cultural, enquanto garante acesso a atividades agrícolas e extrativistas exclusivamente aos habitantes. O estado é encarregado de cumprir prazos e ações específicas, como demarcação de limites e cadastramento dos habitantes (Goiás, 1996).

Em resumo, a Lei Complementar n. 19/1996 reconhece o território do Quilombo Kalunga como patrimônio cultural e sítio de valor histórico, estabelecendo direitos territoriais aos habitantes, restrições e permissões para atividades na área e a responsabilidade do Estado de Goiás na proteção e defesa desse patrimônio (Goiás, 1996).

4 Mitos Acadêmicos sobre a Comunidade Kalunga

Isso nos faz questionar nossa maneira de conceber a relação dos humanos com os animais e as plantas. Somos tentados a achar que essa maneira de pensar é universal, mas, evidentemente, ela não é
(Descola, 2016).

É importante destacar que a Lei Complementar n. 19/1996 é uma das muitas conquistas dos Kalunga em parceria com Baiocchi, na época do Projeto. No entanto, a perspectiva de Baiocchi em relação aos Kalunga é caracterizada pelo exotismo, por exemplo, ao atribuir-lhes um dialeto distinto⁸. Em 1995, Baiocchi causou polêmica ao introduzir uma cartilha bilíngue, de sua autoria, na escola Kalunga, defendendo – por exemplo – o uso do termo "negão", alegando que é como eles se tratam. A autora também desconsidera os trabalhos anteriores, como o de Silva (1974). Apesar disso, a obra de Baiocchi ainda é considerada uma referência inicial para o estudo das comunidades negras rurais de Goiás, especialmente no contexto das comunidades Kalunga (Oliveira; D'Abadia, 2015).

Mais recentemente, a dissertação "*Identidade e territorialidade entre os Kalunga do Vão do Moleque*" (Marinho, 2008) investigou as relações entre identidade e territorialidade dentro da comunidade Kalunga, com base em um estudo de caso na região do Vão do Moleque. O objetivo foi compreender as ressignificações identitárias antes e após o reconhecimento das comunidades pela Constituição Federal de 1988. Uma perspectiva interessante abordada pela autora é a problematização do conceito de "comunidade" nos estudos que envolvem as comunidades negras rurais. Marinho (2008) ressalta que a noção de comunidade como uma experiência de igualdade é uma ficção, uma vez que as comunidades não são imunes à organização de uma sociedade dividida em classes e interesses antagônicos. Essa reflexão

⁸ Fato que já havia sido relatado por Silva (1974).

desafia a visão idealizada de comunidades como espaços homogêneos e destaca as contradições e desigualdades presentes.

Em “*Territórios de quilombolas: pelos vãos e serras dos Kalunga de Goiás – Patrimônio e biodiversidade de sujeitos do cerrado*”, artigo publicado pela geógrafa Maria Geralda de Almeida (2010), são discutidas as relações entre territórios, patrimônio e as territorialidades dos Kalunga. O estudo aborda a influência de diferentes contextos, como conflitos pelo uso das terras não tradicionais e o turismo, na dinâmica territorial das comunidades Kalunga, afetando também a biodiversidade da região. Almeida (2010) enfatiza a importância de formular hipóteses explicativas que considerem a relação dos Kalunga com a terra e suas identidades territoriais, além de interpretar as territorialidades em curso.

Há nesses estudos duas questões centrais para esta pesquisa: dinâmicas de decisão locais e escala de impactos ambientais. O impacto ambiental causado por essas comunidades é relativamente baixo, já que muitas delas optaram/decidiram por adotar posturas mais sustentáveis e possuem poucos recursos e infraestrutura limitada para investir em maquinário e tecnologias avançadas, o que acaba favorecendo a adoção de práticas agrícolas manuais e de baixo impacto ambiental. Além disso, a opção por práticas agrícolas tradicionais⁹ pode ser uma forma de preservação da cultura e da identidade dessas comunidades, que têm uma forte relação com a terra e com técnicas de manejo que foram passadas de geração em geração.

No entanto, o uso do termo “tradicional” pode gerar alguns dilemas (Oliveira, 2016). Em primeiro lugar, o termo pode implicar que essas práticas são estáticas e imutáveis, o que não é verdade, já que as práticas agrícolas também estão sujeitas a mudanças e adaptações ao longo do tempo. O uso do termo também pode levar a uma romantização dos modos de vida dos PCTs, ignorando as contradições e as desigualdades sociais que muitas vezes estão presentes nas comunidades rurais. Por exemplo, algumas práticas agrícolas tradicionais podem estar ligadas a relações de poder desiguais entre homens e mulheres ou entre diferentes grupos étnicos.

Outro problema é que o termo pode reforçar uma visão dicotômica e estereotipada entre o tradicional e o moderno/convencional, sugerindo que as práticas agrícolas “modernas” são sempre superiores às “tradicionais”. Essa visão pode desconsiderar os conhecimentos e os saberes locais, bem como as possibilidades de inovação e de adaptação que existem nas comunidades rurais. Isso não significa que essas comunidades não possam se beneficiar da adoção de tecnologias modernas e de práticas mais eficientes e produtivas (Cunha *et al.*, 2021). Porém, é comum encontrar em textos acadêmicos o estabelecimento de uma relação harmônica de CRQs com o meio ambiente, quase que inata, numa aplicação do mito do “bom selvagem” para PCTs. No entanto, as comunidades quilombolas estão imersas no modo de produção vigente e são compostas de pessoas reais, com histórias, culturas e necessidades distintas, que enfrentam muitos desafios para manter sua identidade e seus direitos em contextos sociais e políticos adversos para os quais a conservação raramente aparece como solução.

⁹ Segundo Waldman (2006), as práticas agrícolas tradicionais são aquelas que foram desenvolvidas e aprimoradas ao longo do tempo pelas comunidades rurais, com base em seus conhecimentos e experiências locais, para garantir a produção de alimentos e o uso dos recursos naturais. Envolvem, majoritariamente, técnicas agrícolas que foram transmitidas de geração em geração e com pouca ou nenhuma mecanização, como o cultivo de variedades de plantas adaptadas às condições locais, a utilização de técnicas de irrigação e fertilização natural e a rotação de culturas.

Em trabalhos acadêmicos recentes (2018-2022) sobre as interações dos Kalunga com o meio ambiente, a fauna é sempre citada como apropriada pela comunidade por meio dos conhecimentos tradicionais, mas não há descrição das interações criadas (Silva, 2019; Jesus, 2019). A interação mais comum é com a flora medicinal. A fauna integra o patrimônio do Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga (SHPCCK) e está presente em produtos locais (como quadros e tapetes), nos mitos transmitidos entre gerações, nos desenhos das crianças, mas são raros os trabalhos que se aprofundam em uma descrição dessas interações. É difícil até identificar quais seriam os principais animais mobilizados (Cunha, 2018).

Somente em Alves (2020) e em Roriz (2019) há citações de animais com os quais foram estabelecidas relações, como onça, lobo-guará, tamanduá, veado, serpente, caititu e macaco, mas, de maneira geral, faltam dados. Da forma como aparecem, há que se apontar o reforço dos mitos do vínculo harmonioso entre povos tradicionais e natureza. Ter essa relação harmônica como dada retira a autonomia de escolha da comunidade e obscurece a trajetória de construção política dentro das associações. Além de deixar de lado interações como criação, caça e pesca.

É um problema acadêmico, pois pode levar a uma idealização das condições ambientais em áreas nas quais essas comunidades estão presentes. Isso pode gerar uma visão distorcida do estado de conservação dessas áreas, impedindo avaliações mais realistas e precisas sobre os impactos ambientais da presença humana nessas regiões (Almeida, 2010). Por exemplo, se uma comunidade quilombola é vista como "naturalmente" preservacionista, pode-se supor que a presença humana nessa área não representa um impacto significativo no meio ambiente. No entanto, essa suposição pode ser equivocada, uma vez que as atividades humanas, mesmo que tradicionais, podem ter impactos negativos no meio ambiente, como a pesca excessiva, a caça predatória, a retaliação, a exploração de recursos naturais de forma não sustentável ou o próprio etnoturismo (Almeida, 2017).

É um problema na militância, porque desconsidera as diferenças nas formas de lidar com o meio ambiente dentro das próprias comunidades quilombolas. De fato, existem comunidades quilombolas que optam por práticas agrícolas mais sustentáveis e menos impactantes. No entanto, também existem comunidades que optam por práticas agrícolas convencionais, com o uso de agrotóxicos e outras técnicas que podem ter impactos negativos sobre o meio ambiente. Ou seja, apaga-se a escolha/decisão política que é feita quando se opta por uma produção mais sustentável.

Os Kalunga, por exemplo, optaram por criar uma série de regras para balizar as relações que estabelecem com o meio ambiente. Com base nas informações do Estatuto Social dos Kalunga (AQK, 2019), é possível perceber que a comunidade tem um forte compromisso com a preservação do meio ambiente e da biodiversidade, bem como com o desenvolvimento sustentável. O artigo 7º do Estatuto estabelece diversas regras e princípios para que a comunidade possa cumprir esse compromisso, como zelar pelo meio ambiente, incentivar o turismo sustentável, lutar pela preservação do Cerrado e promover empreendimentos ecologicamente corretos (AQK, 2019).

Além disso, o Estatuto prevê – no artigo 57 – a criação de um protocolo de consulta prévia, livre e informada para qualquer tipo de empreendimento externo que deseje se instalar no Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga, afetando “[...] as terras que ocupam ou usam, que causem impactos à fauna, flora e fluxos d’água, que alterem a paisagem do SHPCCK” (AQK, 2019, p. 35). Em resumo, as regras demonstram que a comunidade tem

uma visão de longo prazo e um compromisso com a sustentabilidade e a conservação dos recursos naturais.

Já as regras descritas no Regimento Interno têm como objetivo promover a gestão ambiental e territorial do SHPCK, garantindo a conservação do meio ambiente e o uso sustentável dos recursos naturais. Para isso, são estabelecidas normas para a ocupação e uso da terra, limitando o tamanho das áreas de roça, proibindo a venda ou cessão das terras concedidas e estabelecendo critérios para a utilização de máquinas; o que veio a permitir, por exemplo, o reconhecimento como Territórios e Áreas Conservadas por Povos Indígenas e Comunidades Tradicionais e Locais (TICCA), o fortalecimento do turismo etc.

A manutenção das práticas agrícolas desempenhadas basicamente pelo trabalho braçal, que requerem a adoção de um baixo ou nenhum nível de mecanização, em que não há aplicações de capital para manejo foi uma escolha da comunidade. São proibidas também atividades como a caça e a pesca predatórias, o desmatamento e queimadas ilegais e a criação de búfalos. É importante destacar a criação do Comitê Permanente Kalunga de Agroecologia, que tem como objetivo conscientizar e controlar o uso de agrotóxicos, promovendo o desenvolvimento sustentável e a produção na terra. As sanções previstas no Regimento são aplicáveis em casos de infrações, incluindo a prática de crimes ambientais e demais crimes comuns. Em resumo, as regras buscam promover um equilíbrio entre a preservação do meio ambiente e a sustentabilidade econômica da comunidade Kalunga. Sendo assim, estabelecer essa relação harmoniosa de forma acrítica acaba por ocultar esse posicionamento, essa escolha pela conservação realizada por determinadas CRQs.

5 O Kalunga e a Conservação do Cerrado

[...] vemos claramente que há montanhas, vales, planícies, florestas, árvores, flores e mato, mas não vemos que há um todo ao qual isso tudo pertence [...]
(Descola, 2016).

Mas, de onde vem esse interesse pela conservação da natureza na comunidade Kalunga? Para responder a essa questão, é importante olhar um pouco mais a fundo a história de um dos maiores quilombos do país. O Quilombo Kalunga é uma das maiores e mais antigas comunidades quilombolas do Brasil, localizada na Região Nordeste de Goiás, entre os municípios de Cavalcante, Teresina de Goiás e Monte Alegre de Goiás. Sua história remonta ao período da escravidão, quando pessoas africanas escravizadas fugiram das fazendas e se estabeleceram nessas áreas remotas e de difícil acesso, em busca de liberdade e de autonomia. Com mais de 260 mil hectares e mais de 270 anos de história, o território do Quilombo Kalunga abriga diversas comunidades que preservam suas tradições culturais, como música, dança, culinária e uma forte tradição oral. As comunidades Kalunga se estabeleceram na região entre os séculos XVIII e XIX, quando fugiram da escravidão nas minas de ouro da região. Ao longo do tempo, conseguiram se isolar e desenvolveram uma vida autônoma e autossustentável, preservando suas tradições e modo de vida (Baiocchi, 1999).

O Sítio Kalunga está localizado próximo a três tipos de Unidades de Conservação (UC), o que destaca a sua importância como uma área a ser protegida. Essas UCs são o Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros (PNCV), a Área de Proteção Ambiental (APA) do Pouso

Alto e várias Reservas Particulares do Patrimônio Natural (RPPNs). O Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros, criado em 1961, abrange, após a sua ampliação, no ano de 2017, uma área de 240.611 hectares (Ribeiro, 2020). Como uma UC de proteção integral, a presença humana para residência não é permitida. A APA do Pouso Alto foi criada em 2001 e possui uma área de 872.000 hectares. Classificada como uma UC de uso sustentável, ela permite intervenções humanas, de acordo com a legislação e normas estabelecidas. Atividades como plantio, instalação de indústrias, desmatamento e pecuária extensiva são permitidas dentro dos limites estabelecidos (ICMBio, 2021). Além dessas UCs, existem várias RPPNs próximas ao Sítio Kalunga (Lima; Kumble, 2015). Essas reservas, de propriedade privada, também contribuem para a preservação ambiental da região.

O Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros se estende pelos limites de seis municípios: São João da Aliança, Alto Paraíso, Colinas do Sul, Cavalcante, Teresina de Goiás e Nova Roma (ICMBio, 2021). Trechos do território Kalunga estão dentro dos limites da APA do Pouso Alto e, portanto, estão sujeitos às restrições específicas de uso humano estabelecidas por essa UC. Além disso, há a Terra Indígena dos Avá-Canoeiro, uma área próxima ao Sítio Kalunga e ao PNCV, localizada no município de Colinas do Sul. Essa configuração de UCs, território indígena e o Quilombo Kalunga cria um mosaico territorial no norte de Goiás. Cada uma dessas áreas possui normas e regulamentações distintas em relação ao uso dos recursos naturais e à presença humana, o que confere complexidade fundiária e dinâmicas particulares à região. É importante considerar esses elementos em pesquisas que abordam a presença e a historicidade dos Kalunga e dos povos indígenas na região (Lima; Kumble, 2015).

O território Kalunga possui nada menos que 879 nascentes, e maioria deságua no Rio Paranã, um dos afluentes do Rio Tocantins. O SHPCK também apresenta um significativo potencial de conservação, considerando as classes de aptidão agrícola e a distribuição das áreas. Cerca de 21% da área total do território possui condições favoráveis para atividades agrícolas sustentáveis. Aproximadamente 10% da área possui aptidão agrícola regular, que permite o cultivo em menor escala. Outros 4% são classificados como aptidão agrícola regular restrita, ou seja, são terras que podem ser utilizadas para agricultura, mas com restrições específicas. Essa diversidade de classes de aptidão agrícola oferece oportunidades para o desenvolvimento de práticas agrícolas diversificadas e adaptadas às condições locais. Em relação às áreas recomendadas para a preservação da fauna e flora, aproximadamente 56% da área total do Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga é considerada adequada para a preservação desses ecossistemas¹⁰. A maior parte dessa área é composta de condições de relevo acidentado, com a presença de serras, o que contribui para a preservação da biodiversidade.

A descrição presente no Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) produzido nos anos 1990 por Baiocchi ainda segue sendo a mais detalhada no que diz respeito às características físicas específicas do sítio histórico. O clima da região é caracterizado por um regime pluviométrico, com uma precipitação anual em torno de 1.400 milímetros, mínimas inferiores a 1.300 milímetros e máximas superiores a 1.800 milímetros. O período chuvoso ocorre de novembro a março, com uma precipitação média mensal superior a 150 milímetros. O período de estiagem abrange o trimestre de junho a agosto, enquanto os meses

¹⁰ Informações do projeto da AQK em parceria com o Fundo de Parceria Para Ecossistemas Críticos (CEPF), que é apoiado pela Agência Francesa de Desenvolvimento, a Conservação Internacional, a União Europeia, o Fundo Mundial para o Meio Ambiente, o governo do Japão e o Banco Mundial. O CEPF, criado em 2000, tem como objetivo a promoção da conservação de áreas biológicas de alta prioridade. Em 2018, o projeto de georreferenciamento da Associação Quilombola Kalunga (AQK) foi selecionado para o programa, tornando-se uma das 60 propostas do gênero no Cerrado.

de abril, maio, setembro e outubro são considerados de transição. A região faz parte da bacia do rio Tocantins, com o rio Paranã como principal representante, juntamente com os rios da Prata, Bezerra, das Almas e Ribeirão dos Bois como principais afluentes (Baiocchi, 1990).

Quanto à flora, a vegetação predominante na área é o cerrado, com algumas áreas de vegetação florestal nos municípios de Monte Alegre e Cavalcante, além de matas ciliares ou de galeria. A fauna aquática do rio Paranã pertence ao grupo faunístico Araguaia-Tocantins. Mamíferos e répteis também fazem parte da fauna amazônica. Na região do sítio histórico, existem lagoas que são consideradas berçários naturais de jacarés, e também é possível encontrar tracajás. A ictiofauna da região possui cerca de duas dezenas de espécies nomeadas, com destaque para a curvina, dourado, parapitinga, pintado ou surubim, pirarara, entre outros peixes. A fauna terrestre é composta por aves e mamíferos, incluindo algumas espécies ameaçadas de extinção, como a arara-vermelha, beija-flor, lobo-guará, tamanduá-bandeira e onça-pintada (Baiocchi, 1990).

Somente no território Kalunga, há 19 espécies localmente ameaçadas encontradas na região, entre as quais a *Grifinia nocturna*, uma planta em floração, listada como criticamente ameaçada pelo Centro Nacional de Conservação da Flora. Há também duas espécies de pássaros, *Penelope ochrogaster* e *Harpyhaliaetus coronatus*, que estão globalmente ameaçadas e constam como vulneráveis e ameaçadas na Lista Vermelha Nacional Brasileira e na da União Internacional para a Conservação da Natureza (UICN). A *Penelope ochrogaster* é uma espécie endêmica da área e está presente em todo o território¹¹.

O processo de ocupação da terra esteve, ao longo do tempo, ligado à necessidade de sobrevivência, defesa e construção de uma nova vida. Isto foi garantido pelo isolamento geográfico, uma vez que os Kalunga habitavam uma região de difícil acesso. As fitofisionomias do bioma Cerrado representavam uma barreira natural entre os núcleos populacionais quilombolas e seus perseguidores. Os Kalunga subsistiam por meio da agricultura, criação de gado e cavalos e, durante as entressafras, dedicavam-se à mineração, habilidade transmitida pelos antepassados. A miscigenação com os indígenas locais marcou a territorialidade do povo Kalunga (Baiocchi, 1999).

A história oral desempenha um papel fundamental na pesquisa sobre os Kalunga, uma vez que há escassa documentação escrita. Os relatos de moradores entrevistados por Baiocchi (1999) sobre as origens do povoamento mencionam a existência de uma mina de ouro chamada Boa Vista, onde muitos escravos trabalhavam. Os primeiros moradores, os Pereira, chegaram à região que antes era habitada por indígenas. Havia também menções a outras localidades, como Contenda, Areia, Sicury, Vão do Moleque, Vão de Almas e Ribeirão, cada uma com sua própria história de ocupação.

Até meados da década de 1960, os Kalunga viviam em certo isolamento, sendo conhecidos nos municípios vizinhos como "feiticeiros" e sofrendo preconceito e discriminação. O contato com as áreas vizinhas era limitado, restringindo-se principalmente à venda de farinha e à aquisição de sal e querosene. No entanto, esse cenário começou a mudar. A partir da década de 1960, várias transformações sociais e espaciais ocorreram na vida dos negros do Vale do Paranã. Essas mudanças incluíram a invasão e a grilagem de terras por fazendeiros, a instalação da hidrelétrica de Serra da Mesa na região, a chegada de uma equipe de antropólogos e o início da luta pela regularização fundiária narrada anteriormente.

¹¹ Informações do projeto da AQK em parceria com o CEPF.

A luta dos Kalunga pela terra teve início em 1975, quase 30 anos após o início da grilagem de suas terras. Nesse ano, os Kalunga fizeram o primeiro requerimento de propriedade das terras que habitavam, no Instituto de Desenvolvimento Agrário de Goiás (Idago), em Goiânia. A demanda inicial da comunidade era evitar a grilagem em suas terras e expressar sua autonomia, por meio da propriedade coletiva da terra. A luta se baseava na ancestralidade da propriedade e na preservação das comunidades tradicionais, mesmo antes de serem reconhecidas pelas políticas públicas. A visibilidade da comunidade Kalunga aumentou na década de 1980, com a chegada de Mari Baiocchi e sua equipe, que coletaram informações e delimitaram o território Kalunga. Publicações acadêmicas sobre a grilagem do território Kalunga também ajudaram a chamar a atenção para a causa (Soares, 1995).

Os Kalunga obtiveram conquistas significativas, como leis estaduais específicas, reconhecimento do Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga e certificação quilombola pela Fundação Cultural Palmares. Em 2000, a comunidade Kalunga recebeu a certificação quilombola, um requisito prévio para a regularização fundiária pelo Incra. No entanto, apesar desses avanços, a situação fundiária dos Kalunga ainda apresenta desafios. A regularização fundiária está em andamento, mas apenas uma parte do território possui títulos definitivos, enquanto outras áreas estão em processo de indenização ou aguardando medidas judiciais. Existem também áreas com posse suspensa e com projetos de assentamento federal. Além disso, glebas devolutas ainda existem no território Kalunga (Dias, 2019).

Com o passar dos anos, houve uma associação da causa ambiental com os direitos territoriais e a própria identidade Kalunga. Com o passar dos anos, houve uma associação crescente entre a causa ambiental, os direitos territoriais e a própria identidade Kalunga. Esse vínculo foi gradualmente fortalecido por uma série de alianças estabelecidas pela Associação Quilombo Kalunga (AQK) com universidades locais, ONGs socioambientais e cooperação internacional. A imagem do “nativo ecológico” ou “guardião da natureza” foi mobilizada tanto por quilombolas quanto por seus aliados, tornando-se uma estratégia para conquistar visibilidade política no contexto mais amplo. No entanto, essa representação traz consigo riscos, pois pode evocar visões ambíguas e contraditórias já descritas, apresentando os quilombolas ora como “bons selvagens”, ora como “atrasados” e “não civilizados”. A construção dessa identidade ocorre em contextos específicos e funciona como ponto de partida para o reconhecimento da alteridade étnica, conferindo uma forma de legitimidade para as demandas, mas, ao mesmo tempo, simplificando e distorcendo as complexas relações que os quilombolas, incluindo os Kalunga, mantêm com seus territórios.

Por garantir novos espaços e o apoio de mais aliados, a conservação parece ser um dos interesses da CRQ. A partir daí vai se moldando um novo conceito de quilombo próprio dos Kalunga, que mistura a tradição com essas ideias de conservação que garantem mais reconhecimento e suporte às suas causas. A agricultura, por exemplo, é uma atividade fundamental para a subsistência e para a identidade das famílias Kalunga. Plantam mandioca, arroz, fumo, milho e feijão, e criam animais soltos, como gado e aves, além de caçar e pescar. A fabricação de farinha é uma das principais atividades produtivas, sendo a base do sustento e uma forma de união entre as famílias. Suas práticas agrícolas são baseadas em técnicas tradicionais, ancestrais e naturais, sem o uso de agrotóxicos e máquinas agrícolas. As roças são cultivadas em pequenas áreas, com menos de 1 hectare, tanto para subsistência quanto para a venda do excedente. Após quatro anos de cultivo, as áreas descansam por 10 anos antes de serem reutilizadas. A preservação dessas práticas tradicionais é garantida

pelo regimento interno da Associação Quilombo Kalunga (AQK), aprovado em 2019. Esse regimento estabelece regras de gestão e manutenção do território com base nos costumes quilombolas, proibindo o uso de máquinas agrícolas em roças com área superior a 2,5 hectares por família. Além disso, o regimento também prevê a rotação de culturas nos roçados abertos mecanicamente. Essas medidas contribuem para a conservação do território Kalunga.

Outra questão que está sendo cada vez mais associada à conservação é o turismo. A história recente do turismo no território Kalunga reflete a sua importância como uma área de conservação ambiental e preservação da paisagem. O Sítio Kalunga possui uma rica coleção de atrativos naturais, incluindo cachoeiras, cavernas, riachos, rios, lagos, formações rochosas e uma diversificada fauna e flora. Nesse contexto, os Kalunga têm desenvolvido práticas turísticas de baixo impacto, principalmente nas áreas das cachoeiras, proporcionando atividades ecoturísticas (Lima; Kumble, 2015).

A comunidade do Engenho II se destaca como um local onde a atividade turística ocorre de forma mais constante. Isso se deve ao interesse e às iniciativas dos membros da comunidade, bem como em razão de sua proximidade com áreas urbanas, como as cidades de Cavalcante e Alto Paraíso. Essa localização estratégica beneficia a comunidade ao proporcionar um acesso mais rápido aos visitantes e às agências e operadoras de turismo. Nesse contexto, o turismo emerge como uma atividade complementar às práticas produtivas já existentes, como a agricultura de subsistência, a pesca, o extrativismo de produtos não madeireiros e a criação de animais (Lima; Kumble, 2015).

A história do turismo no território Kalunga teve início com o crescente interesse pelos bens culturais, saberes e grupos étnicos, o que transformou o Sítio Histórico dos Kalunga em um dos principais atrativos turísticos de Goiás, especialmente para a população do Distrito Federal. Os visitantes são atraídos pelas belas cachoeiras e também demonstram interesse em conhecer o Cerrado e os conhecimentos dos Kalunga. Inicialmente, o turismo foi introduzido no território Kalunga com o apoio do Sebrae, em parceria com a Goiás Turismo, visando promover o desenvolvimento econômico e social da região. O Engenho II mostrou interesse na proposta e implementou a prática do turismo, seguindo uma lógica de mercantilização, com controle de acesso e cobrança de taxas. Os técnicos do Sebrae trabalharam junto à comunidade para estruturar o turismo, incluindo visitas guiadas às cachoeiras, conduzidas por um Kalunga (Almeida, 2015).

Ao longo do tempo, foram delineados três territórios de turismo no Sítio Histórico dos Kalunga. O território do Engenho II destaca-se pela sua localização próxima à cidade de Cavalcante e pela presença de atrativos naturais como o Mirante Serra da Nova Aurora e a Cachoeira Santa Bárbara. Nesse território, foram desenvolvidas infraestruturas de hospedagem, *campings* e restaurantes. Além disso, o Engenho II é conhecido pela realização de eventos festivos, como a Folia de Santo Antônio, que atrai um grande número de visitantes. Os territórios do Vão de Almas e do Vão do Moleque, mais distantes e com acesso mais difícil, destacam-se por suas festas religiosas e folias, que atraem visitantes de várias localidades. Esses eventos festivos desempenham um papel importante na preservação da identidade cultural e territorial dos Kalunga (Almeida, 2015).

O território de Teresina de Goiás-Monte Alegre, ao longo da GO-118, apresenta uma diversidade de atrativos turísticos. No entanto, o turismo nesse território ainda não foi plenamente desenvolvido. Existem potenciais atrativos, como o Ribeirão dos Bois, o Rio Paranã, trilhas pelo Cerrado e a Casa de Farinha, mas ainda é necessário um maior

investimento e envolvimento da comunidade para transformar esses potenciais em produtos turísticos. Desafios como a falta de uma associação quilombola tão ativa quanto a Associação do Engenho II e a pouca valorização do turismo pelas gestões municipais dificultam a consolidação do turismo como uma atividade econômica sustentável. A capacitação dos membros da comunidade e a necessidade de maior controle sobre fatores externos também são questões importantes a serem enfrentadas (Almeida, 2015).

Dito isso, é possível afirmar que o território Kalunga apresenta uma sobreposição de patrimônio cultural e natural. A região possui um rico patrimônio cultural, representado pela história e tradições das comunidades Kalunga, suas festas religiosas, folias e saberes tradicionais. Ao mesmo tempo, é dotado de um valioso patrimônio natural, caracterizado pela presença das fitofisnomias características do bioma Cerrado, piscinas naturais, cânions, mirantes, paisagens panorâmicas com cachoeiras incríveis, de água límpida e transparente. A região abriga uma diversidade de flora e fauna, incluindo espécies ameaçadas e endêmicas, importantes de serem preservadas.

A sobreposição desses dois patrimônios, cultural e natural, cria uma potência única. Essas características reforçam a vocação da área do Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga para a conservação ambiental. As áreas pouco afetadas pelas atividades humanas aliadas às que são utilizadas com base em práticas agrícolas e pecuárias sustentáveis são de grande importância para promover a conservação dos recursos naturais, garantir a proteção dos *habitats* necessários para as espécies da fauna e da flora e para fomentar atividades econômicas de baixo impacto ambiental.

6 Considerações Finais

Durante o período de execução do Projeto Kalunga, não apenas a equipe de Baiocchi avançou pelo território; grileiros, fazendeiros e mercadores também ampliaram sua presença, à medida que o acesso e a dependência financeira das comunidades aumentavam. Esse processo afetou as cadeias produtivas locais, especialmente a pecuária. Foi por meio da introdução do gado branco que algumas famílias conseguiram acessar novos mercados. No entanto, essas dinâmicas colocaram em risco o modo de vida da comunidade quilombola, que luta para preservar suas tradições e garantir o acesso aos recursos naturais necessários à sua sobrevivência.

Diante dessas pressões, os Kalunga se reinventaram, formando novas alianças para se protegerem. Esse processo de ambientalização, promovido tanto pela associação com ONGs, parcerias internacionais e cooperação quanto pelas pesquisas acadêmicas, é complexo e não totalmente positivo. No primeiro caso, reflete uma escolha estratégica da comunidade em adotar comportamentos que garantam benefícios legítimos. No segundo, como discutido ao longo do texto, a produção acadêmica, muitas vezes, promove a alteridade de forma imprecisa, reforçando estereótipos e limitando a compreensão das dinâmicas locais.

A “época do projeto” marca, assim, dois movimentos distintos, mas interligados. O primeiro refere-se ao processo de reinvenção da comunidade Kalunga, que, diante das pressões externas, buscou estabelecer parcerias estratégicas, incluindo alianças com ONGs, universidades e outros atores externos, a fim de garantir sua preservação territorial e cultural. Esse movimento envolveu uma adaptação das práticas da comunidade para se alinhar às

exigências contemporâneas, ao mesmo tempo em que preservava elementos essenciais de sua identidade. O segundo movimento, paralelo a esse processo, diz respeito à proliferação de trabalhos acadêmicos sobre os Kalunga. No entanto, muitos desses estudos, apesar de contribuírem para a visibilidade da comunidade, não alcançam o mesmo grau de precisão ou sensibilidade ao contexto local. Em vez de refletir com exatidão as dinâmicas internas e as complexas relações dos Kalunga com seu território, muitas vezes, reforçam estereótipos ou simplificam excessivamente as realidades sociais e ambientais dos quilombolas.

Ainda, sim, a “época do projeto” está viva tanto na memória da comunidade quilombola, com sua organização e mobilização pioneiras, quanto nos círculos acadêmicos, com os primeiros levantamentos e as pesquisas subsequentes. Até hoje, quando surgem disputas mais intensas entre as diversas comunidades Kalunga, é comum que se recorra às decisões tomadas pelos mais velhos na época do Projeto. Esse período ainda serve como um marco para muitas decisões coletivas e deve ainda gerar novas questões acadêmicas.

Referências

- ALMEIDA, A. W. B. de. Os Quilombos e as Novas Etnias. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (org.). **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002. p. 56-88.
- ALMEIDA, M. G. Território quilombola, etnodesenvolvimento e turismo no nordeste de Goiás. **Revista Ra'e Ga**, [s.l.], v. 40, p. 130-144, 2017.
- ALMEIDA, M. G. de. Territórios de quilombolas: pelos vãos e serras dos Kalunga de Goiás – Patrimônio e biodiversidade de sujeitos do cerrado. **Cerrado do Nordeste Goiano**, [s.l.], v. 4, n. 1, p. 36-63, jan.-fev. 2010.
- ALMEIDA, M. G. de. (org.). **O território e a comunidade Kalunga: quilombolas em diversos olhares**. Goiânia: Gráfica UFG, 2015. 329p.
- ALVES, E. C. **Geopoesia Kalunga: identidades territoriais da comunidade Quilombola do Mimoso – Tocantins**. 2020. 265p. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2020.
- ANDERSON, K. *et al.* Institutional diversity and local forest governance. **Environmental Science and Policy**, [s.l.], v. 36, p. 61-72, 2014.
- AQK – ASSOCIAÇÃO QUILOMBO KALUNGA. **Estatuto e Regimento Interno da Associação Quilombo Kalunga**. [s.l.]: AQK, 2019.
- BAIOCCHI, M. N. **Kalunga: povo da terra**. Brasília, DF: Ministério da Justiça, 1999.
- BAIOCCHI, M. N. **Relatório Técnico Científico para Demarcação do Sítio Histórico Kalunga**. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 1990.
- BRAGA, L. Rebeldias Negras na Capitania de Goiás do Século XVIII. **Revista Espaço Livre**, [s.l.], v. 3, n. 5, p. 34-39, 2022.
- BRANDÃO, C. R. **Peões, pretos e congos: trabalho e identidade étnica em Goiás**. Goiânia, Editora EUB, 1977.
- BRASIL. **Ato das Disposições Constitucionais Transitórias**. Brasília, DF: Presidência da República, 1988.
- CAVALCANTI, L. B. *et al.* Condiciones ecológicas en el área de Suape (Pernambuco-Brasil). In: SEMINÁRIO SOBRE EL ESTUDIO CIENTÍFICO E IMPACTO HUMANO EN EL ECOSISTEMA DE MANGLOVES, Cali, Colômbia, Unesco, 1980, p. 243-256. **Anais [...]**. Cali, Colômbia, 1980.

CONAQ – COORDENAÇÃO NACIONAL DE ARTICULAÇÃO DAS COMUNIDADES NEGRAS RURAIS QUILOMBOLAS. **Descrição**. 2023. Disponível em: [https://www.ancestralidades.org.br/biografias-e-trajetorias/coordenacao-nacional-de-articulacao-das-comunidades-negras-rurais-quilombolas-\(conaq\)](https://www.ancestralidades.org.br/biografias-e-trajetorias/coordenacao-nacional-de-articulacao-das-comunidades-negras-rurais-quilombolas-(conaq)). Acesso em: 30 jan. 2025.

CUNHA, M. C. da *et al.* (org.). **Povos tradicionais e biodiversidade no Brasil**: contribuições dos povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais para a biodiversidade, políticas e ameaças. São Paulo: SBPC, 2021. 132p. [recurso eletrônico].

CUNHA, V. F. da. **Soberania e Segurança Alimentar na perspectiva dos jovens Kalunga da Comunidade Vão de Almas**. 2018. 133p. Dissertação (Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2018.

DESCOLA, Philippe. **Outras naturezas, outras culturas**. São Paulo: Editora 34, 2016.

DIAS, V. F. **Terra versus Território**: uma análise jurídica dos conflitos agrários internos na comunidade quilombola kalunga de Goiás. 2019. 131p. Dissertação (Mestrado) – Curso de Direito, Faculdade de Direito, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2019.

DOBLAS, J.; OVIEDO, A. Efetividade dos territórios tradicionalmente ocupados na manutenção da cobertura vegetal natural no Brasil. In: CUNHA, M. C. da; MAGALHÃES, S. B.; ADAMS, C. (ed.). **Povos tradicionais e biodiversidade no Brasil**: contribuições dos povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais para a biodiversidade, políticas e ameaças. São Paulo: SBPC, 2021. p. 14-58.

GARNETT, S. T. *et al.* A spatial overview of the global importance of indigenous lands for conservation. **Nature Sustainability**, [s.l.], v. 1, p. 369-374, 2018.

GOIÁS. **Constituição do Estado de Goiás**, de 5 de outubro de 1989.

GOIÁS. **Lei Complementar n. 19, de janeiro de 1996**. Disponível em: https://legisla.casacivil.go.gov.br/pesquisa_legislacao/101027/lei-complementar-019. Acesso em: 30 jan. 2025.

GOMES, F. dos S. **Mocambos e quilombos**: uma história do campesinato negro no Brasil. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

ICMBio – INSTITUTO CHICO MENDES DE CONSERVAÇÃO DA BIODIVERSIDADE. **Plano de Manejo do Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros**. Brasília, DF: ICMBio, 2021.

JACCOUD, L. Racismo e República: o debate sobre o branqueamento e a discriminação racial no Brasil. In: THEODORO, M. (org.). **As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil**: 120 anos após a Abolição. Brasília, DF: IPEA, 2008. p. 45-64.

JESUS, P. P. *et al.* Percepção socioeconômica de uma comunidade quilombola do município de Bequimão – MA, Brasil. In: COINTER – PVDAgro 2019. **Anais [...]**. [S.l.], 2019.

KARASCH, M. Os quilombos do ouro na capitania de Goiás. In: REIS, J. J.; GOMES, F. (org.). **Liberdade por um fio – História dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 240-262.

KERE, E. N. *et al.* Addressing contextual and location biases in the assessment of protected areas effectiveness on deforestation in the Brazilian Amazônia. **Ecological Economics**, [s.l.], v. 136, p. 148-158, 2017.

LEITE, I. B. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. **Revista Etnográfica**, [s.l.], v. IV, n. 2, 2000.

LIMA, I. B. de; KUMBLE, P. Intervenções etnoterritoriais e sociais: os avanços no desenvolvimento comunitário Kalunga com o (eco)turismo. In: ALMEIDA, Maria Geralda (org.). **O território e a comunidade Kalunga**: quilombolas em diversos olhares. Goiânia: Gráfica UFG, 2015. p. 191-229.

MARINHO, T. A. **Identidade e Territorialidade entre os Kalunga do Vão do Moleque**. 2008. 208p. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2008.

- MIRADOR. **Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa**. São Paulo: Enciclopédia Britânica do Brasil; Companhia Melhoramentos de São Paulo, 1980.
- MOURA, C. **Os quilombos e a rebelião negra**. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- MUNANGA, K. Origem e histórico do Quilombo na África. **Revista USP**, São Paulo, n. 28, 1996.
- OLIVEIRA, F. B.; D'ABADIA, M. I. V. A perspectiva historiográfica sobre os quilombolas de Goiás (séculos XVIII ao XXI). **Revista Mosaico**, [s.l.], v. 8, n. 1, p. 11-18, jan.-jun. 2015.
- OLIVEIRA, J. P. **O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.
- OVIEDO, A. F. P.; BURSZTYN, M. The fortune of the commons: participatory evaluation of small-scale fisheries in the Brazilian Amazon. **Environmental Management**, [s.l.], v. 57, p. 1.009-1.023, 2016.
- OVIEDO, A. F. P. *et al.* **Trajetórias de uso do solo nas áreas definidas na 1ª atualização das áreas prioritárias para a conservação da biodiversidade na Amazônia**. [S.l.]: Plataforma Proteja, Instituto Socioambiental, 2019.
- REIS, J. J.; GOMES, F. dos S. **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- RIBEIRO, L. de S. **História do Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros: da sua criação à sua [re]ampliação em 2017**. 2020. 169p. Dissertação (Mestrado) – Universidade de Brasília, Centro de Desenvolvimento Sustentável, Brasília, 2020.
- RORIZ, R. F. C. **Comunidades tradicionais e o turismo de experiências criativas – alcances e desafios**: Vila de São Jorge, Chapada dos Veadeiros (GO). 2019. 201f. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2019.
- SALLES, G. **Economia e Escravidão na Capitania de Goiás**. Goiânia: Cegraf-UFG, 1992.
- SANTOS FRANCISCO, V. M. **Direitos humanos para quilombolas: consciência e atitude**. Brasília, DF: Secretaria Especial dos Direitos Humanos, Subsecretaria de Gestão da Política de Direitos Humanos, 2006.
- SCHWARCZ, L. M. **Nem Preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociedade brasileira**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.
- SEDS – SECRETARIA DE ESTADO DE DESENVOLVIMENTO SOCIAL DE GOIÁS. **Dados apresentados no evento Territórios Vivos**, realizado em março de 2021, no Quilombo Mesquita, Cidade Ocidental, Goiás. Dados não publicados, 2021.
- SILVA, A. F. Concentração fundiária, quilombos e quilombolas: faces de uma abolição inacabada. **Revista Katálisis**, [s.l.], v. 24, n. 3, 2021.
- SILVA, M. J. da. **Sombra dos Quilombos: introdução ao estudo do negro em Goiás**. Goiânia: Cultura Goiana, 1974. 132p.
- SILVA, M. T. G. da. **O ofício do raizeiro: saberes e práticas integrativas em comunidades tradicionais quilombolas Kalunga**. 2019. 191p. Dissertação (Mestrado em Performances Culturais) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2019.
- SOARES, A. A. **Kalunga: o direito de existir**. Brasília, DF: Fundação Cultural Palmares, 1995.
- VILA NOVA, A.; SANTOS, E. A. dos. **Mulheres Negras: histórias de resistência, de coragem, de superação e sua difícil trajetória de vida na sociedade brasileira**. Duque de Caxias: Espaço Científico Livre Projetos Editoriais, 2013.
- WALDMAN, M. **Meio Ambiente e Antropologia**. São Paulo: Ed Senac, 2006.

Francisco Octávio Bittencourt de Sousa

Bacharel em Antropologia e Licenciado em Ciências Sociais pela Universidade de Brasília. Especialista em Residência de Ciência, Tecnologia e Sociedade (CTS) pelo Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Universidade de Brasília (PPGFAU-UnB). Mestre em Desenvolvimento Sustentável pelo Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável da Universidade de Brasília (PPGCDS-UnB). Doutorando em Desenvolvimento Sustentável pelo PPGCDS-UnB. Consultor em temas agrários e ambientais. Endereço profissional: Rua Tobias de Melo, n. 242, Trindade, GO. CEP: CEP: 75389-137.

E-mail: francisco3505@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7083-4233>

José Luiz de Andrade Franco

Graduado em Licenciatura em História pela Universidade de Brasília (1989). Mestre em História pela Universidade de Brasília (1994). Doutor em História pela Universidade de Brasília (2002). Pós-doutor em Desenvolvimento Sustentável pelo Centro de Desenvolvimento Sustentável da Universidade de Brasília (2008). Atualmente, é Professor Associado do Departamento de História da Universidade de Brasília, atuando no Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIS-UnB) e no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Centro de Desenvolvimento Sustentável (PPGCDS-UnB).

Endereço profissional: Câmpus Universitário Darcy Ribeiro, Gleba A, Bloco C, Av. L3 Norte, Asa Norte, Brasília, DF. CEP 70910-900.

E-mail: jladafranco@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6772-6234>

Como referenciar este artigo:

SOUSA, Francisco Octávio Bittencourt de; FRANCO, José Luiz de Andrade. Legados da Época do Projeto: uma breve introdução ao Quilombo Kalunga. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 27, n. 1, e99701, p. 74-97, janeiro de 2025.

Uma Educação da Sensibilidade: entre emoções, corpos e cuidados

Bruna Motta¹

¹Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Resumo

A enfermagem se estabeleceu ao longo do seu desenvolvimento como um fazer definido pelo cuidado. Na bibliografia da área, tal categoria tem sido mobilizada tanto para definir e situar sua especificidade como profissão, referindo-se a um conjunto de conhecimentos e de atividades próprias da atuação das enfermeiras, quanto para descrevê-la como uma prática que ultrapassaria as atividades técnicas, se estendendo à dimensão emocional. Nesse sentido, por meio de uma etnografia realizada com estudantes e professoras da faculdade de enfermagem de uma universidade pública mineira, o presente trabalho tem como objetivo discutir como dois conjuntos de emoções eram entendidos e vivenciados nos contextos de aprendizado do cuidar. Considerando o corpo e o cuidado como eixos explicativos, procuraremos demonstrar como a tristeza e o sofrimento eram percebidos como entraves para a realização de uma prática satisfatória e como as afetividades, como o carinho e o amor, eram entendidas como elementos potencializadores da assistência dispensada.

Palavras-chave: Enfermagem; Emoções; Cuidado; Corpo.

An Education of Sensitivity: between emotions, bodies and care

Abstract

Nursing has established itself throughout its development as an activity defined by care. In the area's bibliography, this category has been mobilized both to define and situate its specificity as a profession, referring to a set of knowledge and activities typical of nurses' work, and to describe it as a practice that would go beyond technical activities, extending to the emotional dimension. In this sense, through an ethnography carried out with students and professors of the faculty of nursing of a public university in Minas Gerais, the present work aims to discuss how two sets of emotions were understood and experienced in these contexts of care. Considering the body and care as explanatory axes, we intend to demonstrate how sadness and suffering were perceived as obstacles to carrying out a satisfactory practice and how affections, for example, affection and love, were understood as elements that enhanced the assistance provided.

Keywords: Nursing; Emotions; Careful; Body.

Recebido em: 12/03/2024

Aceito em: 09/09/2024



Este trabalho está licenciado sob CC BY-NC-SA 4.0. Para visualizar uma cópia desta licença, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

1 Introdução

Direcionar nossa atenção para fenômenos como a tristeza, o sofrimento, o carinho e o amor implica que trilhemos um caminho comumente associado ao domínio mais íntimo da experiência dos sujeitos, cujas vivências são percebidas como entrelaçadas de modo estrito à esfera privada, sendo, por essa razão, dissociadas dos cenários públicos da vida social. Segundo essa perspectiva, tão cara ao senso comum ocidental moderno, as emoções integrariam uma esfera oposta à razão, vinculadas ao corpo e constitutivas de uma realidade psicobiológica, vistas como um lugar de (des)controle e aquém das intervenções socioculturais (Lutz, 1988). Nessa ótica, espaços atrelados ao trabalho, à política ou à ciência seriam algumas das dimensões apartadas da experiência emocional, consistindo em cenários inapropriados à sua irrupção e manifestação.

No entanto, ao lançar o olhar para as emoções por meio de uma perspectiva antropológica, entrevemos um percurso distinto. Longe de se reduzirem ao domínio biológico ou privado, as análises em antropologia das emoções têm demonstrado como as maneiras de sentir, de expressar e de mobilizar os sentimentos estão atravessadas por aspectos de natureza social e cultural, nos dizendo muito acerca das visões de mundo, práticas e categorias simbólicas acionadas pelos atores em suas experiências cotidianas. Mais que isso: tais estudos evidenciam como as experiências emocionais surgem não somente nos contextos privados, emergindo e impactando, também, as esferas públicas da vida social. Sob o crivo da antropologia, as emoções passam a ser estudadas como uma esfera articulada às múltiplas dimensões do cotidiano, sendo abordadas como constructos referidos ao contexto ocupado pelos atores e como uma esfera que compõe e impacta as relações e cenários nas quais se inserem (Abu-Lughod; Lutz, 1990; Rezende; Coelho, 2010; Bispo; Coelho, 2019).

Nessa perspectiva, no presente artigo, pretendo apropriar-me das emoções como objeto de estudo antropológico¹. O objetivo, mais especificamente, é compreender como elas são experienciadas no cenário profissional e formativo da enfermagem. Consolidada como uma profissão da área da saúde, a enfermagem se constituiu ao longo do seu processo de desenvolvimento como um fazer definido pelo cuidado, sendo comumente referida pela bibliografia da área como a *arte* e a *ciência* do cuidar. Segundo a enfermeira Vera Regina Waldow (2012, p. 15).

Profissionais da área da saúde (e outras áreas relacionadas) não diferem quanto ao objetivo e sujeito do cuidado, mas sim na forma como o expressam. [...] Embora constitua um atributo para todos os seres humanos na área da saúde e,

¹ O presente trabalho é parte da pesquisa de mestrado realizada pela autora, defendida em dezembro de 2020, com o título “Corpos que cuidam: uma etnografia das práticas em enfermagem”. A referida pesquisa teve como objetivo mais amplo compreender como a prática da enfermagem envolvia uma construção corporal particular.

em especial, na enfermagem, o cuidado é genuíno e peculiar. Concordando com várias estudiosas no assunto, ele é a razão existencial da enfermagem.

Como apontaram Bonet e Tavares (2007), o cuidado como categoria se caracterizaria, sobretudo, pelo seu caráter polissêmico, podendo ser compreendido somente em relação aos contextos nos quais suas significações são produzidas. No campo da enfermagem², mais especificamente, a categoria tem sido atrelada às noções de unicidade e de integralidade, uma concepção que se tornaria expressa nas teorias de enfermagem por meio de expressões como o “*paciente em sua totalidade*” ou “*paciente como um todo*” (Melo; Gualda, 2013). Tal percepção está alicerçada em uma compreensão integral do sujeito doente, entendendo-o em sua dimensão biológica, social, psicológica, espiritual e emocional (Diogo, 2017; Lopes Neto; Nóbrega, 1999). Nesse sentido, a noção de cuidado passa a ser mobilizada tanto para definir e situar sua especificidade como profissão, referindo-se a um conjunto de conhecimentos e atividades próprias da atuação de enfermeiras(os), quanto para descrevê-la como uma prática que ultrapassaria as atividades técnicas, se estendendo a outras esferas do ser humano, como a dimensão emocional.

Nesse sentido, parto de uma etnografia realizada durante um semestre letivo com estudantes e professores da faculdade de enfermagem de uma universidade pública mineira, por meio da inserção nos contextos teórico e prático de duas disciplinas ministradas aos terceiros e quartos períodos da referida graduação. Compartilhei das experiências de duas extensas turmas, formadas em sua maioria por mulheres³ jovens, que possuíam entre 19 e 24 anos. Convivi, também, com quatro docentes do Departamento de Enfermagem Básica: Aline, Luciana, Mônica e Esther⁴, que possuíam idade entre 35 e 50 anos. Os contextos de trabalho de campo abarcaram as aulas teóricas e práticas no interior da faculdade de enfermagem e as atividades realizadas no Hospital Universitário e nas Unidades Básicas de Saúde⁵. Além do trabalho de campo, foram realizadas entrevistas semiestruturadas tanto com as/os discentes quanto com as/os docentes. A escolha pelo contexto de ensino-aprendizado se deu em razão da importância desses cenários para o processo de socialização e de construção do sujeito como profissional da saúde. Como afirmou Bonet (2004), esses cenários formativos são importantes por propiciarem o contato dos sujeitos com a prática, permitindo a reflexão acerca do processo de produção e de aquisição desse *habitus* específico.

² Partimos, neste projeto, de uma interlocução com a produção bibliográfica da enfermagem, dada a escassez de estudos sobre a área produzidos nas ciências sociais.

³ Historicamente, a enfermagem é apontada como uma profissão predominantemente feminina. No Brasil, segundo pesquisa realizada pela Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz), no ano de 2015, por iniciativa do Conselho Federal de Enfermagem (Cofen), as equipes de enfermagem se constituíam como grupos compostos de cerca de 84,6% de trabalhadoras mulheres (Cofen, 2015). Nesse sentido, ainda que nosso objetivo neste trabalho não compreenda uma discussão da dimensão de gênero presente na profissão, cumpre destacar como as práticas de cuidado têm sido entendidas nos contextos ocidentais como ações femininas e fruto de “qualidades naturais” das mulheres (Guimarães; Hirata; Sugita, 2011; Fisher; Tronto, 1990). De acordo com Lopes e Leal (2005, p. 114), tal perspectiva teria fornecido elementos considerados consonantes e apropriados para a realização do trabalho de mulheres no âmbito da saúde, de modo que os valores simbólicos e vocacionais da enfermagem se conformariam em um “[...] exemplo de concepção de trabalho feminino baseada em um sistema de qualidades, ditas naturais, que persistem a influenciar o recrutamento majoritariamente feminino da área [...]”, fazendo com que a divisão sexual do trabalho de cuidado se estenda, também, ao cuidar realizado no âmbito profissionalizado.

⁴ Os nomes utilizados neste trabalho são fictícios.

⁵ O processo de formação das estudantes durante as disciplinas observadas passava por duas temporalidades distintas. A primeira era a do laboratório-enfermaria, ambiente simulado que buscava reproduzir as características dos ambientes de prática efetivos, direcionada ao aprendizado e ao treinamento das técnicas características da enfermagem. A segunda, por sua vez, consistia no contato com os pacientes reais nos ambientes do serviço de saúde, onde realizavam as práticas em corpos humanos e no qual estabeleciam relações efetivas com o cotidiano do fazer em enfermagem.

Para o autor, essa compreensão só pode se concretizar por meio do compartilhamento das experiências dos sujeitos da pesquisa, como proposto no presente trabalho.

Assim, no texto que se segue, apresento a maneira como dois conjuntos de emoções eram entendidos e vivenciados nos contextos de cuidado em enfermagem. Em um primeiro momento, tratarei das experiências associadas à tristeza e ao sofrimento e, posteriormente, discutirei as vivências em torno do carinho e do amor. A partir de um olhar voltado para as narrativas de estudantes e de professoras referidas à irrupção de tais emoções, buscarei demonstrar os modos específicos pelos quais eram elas compreendidas e experienciadas.

2 Emoções Inoportunas: um aprendizado da evitação

As atividades práticas realizadas no Hospital Universitário eram comumente mais temidas pelos estudantes, que viam esse ambiente como propício ao contato mais direto e profundo com o sofrimento dos pacientes. Aquele era o local no qual se efetivava o primeiro contato com as questões envolvidas nas interações do cuidado, um acontecimento que presenciei já no primeiro mês de aula devido à participação em um dos grupos de prática. Naquele dia, a professora Aline combinou de nos encontrar na portaria do hospital às 13 horas e, após nos identificarmos na recepção, fomos levados a todos os setores da instituição, a fim de nos ambientarmos com o local. Em meio ao trajeto pelos corredores, víamos os pacientes e seus familiares, assim como diferentes categorias de profissionais da saúde, que circulavam de um lado para o outro em um ritmo intenso de atividades.

Após conhecer o HU, haveria o treinamento da aferição dos sinais vitais e do exame físico, procedimentos anteriormente aprendidos e praticados nos laboratórios-enfermaria. Acompanhei os estudantes até o posto de enfermagem, que ficava no mesmo piso da enfermaria feminina, onde deveriam higienizar as mãos e preparar a bandeja com os materiais necessários para os procedimentos. Aquele espaço era destinado ao armazenamento de materiais e prontuários com as informações dos pacientes e, também, um ambiente por onde circulavam tanto a equipe de enfermagem – composta de enfermeiros, técnicos e auxiliares –, quanto médicos e outros profissionais. Ali, os estudantes foram apresentados e, após rápida interação, dividiram-se em duplas que deveriam realizar a prática em alguma das pacientes internadas na enfermaria⁶.

Seguindo as orientações da professora, segui com Beatriz e Amália para os quartos. Circulamos pelos vários quartos dispostos no corredor da enfermaria, quase todos com leitos ocupados. Algumas pacientes dormiam, enquanto outras recebiam atendimento pelos profissionais da instituição. Encaminhamo-nos, então, até o leito de uma senhora de 67 anos que, devido à idade, estava acompanhada por sua filha. Acima de seu leito, havia uma ficha de identificação, contendo informações básicas, como o nome e data de nascimento, o dia da internação e o seu diagnóstico. A paciente havia sido diagnosticada com leucemia e apesar de bastante debilitada, era colaborativa e interagiu com as alunas mesmo diante de suas limitações. O exame durou mais de duas horas e, por meio dele, as estudantes perceberam algumas alterações, como anormalidades na pele e o volume alterado do rim, aspectos que deveriam ser posteriormente analisados de acordo com o caso clínico da paciente.

⁶ Excepcionalmente naquele dia, os alunos escolheriam em quem treinariam os procedimentos, explicando que eram acadêmicos de enfermagem e solicitando a permissão da paciente para a sua realização.

Quando conversei com Amália, a estudante falou-me positivamente sobre a experiência, me explicando questões do quadro patológico e ressaltando que, em termos de aprendizado, tivera a oportunidade de aprender aspectos de modo mais efetivo do que nos treinamentos realizados no laboratório. Já Beatriz sentiu-se profundamente impactada pelo estado debilitado da senhora e, sobretudo, pela esperança que a paciente e a filha conservavam diante da gravidade do diagnóstico. Beatriz me disse: *“parecia que nem ela e nem a filha sabiam do grau que tava ali. Elas tinham aquele otimismo, que ia melhorar e tal, mas era uma situação bem complicada”*. Por compreender as condições através de um olhar clínico, Beatriz se comovia com a situação da paciente e de sua filha, pois não julgava que pudesse haver uma melhora no seu quadro. Mas, na presença da paciente, era preciso controlar suas emoções, ocultando as sensações que sentia naquele momento: *“perto da paciente eu tô plena, mas por dentro minha garganta tá dando nó e eu tô tipo: ‘quero sair daqui’”*.

Ao chegar em casa, distante da paciente e do ambiente hospitalar, Beatriz me disse ter vivenciado uma experiência de grande tristeza diante das reflexões sobre o dia de estágio, o que a levou às lágrimas. Embora considerasse comum o impacto do sofrimento sobre profissionais de saúde, tal episódio lhe trouxera a dúvida se deveria ou não continuar sua trajetória na área da saúde.

Eu cheguei em casa com a cara de esgotada, parecia que tinham me sugado completamente e eu chorei. E isso é uma coisa comum. Se você fala com o pessoal da saúde, eles falam que a primeira vez que eles vão no hospital, eles sempre choram, porque, sei lá, é um baque e não preparam a gente para esse baque. Agora, eu tenho pensado na minha cabeça, se eu ainda quero [a área da] saúde. [...] Isso gera na gente essa coisa, ‘será que eu vou conseguir?’. A gente fica pensando, isso gera ansiedade na gente. A gente fica ou a gente desiste? Então, eu tô um pouco nesse dilema. (Beatriz, estudante, grifo meu).

Beatriz me contou que depois desse episódio, se via buscando outros espaços, pesquisando sobre áreas distintas: *“eu fico procurando buraquinhos em que eu possa me encaixar, algum cursinho, alguma coisa, uma engenharia, um direito ou alguma outra coisa”*. E me dizendo gostar das práticas e do conteúdo que aprendia na faculdade, a estudante enfatizava que a questão que lhe gerava angústia era *“ter que lidar com essas coisas”*, ou seja, a tristeza diante do sofrimento do outro e a dúvida se em algum momento conseguiria defrontar-se com ele.

A escolha profissional pela área da saúde conduzia as estudantes de enfermagem ao contato profundo com espaços outrora desconhecidos. Se, no passado, eles haviam frequentado ambientes hospitalares e ambulatoriais como pacientes, acompanhantes ou visitantes, no presente, as alunas ocupavam uma posição distinta, assumida de modo efetivo naquele momento da graduação, ao serem inseridas nas lógicas internas dessas instituições e colocadas em relação direta com sujeitos adoecidos, a quem deveriam dispensar seus cuidados. Quando acompanhei o grupo de práticas de Beatriz durante as atividades no Hospital Universitário (HU), pude notar quanto o ambiente causou comoção a outros estudantes, como Isabela, que havia se sensibilizado principalmente durante a passagem pelo setor de pediatria.

Ao entrar naquele espaço, percebíamos de imediato como o local era especialmente organizado para receber os pequenos pacientes, com paredes preenchidas por desenhos, imagens de super-heróis, personagens de histórias infantis e profissionais de saúde vestidos com roupas coloridas. Contudo, quando olhávamos pelo vidro que separava os quartos, víamos a imagem contrastante de crianças abatidas, com seus corpos portando acessos

venosos e curativos. Durante o nosso trajeto, era possível ver pacientes nas mais diversas condições, mas transitar pela pediatria foi o momento mais doloroso para Isabela:

Quando a gente foi pro HU, a gente foi naquela parte de neonatal, que tinha um monte de criança, a mãe deitada, o bebezinho cheio de coisa. Me deu vontade de chorar quando eu vi aquilo, eu pensei 'isso aqui não é pra mim'. (Isabela, estudante).

Para Amália, estudante, lidar com crianças adoecidas também se constituía em um momento de extrema dificuldade já que, considerando ter por elas muito apreço, julgava não conseguir controlar suas emoções:

Eu acho que para trabalhar com criança eu não vou conseguir. Porque eu, assim, eu gosto muito. Eu acho que vai me atrapalhar esse excesso, eu não vou ter controle. Eu não gostaria de trabalhar com crianças porque eu acho que eu ficaria muito abalada". (Amália, estudante).

Ser capaz de controlar-se ou não diante da irrupção desses sentimentos era um dos obstáculos frequentes enfrentados pelos estudantes, que relatavam experiências nas quais haviam chorado ou, ainda, situações em que tiveram que conter as lágrimas diante dos pacientes. Mas, por que era necessário controlar as emoções vinculadas ao sofrimento? O tema do controle tem sido muito discutido no campo da Antropologia de Emoções, e tal debate remonta às primeiras abordagens sobre o tema. No clássico ensaio "*A expressão obrigatória dos sentimentos*", publicado originalmente no ano de 1921, Marcel Mauss (1979) se colocou diante do objetivo de demonstrar como as expressões orais dos sentimentos, ao contrário de serem fenômenos puramente psicológicos ou fisiológicos, se constituíam em fenômenos sociais, atravessados por manifestações obrigatórias e não espontâneas. Esse empreendimento foi concretizado por meio de um estudo dos rituais funerários australianos, pelo qual o autor constatou como as manifestações de sentimentos, por exemplo, gritos, lágrimas ou cantos, seriam dotadas de um caráter ritual e coletivo, sendo socialmente reguladas em termos de quem poderia expressá-las, quando e como seria adequado fazê-lo. A partir da análise desses rituais, Mauss (1979) mostrou que, como fenômenos simbólicos, as emoções consistiriam em uma linguagem cujos códigos ou mensagens seriam comunicados entre os sujeitos ao expressarem seus sentimentos uns aos outros, comunicando ao mesmo tempo o que sentem a si mesmos.

Os gritos são como frases e palavras. É preciso emití-los, mas se é preciso só porque todo o grupo os entende. É mais que uma manifestação dos próprios sentimentos, é um modo de manifestá-los aos outros, pois assim é preciso fazer. Manifesta-se a si, exprimindo aos outros, por conta dos outros. É essencialmente uma ação simbólica (Mauss, 1979, p. 153).

Nessa acepção, partindo do pressuposto de que as expressões das emoções são socialmente reguladas e que sua manifestação transmite uma mensagem particular, podemos nos perguntar qual código se esperava ou não comunicar por meio do seu controle. Considero que as experiências iniciais de Lara, ocorridas quando integrava a liga de transplantes⁷, podem ser elucidativas a esse respeito. O acontecimento narrado pela estudante aconteceu em um dia no qual a equipe da liga havia se deparado com uma situação de morte encefálica. Naquela ocasião, conversariam com a família para noticiar o falecimento da paciente e tratariam

⁷ Em algumas situações específicas, o primeiro contato com os pacientes se dava em um momento anterior à inserção prática propiciada pelas disciplinas de fundamentos, por meio da participação em atividades extracurriculares, como ligas acadêmicas e projetos de extensão.

de questões relacionadas à doação dos seus órgãos. Lara me contou que acompanhou os profissionais durante o comunicado e que o fato de ter presenciado o sofrimento das filhas lhe ocasionara um sentimento de dor, o que quase se tornou manifesto por meio do choro: *“eu vou te falar que eu quase chorei junto [...] Tem coisas que eu sinto muito, [ver] aquela família chorar doeu em mim”*. Contudo, Lara considerava que o choro, naquele momento, não era uma conduta adequada, ao reconhecê-lo como não compatível com a sua posição naquele contexto: *“Eu me segurei e falei ‘eu estou aqui como profissional, eu não posso chorar, eu tenho que ser forte’. Meu olho encheu de lágrima, mas eu falei ‘eu não vou chorar’”*.

Rezende e Coelho (2010) explicam que a tensão entre sentir e expressar é constitutiva da forma como as sociedades ocidentais modernas vivenciam as emoções, cuja visão fundamental está alicerçada na noção de que o sujeito possui uma dimensão interna e privada que se diferencia daquilo que é apresentado publicamente. Nesse sentido, ainda que Lara sentisse tristeza diante do contato com o sofrimento daquela família, ela entendia que não poderia manifestá-lo, pois seu lugar social estava situado no âmbito público; ela estava ali como uma profissional da área da saúde. Nas palavras das autoras,

As emoções localizam-se assim nessa interioridade, surgindo daí a ideia de uma distinção entre o sentimento sentido e o sentimento expresso. Essa diferenciação reproduz então aquela entre as esferas privada e pública, que, no caso das emoções, ganha uma valoração específica: o que é sentido no privado é verdadeiro enquanto o que é apresentado no público pode ser falso (Rezende; Coelho, 2010, p. 99).

Ao serem entendidas como uma linguagem (Mauss, 1979), as emoções são atravessadas por normas socialmente estabelecidas, referidas à sua manifestação, mas também a sua não expressão, determinando quais delas seriam consideradas apropriadas em certos contextos e quais deveriam ser evitadas. Nessa ótica, observamos como a tristeza e o sofrimento eram emoções entendidas e vivenciadas de modo específico pelos estudantes de enfermagem, sendo concebidas como um domínio negativo de suas experiências cotidianas, como obstáculos ao exercício profissional. Assim, as demonstrações coletivamente concebidas como manifestações desses sentimentos, como as lágrimas e outras expressões faciais e corporais, deveriam ser repelidas e controladas, pois eram compreendidas como opostas à autoimagem de profissional da saúde que se buscava construir.

De acordo com Coelho (2019), os discursos e as práticas profissionais têm constantemente situado as emoções como “poluidoras”, como entraves ao desempenho profissional, para o qual a impermeabilidade à vida emocional se apresenta como uma qualidade desejável, fazendo do distanciamento um atributo positivo associado às capacidades profissionais. Essa forma de compreender as emoções, situando-as em oposição às esferas públicas da vida social, teria se estabelecido como parte da compreensão de que as sociedades ocidentais modernas forjaram acerca das emoções. Como mostrou-nos Catherine Lutz (1988), tal concepção teria se estabelecido em torno de um princípio fundamental, pelo qual as emoções são situadas como uma estrutura psicobiológica e como um aspecto individual, sendo tributárias de um estado pessoal e circunscritas ao domínio privado, fazendo com que espaços atrelados ao trabalho sejam percebidos como uma das dimensões apartadas da experiência emocional.

Em diversos outros estudos antropológicos, a dicotomia público-privado tem sido trabalhada como uma das questões centrais quando se trata da experiência emocional, cujas reflexões se voltam para distintas áreas profissionais, como a polícia (Nogueira, 2017), a advocacia (O’Dwyer, 2019), o jornalismo (Condé, 2017) ou, ainda, o trabalho intelectual nas

ciências sociais (Coelho, 2019). No campo da saúde, mais especificamente, podemos citar os trabalhos de Octavio Bonet (2004) e Rachel Aisengart Menezes (2006) como importantes contribuições que refletem sobre o lugar das emoções no cotidiano da prática médica, por exemplo. Tanto no cotidiano dos residentes, trabalhados por Bonet (2004), quanto dos intensivistas, discutidos por Menezes (2006), a experiência das emoções aparecia associada à ideia de controle, como uma vivência que deveria ser reprimida. No caso aqui elucidado, ainda que fossem vivenciadas em momentos anteriores às práticas ou, posteriormente, durante as reflexões acerca de um dia de estágio, era na presença dos pacientes que sua discordância com a postura profissional emergia mais profundamente, sendo mobilizadas estratégias para dissimular o que era sentido.

Como vemos, o corpo ocupa um lugar de centralidade quando se trata da relação entre controle e emoções. Segundo a visão de mundo ocidental, as emoções estariam alocadas nos corpos dos sujeitos, tendo nele sua origem e manifestação. Nessa perspectiva, enquanto o pensamento se constituiria como um processo puramente mental e racional, as emoções⁸ seriam corporalmente situadas, sendo concebidas como dados naturais da experiência, produtoras de reações corporais específicas e entendidas como espontâneas e potencialmente incontrolláveis (Lutz, 1988). Assim, se é no corpo que as emoções são sentidas, é, sobretudo, sobre ele que devem ser depositadas as normas e as regras de sua expressão e controle. Sob essa chave, tornam-se mais evidentes as razões pelas quais os estudantes buscavam controlar sensações corporais ou treinar maneiras de não comunicar corporalmente as emoções sentidas, ordenando e moldando o corpo em termos de quais sentimentos deveria manifestar e de que forma seria adequado fazê-lo.

Proponho aprofundar um pouco mais essa reflexão por meio da experiência de Helena, que também aconteceu durante a sua participação na liga de transplantes. Numa manhã de estágio, os participantes da liga foram informados que havia ocorrido um transplante hepático emergencial e que a paciente ainda não tinha conhecimento do ocorrido, já que após ingerir altas doses de certa medicação, fora encontrada desacordada e levada à instituição hospitalar. Os profissionais iriam, então, informá-la, enquanto Helena somente acompanharia, dado o estágio inicial da sua formação. Mas quando entrou no quarto, Helena se surpreendeu ao notar que ela e a paciente tinham a mesma idade e que a razão para seu transplante havia sido uma tentativa de suicídio. Apesar de não ter realizado nenhum procedimento, Helena se referia àquele momento como o mais marcante de sua trajetória, por colocá-la diante do sofrimento da paciente e, principalmente, em razão da identificação que a situação lhe causava.

E a menina tava, assim, você via a expressão dela, sabe? Ela tava muito assustada. E ela tava chorando. Ela tava querendo meio que desabar ali na hora, só que ela tava segurando. E ela me encarava que, sério, eu fiquei com o olhar dessa menina. Assim, vai ficar comigo pro resto da vida, sabe? [...] Eu fiquei muito impactada, eu tava muito chocada. Eu cheguei em casa e eu só fiquei pensando nisso. (Helena, estudante).

Diante do impacto gerado pela situação, a estudante me contou que por pouco não chorou: *“ela estava com o braço todo roxo, machucado. Então na hora que eu vi, a minha reação foi*

⁸ A oposição entre pensamento e emoção é problematizada pela abordagem de Rosaldo (2019). Segundo a autora, a vida afetiva consistiria em uma dimensão atrelada ao pensamento, sendo o sentimento formado no pensamento e este, por sua vez, permeado de significado emocional. Dessa discussão surgiria sua conhecida definição das emoções, entendidas como pensamentos vivenciados corporalmente “[...] em rubores, pulsos, ‘movimentos’ de nossos fígados, mentes, corações, estômago e pele” (Rosaldo, 2019, p. 38).

de 'meu deus' e eu pensei 'não posso fazer isso'. Aí eu fiquei séria, sabe?'. A irrupção da tristeza e sua expressão pelo choro foram atravessadas pela reflexão a respeito da posição por ela ocupada e pelo entendimento de que o semblante de seriedade se constituía em uma não manifestação das emoções que sentia naquele momento; era manter-se neutra. Mas esse não era um comportamento empreendido sem esforço, já que Helena considerava ter dificuldades para esconder os sentimentos que sentia: *"eu sou uma pessoa que eu não consigo esconder minha emoção pelo rosto, eu não consigo. Só que é uma coisa que eu tenho que treinar. Eu treino isso desde o início"*. Por considerar ainda não ter as habilidades necessárias para lidar com tais acontecimentos, Helena recorria ao uso da máscara que, para além de um equipamento de segurança, funcionava como uma estratégia⁹ para ocultar suas emoções: *"no momento eu estava de máscara e ajudou muito"*.

Para o antropólogo David Le Breton (2019), a relação entre emoção e corpo se fundaria não em seu caráter naturalizado, mas em um simbolismo pelo qual o corpo se tornaria um comunicador das experiências emocionais. Por meio das manifestações corporais e faciais seriam disponibilizados sinais que desvelariam as emoções sentidas, traduzindo-as em termos comunicáveis e tornando possível que elas sejam apreendidas pela coletividade. Para o autor, rosto e corpo se constituíam na cena em que esses sinais se tornariam compreendidos, de modo que os gestos, as posturas e as expressões mobilizadas para manifestá-las não poderiam dar-se senão pelo aprendizado, instituindo o corpo que expressa as emoções como socialmente modulado. Abu-Lughod e Lutz (1990) também enfatizaram a dimensão de aprendizado das emoções, ao mobilizarem a noção bourdiesiana de *hexis corporal*. Para as autoras, as emoções podem ser entendidas como experiências corporificadas que envolvem a pessoa em sua totalidade, demandando o aprendizado de um conjunto de técnicas do corpo, como posturas, gestos e expressões.

Inegavelmente, as emoções eram sentidas pelas estudantes de enfermagem, mas, como vemos, era preciso controlá-las, e tal controle passava, acima de tudo, pelo corpo. No caso aqui elucidado, o aprendizado corporal das emoções envolvia um treinamento que passava tanto pelo controle das reações corporais – tidas como quase inevitáveis – quanto pelo gerenciamento gestual para encobrir ou não manifestar emoções indesejadas, ainda que elas fossem sentidas em dada situação. Essas condutas envolviam aprender a segurar/engolir o choro, controlar os tremores e não transparecer as sensações de tristeza nas expressões faciais, sendo preciso saber manipular e conduzir o corpo na vivência das emoções.

Partindo das relações entre corpo, cultura e emoções, compreendemos, primeiramente, que as experiências emocionais de tristeza e sofrimento eram concebidas pelos estudantes como opostas à postura profissional, vistas como formas de envolvimento malquisto, uma vez que situados como indesejáveis à realização do cuidado e como sentimentos inapropriados para lidar com as condições dos pacientes. Ao se tornarem manifestas durante as interações do cuidado, sua expressão poderia comunicar um código particular e indesejado àquela posição e contexto, ao ser entendida pelo paciente como um indicativo de despreparo ou perigo. Nesse sentido, em consonância com as proposições de Rosaldo (2019), entendemos que, embora sentidas no corpo, as emoções constituem uma experiência permeada por aspectos culturais e contextuais, fazendo das subjetividades e suas expressões edificações tributárias de um idioma cultural que influi não só em como pensamos, mas em como

⁹ Nessa lógica, as máscaras também eram utilizadas durante procedimentos nos quais havia contato com regiões genitais dos pacientes ou atividades com presença de odores mais severos.

sentimos. Consideradas sob esse prisma, enquanto concepções e experiências socialmente construídas e mobilizadas, compreendemos as razões pelas quais as estudantes buscavam afastá-las do ambiente profissional.

Em segundo lugar, observamos como as experiências emocionais dos estudantes de enfermagem eram atravessadas por um manejo constante do que poderia ou não ser expresso. Essa modulação corporal passava por um entendimento específico acerca de determinadas emoções – como apontado acima –, e funcionavam como “performance comunicativa”, sendo sua expressão ou controle um “ato pragmático” direcionado a um fim específico para usar os termos de Abu-Lughod e Lutz (1990). O controle da emoção era, assim, direcionado à construção de uma identidade vinculada a um contexto de interação particular, no qual diversos aspectos relacionais estavam em jogo. Aqui, o caráter fundamental do corpo é evidenciado mais uma vez, já que era por meio dele que os sujeitos entendiam vivenciar suas emoções, descritas a partir de sensações corporais características. Era a partir o corpo, também, que as emoções se tornavam manifestas, sendo lidas pelos próprios sujeitos e pelos outros durante as interações sociais.

Nesse sentido, a experiência corporal, como parte desse universo simbólico específico, conformava uma corporalidade própria das emoções, cujo controle associava-se a uma gestão daquelas que eram consideradas adequadas nos contextos de cuidado. Em trabalhos anteriores (Motta, 2020, 2023a, 2023b) demonstrei como a formação em enfermagem envolvia o aprendizado de um amplo repertório de gestos, posturas e sensorialidades específicas, cujo aprendizado se dava pelo corpo por meio de treinamentos constantes. Aqui, busquei demonstrar como era preciso educar o corpo também em relação às emoções manifestas através dele, adquirindo um conjunto de expressões e de posturas que, tal como as *técnicas do corpo* definidas por Mauss, implicavam um aprendizado que também se efetivava corporalmente.

3 “A gente tem que oferecer acalanto”: os afetos do cuidado

Naquela tarde reservada para a aula teórica, a sala não estava organizada tal como de costume. Ao contrário de mesas enfileiradas umas atrás das outras em frente à figura da professora, nos deparamos com cadeiras dispostas em formato circular. A novidade tinha uma razão, já que especialmente naquele dia, não seriam discutidos os conteúdos teóricos e práticos sobre as técnicas mobilizadas durante os procedimentos, mas uma questão com a qual os estudantes se defrontariam em algum momento da profissão: a morte e a terminalidade. Como vimos na seção anterior, a participação em rotinas hospitalares e ambulatoriais fazia com que o contato com o sofrimento e, em última instância, com a morte, se tornassem experiências próximas e cotidianas para os estudantes que, diante dessas ocasiões, vivenciavam sentimentos com os quais ainda não estavam habituados. Desse modo, no intuito de situar os alunos diante da possibilidade de enfrentá-las, uma das aulas da disciplina de Fundamentos I era voltada para a discussão de questões relacionadas ao fim da vida.

Dispostos pela espaçosa sala de aula, todos se olhavam e interagiam. A professora não tinha o domínio da fala e ouvia atentamente as histórias e as concepções que eram compartilhadas. Entre as apresentações dos seminários, divididos por subtemas relacionados

à questão mais ampla, os alunos colocavam em pauta seus dilemas, faziam questionamentos para a professora e apontavam as condutas que julgavam adequadas para lidar com a finitude. O assunto era delicado e, em diversos momentos, se podia notar a presença de olhares marejados, falas embargadas e manifestações de tristeza, decorrentes de eventos passados ou vindouros.

Todavia, mesmo diante do reconhecimento das dificuldades enfrentadas por um profissional diante da perda, a ênfase era direcionada para a dimensão relacional do cuidado. Sentada no centro da roda com seu caderno de anotações, a professora Aline explicava a importância da presença naquele ofício: *“as pessoas morrem nos hospitais e é onde vocês vão estar. Ninguém gosta de morrer sozinho e o enfermeiro é o profissional que mais fica com o paciente”*. Partindo da centralidade da presença durante o cuidado, a professora falou sobre como a enfermagem exercia um ofício marcado pelo *encontro*, uma dimensão que jamais se daria de modo imparcial ou indiferente:

Esse encontro nunca vai ser neutro e às vezes vai ser mais importante que a técnica, porque é nele que o paciente vai se apoiar. Nós temos que avaliar a dor que pode não ser só física e acolher tanto os pacientes quanto os familiares. (Aline, docente).

Durante esse encontro, o cuidado deveria voltar-se à presença, ao acolhimento e ao apoio: *“Você não pode ser frio e deixar de prestar uma assistência necessária”*, disse Aline. Se durante todo o semestre, as professoras destacavam a importância da precisão e do rigor na realização das técnicas, naquele dia despontavam aspectos como a pessoalidade [*“cuidar da pessoa e não da doença”*] e a ênfase em domínios que ultrapassavam o caráter operacional do cuidado [*“temos que ter uma formação psicossocial e social”, “a enfermagem deve cuidar não só do físico, mas do espiritual”*].

Mas o que parecia apresentar-se como um dilema central para os estudantes era a experiência emocional do profissional, expressa pela presença ou não da afetividade durante a prática do cuidado. Questionada a esse respeito por uma das estudantes, Aline enfatizou: *“[a enfermagem] também é baseada no carinho, para além do conhecimento técnico-científico. A gente tem que oferecer acalanto”*. A explicação da professora nos encaminhava para a dimensão do acolhimento e da proximidade, que Aline reforçava aconselhando aos alunos que olhassem nos olhos, chamassem pelo nome e tratassem de igual para igual, condutas que possibilitariam uma abertura do paciente com o profissional: *“existe um envolvimento, por isso temos que tratar o paciente com carinho”*, disse a professora. Os alunos seguiram se manifestando acerca de como compreendiam a presença dos sentimentos na profissão até que Isabela pediu para se pronunciar, resumindo os dizeres ali proferidos:

Não é que a gente não tenha que ter sentimentos. A gente tem que ter, porque a gente lida com o cuidado, que envolve carinho e amor. Mas [temos que] usar esse sentimento para trazer resultado para o paciente e para a família. (Isabela, estudante).

O discurso da estudante situava o amor e o carinho como dimensões constituintes do cuidado em enfermagem, como elementos mobilizados para “trazer resultado” na assistência dispensada ao paciente. Ao retomar a palavra, Aline enfatizou o lugar dos sentimentos no ofício de enfermagem, elogiando a fala da estudante: *“Eu achei muito bonito o que a Isabela falou. O objetivo da enfermagem pode ser o profissionalismo, mas o amor é muito importante”*. Diante dos discursos emocionados, Aline parecia gerenciar não só o debate, mas os sentimentos que circulavam por meio das falas e das experiências partilhadas. Seus comentários orientavam

e aconselhavam, apontando como aquelas questões fariam parte da futura trajetória profissional dos alunos, fazendo deste um ofício permeado pelas emoções: “*como a gente se emociona, como mexe com a gente. Vocês acham que é possível ter um equilíbrio na sensibilidade?*”, questionou aos alunos, que responderam positivamente. E como que lhes deixando um dever de casa, Aline pediu que os estudantes pensassem sobre o que havia sido discutido naquele dia e que trabalhassem consigo mesmos os sentimentos que permeavam o cuidado.

No convívio com os interlocutores desta pesquisa, pude notar como a presença junto ao paciente era mobilizada como alguns dos aspectos centrais que definiam e diferenciavam a prática de cuidado, um fazer pautado na proximidade durante as interações. Ao ocupar-se do cuidado, o estudante de enfermagem era orientado a observar aspectos diversos como medicação, higiene, conforto e estado emocional do paciente, acompanhando todo o seu processo de adoecimento, desde a entrada até a alta. Assim, a dimensão temporal do cuidado, atrelada à presença e proximidade, parecia se constituir como um aspecto que concedia à profissão um caráter específico e diferenciado frente a outras áreas da saúde. Os relatos de Lara e Mônica elucidavam tal perspectiva:

O cuidado é o cuidado mais direto com a pessoa, sabe? Por que a medicina não é conhecida pelo cuidar? Porque o médico vai ali, te passa um remédio, te examina e vai embora. A enfermagem te acompanha em todo o processo que você tá no hospital e eles te proporcionam o seu bem-estar ali dentro. O primeiro cuidado é a enfermagem. [...] Eu acho que o cuidar é você ter uma relação mais junto com a pessoa, você tem um contato maior e mais direto. (Lara, estudante).

O fisioterapeuta, por exemplo, ele vai lá, faz a sessão de fisioterapia com o paciente e vai embora, vai para outro paciente. E assim ocorre com a maioria dos demais profissionais: vai lá, tem um contato um tempinho com o paciente, despede e vai embora, vai para outro paciente. E a enfermagem? A enfermagem é a profissão da área da saúde que está 24 horas com o paciente. A gente não tem essa questão de ‘ah, vou cuidar da paciente Bruna agora, dei banho, dei comida, dei remédio, conversei, rezei com ela e agora vou para a paciente Sara’. A enfermagem não tem isso, porque se enquanto eu tô cuidando da Sara, a Bruna me requisitar, sei lá, a Bruna evacuar no leito, eu tenho que voltar lá. Então, o nosso trabalho, o nosso contato com o paciente é, de fato, 24 horas por dia. A carga afetiva é gigante. (Mônica, docente).

Nas relações terapêuticas operadas pela Enfermagem, havia o pressuposto não somente de que esse era um ofício interpessoal, estabelecido na relação entre enfermeiro e paciente, mas que tal relação era caracterizada pela proximidade, fortemente marcada pela emergência da afetividade, tal como descreveu Mônica. Assim, para os estudantes e professores com quem convivi, não era possível falar de cuidado sem recorrer a uma dimensão afetivo-emocional da experiência. Em outras palavras, era por ser propriamente um ofício de cuidado que a enfermagem se constituiria como uma profissão vinculada às afetividades.

Como mostraram Saillant e Gagnon (1999), ao tratar de questões associadas ao cuidado, nos direcionamos não somente a um campo de práticas e gestos, mas somos conduzidos a um domínio de relações e afetividades, sendo o cuidado uma esfera inerentemente relacional. Para os autores, o cuidado se constituiria, de modo geral, como um conjunto de gestos, palavras e valores que visam ao auxílio e ao acompanhamento de sujeitos em situações de fragilidade ou limitação, envolvendo uma dimensão de alteridade, produzindo interações e colocando em questão a relação com o outro. Nessa mesma direção, Hirata e Debert (2016) afirmam que o cuidado consistiria em uma noção utilizada para tratar de processos, interações e sentimentos entre sujeitos que cuidam e que são cuidados, contemplando relações entre seres vivos – humanos e não humanos – e objetos nas mais

diversas esferas do social. Nesse sentido, ao ser edificado em torno da noção de cuidado, o ofício de enfermagem era definido como uma prática associada a aspectos como o amor, o carinho e a empatia, elementos constantemente mobilizados não só para descrever no que consistia o cuidar, mas para situar a forma como ele deveria ser dispensado.

Era nessa perspectiva que Amália, estudante, relatava as razões pelas quais havia escolhido a enfermagem, enfatizando seu caráter presencial e próximo: *“a relação do enfermeiro com a pessoa é uma relação mais próxima, porque é um cuidado”*. Indecisa entre enfermagem e medicina, Amália me contou que sua escolha teria se fundamentado em experiências pessoais que revelavam tais características. A primeira era a relação de parentesco que tinha com um médico e com uma enfermeira que, mesmo trabalhando juntos, tinham condutas distintas diante de um mesmo paciente. Enquanto o primo médico tinha o conhecimento restrito ao diagnóstico e modos de tratar a sua patologia, a prima enfermeira descrevia com detalhes elementos que ultrapassavam a doença: *“ela conhece o paciente”*, me disse Amália.

A segunda constatação teria se dado a partir da experiência como acompanhante de sua mãe, que havia passado por uma internação hospitalar durante três meses. Naquele contexto, a presença integral e constante era desempenhada pela equipe de enfermagem: *“eram eles que sabiam o que ela gostava e o que não gostava, até as coisas mais simples. Quem conheceu, ficou o dia a dia com ela foi a equipe de enfermagem”*. Desse modo, ao compreender esse ofício como baseado na presença e na proximidade, Amália o associava a uma dimensão afetiva, expressa por meio das categorias amor, carinho empatia.

Eu acho que o cuidado você tem que ter empatia, você tem que ter amor e tem que ter disponibilidade, é o mais importante. Eu acho que não faz enfermagem sem amor e sem carinho. [...] É fornecer um tratamento, uma atenção com o que eu tenho de conhecimento e promover o bem-estar e a qualidade dele. Cuidado é chegar lá e ajudar ele ir no banheiro, é cuidar da medicação, é ouvir quando ele precisa falar, identificar se ele precisa fazer acompanhamento com psicólogo, é saber o que ele gosta e o que ele não gosta, ver se o acompanhante tem disponibilidade de vir ficar com ele. (Amália, estudante).

O cuidado parecia, assim, compreender não somente um conjunto de técnicas realizadas sobre um corpo doente, mas uma série de outras condutas relativas à atenção e à preocupação, comumente associadas a um domínio afetivo das relações. Desse modo, o amor, o carinho e a empatia eram entendidos não como contrários ao exercício profissional, mas como um domínio intrínseco ao cuidado, sendo as afetividades um domínio valorizado e incentivado. Contudo, vimos na seção anterior uma postura distinta em relação ao sofrimento e à tristeza. Como explicar posturas tão dissonantes e até opostas direcionadas à experiência emocional?

De acordo com Lutz (1988), na etnopsicologia euro-americana, a experiência emocional seria dotada de um caráter ambivalente, sendo entendida por meio de dois contrastes fundamentais: emoção/pensamento e emoção/estranhamento. Se, na primeira, as emoções se oporiam ao pensamento e, por isso, seriam associadas à irracionalidade, ao descontrole e ao perigo, na segunda, as emoções estariam contrapostas ao afastamento, passando a se constituir como um lócus de valores humanos. A partir dessa dupla oposição, as emoções receberiam atribuições valorativas distintas, sendo ora avaliadas de modo negativo, ora positivamente qualificadas.

O conceito de emoção desempenha um papel central na visão ocidental do mundo. Embora palavras como “inveja”, “amor” e “medo” sejam invocadas por qualquer pessoa que fale sobre si mesmo, sobre o privado, sobre o intensamente

significativo ou sobre o inefável, elas também são usadas para falar sobre aspectos desvalorizados do mundo – o irracional, o incontrolável, o vulnerável e o feminino (Lutz, 1988, p. 3, tradução nossa).

Desse modo, se no interior da dupla dicotomia que ampara as visões ocidentais das emoções, a tristeza e o sofrimento eram compreendidos a partir da oposição pensamento/emoção, as afetividades eram percebidas como contrárias ao afastamento, sendo, assim, consideradas como experiências positivas. Quando entendidas por meio da oposição emoção/estranhamento, a experiência emocional vê-se associada a aspectos como a vida em contraposição à morte, a conexão em contraste com a alienação e a relação em oposição ao individualismo. Nessa perspectiva, as emoções passam a ser percebidas como experiências que agem na contramão de um mundo racionalizado, como consonantes com o que é considerado genuinamente humano e verdadeiro, contrárias à ausência de autenticidade do pensamento. Como pontuou a autora, “[...] enquanto o emocional é geralmente tratado como o membro inferior do conjunto no contraste emoção/pensamento, aqui a avaliação é invertida. É melhor, a maioria concordaria, ser emocional do que estar morto ou alienado” (Lutz, 1988, p. 57, tradução nossa).

Desse modo, ao lidar com sujeitos doentes, em condições de fragilidade e sofrimento, os estudantes e as professoras viam nos afetos uma forma de cuidar. Assim como Amália, Beatriz compreendia as afetividades como parte do cuidado, mobilizando essa dimensão por meio da noção de vínculo: *“se você não cria vínculo com o paciente, se você não diz ‘bom dia’, ‘como você tá se sentindo’, ‘como você passou a noite’ para um paciente que tá internado, aquele cara não vai confiar em você”*. Para Beatriz, o vínculo – expresso por meio de condutas atentas às experiências do outro – se constituía como uma condição para a realização de um cuidado eficaz, que possibilitasse a abertura e confiança do paciente: *“a questão é você saber fazer o vínculo afetivo que vai gerar uma confiança no paciente, que você vai conseguir fazer uma assistência de qualidade”*. Assim, a estudante atrelava a dimensão dos afetos à definição de cuidado: *“[cuidado] é você orientar, é você educar, é você criar um vínculo com a família e com o paciente, porque a família participa do processo de recuperação. Eu acho é você aplicar o amor. O amor é intrínseco ao cuidado”*. Contudo, a narrativa de Beatriz destacava outra dimensão, que deveria associar-se ao domínio afetivo da profissão:

É um cuidado, mas não é um cuidado ‘ah, vou ali dar uma água com açúcar pra pessoa que tá nervosa’. É um cuidado científico, um cuidado embasado. E você tem que saber muito para fazer esse cuidado. Para mim esse cuidado, além de amor, de respeito, de carinho, de você estar ali presente para a pessoa, você também tem que ter o conhecimento científico, você tem que estar muito bem estudado, porque aquilo vai direcionar até mesmo como você aplica esse amor, eu acho, na minha visão. [...] Eu acho que além do amor, do sentimento, é importante você ter o aparato científico, porque você tem que saber aplicar [o amor] em cada caso e direcionar, ‘como é que eu posso fazer o melhor aqui?’. (Beatriz, estudante).

Se falar sobre enfermagem era tratar de uma prática científica, era também falar de um ofício no qual as emoções não cessavam de emergir durante as interações. Assim, a afetividade era entendida como uma forma de cuidado que transcendia as técnicas, devendo ser mobilizada para promover o acolhimento e o bem-estar do paciente. Como vemos pelo relato de Beatriz, as emoções – especificamente o carinho e o amor – não eram entendidas como uma dimensão oposta à cientificidade da enfermagem, já que, para aqueles sujeitos, a enfermagem consistia na ciência do cuidado. Pelo contrário, o conhecimento científico

deveria ser mobilizado para que essas emoções fossem dispensadas de maneira eficiente. Desse modo, a afetividade e o conhecimento científico deveriam ser dispensados conjuntamente, o que fazia da ciência e da experiência afetivo-emocional duas dimensões constituintes do cuidar em enfermagem. Na narrativa de Amália, tais dimensões também emergiam de modo atrelado, como esferas complementares:

Eu acho que o mais importante é ter amor, carinho e a gente ter comprometimento quando a gente tá fazendo a nossa formação. Porque não adianta ter amor e carinho e eu não me dedicar às matérias e aprender o que eu preciso, de ter bagagem de conhecimento. Então eu preciso ter essa responsabilidade com o conhecimento. Mas eu acho que, sobretudo, amor e carinho pra ser enfermeiro. (Amália, estudante).

Tais proposições nos levam a uma questão importante. No contexto da sociedade ocidental moderna, a biologia alcançou grande destaque na explicação dos processos de saúde-doença, o que tornou a biomedicina o modelo predominante no entendimento e no tratamento das patologias, instituindo o desenvolvimento das ciências médicas. Sua constituição como uma ciência da doença esteve ancorada na racionalidade científico-mecanicista, que nos séculos XVI e XVII tornou o mundo inteligível por meio de explicações metódicas e racionalistas, possibilitando que ela se consolidasse como um saber científico, englobando um conjunto de saberes, práticas e símbolos caracterizados pelo dualismo corporeamente, a racionalidade científica e a centralidade em elementos físico-químicos (Bonet, 2004; Helman, 2009). Como afirmou Octávio Bonet (2006), a biomedicina, ao se tornar um dos âmbitos impactados pelo processo de racionalização do mundo, edificou um discurso racionalizado sobre o corpo e as doenças, apoiando nos estudos de anatomia e fisiologia sob os moldes do mecanicismo que, entre outras implicações, culminou na separação entre os domínios emocional e racional da experiência.

Contudo, quando lançamos o olhar para a mobilização conjunta de emoções e conhecimento científico no campo da enfermagem – entendida como uma forma de potencializar a realização do cuidado –, parece-nos possível entrever uma forma específica de articular as dimensões racional e emocional. Nessa ótica, presenciei por diversas vezes nos contextos do trabalho de campo a referência à prática da enfermagem como um fazer que transcendia às atividades técnicas, o que parecia reforçar, por um lado, o caráter científico do cuidado, situando-o como a manifestação do saber-fazer em enfermagem e enfatizar, por outro lado, a dimensão afetivo-emocional do ofício que realizavam.

A esse respeito, professora Mônica me explicou que a formação em enfermagem, além de transmitir ao aluno diversos conteúdos acerca das práticas, também fornecia um conhecimento responsável por desenvolver nele uma série de outros *conhecimentos, habilidades e atitudes* que precisavam ser mobilizadas no momento em que as técnicas e procedimentos eram empreendidos: *“tem tantas outras ações, tantos outros conhecimentos, habilidades e atitudes que ele tem que desenvolver durante os cinco anos de graduação, que extrapolam as técnicas e os procedimentos em si”*. Para a Mônica, essa competência para além da prática técnica dizia respeito à esfera afetiva das relações, entendida por meio de comportamentos de atenção, preocupação e, em suma, pela habilidade da empatia em relação ao paciente.

O profissional precisa ter essa habilidade da empatia que eu sempre falo, de se colocar no lugar do outro, de entender o que o outro tá sentindo. É uma habilidade muito importante para o enfermeiro, porque ele tá ali o tempo todo. [...] Não é só eu chegar lá: ‘bom dia, vou passar uma sonda aqui em você’. Aí vai, coloca um cano no seu nariz e tchau. Nem te ouve, nem quer saber o que você

tá sentindo, se você sentiu dor, se você sentiu desconforto. Então, é muito além da técnica. Se fosse só a técnica, pronto, era só preparar o material, chegar lá na pessoa, colocar o trem na pessoa e ir embora. E não é isso. Tem toda a parte afetiva, tem todo um sentimento que tá envolvido com aquela situação. Às vezes é só você ouvir a pessoa. E ela está desconfortável porque tá com saudade dos netos que estão em casa. [...] Às vezes você conversando, ela vai se sentir mais acolhida por você. (Mônica, docente).

Embora a enfermagem se constitua como um ofício cuja formação se fundamenta no modelo biomédico, é uma profissão que elabora o seu cotidiano profissional de maneira particular, colocando desafios e questões específicas ao propor uma prática que se funda em torno da noção de cuidado. Nesse sentido, a relação entre prática e dimensão afetiva pode ser pensada como vinculada à perspectiva atual de cuidado na qual se fundamenta a área, associada à noção de integralidade. Essa noção foi construída e continua a ser pautada na crítica e na oposição ao modelo biomédico, epistemologia que enfatiza a dimensão fisiológica e dualista nos processos de cura (Silveira; Gualda; Sobral, 2003). Assim, a relação desses profissionais com os pacientes suscita reflexões, por se constituir uma profissão formada de acordo com os princípios da biomedicina e que carrega os impactos desta, mas, ao mesmo tempo, um fazer que mobiliza a concepção de uma prática específica que, pautada no cuidado, enfatiza a importância da dimensão emocional¹⁰.

Quando voltamos nosso olhar para a literatura antropológica e sociológica acerca do cuidado, observamos como alguns estudos ressaltaram de modo enfático a associação entre o domínio do cuidar e a esfera das emoções, como os já citados Saillant e Gagnon (1999), Hirata e Debert (2016) e outros como Hirata (2020), Debert e Pulhez (2019) e Guimarães e Hirata (2012). Ao voltar sua análise especificamente para a dimensão emocional, o sociólogo Ângelo Soares (2012) aponta como essa esfera se situaria como um domínio intrínseco ao trabalho de cuidado, um fazer que envolveria, permanentemente, um trabalho emocional por parte daqueles que cuidam: “[...] nem todo trabalho emocional é, necessariamente, trabalho de cuidados, mas todo trabalho de cuidados envolve, sempre, o trabalho emocional” (Soares, 2012, p. 49). Esse trabalho emocional se referiria à mobilização das emoções na realização do cuidado, mas também estaria vinculado a uma gestão do eu e das próprias emoções, bem como a adequação às regras de expressão presentes em cada contexto de interação, função ou organização onde a atividade é realizada. Nesse sentido, Soares (2012) observa que, mesmo nos contextos nos quais o cuidado é realizado de forma profissionalizada e remunerada, as emoções emergiriam como parte constituinte das relações ali estabelecidas.

O amor e o envolvimento são dois componentes vistos como inevitáveis, essenciais e positivos na relação entre quem cuida e quem é cuidado. Mesmo quando o trabalho de cuidar é feito no âmbito de uma organização, mediante um pagamento, o amor e o envolvimento, mesmo não fazendo parte do trabalho prescrito, estão presentes no trabalho real, escapando, de certa maneira, à mercantilização (Soares, 2012, p. 55).

Na bibliografia da Enfermagem, é possível encontrar trabalhos que abordam como a dimensão afetivo-emocional emerge como uma habilidade necessária ao exercício do

¹⁰ Ainda que não seja o foco de nossa argumentação no presente trabalho, considero as noções de abnegação e altruísmo dois importantes elementos para pensar a relação entre emoções, cuidado e gênero. Esses valores tiveram lugar importante no processo de institucionalização da profissão, levada a cabo por Florence Nightingale e a elite inglesa no final do século XIX. Entre seus objetivos, estava a edificação de um novo perfil para a Enfermagem, afastando-a do estereótipo a que estava associada para torná-la uma profissão feminina (Oguisso, 2007; Silva, 1986). Nesse sentido, o altruísmo e a abnegação não somente constituíram a Enfermagem como profissão, mas ecoam ainda hoje no exercício de sua prática cotidiana.

cuidado, sendo necessário aliá-lo ao “cuidado científico objetivado” (Monteiro, 2016), numa tríade composta de habilidades cognitivas, motoras e afetivas (Santiago; Carvalho, 2006). Em outros estudos, a dimensão das emoções tem se destacado nos esforços internos de construção de uma epistemologia do cuidar, a partir da qual o cuidado científico é concebido como inseparável das emoções humanas (Watson, 2007, 2008), tendo como foco o âmbito dos afetos (Waldow, 1995, 2012). Como apontou Dias da Silva (2014), ao situar a noção de cuidado como uma premissa ontológica, a enfermagem estabelece uma forma específica de relação com o outro, fazendo dessa categoria um valor que os define como profissionais da saúde. Seguindo a perspectiva da autora, parece-nos que as afetividades eram referidas não somente como aspectos que emergiam na prática cotidiana da profissão, mas um atributo inerente e indissociável daquele cotidiano.

4 Considerações Finais

Tratar das experiências emocionais de estudantes e professores de enfermagem exigiu que nos direcionássemos aos contextos em que eram vivenciadas, compreendendo-as como parte de um discurso mais amplo, social e culturalmente situado. Ao se referirem à tristeza e ao sofrimento, os interlocutores falavam de emoções que deveriam ser coibidas em sua experiência e manifestação, uma evitação que se efetivava por meio de estratégias forçadas para esse fim. Busquei, assim, relacionar a experiência das emoções com seus significados e gestão emocional, procurando compreender como esses aspectos impactavam o controle sob os corpos. Quando os estudantes de enfermagem falavam sobre suas emoções, vinculavam o seu controle ao modo como desejavam ser vistos pelos seus pacientes e professores, ou seja, um controle estrategicamente mobilizado como forma de construir uma autoimagem de profissional da saúde. Esse aspecto pode ser entendido pela perspectiva contextualista como um “ato pragmático” e como “uma performance comunicativa”, uma vez que possui um direcionamento específico. Em suma, pode ser entendido como uma ação social que tem efeitos no contexto social em que irrompem.

Por outro lado, busquei elucidar também que, quando narravam vivências e concepções relacionadas ao amor, carinho e empatia, os estudantes e as professoras as situavam como uma dimensão valorizada para o trabalho. Por se constituir como uma profissão responsável pelo cuidado e marcada por uma maior presença junto ao paciente, a/o enfermeira/o deveria direcionar suas ações para a preocupação, o acolhimento e para o apoio, sendo as afetividades entendidas como emoções intrinsecamente vinculadas à prática profissional. Nesse aspecto, avulta-se a dissociação entre dimensões cognitiva e emocional operada pela biomedicina *versus* a abertura às emoções por meio da mobilização da noção de cuidado, dimensões supostamente opostas que frequentemente eram articuladas no discurso e na experiência dos sujeitos da pesquisa. As emoções, nesse sentido, não eram somente concebidas de modo específico no interior dos contextos da enfermagem, mas eram mobilizadas como parte importante daquela profissão, demonstrando como, se tratando do campo aqui estudado, a dicotomia razão/emoção deve ser pensada de modo particular e contextualizado.

Assim, entendo que esse modo de sentir e de expressar as emoções envolvia uma espécie de saber que pode ser definido nos termos de uma *educação da sensibilidade*. Era preciso saber se envolver, ou melhor, gerenciar as emoções para cuidar ou mesmo potencializar o

cuidado. Mas o aprendizado das emoções não estava presente nos roteiros e manuais e, como demonstramos, eram adquiridos na prática, muitas vezes à custa de experiências frequentemente perpassadas por diversos dilemas. Ou seja, era preciso que estivessem lá, ativamente engajados no cotidiano de cuidado por meio de relações e de contextos múltiplos – com pacientes, professores e outros profissionais –, ou seja, por meio de uma “aprendizagem situada” nos termos conceituados por Jean Lave (2015).

Por último, ressalto que, ao optar por discutir esses dois conjuntos de emoções – sofrimento-tristeza/amor-carinho – como um complexo emocional (Coelho, 2010) da enfermagem, não tive como intenção restringir o olhar ou abster-me de tratar de emoções hostis ou morais tão presentes nessas atividades, como é o caso do nojo e da repulsa, por exemplo. Este trabalho pretende ser um ponto de partida para a reflexão dessas e de outras tantas emoções que se conjugam e atravessam o cuidado, evidenciando as complexidades que se fazem ver no universo prático e epistemológico da Enfermagem.

Referências

- ABU-LUGHOD, Lila; LUTZ, Catherine. Introduction: emotion, discourse and the politics of everyday life. In: ABU-LUGHOD, Lila; LUTZ, Catherine. (org.). **Language and the politics of emotion**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. p. 1-23.
- BISPO, Raphael; COELHO, Maria Claudia. Emoções, Gênero e Sexualidade: apontamentos sobre conceitos e temáticas no campo da Antropologia das Emoções. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 28, n. 2, p. 186-197, 2019.
- BONET, Octávio. **Saber e sentir**: uma etnografia da aprendizagem da biomedicina. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2004.
- BONET, Octávio; TAVARES, Fátima Regina Gomes. O cuidado como metáfora nas redes da prática terapêutica. In: PINHEIRO, Roseni; MATTOS, Ruben Araújo de. (org.). **Razões Públicas para a integralidade**: o cuidado como valor. Rio de Janeiro: IMS/UERJ; Cepesc; Abrasco, 2007. p. 263-277.
- COELHO, Maria Claudia. As emoções e o trabalho intelectual. **Horiz. Antropol.**, Porto Alegre, ano 25, n. 54, p. 273-297, maio-ago. 2019.
- COELHO, Maria Claudia. Narrativas da violência: a dimensão micropolítica das emoções. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, p. 268-285, 2010.
- COFEN – CONSELHO FEDERAL DE ENFERMAGEM. **Pesquisa inédita traça perfil da enfermagem**: diagnóstico da profissão aponta concentração regional, tendência à masculinização, situações de desgaste profissional e subsalário. Em 6 de maio de 2015. Disponível em: http://www.cofen.gov.br/pesquisa-inedita-traca-perfil-da-enfermagem_31258.html. Acesso em: 2 ago. 2020.
- CONDÉ, Geraldo Garcez. As emoções diárias: ensaio sobre a etnopsicologia do jornalismo, **Interseções**, [s.l.], v. 19, n. 1, p. 253-173, 2017.
- DEBERT, Guita Grin; PULHEZ, Mariana Marques. **Desafios do cuidado**: gênero, velhice e deficiência. Campinas, SP: Unicamp-IFCH, 2019.
- DIAS DA SILVA, Cristina. De improvisos e cuidados: a saúde indígena e o campo da enfermagem. In: TEIXEIRA, Carla Costa; GARNELO, Luiza. (org.). **Saúde Indígena em Perspectiva**: explorando suas matrizes históricas e ideológicas. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2014. p. 181-212.
- DIOGO, Paula. Relação Terapêutica e Emoções: Envolvimento *versus* Distanciamento Emocional dos Enfermeiros. **Pensar Enfermagem**, [s.l.], v. 21, n. 1, p. 20-30, 2017.

- FISHER, Berenice; TRONTO, Joan. Toward a feminist theory of caring. *In*: FISHER, Berenice; TRONTO, Joan. **Circles of care**: Work and identity in women's lives. Albany: State University of New York Press, 1990. p. 35-62.
- GUIMARÃES, Nadya Araujo; HIRATA, Helena Sumiko; SUGITA, Kurumi. Cuidado e cuidadoras: o trabalho de care no Brasil, França e Japão. **Sociol. Antropol.**, [s.l.], v. 1, n. 1, p. 151-180, 2011.
- GUIMARÃES, N. A.; HIRATA, H. (ed.). **Cuidado e cuidadoras**: as várias faces do trabalho do "care". São Paulo: Atlas, 2012.
- HELMAN, C. **Cultura, saúde & doença**. 5. ed. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- HIRATA, Helena. Comparando relações de cuidado: Brasil, França, Japão. **Estudos Avançados**, São Paulo, SP: v. 34, n. 9, p. 25-40, 2020.
- HIRATA, Helena. Teorias e práticas do care: estado sucinto da arte, dados de pesquisa e pontos de debate. *In*: FARIA, Nalu; MORENO, Renata. (org.). **Cuidado, trabalho e autonomia das mulheres**. São Paulo: SOF, 2010. p. 42-56.
- HIRATA, Helena; DEBERT, Guita Grin. Apresentação. **Cadernos Pagu**, Dossiê Gênero e Cuidado, [s.l.], v. 7, n. 15, p. 7-15, 2016.
- HIRATA, Helena. O trabalho de cuidado. *In*: OLIVEIRA, Juliana Andrade; MATSUO, Myrian (org.). **O trabalho emocional e o trabalho de cuidado – I Seminário de Sociologia da Fundacentro**. São Paulo, SP: Fundacentro, 2014. p. 27-35.
- LAVE, Jean. Aprendizagem como/na prática. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 21, n. 44, p. 37-47, jul.-dez. 2015.
- LE BRETON, David. **Antropologia das Emoções**. Petrópolis: Editora Vozes, 2019.
- LOPES, Marta Júlia Marques; LEAL, Sandra Maria Cezar. A feminização persistente na qualificação profissional da enfermagem brasileira. **Cadernos Pagu**, Campinas, SP, n. 24, p. 105-125, 2005.
- LOPES NETO, David; NOBREGA, María Miriam Lima da. Holismo nos modelos teóricos de enfermagem. **Rev. Bras. Enferm.**, [s.l.], v. 52, n.2, p. 233-242, 1999.
- LUTZ, Catherine. **Unnatural emotions**: everyday sentiments on a Micronesian Atoll and their challenge to western theory. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.
- MAUSS, Marcel. A expressão obrigatória dos sentimentos. *In*: OLIVEIRA, Roberto Cardoso (org.). **Marcel Mauss**: antropologia. São Paulo: Editora Ática, 1979. p. 147-153.
- MELO, Lucas Pereira de; GUALDA, Dulce Maria Rosa. Ciências Sociais e enfermagem no Brasil. *In*: MELO, Lucas Pereira de; GUALDA, Dulce Maria Rosa; CAMPOS, Edemilson Antunes. **Enfermagem, antropologia e saúde**. Barueri, SP: Editora Manole, 2013. p. 1-30.
- MENEZES, Rachel Aisengart. **Díficeis decisões**: etnografia de um Centro de Tratamento Intensivo. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2006.
- MONTEIRO, Priscila de Vasconcelos *et al.* Quando cuidar do corpo não é suficiente: a dimensão emocional do cuidado de enfermagem. **Revista Mineira de Enfermagem**, [s.l.], v. 20, n. 957, 2016.
- MOTTA, Bruna Motta. **Corpos que cuidam: uma etnografia das práticas em enfermagem**. 2020. 130p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2020.
- MOTTA, Bruna. Corpos que ensinam, corpos que aprendem: um estudo sobre corporalidade do cuidado em Enfermagem. **Campos – Revista de Antropologia**, [s.l.], v. 24, n. 1, p. 269-287, 2023.
- MOTTA, Bruna. A sensorialidade do cuidado em enfermagem: um saber-fazer corporificado. **Revista de Estudos e Investigações Antropológicas**, [s.l.], v. 9, n. 2, p. 125-157, 2022.

- NOGUEIRA, Silvia Garcia. Percepções e afetos de policiais federais: interações com estudantes estrangeiros. **Interseções**, [s.l.], v. 19, n. 1, p. 150-170, 2017.
- O'DWYER, Brena. "Emoção", "técnica", raiva e amor na aplicação da Lei do Feminicídio em um júri público no Rio de Janeiro. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 28, n. 2, p. 198-216, 2019.
- OGUISSO, Taka. **Trajetória histórica e legal da Enfermagem**. Barueri, SP: Manole, 2007.
- REZENDE, Cláudia Barcellos; COELHO, Maria Cláudia. **Antropologia das Emoções**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.
- ROSALDO, Michele Zimbalist. Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury. Em direção a uma antropologia do self e do sentimento. **RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, [s.l.], v. 18, n. 54, p. 31-49, 2019.
- SAILLANT, Francine; GAGNON, Éric. Vers une anthropologie des soins? **Anthropologie et Sociétés**, [s.l.], v. 2, n. 23, p. 5-14, 1999.
- SANTIAGO, Patrícia Sarsur Nasser; CARVALHO, Daclé Vilma. Habilidades afetivas na formação do profissional de enfermagem. **Revista Mineira de Enfermagem**, [s.l.], v. 10, n. 3, p. 292-296, 2006.
- SILVA, Graciette Borges da. **Enfermagem profissional, análise crítica**. São Paulo: Cortez Editora, 1986.
- SILVEIRA, Maria de Fátima de Araújo; GUALDA, Dulce Maria Rosa; SOBRAL, Vera R. S. Corpo e enfermagem: (ainda) uma relação tão delicada! **Online Brazilian Journal of Nursing**, Niterói, RJ, v. 2, n. 3, p. 3-10, 2003.
- SOARES, A. As emoções do "care". In: GUIMARÃES, N. A.; HIRATA, H. (ed.). **Cuidado e cuidadoras: as várias faces do trabalho do "care"**. São Paulo: Atlas, 2012. p. 44-59.
- WALDOW, Vera Regina. **Cuidar: expressão humanizadora da Enfermagem**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- WALDOW, Vera Regina. **Maneiras de cuidar, maneiras de ensinar: a enfermagem entre a escola e a prática profissional**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995.
- WATSON, Jean. **Nursing: The Philosophy and Science of Caring**. Colorado: University Press of Colorado, 2008.
- WATSON, Jean. A teoria do cuidado humano de Watson e as experiências subjetivas de vida: fatores caritativos/caritas processes como um guia disciplinar para a prática profissional de enfermagem. **Texto Contexto – Enferm.**, [s.l.], v. 16, n. 1, p. 129-135, 2007.

Bruna Motta

Cientista Social pela Universidade Federal de Alfenas e mestra em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Atualmente cursa doutorado em Antropologia Cultural no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Compõe o Laboratório de Etnografias e Interfaces do Conhecimento (LEIC/UFRJ) e o Núcleo de Estudos de Sexualidade e Gênero (NESEG/UFRJ), atuando, também, como colaboradora no Laboratório de pesquisas antropológicas em Política e Saúde (LAPS/UFJF). Possui experiência na área de Antropologia da Saúde, com interesse mais específico em temáticas ligadas ao corpo, emoções, enfermagem, saber biomédico e cuidado.

Endereço profissional: Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Largo de São Francisco de Paula, n. 1, sala 420, Centro, Rio de Janeiro, RJ. CEP: 20051-070.

E-mail: s.brunamotta@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8730-6058>

Como referenciar este artigo:

MOTTA, Bruna. Uma Educação da Sensibilidade: entre emoções, corpos e cuidados. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 27, n. 1, e99019, p. 98-117, janeiro de 2025.

Aprendendo com Ensino em Saúde, Epidemias Locais e Emergências Globais: Entrevista com Russell Parry Scott

Carolina Barbosa de Albuquerque¹

Igor Holanda Vaz²

¹Universidade Federal de Alagoas, Maceió, AL, Brasil

²Universidade Federal de Pernambuco, Recife, PE, Brasil

Resumo

Na presente entrevista realizada com o Dr. Russell Parry Scott, professor aposentado pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), tomamos como tema central o desenvolvimento da antropologia da saúde brasileira, discutindo, em retrospectiva, a importância das pesquisas que foram conduzidas por Scott, mas também seu entendimento sobre o futuro das pesquisas em saúde na antropologia, os impactos sociais e metodológicos resultantes da pandemia de Covid-19, e o que podemos aprender sobre as pessoas e as doenças que surgem em contextos de epidemias locais, tal como o caso do vírus Zika em Recife.

Palavras-chave: Covid-19; Antropologia da Saúde; Zika; Epidemias.

Health Education, Local Epidemics and Global Emergencies: interview with Russell Parry Scott

Abstract

For the present interview with Dr. Parry Russell Scott, retired professor at the Postgraduate Program of Anthropology from the Federal University of Pernambuco, we took as our main goal to understand the development of Brazilian health anthropology, discussing in hindsight over the importance of the research projects that Scott has conducted in his career, but also his understanding on the future for health research in anthropology, the social and methodological impacts of the Covid-19 pandemic, and what can we learn about people and diseases that arise in local epidemic contexts, such as the case for the Zika virus in Recife.

Keywords: Covid-19; Health Anthropology; Zika; Epidemics

Recebido em: 31/01/2024

Aceito em: 07/02/2024



Este trabalho está licenciado sob CC BY-NC-SA 4.0. Para visualizar uma cópia desta licença, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

1 Introdução

O professor Russel Parry Scott é certamente uma referência para a antropologia contemporânea, especialmente na produção do/no Brasil. Scott nasceu em Baltimore, Maryland, nos Estados Unidos, filho de um ginecologista – formado na Johns Hopkins, e de uma artista plástica. Scott graduou-se pela Hamilton College (1971) e obteve os títulos de mestre (1973) e doutor (1981) pela University of Texas at Austin. No íterim da graduação e da pós-graduação, ele foi influenciado pela antropologia e a sociologia, então, veio para o Brasil pesquisar sobre esferas de poder e de desenvolvimento na Zona da Mata de Pernambuco. Atualmente, reside em Recife-PE, onde também atua como professor titular aposentado no Departamento de Antropologia e Museologia da Universidade Federal de Pernambuco.

A produção de conhecimento de Scott se encontra nas áreas dos estudos sobre ruralidades, urbanidades, desenvolvimento, poder, organização doméstica, políticas públicas, Estado, deficiência, gênero, família, saúde, saúde reprodutiva, migrações, comunidades desfavorecidas, ensino, pesquisa, elaboração de teoria em antropologias nacionais. Nos últimos anos, ele tem dedicado bastante atenção aos efeitos da epidemia da Zika em diferentes frentes sociais.

Esperamos que esta entrevista seja um registro do nosso respeito e aprendizado para com o professor Parry Scott e, também, um convite para conhecer mais sobre modalidades do fazer antropológico, ensino e para pensar a antropologia fora do seu casulo, especialmente na interface com a Antropologia da Saúde.

Entrevistadores – O senhor inicia a sua trajetória na Antropologia Brasileira pesquisando essas disputas entre as relações de camponeses e de fazendeiros na zona rural nordestina. E dessa experiência, você relata ter tido o primeiro contato com o tema da saúde, no modo como grande parte dos problemas da região eram problemas de saúde. Como é pesquisar o universo rural nesse contexto?

Scott – Bom, vou em duas direções. A primeira direção é que na área rural, problemas de saúde são muito graves, e o sistema de saúde tem uma extraordinária dificuldade para chegar nessas áreas, porque a pessoa que investe em conseguir ser profissional de saúde, ela quase sempre prefere a cidade dita grande e as melhores oportunidades para exercer a profissão. O público também se identifica mais com a cidade grande do que com as áreas rurais. Embora, se a gente observa o campo da saúde em antropologia, pensamos quantos antropólogos foram médicos. Quando a gente vai para as origens da antropologia, identificamos médicos tentando

entender o corpo, e cada vez menos temos a Antropologia Biológica. Até temos algumas pessoas que continuam trabalhando, mas nunca foi a parte mais forte da Antropologia Brasileira. Sempre social e cultural, mas no meio médico e biológico. Quando se olha para o rural, você não vê o sistema eficiente montado para a saúde. A primeira coisa que você tem é que o médico sempre muda. Ou o médico é o patrão, ou é o prefeito, ou é a pessoa de maior destaque, é o elemento de poder muito associado aos fazendeiros, ou é a pessoa que foi embora, está na cidade e não tem mais contato com eles. E as pessoas que vêm para fazer os atendimentos, muitas vezes, são pessoas que vêm e passam pouco tempo. Sempre existiam programas para estímulo de pessoas na sua formação, durante a residência, passar um ano em algum lugar, aprender como é, para depois você voltar para o específico. E do iniciático para o profissional, é lidar com a área rural, ou com uma área dita mais pobre. Depois você volta e faz as coisas que quer.

Alguns com essa influência viram o que vocês estão me dizendo agora, viram pessoas que tinham um olhar um pouco mais interdisciplinar para o exercício de saúde. A interdisciplinaridade na área de saúde vem do fato de que são os mais interdisciplinares da área de saúde que se interessam em dialogar com os antropólogos. E eu, como antropólogo, sempre tive uma abertura para diversas áreas. Hoje em dia, a gente vê muitas vezes antigos departamentos que eram disciplinares virando conjuntos de assuntos sobre certos temas, que a gente chama aqui de núcleos de pesquisa, que terminam crescendo muito. Por exemplo, na Bahia, em núcleos de estudos interdisciplinares sobre gênero, as pessoas não são de um departamento, são de uma área temática. Quando eu fui há pouco tempo para um instituto de estudos de desenvolvimento na Inglaterra, a mesma coisa que eu já vejo acontecendo em muitos lugares, no Sussex, eles têm o que chamam de “clusters”.

No tempo que eu estava escrevendo o meu projeto de doutorado, “rolava” por aí a conversa: não há coisa que deve ser para um estudo disciplinar só, deve resolver problemas. Não deve ser tanto: eu estou fazendo tal disciplina, resolvendo um certo problema. E essa é uma tensão que faz as coisas se movimentarem. E a interdisciplinaridade, eu acho que fica com interesse em ser a pessoa que também lida com uma compreensão de um certo assunto. Caso tivesse as perspectivas possíveis, sem necessariamente achar que a sua própria perspectiva vai ter saliência ou mais importância do que as outras. Quer dizer, aquela nossa ideia de que relativismo é super importante. E talvez, eu absorvi muito isso e apliquei ao trabalho que faço quando estou fazendo qualquer pesquisa.

Se você ler o memorial do processo que me fez professor titular, uma das coisas que resaltei, uma coisa que vocês chamaram a atenção, estou quase sempre trabalhando com alguma equipe de pesquisa. Você ganha, porque os conhecimentos não são aqueles conhecimentos que você vai sempre dominando para teorizar, especialmente os que não estão dentro da sua área disciplinar. Nessas interações os conhecimentos se complementam, pensamos em outras implicações.

Entrevistadores – Quando o senhor fez essa analogia com relação à nutrição dos trabalhadores, também trazia isso com a questão da pesquisa feita no Ibura. Essa nutrição que o senhor falou com relação ao excesso de trabalho tem a ver com o tipo de alimento que essas pessoas acessavam?

Scott – Foi eventual. A primeira dissertação do mestrado que orientei foi da área de nutrição, nos anos de 1980, no programa de alimentação do trabalhador, que falava sobre a comida que estava sendo oferecida nos lugares de trabalho. A questão dos tipos de imagens que essa alimentação comunica sobre os usuários desses programas e reflete nas relações do trabalho de quem come no refeitório, de quem não come no refeitório, como é que faz a comida nele, etc. Mas não é uma das áreas que tenho enfatizado nos meus estudos. Dialogo mais com a saúde relacionada com a possibilidade de reforçar uma identidade social e coletiva.

Entrevistadores – Um trabalho de difícil acesso e de grande curiosidade nossa é a pesquisa de campo realizada no Ibura, em Recife. O senhor teria como comentar um pouco sobre essa experiência de campo, e por que é tão difícil de encontrar o trabalho referente a esta pesquisa?

Scott – O trabalho no Ibura veio com essas experiências que já contei um pouco... O JICA (o *Japanese International Cooperation Agency*) tinha dado um grande aporte de recursos para a formação. A ideia era abrir uma coisa um pouco mais interdisciplinar, um pouco mais social, tendo o diretor do Centro de Ciências da Saúde, o Geraldo Pereira. Ele me chamou, porque parte da ideia que JICA trouxe para Recife foi elaborada por uma antropóloga no Japão. Então, JICA veio e disse: *“a gente vai querer trabalhar com vocês para fazer pesquisas, criar os pilotos para trabalhos de Saúde Pública que podem ser feitos para beneficiar a população”*. Fui chamado junto com uma série de outros professores de diversas áreas, que tinham alguma sensibilidade para a pesquisa social.

Eu lembro muito do Geraldo Pereira falando: *“É! Tem doenças que são federais, outras doenças que são estaduais”*. Ele me convidou para ajudar a elaborar todo o projeto para a saúde pública, eu estando do lado antropológico. E dentro disso, os japoneses tiveram a ideia de ter três áreas. A elaboração do projeto durou cinco anos. A *Healthy City* (Cidades Saudáveis) conseguiu espalhar para outros lugares além das três áreas delineadas. A equipe trabalhou em Brejo de Madre de Deus, Macaparana, e, na cidade, eles queriam trabalhar no Ibura. Eu não tinha olhado para o Ibura. Não conhecia muito sobre Ibura, mas já vinha com uma seleção de um lugar que eles queriam fazer um projeto de Saúde Pública. Há muitas formas alternativas de lidar com saúde, de lidar com a vida cotidiana. Os japoneses estavam muito cientes da necessidade disso e não colocaram nenhuma resistência. O objetivo era compreender como o povo faz para resolver o seu problema de saúde.

Nos estudos apresentados no livro *“Sistemas de Cura: As alternativas do Povo”* (1986), notamos possibilidades de coisas relacionadas à saúde. Isso me fez pensar: *“– Como é que é especificamente no Ibura? Como era junto com o centro de saúde?”* Havia uma forte relação também com as Secretarias de Saúde. Terminamos então em contato com os distritos sanitários. Começamos a observar o que é que as populações estão fazendo para resolver o seu problema de saúde e o que é que os administradores de saúde

podem fazer para ter mais sensibilidade a esses programas. Então, trouxemos uma série de pessoas para trabalhar conosco, cada um fazendo pesquisas sobre fatores diferentes, e tentamos fazer uma espécie de olhar geral sobre a situação de saúde no futuro, para poder fazer propostas sobre o que poderia acontecer para melhorar a situação de saúde das pessoas no Ibura. Isso foi um trabalho que permitiu, por exemplo, a minha introdução um pouco mais forte na área de Antropologia Visual. No filme¹, mostravam plantas, mostravam os raizeiros, as mulheres que sabiam rezar (as “rezadeiras”), apareciam as falas com as parteiras, as associações. Teve o apoio das parteiras de saúde no Ibura. Foi muito interessante.

Tem uma solução que vem no envelope... o soro, era uma substância que lidava com desidratação, problemas de saúde. Mas tinha uma solução que também era com as plantas. O Distrito de Saúde decidiu montar uma barraca para mostrar como os agentes comunitários devem usar o soro do envelope. Os próprios agentes de saúde disseram: “*Sim, mas a gente também tem as coisas que podemos usar, que a gente faz e que usa em casa... uns remédios caseiros que usamos. A gente pode mostrar?*”. Mas o sistema de saúde mostrava apenas o que ele estava promovendo, no caso, o soro do envelope. As agentes tinham que montar uma barraca delas, independente da prefeitura, para mostrar as plantas que sabiam usar e produzir em casa.

Então, o trabalho dos japoneses era pensando cidades saudáveis em que todo mundo na cidade estaria, de alguma forma, trabalhando junto para pensar como fazer as coisas mais saudáveis, ecológica e psicologicamente mais saudável. As religiões cada uma trabalhando do seu jeito e lidando com as questões de nervosismo. Olhávamos essas questões pesquisando para JICA e montamos o livro chamado “*Saúde e Pobreza no Ibura*”, que foi financiado e divulgado por eles [JICA]. E é difícil de achar uma cópia desse livro. Eu acho na minha sala porque fiz uma cópia².

Depois disso, eu e a Marion Teodósio – que também tinha participado da pesquisa financiada pelo JICA, trabalhamos com os jovens e com associações, fizemos uma pesquisa sobre a diversidade do Ibura, quanto a visões de saúde. O outro livro sobre o Ibura foi organizado pelo FAGES e publicado pela Editora Universitária da UFPE.

Entrevistadores – O tema geração também é bem forte, não é?

Scott – Sim, estávamos olhando muito uma coisa que sempre foi importante, e que eu já vinha trabalhando no PSF [Programa Saúde da Família], fazendo cursos para capacitar profissionais de saúde para fazer parte de equipes do PSF. Uma coisa que percebemos era a enorme importância que se dava à saúde reprodutiva, aos problemas de mortalidade infantil, às mulheres que estavam sempre sendo atendidas, já os homens jovens não. Os estudos sobre gerações foram bem reforçados por meio desse estudo.

Já tinha gênero nas minhas pesquisas anteriores. Nos tempos de pesquisa nos engenhos, quem migrava era o jovem. Para muitos, era um rito de passagem.

¹ O filme “*Em Busca de Saúde*”, de 1999, pode ser assistido no YouTube neste link: <https://www.youtube.com/watch?v=61d6sYW84hQ&list=PLmX7de9lG6icsUeNEhsEnplkse4Z3NYcU>.

² Disponibilizado pelo próprio Scott neste link: https://drive.google.com/drive/folders/1_PG381w0GaSPaxNHQJRDOhky3TQINb0C.

Voltava, já era um homem feito. Menos vezes, já era uma mulher feita. Então, o homem sempre achava que ele ficava mais conhecedor das coisas. As mulheres, talvez, ficam conhecendo coisas que não deveriam conhecer. Era muito controle sobre as mulheres. A noção de geração entra nos estudos de migrações, antes de chegar mesmo nas questões de saúde.

Entrevistadores – Quando olhamos para a sua produção, e nesta conversa, identificamos diferentes trabalhos em equipe com diversos profissionais. Isso também é sinalizado, recentemente, na pesquisa sobre os afetados pelo vírus Zika. Então gostaríamos de ouvir do senhor a respeito dessa experiência, em particular, o que a antropologia pode fazer com outros grupos, outros pesquisadores e outras áreas?

Scott – Houve bastante abertura para interlocução. Acho que perdura até hoje. A gente tinha antropólogos que trabalhavam dentro de instituições de Saúde Coletiva. Talvez um exemplo mais importante disso seja Cecília Minayo, uma antropóloga de excelente qualidade, que trabalha questões metodológicas.

Eu lembro de uma conversa com alguns dos meus mais conhecidos antropólogos de saúde, como Cynthia Sarti e Luiz Fernando Duarte. Os dois estão em programas de Antropologia, e são excelentes trabalhadores na área de saúde. Eles estavam falando sobre como deveriam fazer chegar o tema saúde à pauta de grupos de trabalho na ANPOCS. Por esse caminho do sofrimento, da doença, da pessoa, da identidade, do corpo... Conseguiram fazer com que a direção da ANPOCS sentisse que esse assunto também merecia ser puxado. Sempre tem mudanças na forma de organizar os GTs (Grupos de Trabalho), mas hoje em dia haveria muito mais aceitação de qualquer assunto relacionado com saúde. Eu acho que o diálogo entre saúde e ciência social tem uma aceitabilidade muito maior. Via isso enquanto dava aulas, de certa forma, como professor de Antropologia, professor de graduação e de pós-graduação.

Os nomes das disciplinas voltadas para área da Antropologia da Saúde tiveram variações ao longo do tempo: Socioantropologia, Antropologia em Saúde, Relações Sociais em Saúde. Mas era a disciplina oferecida por antropólogos nos cursos de educação física, em terapia ocupacional, em odontologia, fisioterapia, fonoaudiologia, às vezes psicologia (a parte psicológica está mais próxima; muitas vezes, há profissionais específicos que trabalham essa questão). Mas sempre oferecíamos aquela disciplina e tentávamos fazer com que ela fosse relacionada com toda a experiência que as pessoas tinham nas suas áreas. Esses cursos não tinham uma valorização muito forte na área de saúde.

Tive um diálogo bastante grande com as pessoas na área de saúde, e esses cursos, essas reuniões de Antropologia da Saúde, que agora está em uma quinta edição, nós fizemos a quarta. As experiências que eu tenho aqui com Saúde Coletiva, quando fiz a quarta edição, eu, Renato e Ana Claudia, que estávamos juntos fazendo esse trabalho, a gente não chamou muita gente de Saúde Coletiva. Demos uma continuação às coisas que estavam sendo feitas em outros lugares, que eram muito [relacionadas] com a Antropologia de Saúde, aí a Abrasco fez uma queixa formal, dizendo: “você não nos incluíram”. Quer dizer inverteram a situação.

As Antropologias achavam que não estavam sendo chamadas, agora as pessoas de Saúde Coletiva achavam que os antropólogos de lá não estavam sendo chamados para [os assuntos] relacionados com a saúde que a antropologia estava fazendo, e o pessoal de Mato Grosso tem inserção nas duas coisas, Ciências Sociais, em geral, e Antropologia e Saúde Coletiva. E a ideia é que essas reuniões sempre tenham uma interface enfatizada da Antropologia com a saúde pública e outras áreas de conhecimento.

Entrevistadores – Ainda nesse tópico, o senhor poderia comentar um pouco sobre a experiência de organizar a IV Reunião de Antropologia da Saúde, ainda mais durante o auge da pandemia da Covid-19 em 2021, e de que modo esse evento apontou ou não para um reconhecimento da importância da Antropologia da Saúde para outras áreas das ciências biomédicas?

Scott – A primeira coisa que tentei reconhecer é que éramos a quarta edição: quando você é a quarta, tem três para se orientar. Já existia uma forma bem estabelecida de organizar o evento. As primeiras reuniões de Antropologia da Saúde ocorreram na Bahia, onde Saúde Coletiva e Antropologia têm uma relação. Fizemos algumas das coletâneas, que chamamos de básicas que eram de Antropologia da Saúde, foram resultados até das primeiras reuniões. Depois da segunda, não deram continuidade. Então estávamos querendo insistir na questão da continuidade. Assim a primeira coisa era seguir um formato que já estava sendo executado na nossa retomada do assunto por causa das primeiras três reuniões que tinham sido realizadas, em João Pessoa, Natal e em Brasília.

Muitos de vocês, nossos alunos, sabiam mais sobre como fazer essa coisa disponível para pessoas que não poderiam viajar, e não estavam em tempo de viajar devido à pandemia em curso. Então, tivemos de fazer reuniões remotas. Ana Cláudia e Renato estavam trabalhando juntos. Tivemos reunião audiovisual, tivemos fórum, aproveitei para juntar coisas da minha pesquisa sobre Zika. Tínhamos a ideia do que se vai fazer depois da Covid, tínhamos espaço para falar sobre isso, e acho que foi uma experiência muito positiva, conseguimos bons palestrantes e percebemos que as reuniões virtuais são muito proveitosas.

Entrevistadores – O fórum que o senhor criou e coordenou na RAS foi um espaço também democrático, nos referimos ao fato de trazer as pessoas afetadas pelo vírus Zika, como as mães – de elas terem um espaço de fala. Será que a gente conseguiria, em outras oportunidades, agrupar essa diversidade de pessoas, como ocorreu nesse fórum que o senhor coordenou?

Scott – É sempre um desafio. Estou usando o que está muito forte nos estudos de gênero, raça, ou no lugar de fala. Como é a minha experiência pessoal, preciso ser compreendido para as pessoas saberem de onde estou falando, qual é a minha experiência e o que tem a ver com esse ponto de convergência entre as nossas conversas e as preocupações. Então, na nossa pesquisa, teve muita atenção em

sempre criar lugares de fala convergentes, que envolviam uma compreensão das diferentes perspectivas das pessoas envolvidas.

Agora, você conseguir juntar as mães e os profissionais de saúde, junto com os pesquisadores que eram muito efetivos e os profissionais de saúde que atendiam, foi uma coisa que o fórum, numa reunião de atores de saúde, não dava muita força para poder alavancar alguma coisa nos lugares profissionais de ser presencial, porque não tem essa visibilidade tão grande para as pessoas dessa área. Mas o fato de eles participarem fez com que a gente pudesse criar um papel com demandas especificadas e enviadas, e ainda estamos tentando fazer com que a coisa ande, mas é difícil, porque alguns dos pesquisadores da área de Zika não continuam na área do Zika.

Então, perdemos muita gente, e as crianças cresceram. São crianças grandes e não é mais uma coisa da infância. Como eu falei antes nos programas de saúde de família, há um supercontrole sobre os mais novos e a saúde reprodutiva. A mortalidade infantil é uma medida para ver onde o Brasil fica entre todos os países. Então, tem que controlar a mortalidade infantil. O Zika começou a surgir e teria um grande impacto na nossa taxa de mortalidade infantil. O foco nesse projeto foi tendo sua importância diminuída perante a visão do país, que deu uma boa resposta ao vírus Zika, mas deixou muita coisa para ser feita. As crianças afetadas pelo vírus estão crescendo, e elas têm que ter assistência social, educação, creches, lugares de cuidar, é necessário ter transporte.

Benefícios sociais para os mais pobres, mas pensão não é benefício. Pensão não é limitada pelo seu nível de renda. O benefício é você pode provar que é desgraçadamente pobre para receber um benefício. E, para receber uma pensão, não é uma condição que você mereça. Claro, o Zika criou condições sociais e ambientais muito malcuidadas pelo setor público, então todo mundo viu. Só que eles colocaram na regulamentação que você tem que ser qualificado para receber um benefício. Por exemplo, uma família que tem um filho com Zika e tem mais de um quarto de salário por pessoa não vai conseguir o dinheiro para cuidar, ajudar a cuidar das mães e dos irmãos que têm.

As associações trabalham mais e fortemente em prol de auxílios. Em certo período, se anunciou tantos centros de terapia novos, mas de repente eles sumiram do mapa quando surgiu a Covid-19. As tentativas atuais de corrigir isso podem trazer alguns resultados!

Entrevistadores – É impressionante como o Zika relaciona gênero, raça, meio ambiente, família, infância, cuidado, deficiência, itinerários terapêuticos, política pública, ainda mais por serem eventos acontecendo em tempo real. Essa situação de os bebês virarem crianças e de essas crianças virarem adolescentes é um ponto que também mostra um aspecto que talvez você possa comentar um pouco mais, quanto ao lugar do pesquisador que se depara com uma situação de longo prazo.

Scott – Isso tem relação com o seguinte pensamento: “Eu queria muito que a minha doença fosse mais visível, eu queria que não fosse uma doença desconhecida”.

A gente quer muito que a doença que a gente tá sofrendo tenha alta visibilidade, essa é a primeira coisa que pode acontecer pela alta visibilidade da doença. Porém, ela pode virar um elemento que levanta o preconceito contra um certo lugar. E esse certo se relaciona ao que não se sabe cuidar, que não tem condições sanitárias adequadas, que não tem profissionais suficientemente capacitados, que não tem instrumentos e tecnologias nos centros de cuidados, tem que fazer algum tipo de acordo com outros e se sujeitar a ser objeto de trabalho humanitário.

Houve um momento que tínhamos um setor tecnológico, um setor de atendimento; o pessoal da saúde estava superenvolvido em mostrar que somos competentes em relação a saúde. Fiquei com a impressão, não sei dizer muito, mas de que toda a resposta que foi feita aqui no Brasil ao vírus Zika terminou sendo muito positiva para a compreensão da capacidade do setor de saúde profissional. Como as pessoas que trabalham com o social foram muito ativas, elas também souberam mostrar o que precisava ser trabalhado.

Eu fui para a Secretaria de Saúde, nos últimos meses da gestão anterior [governo de Bolsonaro], e eu perguntava: *Ei, quem é responsável por Zika aqui?*” Só ia para a pessoa responsável por *Arboviroses* para registrar os casos de doenças causadas pelo mosquito da *Aedes Egipty*. Então, você não encontrava ninguém, nenhuma secretaria de saúde, que antes tinha um núcleo todo desenvolvido para atendimento a essas famílias, ou seja, houve um desmonte. Acredito que isso acontece com frequência na área da saúde. Se passa de uma doença para a outra. Do meu ponto de vista, é de epidemia em epidemia, ou seja, sempre tem uma epidemia que acabou. Mas as pessoas que viveram a epidemia ainda estão sofrendo da epidemia, de alguma coisa que tem a ver com seus efeitos, então elas ficam invisibilizadas.

Eu acho que temos uma ideia sobre quais orçamentos de saúde vão crescer e, entre eles, o combate ao vírus Zika nunca ocupará o espaço que já ocupou. Ninguém entende por que não tem um novo surto. Eu acho que nós (os pesquisadores), muitas vezes, vamos seguindo essas mudanças que ocorrem.

Entrevistadores – Diante da recente neoliberalização e do desmonte promovidos pelo Presidente anterior [Bolsonaro], como o senhor percebe a resiliência ou a fragilidade do Estado brasileiro e suas instituições, no que diz respeito ao acesso à saúde do brasileiro?

Scott – Em geral, é admirável como uma enorme centralização de decisões gera uma capacidade de desmontar um aparelho institucional, que poderia ser muito eficiente e muito capaz, mesmo que seja insuficiente para lidar com vários dos problemas de saúde. A primeira coisa que me chama atenção é que quase 100% de quem é afiliado da Abrasco diz: *“mas temos o SUS (Sistema Único de Saúde)!”*. Todo mundo sabe que o SUS é a nossa vergonha e o nosso orgulho. Ele tem suas fraquezas, mas tem seus princípios e sua capacidade de chegar em muitas questões, já que, se não fosse por ele, não haveria nada disponível.

Pondero que esse período de excessos de neoliberalismo mostrou para a gente que mesmo construído em torno de uma base institucional muito forte, com todas as suas limitações, temos pontos de fragilidade, em termos das decisões, nas quais

a instituição não consegue se sobrepôr sobre as questões da política imediata. Essa institucionalização, cada vez maior, precisa ser criada para que haja espaços, que são tecnicamente capacitados e respeitados, de uma forma que não podem ser desmontados com uma decisão política mais ou menos monocrática. A gente pode estar indo exatamente em uma outra direção, talvez um poder decisório pareça muito monocrático, pelo menos ele tem um conjunto de pessoas agora trabalhando para tentar reforçar as instituições, mas com várias novas instituições criadas, e a gente não sabe qual vai ser o poder dessas novas instituições de manter diversas vozes com o espaço de combater o que resta do governo, que tem muito de neoliberalismo.

Você percebia que na imobilização repressora não havia condições de ser ouvido, mas ele [SUS] não sumiu, ele reapareceu com a alegria que está sendo colocada, de alguma forma, estamos vendo coisas que eram escondidas. Desde os governos anteriores do mesmo conjunto de pessoas, que começaram a ter uma visão cada vez mais aberta sobre essas questões. Não sei, não posso dizer do futuro, mas está ali Marina, que disse *“eu não aguento mais essa política, eu vou sair! O meio ambiente está sendo desrespeitado, a noção do crescimento econômico está se colocando como mais importante”*. Ora, questões sobre mudanças climáticas, mudanças sobre ecologia, alguma coisa aconteceu historicamente para fazer com que ela sentisse *“Olha, as condições são um pouco melhores para estar aqui convivendo com uma forte corrente progressista, com uma tendência de respeitar diversidades e construir junto”*. Essa é uma combinação difícil, eu acho que eu voltei ao que falei quando disse que quero fazer o marxismo falar com o ecologismo.

Entrevistadores – É um aspecto marcante da sociedade brasileira a evidente relação de atrito entre o Norte e Nordeste em relação ao Sudeste do Brasil. Em particular no contexto acadêmico, principalmente pela forma como o financiamento, o prestígio e o reconhecimento são concentrados em certas partes do país. A gente quer saber como o senhor percebe esse âmbito da antropologia produzida no Nordeste, ainda mais nesse tema da saúde, que tem alguns expoentes famosos como o da autora Nancy Scheper-Hughes. Como você percebe essa dinâmica da antropologia produzida no Nordeste em relação ao Sul e Sudeste e fora do Brasil.

Scott – Quem é o antropólogo americano mais conhecido por desenvolver estudos sobre o Brasil? Charles Wagley, da Universidade de Columbia. Ele veio a convite de quem? Do SESC, do sistema de saúde coletivo, veio ajudar a pensar melhores condições sanitárias em comunidades que eram distantes. Ou seja, a gente sempre tem os ditos desenvolvidos cuidando dos não desenvolvidos. Do tempo que eu vim aqui [no Brasil], tinham trabalhos que usavam muitas vezes de colonialismo interno, mostravam que, entre os centros de produção de conhecimento e de ação de muitos países, havia outros que eram regionais e que eram comuns. Então, isso continua existindo fortemente, eu tive o trabalho extraordinariamente rico e desgastante de ser coordenador de área de Antropologia durante o período de quatro anos, agora, em dois períodos anteriores de avaliação, eu percebi uma coisa que acontece um pouco em todas as áreas disciplinares.

Sempre se falava sobre a necessidade de chegar nas regiões, mas todos tinham uma concentração nos lugares do centro-sul, mas uma das finalidades sempre especificadas nos objetivos era melhorar a qualidade dos centros nas áreas que são menos providas de cursos e programas, etc. Acho que isso continua existindo fortemente pelo próprio sistema de financiamento de educação superior, porque custou para entender que quando começou a ter redução de alguns orçamentos, começou a tocar em uma coisa chamada Pronex, a gritaria de antropologia cresceu muito. Os cursos com nota 6 e 7, que têm [uma verba] regular, [conseguem] continuar com ações, secretarias reforçadas, por causa de apoios administrativos, com dinheiro para bolsas adicionais que pode ser ministrado, é uma coisa que a tendência lá é sempre continuar nos mesmos lugares. Então, um espaço formal, gerencial, administrado por governança dos cursos que diz que qualquer área devia ter de 5% a 7% dos cursos com nota máxima, aí varia um pouco as porcentagens, mas você tem que ter o que estatísticos chamariam de *bell curve*, ou seja, poucos muito ruins e pouquíssimos muito bons.

É sempre um *bell curve* com uma tendência de que os muito ruins vão crescer. Então, eles podem ser mais que os muito bons, tem que ser pouco. E isso na hora de financiar, devido ao parâmetro de excelência, se termina tendo menos apoios fluindo para os programas que ficam nas áreas regionais. No fim, a gente tem uma voz um pouco maior dessa situação na percepção hoje em dia, essa voz é trazida pela decolonialidade, que se tenta ter uma voz daqueles que estavam sendo colonizados. A gente percebe que existem muitas dessas vozes que são vozes os mais diversos, mas que são mais espalhados, então acho que de certa forma isso abre um pouco mais de espaço para a voz dos lugares desassistidos e pouco ouvidos poderem dizer mais. Acho isso uma coisa positiva, porque agora os antropólogos, muitas vezes, são desses lugares. Produtos também de ações governamentais e políticas públicas para inclusão.

No primeiro ano que estava aqui, falava espanhol e aprendi português. Aconteceria uma reunião na Região Sul do país. Eu saí de Recife para ir à reunião. Liguei para um colega antropólogo, e antes de a gente chegar no assunto de como organizar nossa viagem, ele disse: “[...] *um momentinho, um momentinho... ó Maria, venha ouvir, um americano falando com sotaque nordestino!*”. Perceba a dimensão de desmerecimento. Eu, por ser americano, não sou mais inteligente que ninguém, e por ser nordestino, eu não sou mais inteligente do que ninguém, mas estava enquadrado numa chave de chacota, por causa de preconceito linguístico. Lembrei de um amigo meu, do Rio Grande do Sul, que estava fazendo o curso de pós-graduação no Texas, ele tinha aprendido inglês com o sotaque texano. Eu sendo de outro lugar, também fazia parte da chacota dele, então fiquei com raiva do meu próprio preconceito linguístico. Mas essas coisas de dominação entre regiões ficam nas coisas menores e nas maiores, e não são facilmente quebráveis.

Participei como autor do livro “*Rumos da Antropologia no Brasil e no Mundo: Geopolíticas Disciplinares*” (2014), nessa obra tem um entendimento chamado “*Pluralidade Estratégica*”, pois quando se fala da história da Antropologia, vai tudo para pessoas que ensinavam nos Centros. Quando se vai para os campos de investigação, para

as periferias, a pluralidade é diferente; quando se fala de história e de campos de pesquisa, nós do Nordeste, somos o campo de pesquisa para os outros. Nancy Scheper-Hughes veio para fazer campo, não para dialogar com antropólogos. Então falta conhecimento local.

Agora com o conhecimento indígena, quilombola, e com todo mundo morrendo de medo de que o mundo vá acabar, por causa dos nossos maus-tratos com o ambiente, se começa a dar voz para os outros, que são as vozes de ideia; de esperança. Mas vão para uma questão que em antropologia damos muita importância: o conhecimento local. Quando se vai para uma dimensão global, existe a dificuldade em fazer essa transição, mas pelo menos se usa esse conhecimento local com relação ao ambiente, que é uma coisa que ensina a gente a pensar.

Parece incoerente esse conjunto de coisas que expressei, porque são partes que se articulam para ter o discurso que se ouve hoje. Mas não acho que haverá uma superação das desigualdades regionais em termos de conhecimento. A epidemia do Zika criou uma reputabilidade muito grande para as ciências de saúde no Nordeste, por terem descoberto rapidamente, nacionalizado, internacionalizado e trabalhado localmente. É uma série de elementos específicos, que começam a mostrar que as capacidades estão distribuídas entre pessoas de todos os locais, independentemente das suas relações de poder históricas.

Entrevistadores – Queremos saber do senhor sobre os cursos de Antropologia e Sociologia da Doença, mas também sobre a experiência de ensino dessa disciplina em contextos externos à Antropologia. Como é para ao senhor transitar nesses espaços e dar aula para diferentes áreas?

Scott – É difícil falar sobre isso. Porque, em cada um dos lugares, temos uma forma diferente de abordar. Havia lugares, onde eu me sentia muito bem, sentia um diálogo possível, já em outros locais era mais difícil.

Eu sempre me sentia mais à vontade com as áreas onde as pessoas já tinham a disposição de ver as questões sociais. Então, terapia ocupacional, educação física, fonoaudiologia, eram lugares que a gente tinha uma responsabilidade de dar uma disciplina inteira, com isso, se cria uma experiência de conviver, e depois usar seu conhecimento disciplinar para pensar sobre essa experiência. Era uma espécie de receita conjunta em todas as situações, sempre apoiado de formas diferentes de disciplina para disciplina. Eu os colocava para fazer alguma coisa cotidianamente. Os estudantes se queixavam dessa demanda, mas eu sempre aplicava essa ideia, pois devemos ter a experiência de conviver, entender os significados atribuídos por outras pessoas em outros lugares, que estão vivendo de uma forma que é do seu interesse, mas diferente daquilo que você tem que trabalhar. A gente vê algumas áreas que favorecem isso, a terapia ocupacional trabalha com coisas que são tecnologicamente mais diversificadas possíveis.

Eu lembro de uma coisa que está nas normas de criação do Programa de Saúde da Família que eu achei genial. Falaram que ele é tecnologicamente pouco sofisticado, então os defensores disseram: *“Ora, de fato ele é tecnologicamente mais complicado porque envolve a enorme complexidade de entender o ser humano, interagir com o ser humano, e*

entender a diversidade de situações em que o ser humano está". Ele envolve um aprendizado com uma série de pontos de vista que faz com que seja tecnologicamente muito mais exigente do que saber operar algum tipo de aparelho que vai dar uma imagem de algum tipo de coisa que você vai usar para diagnosticar uma situação de saúde. Quer dizer, não uso tecnologia para menosprezar quando estou falando do ser humano, então consigo desmontar a conversa técnica. Trabalho muito para fazer com que a técnica não esteja necessariamente superior, ao mesmo tempo que respeito o conhecimento técnico, quero que ele seja consciente das possibilidades humanizadoras.

Acho que essa experiência é interessante no sentido de que, quando você tem uma série de profissionais que estão querendo ser mais profissionais ainda, e abrindo esse leque de coisas que eles não viram, eles têm uma consciência da ausência, aí ficam supersensíveis para poder levar adiante. Claro que tinha gente que fazia as disciplinas porque tinha que fazer, mas era uma minoria. Havia uma receptividade muito grande, e era essa questão de conhecimento que eu acredito ser muito importante.

Uma vez, fui chamado para dar uma aula como docente convidado. Tive dois ou três dias para lidar com coisas relacionadas ao "*O Desafio de Conhecimento*", livro de Minayo com questões de metodologia qualitativa. Passamos por duas ou três aulas. Hoje, lembro de um aluno brilhante e muito bem-preparado na área de medicina. Depois de ele ouvir essas aulas, ele falou: "*professor, eu não entendi nada nesses dois últimos dias, não sei de nada que o senhor está falando, inclusive vou lhe mostrar o porquê!*". O estudante fez uma leitura de duas páginas que tinha escrito em jargão sociológico e antropológico, então relatou que eu estava repetindo como se fosse muito fácil de entender, mas não estava fazendo com que a abordagem pudesse ser compreendida por ele como profissional de saúde. Foi uma peça literária maravilhosa, que ele escreveu. Ele me mostrou que quando eu acho que estou falando de uma coisa com clareza, simplicidade e relevante para minha área de conhecimento, posso estar fazendo as pessoas se distanciarem por estar usando palavras "esquisitas" e com pouco significado para elas. O pessoal de saúde me ensinou muita coisa.

Entrevistadores – Com relação aos modos de fazer antropologia e aos métodos que vem usando ao longo dos anos, o senhor percebe algum tipo de sistematização na sua prática?

Scott – Desde o início das minhas pesquisas, eu tinha uma tendência por achar que eu entendia melhor uma coisa quando eu comparava com outra coisa, então a ideia comparativa, para mim, foi muito importante. Nem todo antropólogo acha que o comparativo é tão importante, porque a comparação que ele faz diz respeito a ele, como antropólogo, e ao Outro, que tem um ponto de vista diferente.

Para mim, a metodologia comparativa fez apreciar um pouco mais tanto o uso de estatística quanto o uso de significados, o uso de números e descrições éticas e êmicas. Todo antropólogo, de certa forma, quer trabalhar nessas duas coisas. Quando comecei a fazer pesquisa, investiguei três engenhos distintos, cada um com suas particularidades: um ligado à reforma agrária, outro com um modelo

modernizante e um terceiro de caráter tradicional. Posteriormente, descobri que a maioria desses trabalhadores havia se deslocado para as pontas das ruas. Assim, acrescentei um quarto espaço à pesquisa: a ponta da rua, onde não havia mais um senhor de engenho para comandar. No entanto, estar na rua também impunha desafios. A ponta da rua se revelou um espaço que permitia visualizar os contornos das diferenças entre pessoas submetidas a uma realidade única, mas extraordinariamente complexa.

Nisso se cria uma frustração individualizada de eu não ser aquela pessoa que viveu a experiência de ser do grupo que pesquisa. Eu não sou do candomblé, e estudei candomblé, mas tem muita gente que vai mergulhando num assunto, tal como se fosse realmente daquela população. Como eu quero fazer uma comparação, como quero ver a diversidade das situações internas, eu não crio aquela realidade em que a sua descrição é tão densa, que refere aquele grupo e todos os elementos daquele grupo. No fim, a densidade é pelas comparações que faço. Pode ser a mesma coisa que o sentido de densidade que estou sugerindo por meio das ideias de Geertz. Mas é por isso que não consigo fazer sem fazer entrevistas, quero fazer uma entrevista gravada e não quero fazer meu conhecimento baseado na entrevista gravada, porque sei que uma entrevista é uma experiência gravada, como vocês estão fazendo aqui comigo agora. Eu quero conviver com as pessoas, ficar com elas enquanto tomamos uma água, comemos, conversando sobre outro assunto, sem pretensões de nada especial.

O problema do antropólogo é que ele nunca está fora de campo. Quando não está fazendo entrevista, ele não está com o campo feito, ele está simplesmente em outro lugar, onde as pessoas estão vivendo com a mudança do cenário, que mudou a maneira de trabalhar, ou reforçou a maneira de pensar, então essa questão de querer comparar sempre é difícil de não querer, de ter sido demais até pelo fato de não fazer um mergulho todo.

Agora, já vou contradizer o que falei. Eu resolvi virar brasileiro, né? Estava muito tocado quando vinha e as pessoas conversavam comigo e falavam que a gente [estrangeiro] vem aqui [no Brasil], vai e volta para sua universidade, apresenta seu livro lá, e não contribui para nada. Falei explicitamente sobre isso com meu orientador: *“olha, eu gosto muito do Brasil. Estou muito bem situado aqui, fazendo família aqui, mas também tenho os Estados Unidos”*. Ele disse: *“Faça sua decisão! Quer ser do Brasil, fazer sua interlocução, sua vida no Brasil ou nos Estados Unidos, mas faça sua decisão”*. Quer dizer, de certa forma, englobei tudo para ver se eu virava o estrangeiro que não veio apenas pesquisar no Brasil.

Sei que não serei tão, vamos dizer, *schepershuggesiano*. Chegarei, compreenderei muita coisa, mas ainda assim terei uma série de visões colonialistas. Acho que parte disso consegui, ninguém consegue se desfazer de tudo, mas, nesse sentido, fiz um mergulho, um mergulho num outro país, e consigo muitas vezes ficar refletindo sobre a nação brasileira. Quando eu não estou falando sobre a vida do trabalhador que mora no engenho tal, posso ficar falando sobre como o Brasil se apresenta no mundo. Mas se eu tivesse ido ser um professor de estudos brasileiros nos Estados Unidos, eu não teria a compreensão que tenho, nem o tipo de relação

que tenho com meus colegas aqui, que é um conjunto, ou um dos conjuntos de amizades que mais prezo.

Entrevistadores – Obrigadx, professor!

Carolina Barbosa de Albuquerque

Doutora em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco. Mestra em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco. Bacharela em Ciências Sociais com área de concentração em Antropologia pela Universidade Federal de Campina Grande. Pesquisadora com experiência na área de Antropologia com ênfase em família, gênero, geração, sexualidade, deficiência, migração, saúde e espaços rurais. Integrante do grupo de pesquisa FAGES-UFPE. Atualmente, pós-doutoranda no Programa de Sociologia da Universidade Federal de Alagoas.

Endereço profissional: Estágio Pós-Doutoral pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Instituto de Ciências Sociais, na UFAL, no Câmpus A. C. Simões. Endereço: Av. Lourival Melo Mota, s/n, Cidade Universitária, Maceió, AL.CEP: 57072-900.

E-mail: albuquerquecarolina1@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5303-8024>

Igor Holanda Vaz

Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Pernambuco. Mestre e doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da mesma instituição, atuou no campo da antropologia da saúde, em particular dos fenômenos voltados para o sofrimento e o adoecimento mental, tecnologias psicofarmacológicas, e modelos terapêuticos ocidentais e não ocidentais. Estágio de doutorado sanduíche pelo Graduate Center da City University of New York (2022-2023), coordenador da *Revista de Investigações e Estudos Antropológicos (REIA)*, e membro do Laboratório de Antropologia Visual (LAV-UFPE) e do Grupo de Estudos sobre Família, Gênero e Sexualidade (FAGES-UFPE).

Endereço profissional: Rua da Aurora, n. 1071, Santo Amaro, Recife, PE. CEP: 50040-910.

E-mail: igor.holanda94@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0423-1378>

Como referenciar esta entrevista:

ALBUQUERQUE, Carolina Barbosa de; VAZ, Igor Holanda. Aprendendo com Ensino em Saúde, Epidemias Locais e Emergências Globais: Entrevista com Russell Parry Scott. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 27, n. 1, e98346, p. 118-132, janeiro de 2025.

Ferramentas, Mentes e Máquinas: uma excursão na filosofia da tecnologia

Tim Ingold¹

Tradutor: David Moura Martins²

¹Universidade de Aberdeen, Scotland, UK

²Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil

Resumo

As máquinas fazem história? No que consiste a técnica – ou a tecnologia –, já que por vezes o conteúdo referido nesse verbete parece abranger todo conteúdo da atividade humana? Que resultado o avanço das forças produtivas tem nesse devir? Tais questões norteiam a excursão – no formato de revisão literária – em torno do tratamento do tema na filosofia europeia e estadunidense. Como se traçou a fronteira entre ferramentas e máquinas? Entre o qualificado e o mecanicamente determinado? Entre o manufaturado e maquinofaturado? Entre o puramente subjetivo e o puramente objetivo? Entre o projeto e execução? Ao percorrer os discursos que tocam essas dicotomias, indica-se qual pode ser o lugar do ser humano na multitude de processos fabricativos com os quais – com maior ou menor consciência – ele se engaja.

Palavras-chave: Antropologia da Técnica; Leroi-Gourhan; Marx; Produção.

Tools, Minds and Machines: an excursion in the philosophy of technology

Abstract

Do machines make history? What does technique and technology consist of, since sometimes the content referred to in these entries seems to encompass the entire content of human activity? What result does the advance of the productive forces have on this activity? These questions guide the *excursion* – in the form of a literature review – around the treatment of the subject in European and North American philosophy. How was the boundary drawn between tools and machines? Between the skilled and the mechanically determined? Between the manufactured and the machine-made? Between the purely subjective and the purely objective? Between conceiving and executing? Going through the discourses that deal with these dichotomies suggests what the human being's place might be in the multitude of manufacturing processes with which – with greater or lesser conscientiousness – they are involved.

Keywords: Anthropology of Technology; Leroi-Gourhan; Marx; Production.

Recebido em: 23/06/2024

Aceito em: 25/11/2024



Este trabalho está licenciado sob CC BY-NC-SA 4.0. Para visualizar uma cópia desta licença, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

1 O Técnico e o Mecânico¹

As máquinas fazem história? Em um artigo que faz essa pergunta como seu título, Heilbroner (1967) identifica essa questão como “o problema do determinismo tecnológico”. Parece óbvio para as pessoas da sociedade industrial que a tecnologia tenha a ver com a construção e aplicação de maquinário. Mas o que devemos fazer da história que antecede a era da máquina? Existiam máquinas a moldar o curso da história, nos dias em que virtualmente todas as ferramentas eram operadas por mãos e quando praticamente todo poder de operá-las vinha dos músculos humanos? Qual é a diferença entre o uso de ferramentas e a *performance* maquinica, e como isso afeta o envolvimento do sujeito humano no ato de fazer? Ao refletir sobre essas questões, somos obrigados a nos perguntar sobre a natureza da máquina e sobre uma aplicabilidade mais ampla do conceito relativamente moderno de tecnologia, particularmente nas análises das sociedades pré-industriais ou não Ocidentais. Uma investigação dessa natureza gera problemas importantes no campo da filosofia da tecnologia e tem implicações históricas e antropológicas consideráveis. Na nossa própria era, o conceito de tecnologia se tornou uma parte tão estabelecida do processo de pensar sobre a humanidade e a “condição humana”, que somos inclinados a usá-lo como uma janela pela qual vemos todos os tipos de processos assistidos por ferramentas, do passado e do presente, Ocidental e não Ocidental, humano e animal. Por isso, nós imaginamos que, em quaisquer contextos em que ferramentas estejam sendo empregadas, deve haver algum tipo de tecnologia. Mas o que, exatamente, está implicado nessa suposição? Como isso afeta nosso entendimento do que significa fazer coisas? E como pode esse entendimento ser mudado se considerássemos o uso de ferramentas não como uma operação tecnológica, mas como uma instância de uma prática qualificada [*an instance of skilled practice*]?

Deixe-me começar por um breve prelúdio etimológico. A palavra “tecnologia” é um composto formado por duas palavras que provêm do grego clássico, nominalmente, *tekhnē*, que significava o tipo de arte ou habilidade que associamos à perícia artesanal; e *logos*, que significava, a grosso modo, um quadro de princípios derivados da aplicação da razão. Apenas ocasionalmente, *tekhnē* e *logos* foram combinados na literatura clássica para denotar a arte da razão, ou habilidade envolvida no debate retórico. Porém, no seu uso contemporâneo, tecnologia é justo o contrário, nominalmente, os princípios racionais que governam a construção de artefatos – ou mais simplesmente, a razão da arte mais do que a arte da razão. Nesse entendimento, o termo não teve uso frequente até meados do século XVII (Mitcham, 1979). E não é acidente que sua cunhagem tenha coincidido com a radical transformação na cosmologia Ocidental inaugurada por figuras como Galileu, Newton e

¹ N.T. Ensaio apresentado no livro “*The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*”, de Tim Ingold. Originalmente: *Tools, minds and machines: an excursion in the philosophy of technology*.

Descartes. A conquista em específico desses pioneiros das ciências naturais modernas foi estabelecer a ideia de que o universo em si é uma imensa máquina, e que por meio de um entendimento racional e científico dos seus princípios de funcionamento, essa máquina podia ser arreada para servir ao interesse e aos propósitos humanos. Assim, a tecnologia veio a ser vista como uma aplicação da mecânica da natureza, derivada da investigação científica, até os fins da arte.

A mudança do conceito clássico de *tekhnē* para o conceito moderno de tecnologia trouxe uma profunda transformação na forma como pensamos a respeito da relação entre os seres humanos e sua atividade. Na sua concepção Aristotélica original, *tekhnē* significava “[...] uma habilidade geral de fazer as coisas inteligentemente [...]” (Bruzina, 1982, p. 167), que depende da capacidade do trabalhador manual ou artesão para imaginar formas particulares e para colocar suas habilidades manuais e acuidade perceptual a serviço da implementação dessas formas. Entretanto, com a adoção de uma visão mecanicista da natureza, a atividade de “fazer” começou a tomar um aspecto bastante diferente. A imagem do artesão, imerso com a totalidade do seu ser num engajamento sensível com o material, foi gradualmente suplantada pela do operador, cujo trabalho é pôr em movimento um sistema exterior de forças produtivas, de acordo com princípios relativos ao funcionamento mecânico, que são completamente indiferentes às particulares aptidões e às sensibilidades humanas.

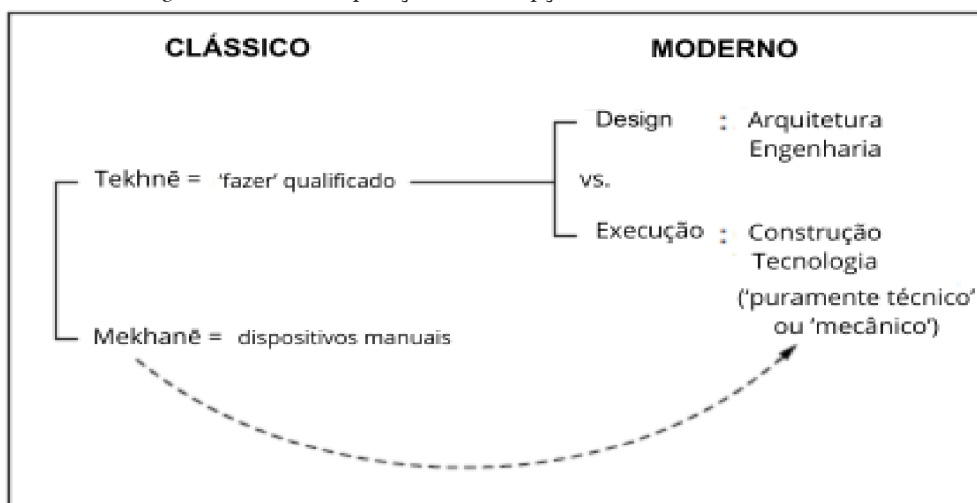
O artesão, é claro, sabe o que está fazendo e trabalha sob claros padrões que visam a perfeição. De toda forma, ele pode ser menos exato quanto aos métodos pelos quais os seus resultados são atingidos, e não raramente pode ser incapaz de especificar quais são esses métodos com qualquer precisão. O operador, por outro lado, é guiado na sua atividade por regras de procedimento formais e explícitas, cuja validade é independente dos fins específicos para que são aplicadas. Essas regras, fundamentadas nos princípios gerais da mecânica, fornecem o *logos* da *tekhnē*, a racionalização do processo de produção que faltava na arte do trabalhador manual (Mitcham, 1979, p. 182). O efeito dessa racionalização, de qualquer forma, é remover a parte criativa do *fazer* do contexto de engajamento entre trabalhador e material, e colocá-lo como anterior a esse engajamento, na forma de um processo intelectual de *design*. Uma minuciosa distinção é assim introduzida entre o *design* das coisas e a sua respectiva construção. A coisa, nós dizemos, é virtualmente “concebida” anteriormente à sua realização na prática. De acordo com essa visão, essas fases, de *design* e de construção, correspondem aos domínios da engenharia e da tecnologia, respectivamente (Mitcham 1978, p. 230). O engenheiro, nas palavras de Mitcham (1978), não é tanto alguém que de fato faz ou constrói um artefato, é mais alguém que dirige, planeja ou projeta [*or designs*], enquanto o técnico [*technician*], ou tecnólogo [*technologist*], detém o conhecimento e a proficiência para executar os projetos [*designs*] mais do que para concebê-los.

Essa dicotomia entre concepção e execução é institucionalizada, de toda forma, em muitos outros domínios da sociedade moderna. Isso é aparente, por exemplo, na oposição entre a arquitetura e a indústria de construção: o arquiteto, que na sua forma clássica era um “mestre-construtor”, é agora um criador de estruturas que são deixadas para a indústria para serem tocadas em frente. O arquiteto projeta a casa, e o construtor implementa o *design* do arquiteto. Um cria, mas não implementa; o outro implementa, mas não cria (Coleman, 1988, p. 15-16). Uma lógica idêntica à supracitada, incidentalmente, assina a distinção na ciência natural entre conjectura teórica e observação experimental. E significativamente, o processo pelo qual o arquiteto e o cientista teórico chegam em novas ideias, diferente

das suas subseqüentes implementações ou processos de testagem, é comumente descrita como mais aparentado à ideia de arte – um termo que já foi sinônimo de uma habilidade prática, mas agora é oposto à tecnologia, como o trabalho espontâneo da imaginação humana que se opõe à execução mecânica de seqüências operacionais predeterminadas. Se, num campo, a excelência é atribuída ao gênio, e no outro, é atribuída à *expertise*. Assim, construída em oposição ao *design*, a técnica [*technique*] é reduzida à “mera técnica” [*mere technical*] e ultimamente, ao domínio da mecânica.

Agora, na concepção clássica, *tekhnē* e *mēkhanē* eram opostos como habilidades para os vários dispositivos mecânicos que auxiliam sua aplicação. Na visão moderna, por contraste, o técnico [*technical*] se juntou ao mecânico, significando “[...] uma instrumentalidade de um tipo particular, nominalmente, que pode ser separada do contexto específico da experiência humana e da sensibilidade como operativa no fazer” (Bruzina, 1982, p. 167). Para tomar emprestado, com alguma modificação, um diagrama de Bruzina, os entendimentos clássicos e modernos do técnico podem ser comparados, como mostrado na Figura 1. Com essa redução do fazer qualificado [*skilled making*], *tekhnē*, para a execução “puramente técnica”, a *performance* não é mais vista como alheia às mãos e aos olhos do sujeito experienciante concreto, e adquire um tipo de objetividade e de independência com relação à agência humana. Pois, enquanto o trabalho de fazer se origina com o trabalhador manual ou artesão, o operador é apenas um acessório aos processos cuja especificação foi estabelecida com antecedência. É essa separabilidade do trabalho construtivo do contexto da experiência sensorial que dá a ele a qualidade de ser mecânico. Com a máquina, como é colocado por Bruzina (1982, p. 170), “[...] toda a ação-trabalho se torna em algo com o que se pode ser negociado independentemente do ser humano, nas suas propriedades e princípios de funcionamento”. Se o trabalho é ou não realmente alimentado pelos músculos humanos, não nos vem ao caso. Qualquer que seja sua força motriz, em que os movimentos de um aparelho instrumental na execução de determinado projeto são independentemente prescritos nas suas condições iniciais, e seguem um determinado curso, estamos lidando com a *performance* de uma máquina. E as prescrições incorporadas na máquina, derivadas por meio da aplicação da lei científica, são com certeza tecnológicas.

Figura 1 – Uma comparação da concepção clássica e moderna do técnico



Fonte: Imagem do texto original

2 A Definição de Tecnologia

Uma revisão superficial da literatura sobre história e filosofia da tecnologia revela uma abundância de abordagens sobre a definição do seu tema central, a situação não é muito diferente da encontrada na antropologia, no que se refere à definição de cultura. Ambas as disciplinas têm enfrentado uma tarefa árdua no que concerne à busca por um conceito, seja de tecnologia ou de cultura, cujos significados transcendam a própria variação histórica e etnológica que objetivam documentar, e dos quais as suas próprias questões são parte. Assim, as definições de tecnologia diferem entre si amplamente, dependendo se a intenção é abarcar a totalidade dos trabalhos humanos, em todas as sociedades e durante todas as épocas, ou marcar as transformações históricas específicas que fizeram emergir o conceito em primeiro lugar. Bruzina (1982, p. 171) exemplifica a última abordagem, em avançar com sua tese na direção de que “[...] somente quando o fazer por meio do dispositivo instrumental se torna principalmente uma performance maquínica, e a sua concernência vai principalmente na direção da *ciência*, *tekhnē/ars*² se torna em tecnologia no sentido próprio da palavra”. Ele, subsequentemente, é mais explícito sobre a especificidade histórica do termo: “[...] tecnologia é a ação de *fazer* quando o conhecimento que a guia é explicitamente proveniente da ciência, como aquela que tem sido desenvolvida desde o tempo de Galileu” (Bruzina, 1982, p. 178). Cardwell (1973), da mesma maneira, é cuidadoso ao distinguir a “tecnologia”, como um neologismo do século XVII, do termo “técnica”, anterior e mais elementar. Ele associa a emergência da tecnologia com uma ontologia mecanicista que levou a prática *das técnicas* a “[...] se tornarem auto-conscientes e ao mesmo tempo crescentemente baseadas na ciência” (Cardwell, 1973, p. 360).

Essa abordagem para a definição de *tecnologia* leva inevitavelmente ao problema da sua relação com a ciência. Eu não pretendo me alongar nesse assunto controverso. É suficiente desenhar uma distinção mais ampla entre aqueles que não creditariam à tecnologia com uma base de conhecimento autônomo próprio, ao contrário disso, a consideraram relacionada com a aplicação prática do conhecimento que pertence essencialmente à ciência; e aqueles para quem a tecnologia existe como um sistema de conhecimento no seu direito próprio, lado a lado com a ciência, mas não mais dependente da ciência do que a ciência é da tecnologia. Um exemplo da primeira posição é a definição com a qual Singer, Hall e Holmyard (1954-9, I, p. vii) prefaciam o seu imenso “*História da Tecnologia*”. É uma história, eles argumentam, de “[...] como as coisas são comumente feitas ou realizadas [*done or made*] [...]” e de “[...] que coisas são feitas ou realizadas”. O conhecimento que fundamenta tanto “como” quanto “o que” está conspicuamente ausente de sua definição. É assumido que tal conhecimento pertence à ciência, não à tecnologia. E ainda assim, a intenção é que essa definição seja aplicada ao total circuito da história humana, começando pelas origens da linguagem e das primeiras ferramentas feitas pelo humano. Se a tecnologia é apenas sobre a manufatura e o uso de ferramentas, conduzidas apenas durante a era moderna, pelo conhecimento científico, somos deixados a imaginar – juntamente de Layton (1974) – que tipo de conhecimento deve ter informado as atividades do fazer das sociedades pré-modernas. A própria posição de Layton está de acordo com a segunda das duas abordagens delineadas acima: ele define a tecnologia como “conhecimento sistemático das artes industriais” (Layton, 1974, p. 3)

² N.T. *Ars* é a palavra latina para *arte*.

tanto distinta quanto complementar à ciência. Mais recentemente, Adams (1996) teve uma visão similar, argumentando de que em nenhum momento da sua história a tecnologia chegou a ser a mera implementação do conhecimento científico. Ao invés disso, Adams (1996) coloca que cientistas e tecnólogos têm formas distintas de saber e de pensar e têm coexistido numa relação que, apesar de tensa e esquisita, sempre foi de duas vias.

Para outros escritores, a tecnologia é efetivamente equivalente ao campo da operação do trabalho humano, juntamente com os produtos os quais faz emergir. Drucker (1970, p. 39), por exemplo, define tecnologia “[...] como ação humana sobre objetos físicos, ou como um conjunto de objetos físicos caracterizados por servirem a propósitos humanos. De qualquer forma, o domínio e o assunto de que trata o estudo da tecnologia seria o trabalho humano”. Mas equiparar tecnologia com trabalho é torná-la redundante como categoria conceitual. Faria mais sentido dizer que o trabalho humano é o contexto para o estudo da tecnologia. A sugestão de Mitcham (1978, p. 232) de que “[...] o termo [tecnologia] seja estipulado para referir-se ao fazer e usar humanos, relativos a artefatos materiais em todas as formas e aspectos [...]” sofre do mesmo problema de supergeneralidade e da mesma desnecessária confusão entre tecnologia e processo laboral. Não parece haver um caminho para prevenir que o conceito de tecnologia transborde de um foco estreito nas ferramentas e técnicas para abraçar todo campo do empreendimento humano. Há alguma coisa, o cético pode perguntar, sobre a vida e atividade humana que não é tecnológica? Se não, que necessidade temos nós de um conceito de tecnologia? Além de constatar o óbvio, como nos ajuda saber que tudo é tecnológico?

Outra família de definições foca explicitamente na ideia da tecnologia como um corpo de conhecimento, como distinta tanto das atividades produtivas nas quais é posta em prática, quanto dos produtos artificiais de tal atividade. Burns (1964) reconhece que há uma grande discrepância entre os usos históricos e sociológicos que ligam tecnologia à emergência da ciência e da indústria mecanizada no mundo Ocidental moderno, e o uso muito mais amplo de antropólogos e arqueólogos, que aplicariam o conceito às pessoas de todos os tempos e lugares. No primeiro uso, tecnologia é “[...] corpo de conhecimento sobre (a) princípios e descobertas científicas e (b) processos industriais existentes e anteriores [...]”; no segundo, ela é “[...] o corpo de conhecimento disponível para os implementos de estilos de todos os tipos, para a prática de ofícios e habilidades manuais [...], e para a extração e coleção de materiais de todos os tipos” (Burns, 1964, p. 716). Em uma clássica declaração antropológica, Firth (1939, p. 78) define o sistema tecnológico como o “[...] equipamento material, e corpo de conhecimento sob o comando dos participantes da economia”. E de acordo com Merrill (1968, p. 576), tecnologias são “[...] corpos de habilidades, conhecimentos, e procedimentos para fazer, usar e realizar coisas úteis [...]”, ou mais amplamente, “[...] tecnologia [...] conota as artes práticas”.

Agora, habilidades, conhecimentos e procedimentos podem ser todos relacionados como partes da cultura humana, levando Margolis (1978, p. 27) a observar que “[...] cultura é tanto o contexto da tecnologia quanto o gênero do qual o tecnológico não pode ser mais do que uma espécie determinada”. Animais não humanos, é claro, podem ser creditados tanto com conhecimento perceptual quanto com inteligência prática; de qualquer forma é amplamente crido que eles carecem de inteligência simbólica, a qual é um pré-requisito para o *design* intencional de novas formas (invenção) e para a sua transmissão pelo ensino, em vez de pela aprendizagem imitativa. Na raiz dessa capacidade para a mediação simbólica

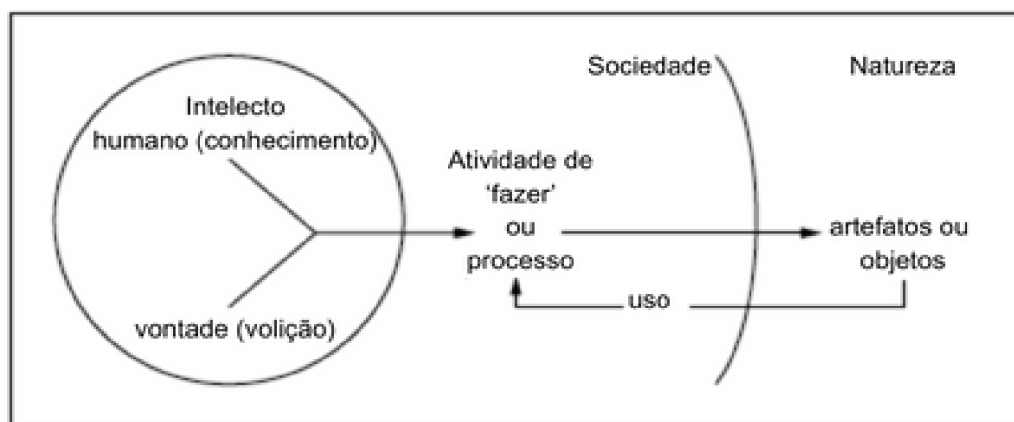
do pensamento e da instrução, de acordo com Margolis (1978), está a linguagem: por isso, para ele, tecnologia é “[...] a capacidade prática de uma criatura que dominou a linguagem e que pode considerar caminhos alternativos de atuar e de fazer” (Margolis, 1978 p. 28). Nesse sentido, longe de ser limitada a certas sociedades e períodos, a tecnologia pode ser considerada como um fenômeno humano universal, “[...] a grosso modo caracterizada com a intersecção do conhecimento prático e da ideologia” (Margolis, 1978, p. 34). Eu mesmo argumentei, seguindo linhas parecidas, de que enquanto a tecnologia consiste em conhecimento codificado em símbolos, ela é conhecimento apenas em um certo aspecto, como modelos para, no lugar de (Geertz, 1973, p. 93-94), e que esse conhecimento se torna em tecnologia pela virtude de uma “orientação prática para o mundo material” que simultaneamente converte os objetos neutros em equipamentos úteis (Ingold, 1986, p. 43).

Talvez a caracterização mais compreensível de tecnologia na literatura recente venha de McGinn (1978, p. 190): “ela é”, ele escreve,

[...] uma forma de atividade que é fabricativa, manufatura de produto material, ou transformação de objeto, intencional (com o propósito geral de expandir o reino do humanamente possível), baseada em conhecimento, empregadora de recursos, metódica, integrada num campo de influência sociocultural-ambiental, e informada pelo conjunto mental de seus praticantes [*informed by its practitioners mental sets*] (McGinn, 1978, p. 190).

Como uma definição, esta é desesperançosamente complicada; no entanto, ela tem a vantagem de prover um *checklist* conveniente de fatores que precisam ser apreciados em qualquer consideração completa do processo de trabalho humano [*human labour-process*], tendo-se em conta de que ele está envolvido na produção das coisas. Para se resolver a turbulência definitiva revelada na discussão que se deu anteriormente, com certeza, um primeiro passo necessário é separar uns dos outros os componentes de propósito, conhecimento, atividades e artefatos que estão implicados no trabalho produtivo. Mitcham (1978) estabelece uma distinção entre tecnologia-como-objeto, tecnologia-como-processo, tecnologia-como-conhecimento e tecnologia-como-volição, as costurando juntas na forma de um diagrama reproduzido aqui na Figura 2 (Mitcham, 1978, p. 233-234). Acho que esse é um lugar que muito pode nos ajudar a começar.

Figura 2 – Modos de tecnologia



Fonte: Mitcham (1978, p. 234)

3 Objeto, Processos, Conhecimento e Volição

“Tecnologia-como-objetos” abrange toda gama de itens fabricados para algum uso ou outro, incluindo – na classificação de Mumford (1946, p. 11) – ferramentas, utensílios, utilitários, aparatos e máquinas. Mumford (1946) coloca todas essas coisas sob a sua noção de “técnica” [*technics*], um termo que poderíamos reter para denotar a área de sobreposição entre instrumentos e artefatos. Um instrumento, ou ferramenta, no sentido mais amplo possível, é qualquer objeto que pode ser usado em vantagem de um animal (não necessariamente humano) na realização de seu projeto (Ingold, 1986, p. 47). Muitos instrumentos, até mesmo os humanos, em nenhum sentido são construídos para um propósito: eu tenho um ao meu lado enquanto escrevo, uma rocha recuperada de uma praia de pedras [*pebble beach*], que eu uso como peso de papel. A pedra é uma ferramenta mas não uma técnica. Assim como a terra não é uma técnica [*a technic*], mesmo que Marx (1930, p. 173) tenha se referido a ela (não sem um tanto de disparate) como “[...] o instrumento mais geral de trabalho [...] já que isso fornece ao trabalhador uma plataforma para todas as suas operações”. Por outro lado, existem artefatos os quais, mesmo que fabricados de acordo com um *design* já existente, não são projetados [*designed*] para serem usados em nenhum outro processo de fabricação. Uma peça de escultura é um artefato, assim como é um bolo. Mas nenhum deles é uma técnica [*a technic*].

O segundo modo de tecnologia no esquema apresentado por Mitcham (1978), “tecnologia-como-processo”, inclui, mais importantemente, as atividades que nós comumente denotamos como fazer e usar. É claro, ao fazer alguma coisa, é comum que usemos outra coisa, apesar da afirmação contrária não se sustentar (Mitcham 1978, p. 254 *apud* Ingold, 1986, p. 58). O elemento-chave aqui é o da habilidade [*skill*], definido por Feibleman (1966, p. 318) como “proficiência no uso de artefatos”. A habilidade é o elemento que faz da alfaiataria e da tecelagem, para usar o exemplo de Marx, “atividades produtivas qualitativamente diferentes”, embora ambas envolvam o dispêndio de esforço físico e mental, e “nesse sentido, ambas serem trabalho humano” (Marx, 1930, p. 13). Note, no entanto, que a atividade qualificada não necessariamente resulta na produção de objetos, nem precisa envolver a sua manipulação, a violinista performa no seu instrumento, mas a dançarina performa com o seu próprio corpo. Claramente, portanto, a técnica precisa ser conceitualmente desengajada da tecnicidade [*technique must be conceptually disengaged from technics*]. Mas nós encaramos um problema mais difícil quando chegamos à distinção – se é que ela pode ser feita – entre habilidade e inteligência, ou entre técnica e tecnologia, no terceiro dos modos apresentados por Mitcham, tecnologia-como-conhecimento.

Uma possível formulação dessa distinção é sugerida por David Pye (1964, p. 55). Ele considera habilidade simplesmente como uma “aplicação particular de destreza”, em contraste ao que ele chama de “*know-how*”, que se refere à capacidade do artesão de visualizar as formas em caráter anterior a sua implementação. Eu sugeri em outro lugar que a primazia do *know-how* em relação à habilidade poderia marcar um limiar crítico na evolução das capacidades construtivas humanas, tornando possíveis os projetos de novos formatos e, portanto, acelerando em muito o tempo da mudança cultural (Ingold, 1986, p. 31). Edwing Layton (1974, p. 33-34) faz uma distinção bastante similar entre habilidade e conhecimento, enquanto insiste que não podemos ter um sem possuímos o outro:

Técnica significa procedimentos detalhados, e habilidade na sua aplicação. Mas procedimentos complexos apenas podem vir a ser através do conhecimento. Habilidade é “a capacidade de usar o conhecimento de alguém efetivamente”. Um sinônimo comum para tecnologia é “*know-how*”. Mas como pode haver um saber-como [*know-how*] sem haver o saber [*knowledge*]?

Layton (1974, p. 37-38) identifica o “propósito central da tecnologia” como o *design*, “uma adaptação de meios para algum fim preconcebido”. Originando-se como uma concepção na mente do *designer*, ela é convertida gradualmente em plantas [*blueprints*] detalhadas, as quais, por sua vez, são traduzidas em ferramentas e artefatos. A tecnologia, Layton (1974, p. 37-38) sugere, pode ser vista como todo um espectro, que vai das ideias, por meio dos mapas [*blueprints*] e das técnicas, às coisas.

O quarto dos “modos de tecnologia” de Mitcham, “tecnologia-como-volição”, é o menos desenvolvido e o mais problemático. Ele expressa o fato crucial de que o trabalho humano é, em geral, uma atividade intencional (Marx, 1930, p. 170). Assim como veremos, a vontade que instiga a produção não é necessariamente a vontade do produtor. O artesão da manufatura capitalista com certeza sabe o que está fazendo, e manuseia as suas ferramentas de acordo. Nesse sentido, ele é envolvido pessoalmente no seu trabalho de uma forma em que o operador de máquina não é (Feibleman, 1966, p. 321). Mas a capacidade de visualizar e implementar, dependendo como depende das habilidades adquiridas da percepção e ação, não está na alçada do seu comando, pois somada a sua energia corporal, faz parte da força de trabalho contratada pelo empregador. Assim, a alienação da força de trabalho sob as relações produtivas capitalistas não – pelo menos até a introdução da maquinofatura industrial – implicou nenhuma cisão entre as capacidades da mente e do corpo. Pelo contrário, a linha de divisão está entre as capacidades da pessoa como um todo, inseparavelmente mente e corpo, e a agência que coloca essas capacidades para trabalhar. Em resumo, dizer que um homem trabalha a partir do seu próprio *conhecimento*, não é a mesma coisa que dizer que ele trabalha por sua própria *volição*. Esse é um ponto ao qual retornarei, no contexto da comparação entre a organização “subjettiva” do trabalho de manufatura e da organização “objetiva” da maquinofatura. Mas primeiro nós devemos olhar mais de perto para a distinção entre máquinas e ferramentas ordinárias.

4 Sobre as Diferenças entre Máquinas e Ferramentas

Definir a máquina não é um assunto simples, já que o termo passou por mudanças importantes no seu significado, desde a antiguidade até os dias atuais. Originalmente conotando um ‘instrumento para se levantar pesos pesados’, utilizando-se os princípios do eixo e da roda, da alavanca e do plano inclinado, empoderados, entretanto, através da mão, em seu sentido moderno a máquina é comumente distinguida das ferramentas por encontrar sua fonte de energia fora do corpo, e não ser operada manualmente” (Mitcham, 1978, p. 235-236, 271-272) Assim, a noção de ferramenta veio a ser reservada para o aspecto de um dispositivo que é ativado pela agência humana, enquanto a “máquina” nas palavras de Mitcham (1978, p. 236), comumente “[...] denota um instrumento na sua independência do humano, ou ao menos esse aspecto do dispositivo que não é dependente do homem”. Essa visão não está muito distante da afirmação anterior de Mumford (1946, p. 10), de que “[...] a distinção essencial entre uma máquina e uma ferramenta está no grau de independência

na operação com relação à habilidade e ao poder motor do operador: a ferramenta se dá à manipulação, e a máquina à ação automática”.

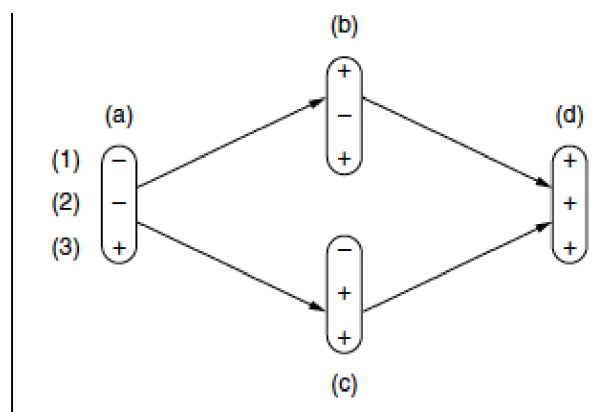
Se levarmos o “grau de independência” como uma variável, poderíamos imaginar um *continuum* cujos polos são, em uma mão, o corpo humano, performando operações desassistido por qualquer auxílio extrassomático, e na outra, o autômato, no qual não apenas a força motora, mas também os limites operacionais são envelopados dentro do mesmo sistema artificial. Foi precisamente esse *continuum* que foi imaginado por André Leroi-Gourhan no seu trabalho monumental “*O Gesto e a Palavra*”. Ele dividiu o *continuum* em cinco estágios, organizados numa sequência evolutiva, começando pela ação manipulativa, na qual o praticante trabalha de mãos nuas. Esse estágio é seguido pela mão exercendo uma função motora direta, ao mover a ferramenta a seu alcance. No terceiro estágio, a mão exercita uma função motora indireta, ao aplicar força em um dispositivo, como uma mola, manivela, alavanca, ou cabo de polia, que por sua vez move a ferramenta. No quarto, a mão trabalha para aproveitar a energia de uma fonte de força não humana, a qual por sua vez, move direta ou indiretamente a ferramenta, como na tração animal, moinhos movidos a água, e assim em diante. Finalmente, na ação completamente automática, não há nada para a mão fazer, a não ser iniciar um processo programado ao apertar um botão ou acionar um interruptor (Leroi-Gourhan, 1993, p. 242-249) Todo processo pode ser visto como um deslocamento gradual das operações técnicas do organismo humano para a máquina artificial, um deslocamento que Leroi-Gourhan chama de “exteriorização”. Para Leroi-Gourhan (1993), no entanto, a exteriorização das operações técnicas não altera fundamentalmente a sua natureza. Na rotina da manipulação das ferramentas manuais, ele acreditava, o corpo funciona para todos os efeitos como uma máquina; ou, para colocarmos a questão de forma contrária, os trabalhos da máquina efetivamente mimetizam aqueles do corpo vivente, do qual não é nada além de uma “cópia artificial aprimorada” (Leroi-Gourhan, 1993, p. 269).

Ao escrever um século antes de Leroi-Gourhan (1993), Karl Marx também embarcou na comparação entre o manuseio humano das ferramentas e da performance das máquinas. Mas ele chegou à conclusão diametralmente oposta. É crucial ao manuseio, nos termos de Marx, que o trabalhador não só aplique a força motriz mas também, na verdade, guie o movimento da ferramenta, observando-a enquanto trabalha, e fazendo ajustes contínuos em resposta, tanto a perturbações do meio ambiente, quanto a seu monitoramento perceptual da forma em desenvolvimento. Na máquina, por contraste, a responsabilidade pelos movimentos da ferramenta – ou ao que agora se torna o “ponto de trabalho” do dispositivo – é transferida da mão hábil para um mecanismo que é indiferente a seus arredores e somente responde às instruções com as quais foi alimentada previamente. Uma vez que a orientação do *ponto de trabalho* é relegada para a máquina, Marx (1930) argumentou, é mais ou menos incidental se a força motriz vem dos músculos humanos, de animais não-humanos como cavalos (cuja substituição por humanos, nessa capacidade, fez emergir a noção de “cavalos de potência”), ou do vento, água, vapor, eletricidade ou qualquer outra coisa (Marx, 1930, p. 396-397). Dessa forma, a máquina pode continuar sendo operada manualmente, mas quando a mão fornece apenas força-muscular e não uma orientação habilidosa – isto é, quando o gesto tecnicamente efetivo cessa de ser acoplado à percepção sensorial imediata – a ferramenta ou ponto de trabalho não é mais manuseada, no sentido de Marx. A distinção essencial, como ele coloca, está “entre um homem como simples força motriz e um trabalhador que realmente manuseia as ferramentas” (Marx, 1930, p. 395).

Tendo-se essa distinção em mente, podemos observar que a transição da ferramenta manual à máquina automática pode tomar duas rotas alternativas, como mostrado esquematicamente na Figura 3. O diagrama é construído a partir de três oposições binárias, entre **(1)** humana (-) e não humana (+) força; **(2)** hábil (-) e mecânica (+) orientação [*constraint*]; e **(3)** somático (-) e extrassomático (+) pontos de trabalhos. Com a ferramenta manual **(a)**, o ponto de trabalho é um instrumento independente, mas a mão que o segura, não apenas fornece força corporal, mas também guia o movimento da ferramenta. Com o autômato **(d)**, essas funções humanas foram totalmente suplantadas pelo aparato. Nos dois casos intermediários, **(b)** e **(c)**, o primeiro compreende o que são comumente chamadas de “ferramentas maquinicas”, as quais, embora acionadas por uma fonte de força externa, continuam a pedir por uma manipulação hábil por parte do operador. Um exemplo é a furadeira. Mas no segundo caso, das “máquinas movidas pelo humano”, temos a situação oposta, pois a orientação é mecânica, enquanto os seres humanos meramente fornecem a força motriz, por exemplo ao se trabalhar com um moinho, girar uma manivela, ou operar um uma bomba-manual. A linha de distinção entre força-humana e orientação habilidosa [*skilled constraint*], assim, coloca **(c)** no lado da máquina, mas deixa **(b)** no lado da ferramenta.

Existem, é verdade, alguns dispositivos que aparentam à primeira vista resistir à classificação nesses termos. Consideremos, por exemplo, a roda de oleiro movida a pedal. Não apenas o oleiro fornece a força motriz, como também molda o pote usando seus dedos, desassistido por qualquer outro instrumento que seja. A roda é com certeza um dispositivo independente, enquanto a força, a habilidade e o ponto de trabalho são todos fornecidos pelo operador humano. O paradoxo apresentado por essa instância é resolvido ao reconhecermos que ao operar a sua roda, o oleiro está de fato trabalhando em dois sistemas simultaneamente. Um, movido pelo corpo pelos pés, gera o movimento rotativo do pote, e não requer habilidade (exceto talvez um controle de velocidade). O outro é um sistema de habilidades comprometido pela íntima coordenação das funções manuais, visuais e táteis. Tecnicamente, portanto, a roda é uma máquina, operada em conjunção com uma ferramenta somática, a mão. A situação com relação ao torno do marceneiro é similar, exceto que já que a madeira não é tão maleável quanto a argila, a mão opera por meio de um cinzel. É importante reconhecer tais sistemas compostos pelo que são, uma vez que a automação total de um componente não reduz de nenhuma maneira o elemento do “manuseio” humano de outro. Esse é um ponto ao qual voltarei.

Figura 3 – Rotas de transição da ferramenta manual ao autômato



Fonte: Imagem do texto original

5 Motores, Transmissores e Peças de Trabalho

Uma máquina completa, de acordo com Marx (1930, p. 393), “[...] consiste em três partes essencialmente distintas, o motor [*the motor machine*], o mecanismo de transmissão, e a ferramenta mecânica ou *máquina-em-trabalho*”. Isso não era nenhuma ideia nova: enquanto Marx escrevia o trecho supracitado, esse conhecimento já era parte da ortodoxia da instrução mecânica francesa, apoiada pela autoridade do engenheiro geômetra Jean-Victor Poncelet (1788-1867). “A ciência das máquinas”, como Poncelet escreveu, “[...] consiste na ciência das ferramentas, na ciência dos motores, e nas ciências dos comunicadores ou modificadores do movimento” (Poncelet, 1844, III, p. 11, minha tradução³). Além de notar a intercambialidade entre a *força-humana* e a *força-maquínica*, Marx devotou um pouco de atenção para a equivalência funcional entre as ferramentas ou peças de trabalho *operadas manualmente* e *operadas maquinicamente*. Os eixos de uma máquina giratória, as facas de uma máquina de cortar e as serras da máquina de serrar, são todos imediatamente reconhecidos como as contrapartes das ferramentas que um dia foram manipuladas pelas mãos, apesar de que muito modificadas para se adaptarem aos requerimentos dos aparatos. Mas emancipadas das restrições corporais da operação manual, tais ferramentas puderam crescer em número ou escala em consideráveis ordens de magnitude. A roca pode operar apenas uma roda por vez, enquanto uma máquina de fiar Jenny [*spinning Jenny*], opera cerca de 18 eixos simultaneamente; o martelo a vapor tem uma cabeça como o martelo do ferreiro, mas como Marx observou, “tão pesada que nem Thor poderia usá-lo” (Marx, 1930, p. 408). No entanto, apesar das suas proporções gigantescas, ferramentas mecanizadas carregam “[...] as mesmas operações que o trabalhador manual dos dias anteriores carregava com ferramentas de um determinado tipo” (Marx, 1930, p. 394).

Assim, com relação tanto à força motriz quanto às peças de trabalho, a diferença entre ferramentas e máquinas é mais uma de grau do que de tipo. Para Marx, a diferença qualitativa essencial, como vimos, está na substituição de um sistema mecanicamente determinante por um sistema qualificado de orientação [*skilled system of constraint*] – sobre essa distinção, ver Pye (1964, p. 53-54). Curiosamente, no entanto, o último critério não entra na especificação inicial de Marx dos componentes da máquina completa, enquanto o “mecanismo transmissivo”, que aparece como terceiro termo da sua especificação – junto da força motriz e das peças de trabalho – não recebe nenhuma outra menção. Esse mecanismo, correspondente aos “comunicadores” e “modificadores” de Poncelet, consiste em polias, rodas-dentadas, correias, engrenagens, etc., todos que transmitem movimento à ferramenta. No caso das ferramentas operadas manualmente, o funcionamento da transmissão é claramente performado pelos ligamentos e juntas do esqueleto humano. Empoderado pelos músculos, seus movimentos característicos, são em forma de alternância, numa natureza de vaivém, e estes, são transmitidos diretamente – via o manuseio da ferramenta – ao seu ponto de trabalho. Mas máquinas, diferentemente das ferramentas, “[...] tipicamente ativam seu efeito pelos meios da rotação do que por movimentos de alternância” (Mitcham, 1978, p. 239, *apud* Mumford, 1946, p. 80). Agora, o movimento rotativo, não vem naturalmente ao corpo: ele é adquirido não sem dificuldade, e é sempre descontínuo. Como Lynn White (1962, p. 115) observou: “[...] o movimento rotativo constante é típico da matéria inorgânica,

³ N.T. A tradução do francês para o inglês, feita por Ingold.

enquanto o movimento alternante⁴ é a única forma de movimento encontrada nas coisas viventes”. Consequentemente, um passo necessário na transição das ferramentas manuais para as máquinas movidas à força humana – de **(a)** a **(c)** na Figura 3 – foi a incorporação de um mecanismo artificial que converteria movimentos de vaivém em movimento rotativo. Tal mecanismo é a manivela, e a sua descoberta representa um dos momentos mais importantes no desenvolvimento pregresso do maquinário (White, 1962, p. 103-117).

Existe, então, alguma conexão entre a substituição – por meio de um mecanismo transmissivo – da rotação pelo movimento alternante, e a substituição da determinação mecânica pela orientação qualificada? Ou para colocar a questão de outra forma: pode uma ferramenta ou ponto de trabalho ser manuseada se seu movimento é fundamentalmente distinto do movimento da mão como uma agência motriz (Bruzina, 1982, p. 170)? O Oleiro, trabalhando com as mãos nuas, pode sentir a argila enquanto a molda, mas isso não é menos verdadeiro para o entalhador de madeira, que – embora forçosamente tenha que usar uma ferramenta como uma faca ou cinzel – sente a madeira através do seu contato com a ferramenta mais do que ele sente a ferramenta através do seu contato com a mão. Não é difícil, além disso, pensar em exemplos onde o gesto tecnicamente efetivo continua intimamente acoplado à sensação sensorial, embora a aplicação de força seja indireta. O marinheiro, ao puxar uma corda através de uma polia, ainda sente o vento durante a navegação. Mas o tocador de *hurdy-gurdy*⁵ difere-se do violinista no sentido de que, enquanto o violinista sente a resistência oferecida ao arco pela corda que vibra (em vez da sentida pela sua mão através do apoio do arco), o tocador de *hurdy-gurdy* apenas sente a resistência do alça da roda de madeira, que, se virada, é friccionada contra as cordas e as faz vibrar.

Talvez não seja acidente que a maioria dos dispositivos nos quais o homem aja, nas palavras de Marx, como “uma simples força motriz”, trabalham por movimento rotativo. Parece que, ao se operar uma manivela, a íntima conexão entre mão e ferramenta – em virtude da qual a última é experienciada pelo operador como uma extensão da primeira – é mutilada. Mais amplamente, a conversão de movimento alternante⁶ em movimento rotativo através de um mecanismo de transmissão, desacopla a ação da percepção, divorciando operações tecnicamente efetivas do seu contexto na experiência sensorial imediata de seus praticantes. Não é mais possível, como o exercício da orientação qualificada requer, sentir ou responder ao trabalho da ferramenta sobre o material. De fato, o dispositivo pode ser operado igualmente bem, tanto a pé quanto à mão – senão melhor a pé do que a mão –, como no caso da roda de oleiro mencionada anteriormente. Mesmo que careça da destreza da mão dominante, o pé provavelmente é um fornecedor mais eficiente de força-motriz muscular sustentada.

Que a transição das ferramentas manuais para as máquinas movidas à força humana em geral envolveu uma conversão do movimento alternado para o rotativo, é também indicado pelas modificações acarretadas nas suas peças [*working parts*]. Por exemplo, os remos deram lugar a pranchas rotativas, a serra reta se tornou circular, e a superfície retangular da pedra de amolar abre caminho para a pedra de esmeril cilíndrica. Onde, por outro lado, a mecanização envolve a substituição da força maquinica pela força humana, como no desenvolvimento das chamadas ferramentas-maquínicas, o mecanismo de transmissão

⁴ N.T. Quando usamos “alternante” no original consta “*reciprocating*”, indicando um movimento de vai e vem.

⁵ N.T. Viola de roda ou gaita de roda.

⁶ N.T. De vai e vem.

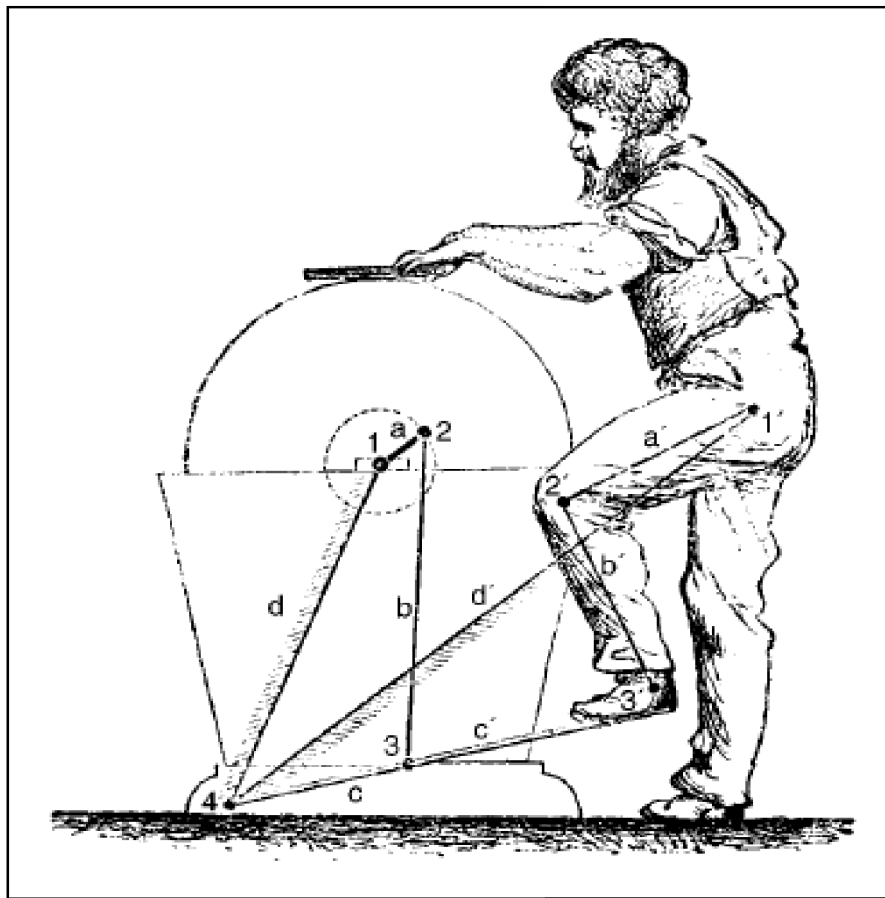
comumente tem a exata função oposta: não de converter o movimento alternante do corpo em movimento rotativo da peça de trabalho, mas em converter o movimento rotativo do motor num movimento alternante que imita o movimento original do corpo na sua operação de uma peça de trabalho, que se mantém igual na forma (senão também em escala). Um exemplo é a batedora de estacas mecanizada, outro é a escova de dentes elétrica.

6 A Máquina Completa

Até agora, nos mantivemos dentro da concepção de Poncelet, endossada por Marx, da máquina completa como uma combinação de motor, transmissor e peças de trabalho ou ferramentas. Apesar de, à primeira vista, isso fazer um certo sentido, esse conceito não sobreviverá a um escrutínio mais rigoroso, como foi demonstrado por De Reuleaux no seu trabalho clássico de 1876, *“A Cinemática das Máquinas”*. Considerando primeiro a natureza da ferramenta, De Reuleaux observa que existem vários tipos de máquinas nas quais a ferramenta é completamente ausente, nomeadamente aquelas que são usadas para alterar as posições das coisas, ou máquinas-de-mudança-de-lugar [*place-changing machines*]. Um exemplo é o guindaste. Pode se supor que a corda seja o transmissor e o gancho a ferramenta. Mas poderíamos, se necessário fosse, rejeitar o gancho e levantar uma carga fazendo um laço na corda. Nós dizemos, então, que o laço se tornou a ferramenta? E se a carga for descartada e nós desejarmos enrolar a corda nela mesma? A ferramenta aparentemente desapareceu, enquanto o que pensávamos ser o transmissor de movimento (a corda) agora se torna o objeto movido. Ainda assim, o guindaste funciona integralmente como antes. Se o funcionamento da máquina é indiferente à presença ou ausência da ferramenta, ela não pode ser essencial à sua completude.

Essas máquinas que são equipadas com ferramentas, De Reuleaux argumentou, têm como seu objeto comum a alteração na forma de algum material: elas são “máquinas-alteradoras-de-forma [*form-changing machines*]”. Olhando-se mais de perto para essa relação em tais máquinas, entre a ferramenta e o objeto sobre o qual se trabalha (a peça de trabalho), De Reuleaux chega a uma conclusão um tanto notável: de que a peça de trabalho é na verdade uma parte integrante da máquina, considerada como uma “cadeia cinemática fechada”. A interface entre ferramenta e peça de trabalho é um entre alguns pontos através dos quais a cadeia continua sem interrupção. De fato, não é sempre possível realmente traçar uma divisão entre a peça de trabalho, a ferramenta e o transmissor. Numa máquina de fiar, por exemplo, o fio não é apenas sobre o que se trabalha, mas também é um transmissor de força; enquanto cada fibra do fio, atua como uma ferramenta para torcer todas as outras. A mesma observação resolve o paradoxo do guindaste, no qual a corda pode ser considerada intercambiavelmente como o transmissor, um dispositivo de levantamento, e o objeto levantado. Em todas essas capacidades tanto a corda quanto qualquer coisa que pode ser conectada a ela são simplesmente partes da máquina integral.

Figura 4 – Homem trabalhando numa pedra de amolar a pedal

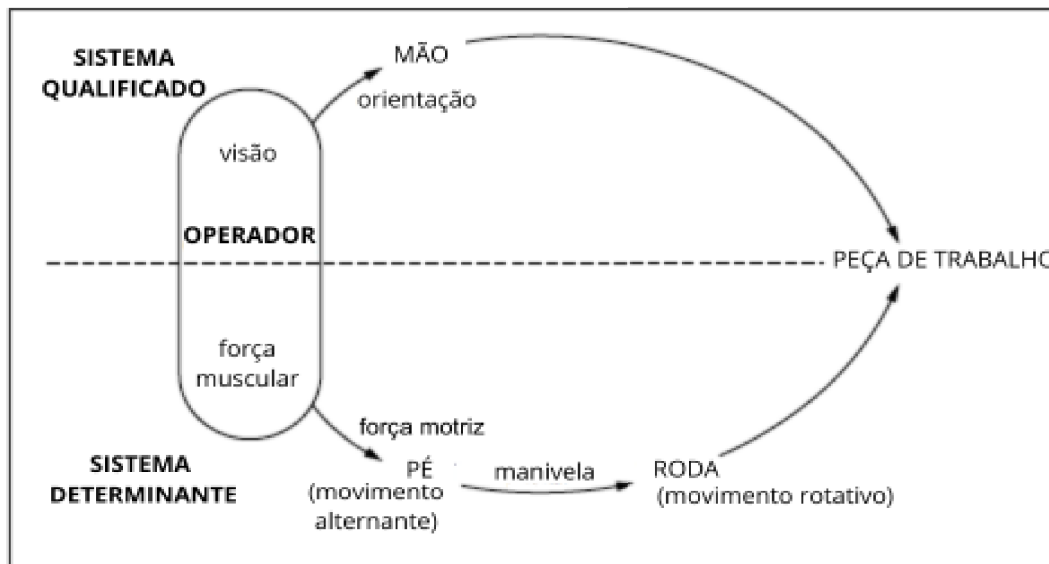


Fonte: De Reuleaux (1896, p. 501)

Se a máquina “termina” na peça de trabalho ao invés de na ferramenta, ela da mesma forma, começa com a primeira força motriz [*prime-mover*] ao invés de com o receptor desse movimento. A primeira força motriz, ou o condutor, pode ser uma máquina, por exemplo uma máquina a vapor, ou um agente vivente (humano ou animal). A discussão de De Reuleaux sobre o emprego mecânico da força muscular humana é especialmente reveladora. No diagrama da Figura 4 está representado um homem que opera uma pedra de amolar a pedal. Ele mostra que nessa operação, “[...] o corpo do trabalhador se torna cinematicamente ligado à máquina” (De Reuleaux, 1876, p. 500) – em outras palavras, o trabalhador é tão parte da máquina quanto a peça de trabalho. Agora, se desconsiderarmos o que o homem está fazendo com suas mãos e braços, e o objeto que segura, a pedra em si poderia ser tratada como a peça de trabalho, e a máquina integralmente como uma alteradora-de-lugar [*place-changer*] projetada para assegurar a rotação da pedra. Pelo diagrama pode ser visto que a máquina opera através da junção cinemática de duas alavancas 360° [*lever crank*]. Uma delas é formada pelas conexões *a*, *b* e *c*, assegurada nos pontos 1 e 4 pelo quadro fixo *d*. A outra alavanca 360°, que conduz a primeira, é formada pelas conexões *a'*, *b'* e *c'*, assegurada nos pontos 1' e 4 pelo quadro fixo *d'*. Não há diferença, em princípio, entre o acoplador artificial *b* e a tíbia *b'*, nem entre o quadro *d*, construído dentro da estrutura do dispositivo, e o quadro *d'* formado através da postura do homem. Como o exemplo demonstra, a máquina não é externa ao trabalhador, “recebendo” dele a sua força motriz,

na realidade “[...] o trabalhador faz de uma porção de seu próprio corpo um mecanismo a ser combinado, isto é, a ser conectado cinematicamente com o mecanismo a ser dirigido” (De Reuleaux, 1876, p. 501).

Figura 5 – Sistemas qualificados e determinantes



Fonte: Imagem do texto original

A definição de máquina que De Reuleaux (1876) propõe (tendo discutido um catálogo inteiro de alternativas contemporâneas, ver a nota de rodapé 7, p. 587- 590) percorre o seguinte caminho: “A máquina é uma combinação de corpos resistentes dispostos de tal maneira, que por meio deles as forças da natureza podem ser compelidas a trabalhar acompanhadas de certos movimentos determinados” (De Reuleaux, 1876, p. 35, 503). O criticismo de Mumford (1946, p. 9), aponta que essa definição “deixa de fora uma grande classe de máquinas operadas pela força humana” é bastante infundado, como nós vimos, De Reuleaux dedica alguma atenção a tais máquinas, concluindo que – na medida em que o corpo entrega um esforço estritamente físico – ele é uma “força da natureza” como qualquer outra, que pode ser aproveitada para conduzir uma cadeia cinemática. “Até aqui [...] como as máquinas conduzidas por força muscular são elas mesmas cadeias cinemáticas fechadas, elas podem ser consideradas como máquinas completas, e não se diferem das máquinas conduzidas por qualquer força diferente da muscular” (De Reuleaux, 1876, p. 508). De qualquer forma, De Reuleaux (1876, p. 508) reconhece que o emprego de humanos e animais para conduzir maquinário introduz uma “complicação especial” na qual os movimentos das conexões na parte orgânica da cadeia cinemática são necessariamente orientadas “pela ação das forças comandadas pela vontade”. Retornando ao homem no diagrama (Figura 4), à medida que o trabalho performedo pela parte inferior do seu corpo é “puramente físico [...] e não intelectual”, essa complicação pode ser ignorada com sucesso. Mas se considerarmos que a parte superior do corpo, então é aparente que ela está ligada à máquina dum jeito bastante diferente: segurando a peça de trabalho através de mãos qualificadas, ele está constantemente ajustando a sua posição e pressão contra a pedra, sob um olhar de perto e atento.

Como o oleiro no nosso exemplo anterior, podemos dizer que o amolador – apoiados por De Reuleaux (1976, p. 509) – é “duplamente conectado à máquina com a qual trabalha”,

ou que “a agência humana tem uma ação duplicada nela mesma”. Em ambas as máquinas, a roda do oleiro e a pedra de amolar, a peça de trabalho está no ponto de interseção entre os dois sistemas: o primeiro compreendendo “movimentos determinados”, o outro a orientação qualificada. O fato que no primeiro caso a peça de trabalho está fixada na roda enquanto é trabalhada à mão, enquanto no segundo ela é segurada pela mão enquanto é trabalhada pela pedra giratória, é imaterial. O ponto importante é que por essa ação em duas vias do operador humano, a habilidade foi dissociada da força motriz, mesmo se ambas são fornecidas pelo mesmo agente. Na Figura 5 esse ponto é ilustrado em forma de diagrama. No sistema determinante, operado pelo pé, todos os movimentos possíveis são pré-fixados pela estrutura da máquina; num sistema qualificado, operando através da mão, movimentos pode ser variados conforme a vontade, e o resultado que se quer é conseguido por um processo contínuo de modificação e ajustamento, requerendo uma constante atenção visual – ver também Pye (1964, p. 54).

7 Máquinas e Animais

Antes de seguirmos com as implicações posteriores da distinção entre sistemas qualificados e determinantes, eu gostaria de fazer um breve desvio para considerar o emprego humano dos animais domésticos. Eu notei, de passagem, que a força muscular humana pode ser substituída pela força não apenas das máquinas inanimadas, mas também dos animais não humanos. Como, então, o uso de animais domésticos se difere do uso de ferramentas e maquinário? E até que ponto essa relação entre o animal e seu mestre humano (ou mestra) pode ser comparada com a maestria do homem sobre a máquina?

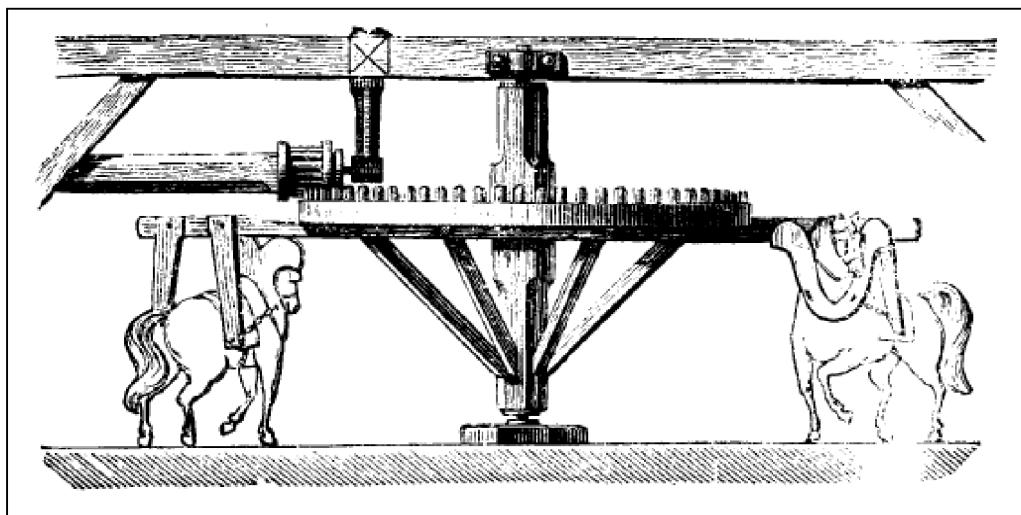
Marx (1930), em certo ponto, está bem preparado para tratar os animais domésticos como “instrumentos de trabalho”, relegando-os ao mesmo lugar que o repertório estabelecido das simples ferramentas manuais: “Desde o amanhecer da história humana, o homem, além de fazer uso de pedras elaboradas, peças de madeira, ossos e conchas, levou em conta os serviços dos animais domésticos como instrumentos de trabalho – essas feras, domesticadas, modificadas, e criadas pelo trabalho humano, estiveram entre os principais instrumentos primitivos de trabalho” (Marx, 1930, p. 171-172). Mas considerar o animal como uma mera ferramenta é negar a sua capacidade de movimento autônomo (Reed, 1988); ferramentas não podem “reagir [*act back*]” ou literalmente interagir com seus usuários, elas apenas reverberam⁷ a ação do usuário no meio-ambiente (Cohen, 1978, p. 43-44). Evidentemente, portanto, o “manuseio” humano de animais é bastante diferente do manuseio de ferramentas. Se algo, a situação pode ser comparada com o manuseio que faz um artesão do material cru; mas, enquanto o objetivo do artesão é chegar a uma forma particular, o treinador objetiva estabelecer um padrão particular de respostas comportamentais qualificadas.

Na verdade, a domesticação animal muito comumente envolve o uso de ferramentas manuais, mas de um tipo que não encontramos até agora. Elas são ferramentas de coerção, como o chicote e o esporão, projetados para infligir força física e muitas vezes dor aguda (ver Capítulo 4, p. 73). Outra classe de ferramentas consiste naquelas ligadas aos próprios animais e operadas como parte da sua performance. Assim, o manuseio de animais é realmente uma

⁷ N.T. Aqui foi usado o verbo *reverberar* para traduzir “*conduct*” para evitar que o leitor confunda com o contexto em que é usado o verbo *conduzir* na tradução, que até aqui foi usado para traduzir com maior precisão semântica o verbo *to drive*.

operação em dois estágios, na qual o mestre humano, através dos uso dos instrumentos de coerção, objetiva controlar a performance do uso qualificado de ferramentas por seus pupilos. De fato há um paralelo óbvio e imediato com a lida com escravos: como humanos escravizados⁸, similarmente compelidos a trabalhar pela inflicção de dor, os animais constituem o trabalho em si em vez de seus instrumentos (Ingold, 1980, p. 88). Tanto humanos quanto animais podem, no entanto, serem virtualmente reduzidos à existência maquínica através da sistemática repressão de seus poderes de ação autônoma. Assim, Mumford (1966) data as “primeiras máquinas complexas de alta potência” de cerca de 5.000 anos atrás; elas eram compostas de milhares de corpos humanos arregimentados numa “obediência cadavérica” a uma autoridade absolutamente despótica. Assim era a “megamáquina” que construiu as pirâmides egípcias (Mumford, 1966, p. 312). Além disso, há pouca diferença em princípio entre os remadores das galés romanas de escravos, acorrentados a seus bancos para que eles não tivessem outra possibilidade de movimento e os cavalos-motores [*gin-horses*] retratados na Figura 6 (De Reuleaux, 1876, p. 509).

Figura 6 – Cavalos-motores



Fonte: De Reuleaux (1876, p. 501)

De Reuleaux (1876, p. 508) escreve: “[...] a locomotiva foi comumente chamada de cavalo à vapor – nós podemos reverter a comparação e chamar o *cavalo-motor* [...] de a locomotiva da máquina que ela conduz”. Talvez em nenhum outro emprego um animal chegou tão perto de se tornar em uma máquina pura, funcionando simplesmente como um motor primário. Arreados no aparelho, os cavalos se tornaram partes de uma cadeia cinemática fechada, cujos movimentos – assim como a pedra de amolar na Figura 4 – são precisamente predeterminados. No entanto, se as feras fossem realmente máquinas como a filosofia cartesiana nos levaria a acreditar, convertendo aveia em esforço de tração, não seria necessário protegê-los de estímulos sensoriais estranhos, por exemplo, cobrindo seus olhos com antolhos. No fim das contas, a diferença entre o cavalo e a locomotiva é que, salvo falha mecânica, locomotivas não fogem, se assustam ou simplesmente decidem parar. Como Marx (1930, p. 397) nota de forma perspicaz, a grande desvantagem de cavalos como força motriz para a indústria, além dos altos custos de manutenção, existe o de que “um cavalo

⁸ N. T. No original, o autor usa *human slaves*.

tem a própria cabeça”. Em resumo, a diferença essencial entre a maestria humana sobre animais e sobre máquinas é que apesar de ambos – nos termos da definição de De Reuleaux – “poderem ser compelidos a trabalhar”, a máquina é compelida pela própria natureza da sua construção, enquanto o animal é compelido pela imposição externa da força coerciva. A equação cartesiana que versa sobre animais e máquinas pode ter servido para justificar seu uso como motores primários, mas é desmentida pelas técnicas repressivas que têm que ser aplicadas para fazê-los servir a esse papel.

8 Manufatura e Maquinofatura

Nós vimos como, em máquinas movidas à força humana ou animal, o corpo vivente se torna uma parte integral de um sistema determinante completo. Virando-nos agora para sistemas nos quais o motor primário é um mecanismo artificial, como a máquina à vapor, qual papel resta para o operador humano? Ele se torna, como na frase de Marx (1930, p. 408-451), não mais do que um “apêndice vivo” da máquina? Não exatamente, pois é um fato que os sistemas de maquinofatura construídos da melhor forma, mesmo se providos com um suprimento contínuo de materiais brutos, logo se paralisariam se lhes faltasse a atenção humana. Isso ocorre simplesmente porque as máquinas, diferentemente dos organismos vivos, não são sistemas autossustentáveis, e são incapazes de se reconstituir dos efeitos de desgaste natural. Como o próprio Marx admite, o reparo e manutenção de uma máquina pedem pela mão de obra qualificada, mas os mecânicos e engenheiros que oferecem esse serviço “compreendem uma classe superior de trabalhadores”, tendo um status maior (e maior salário) do que a massa da força de trabalho fabril, cuja tarefa principal é manter as máquinas alimentadas. Considerando-se apenas essa última afirmação, Marx nota como – no tempo em que escrevia, em meados do século XIX – a maquinofatura levou tanto a uma prolongação do dia de trabalho quanto a uma homogeneização da força de trabalho. A primeira foi possível porque, exceto em colapsos, a força maquinica pode ser mantida funcionando indefinidamente, enquanto homens precisam comer e descansar. A última foi resultado da substituição das habilidades humanas pelos movimentos determinados da máquina. Além disso, uma vez que a força humana se tornou dispensável, mulheres e crianças – cuja força muscular e resistência eram consideradas inferiores à de homens – se tornaram igualmente empregáveis.

Em consideração à relação entre as máquinas e seus operadores, é vital distinguir a influência das relações de produção capitalistas dos efeitos da mecanização de automatização. Consideremos as seguintes declarações, que aparecem na mesma página do *Capital* e que – à primeira vista – parecem diretamente contraditórias:

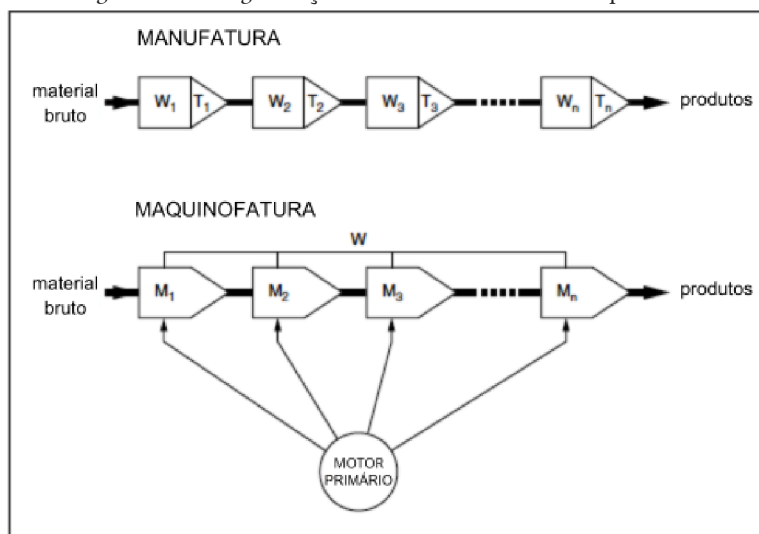
- 1: Na manufatura e no artesanato, o trabalhador usa uma ferramenta; na fábrica ele serve uma máquina;
- 2: Em [todos os tipos de produção capitalista] o trabalhador não usa os instrumentos de trabalho, mas os instrumentos de trabalho usam o trabalhador. De toda forma, é apenas na produção maquinica que essa inversão adquire uma realidade técnica e palpável (Marx, 1930, p. 451).

Ao usar o termo “manufatura”, Marx se refere à grande fase pré-industrial da produção capitalista, que se estende aproximadamente do meio do século XVI ao fim do século XVIII.

A principal característica de tal manufatura era a junção, dentro de uma única oficina, de um grande número de artesãos qualificados, e altamente especializados, executando tarefas complementares com uma divisão do trabalho rigidamente prescrita. Os artesãos, no entanto, não cooperavam por iniciativa própria, já que sua associação era um resultado não de relações entre eles mesmos, mas de cada um ter sido contratado pelo mesmo empregador, que exigiu a soma total das suas forças de trabalho. Com efeito, foi ele que “co-operou” as capacidades de trabalho de seus empregados, assim como num período posterior, o dono da fábrica “co-operaria” as máquinas de trabalho que eventualmente assumiram cada uma das funções originalmente performadas pela mão (Marx, 1930, 400-401).

Nesse sentido de cooperação, o qual parece ser igualmente aplicável tanto à força de trabalho quanto ao maquinário, nós também encontramos a direção na qual, de acordo com a segunda declaração indicada acima, instrumentos “usam” seus operadores. O que se quer dizer é que a vontade ou propósito a que o instrumento serve para cumprir não é o do trabalhador, mas o do empregador. O trabalhador que opera o instrumento age sob uma forma de compulsão que é apoiada pela ameaça da retirada dos seus meios de sobrevivência. Do ponto de vista do empregador, ferramentas não são feitas para serem usadas pelos trabalhadores, ao contrário, os trabalhadores são feitos para usar ferramentas. Além disso, esse “fazer” não existe apenas no elemento de compulsão. Ao contrário dos artesãos das eras passadas, que aplicavam suas habilidades a uma gama de tarefas ou encomendas, o trabalhador de detalhe da manufatura capitalista é rigidamente treinado para performar uma operação limitada dentro do sistema produtivo geral. Através dessa repetição interminável, ele “converte seu corpo inteiro num instrumento automático especializado naquela operação” (Marx, 1930, p. 356). Dado que essas aptidões corporais são largamente adquiridas por um longo e diligente treinamento no trabalho, pode se dizer razoavelmente que os instrumentos não apenas usam os seus operadores, mas também os constroem. Combinados no chão de fábrica, o agregado de corpos especializados tecnicamente constituem o que Marx (1930, p. 356-451) chama de “mecanismo vivo” da manufatura. Naturalmente, isso nos convida a olharmos em comparação com o “mecanismo sem vida” da maquinofatura, constituído pela montagem das máquinas na fábrica industrial.

Figura 7 – As organizações da manufatura e da maquinofatura



W₁ – W_n trabalhadores de detalhe; T₁ – T_n ferramentas manuais; M₁ – Máquinas de detalhe.

Fonte: Imagem do texto original

Nessa comparação, apresentada esquematicamente na Figura 7, nós recuperamos o sentido no qual – de acordo com a primeira das duas declarações supracitadas – o trabalhador de detalhe, no entanto, usa a sua ferramenta. No emprego das ferramentas manuais, “os movimentos do instrumento de trabalho procedem do trabalhador” (Marx, 1930, p. 451); a ferramenta não prescreve ela mesma o envelope do próprio movimento. No entanto, é esse envelope que determina a forma do produto que será passado à frente, como material, ao próximo trabalhador na linha. Assim, o trabalhador precisa já ter alguma consciência da forma que ele objetiva reproduzir, e precisa ser capaz de traduzir essa ideia – por meio de habilidades sensório-motoras adquiridas – nos movimentos da mão e da ferramenta. Na maquinofatura, todavia, a situação é bastante outra, já que o formato do produto está pré-inscrito na máquina, na qual os movimentos são pré-determinados. A consciência do operador da máquina está, por assim dizer, em curto-circuito. Embora o trabalhador provavelmente saiba, mesmo que apenas por observação prévia, como o produto parecerá, ele não precisa saber, e a materialização do produto não depende de tal conhecimento.

A organização do processo de trabalho é manufatura é, assim, uma organização ao mesmo tempo de corpos especializados e mentes treinadas, e se apoia em conhecimento técnico e habilidades possuídas pelos trabalhadores em si. À medida em que esse conhecimento e habilidades são substituídos pela máquina, a cooperação dos trabalhadores – não mais diferenciados nas suas tarefas e portanto livremente intercambiáveis entre os sucessivos estágios da produção – é reduzida de uma forma complexa para uma forma simples. No “servir” à máquina, os trabalhadores de fábrica são levados a sentir a sua subordinação ao capital numa forma em que o trabalhador de detalhe no período da manufatura não sentia; pois, enquanto o organismo produtivo na manufatura, composto de seres humanos sencientes e inteligentes, tem um componente subjetivo essencial, “isso não existe mais no caso da produção maquinica. Aqui todo o processo se torna objetivo, é considerado nele e por ele, analisado nas suas fases constituintes; e o problema de se seguir com cada processo detalhado, e a combinação de vários processos parciais, é resolvido pela aplicação técnica da mecânica, química, etc.” (Marx, 1930, p. 402). Isso quer dizer: a técnica foi substituída pela tecnologia, os métodos baseados em *expertise*⁹ foram substituídos pela aplicação intencional da ciência natural” (Marx, 1930, p. 408).

O ponto de Marx, de que a mecanização transforma a organização da produção do “puramente subjetivo” ao “puramente objetivo”, deste modo transferindo a agência humana do centro para a periferia dos processos fabricativos, nos leva de volta a questão com a qual comecei. As máquinas fazem história?

9 Conclusão

A resposta é certamente que não. A sugestão de que talvez ela façam, deriva de uma leitura particular da teoria da história de Marx, encapsulada na sua declaração sumária de que “na produção social da sua existência, os homens inevitavelmente entram em relações definidas, as quais são independentes da sua vontade, nominalmente, relações de produção apropriadas a um estágio dado no desenvolvimento das suas forças materiais de produção” (Marx, 1970, p. 20). Se ele realmente quis dizer com isso e com outras declarações similares, “que a trajetória básica da história humana é explicada pelo avanço das forças

⁹ N.T. No original: “rule-of-thumb methods”.

produtivas” (Shaw, 1979, p. 171) é um ponto passível de discussão, mas vamos supor, para efeitos de argumentação, que essa era a sua intenção. O que ele certamente não pretendia era a equação entre forças produtivas e maquinário, até mesmo admitindo a inclusão na máquina completa da força motriz humana e o material bruto com o qual ela opera. Como Shaw (1979, p. 158), aponta, “[...] as forças de produção são, para Marx, completamente humanas [...]”, no sentido de que elas incluem não apenas força muscular, mas todos os aspectos da capacidade humana de trabalho. Nos trabalhos manuais e na manufatura essa capacidade é encontrada como vimos, no conhecimento, habilidade e experiência dos sujeitos humanos. Assim, as forças de produção, como o próprio Marx escreveu, podem ser “subjetivas, aparecendo como qualidades de indivíduos, assim como objetivas” (Shaw, 1973, p. 495). Mais tarde ele se refere ao “grau de desenvolvimento das forças materiais (e portanto também as intelectuais) de produção” (Shaw, 1973, p. 502). É improvável que seu objetivo fosse excluir as forças “intelectuais” das forças “materiais”, já que seu conceito de *material* era constituído pela sua oposição ao social, não ao mental (Cohen, 1978, p. 47).

Uma vez que a consciência humana é admitida como uma força de produção, somos levados a concluir que as “pessoas, tanto ou mais do que as máquinas [...] fazem história” (MacKenzie, 1984, p. 477). De fato, o fardo do argumento marxiano é que essa história envolveu uma progressiva objetificação e externalização das forças produtivas, alcançando a sua apoteose no autômato industrial. Como resultado desse processo, as máquinas não fizeram tanto quanto foi feito pela história, história na qual os seres humanos numa medida cada vez maior, se tornaram os autores da sua própria desumanização.

Referências

- ADAMS, R. McC. **Paths of fire**: an anthropologist’s inquiry into Western technology. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.
- BRUZINA, R. Art and architecture, ancient and modern. **Research in Philosophy and Technology**, [s.l.], v. 5, p. 163-187, 1982.
- BURNS, T. Technology. In: GOULD, W. L.; KOLB, J. (ed.). **A dictionary of the social sciences**. London: Tavistock, 1964.
- CARDWELL, D. S. L. Technology. In: WIENER, P. P. **A dictionary of the history of ideas**. (ed.). New York: Scribner’s, 1973.
- COHEN, G. A. **Karl Marx’s theory of history**: a defence. Oxford: Clarendon Press, 1978.
- COLEMAN, R. **The art of work**: an epitaph to skill. London: Pluto Press, 1988.
- DRUCKER, P. F. **Technology, management and society**. London: Heinemann, 1970.
- FEIBLEMAN, J. K. Technology and skills. **Technology and Culture**, [s.l.], v. 7, p. 318-328, 1966.
- FIRTH, R. **Primitive Polynesian economy**. London: Routledge & Kegan Paul, 1939.
- GEERTZ, G. **The interpretation of cultures**. New York: Basic Books, 1973.
- INGOLD, T. **Hunters, pastoralists and ranchers**: reindeer economies and their transformations. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- INGOLD, T. **The appropriation of nature**: essays on human ecology and social relations. Manchester: Manchester University Press, 1986.
- LAYTON, E. T. Technology as knowledge. **Technology and Culture**, [s.l.], v. 15, p. 31-41, 1974.
- LEROI-GOURHAN, A. **Gesture and Speech**, trans. A. Bostock Berger, intr. R. White. Cambridge, Mass and London: MIT Press, 1993.

- MACKENZIE, D. Marx and the machine. **Technology and Culture**, [s.l.], v. 25, p. 473-502, 1984.
- MARGOLIS, J. Culture and technology. **Research in Philosophy and Technology**, [s.l.], v. 1, p. 23-37, 1978.
- MARX, K. **Capital: a Critical Analysis of Capitalist Production**. London: Dent, 1930 [1890]. v. I.
- MARX, K. **A contribution to the critique of political economy**. Moscow: Progress, 1970 [1859].
- MCGINN, R. E. What is technology? **Research in Philosophy and Technology**, [s.l.], v. 1, 179-197, 1978.
- MERRIL, R. S. The study of technology. In: SILLS, D. L. (ed.). **International encyclopaedia of the social sciences**. New York: Crowell Collier Macmillan, 1968. v. 1. p. 576-589.
- MITCHAM, C. Types of technology. **Research in Philosophy and Technology**, [s.l.], v. 1, p. 229-294, 1978.
- MERRIL, R. S. Philosophy and the history of technology. In: BUGLIARELLO, G.; DONER, D. B. (ed.). **The history and philosophy of technology**. Urbana: University of Illinois Press, 1979.
- MUMFORD, L. **Technics and civilization**. London: Routledge, 1946.
- MUMFORD, L. Technics and the nature of man. **Technology and Culture**, [s.l.], v. 7, p. 303-317, 1966.
- SINGER, C.; HOLMYARD E. J.; HALL A. R. (ed.). **A history of technology**. Oxford: Clarendon, 1954-1958.
- SHAW, W. H. The handmill gives you the feudal lord: Marx's technological determinism. **History and Theory**, [s.l.], v. 18, p. 155-176, 1979.
- PONCELET, J. V. **Traité de mécanique industrielle**. Liège: A. Leroux, 1844.
- PYE, D. **The nature of design**. London: Studio Vista, 1964.
- REED, E. The affordances of the animate environment: social science from the ecological point of view. In: INGOLD, T. (ed.). **What is an animal?** London: Unwin Hyman, 1988. p. 110-126.
- REULEAUX, F. **The kinematics of machinery**: outlines of a theory of machines. London: Macmillan, 1876.
- WHITE JR., L. **Medieval technology and social change**. Oxford: Clarendon, 1962.

Tim Ingold

Professor emérito de Antropologia Social na Universidade de Aberdeen, na Escócia, conhecido por suas contribuições aos campos da Antropologia da Técnica [e tecnologia] e Estudos Ambientais. Publicou, em 2024, *"The Rise and Fall of Generation Now"* pela Polity.

Endereço profissional: Department of Anthropology, School of Social Science, University of Aberdeen, Aberdeen AB24 3QY, Scotland, UK.

E-mail: tim.ingold@abdn.ac.uk

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6703-6137>

David Moura Martins (Tradutor)

Mestrando no PPGAS da Universidade de Brasília. Investiga temas relacionados à Antropologia da Técnica – construção e atuação com máquinas, desdobramentos estéticos e relação desses entes com a economia de mercado. Também integra o Grupo de Pesquisa Anarchai – Filosofia e o Contemporâneo (UnB).

Endereço profissional: SCS Qd. 1, Bl. E, Salas 309/310, Brasília, DF. CEP: 70301-000.

E-mail: daviocmm@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-7752-7401>

Como referenciar esta tradução:

INGOLD, Tim; MARTINS, David Moura. Ferramentas, Mentos e Máquinas: uma excursão na filosofia da tecnologia. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 27, n. 1, e100768, p. 133-155, janeiro de 2025.

PALERMO, Hernán; VENTRICI, Patrícia. **El ADN emprendedor**: Mercado Libre y el devenir tecnoneoliberal. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Biblos, 2023.

Virgínia Squizani Rodrigues^{1,2}

¹Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil

²Universidade Paris 1, Panthéon-Sorbonne, Paris, França

Quais são as configurações da atual etapa do capitalismo? Que transformações estão ocorrendo dentro e fora do mundo do trabalho? É possível pensar em uma transformação radical da figura dos trabalhadores e trabalhadoras? Há novidades? Se sim, de que novidades estamos falando? Essas são apenas algumas das questões que abrem a obra de Hernán Palermo e Patrícia Ventríci. Diante do protagonismo das novas tecnologias digitais e algorítmicas nos processos produtivos e de valorização do capital, os autores de “*El ADN Emprendedor*” investigam o atual mundo laboral a partir das empresas de base tecnológica.

Intrigados pelos debates públicos promovidos pelo macrismo na Argentina ao longo de 2016, os autores procuraram compreender os motivos pelos quais o empreendedorismo e a meritocracia ganhavam relevância e destaque no país. Contribuindo para esse debate, encontrava-se Marcos Galperin, CEO e fundador da empresa Mercado Livre. Com sede na Argentina e no Brasil, a *Startup*¹ que emergiu em 1999 nas “garagens argentinas” é hoje empresa líder de *e-commerce* na América Latina. Ao lado de outras grandes empresas de plataformas, o Mercado Livre nasceu da combinação entre “capital financeiro e trabalho cognitivo de alta qualificação” (Palermo; Ventríci, 2023, p. 27, tradução livre) e contribui para alimentar o mito empreendedor californiano cujo modelo principal advém do Vale do Silício. Assim, investigar os princípios filosóficos, os modos de existência e as práticas organizacionais – fortemente baseados em ideários individualizantes, liberais e meritocráticos – promovidos por esta “empresa unicórnio”², foi um dos caminhos encontrados pelos autores para questionar o projeto político, econômico e social que se encontra em curso na atualidade.

Unindo as concepções de *neoliberalismo progressista* de Nancy Fraser (2020) e de *tecnociência* de Donna Haraway (2004), os autores propõem o conceito de *neoliberalismo tecnoprogressista* para pensar o atual capitalismo contemporâneo. Uma das principais contribuições teóricas do livro, o *neoliberalismo tecnoprogressista* é caracterizado por exacerbar a singularidade dos indivíduos que se veem, cada vez mais, compelidos a absorver individualmente os processos de precarização e de desigualdade social. Apoiado na figura do empreendedor, esse esquema coloca em

¹ Em geral, *startups* são empresas de base tecnológica com alto potencial de crescimento e escalabilidade. Exemplos de empresas que um dia foram *startups* e que hoje são consideradas como “gigantes da tecnologia” são: Uber, Twitter (atualmente X), iFood, entre outras.

² O termo “unicórnio” é utilizado para se referir àquelas empresas de tecnologia que conseguiram ultrapassar o valor de um bilhão de dólares.

Recebido em: 22/4/2024

Aceito em: 2/8/2024



Este trabalho está licenciado sob CC BY-NC-SA 4.0. Para visualizar uma cópia desta licença, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

evidência a meritocracia, assim como noções muito particulares de autonomia e liberdade. Uma vez que tanto a autonomia quanto a liberdade são instrumentalizadas conforme os anseios de valorização do capital, o que se percebe é uma crescente responsabilização dos indivíduos pela *gestão* da própria vida diante de recursos escassos.

Para compreender como o *neoliberalismo tecnoprogressista* se enraíza no mundo contemporâneo, os pesquisadores apoiam-se na investigação antropológica realizada entre os anos de 2016 e 2021. Ao longo dos anos “pré-pandêmicos” (2016-2019), os pesquisadores puderam adentrar os escritórios da empresa localizada em Buenos Aires e realizar entrevistas com trabalhadores do Mercado Livre, com especial destaque para os desenvolvedores de *software*, gerentes e diretores da empresa. Por meio dessas entrevistas em profundidade, os autores levam os leitores a conhecer os modos de organização flexível dos trabalhadores, o entrelaçamento que se dá entre os espaços de trabalho e de lazer, assim como alguns dos conflitos e contradições desses “novos” ambientes de trabalho. Além disso, a pesquisa também é baseada em extenso levantamento das intervenções públicas de 2015 a 2021 realizadas pelo fundador e CEO da empresa. Entrevistas em revistas e jornais, bem como *tweets* do CEO na rede social X (ex-Twitter) nos ajudam a conhecer a “mente” empreendedora por trás da empresa.

Após a introdução e a apresentação da abordagem da obra, o livro é dividido em seis capítulos. No primeiro capítulo, conhecemos a trajetória de Marcos Galperin e como esta se funde com a trajetória da própria empresa. Sua filosofia de vida baseada no *empreendedorismo*, na *meritocracia* e no *espírito californiano* não é original. Assim como existem “Galperins” na Argentina, podemos encontrar tantos outros no Brasil, na Califórnia e em demais partes do mundo. Entretanto, por meio da figura de Galperin, os autores nos auxiliam a apreender os modos como tais figuras empreendedoras buscam fazer de si próprias catalisadores do “espírito startupeiro” em suas empresas, bem como em seus países. Por meio da utopia tecnológica e do “*otimismo tech*”, Galperin afirma em suas entrevistas querer “mudar o mundo” e “democratizar o comércio e o dinheiro” na Argentina. Alinhado a um projeto neoliberal mais amplo que implica “desmantelar e depreciar o Estado social em nome de indivíduos livres e responsabilizáveis” (Brown, 2020, p. 47), figuras como esta buscam resolver os problemas da desigualdade social por meio de soluções tecnológicas privadas.

Para colocar tal projeto social, político e econômico em curso, não se furtam de se aliar com um modelo de Estado neoliberal, se necessário. Eis o que podemos observar ao longo do Capítulo 2 da obra, que nos brinda com um exemplo de aliança entre governo e elite empresarial, por meio da aproximação do macrismo e do Mercado Livre. Mauricio Macri foi presidente da Argentina de dezembro de 2015 a dezembro de 2019 e, ao longo do seu mandato, contou com o apoio aberto de Marcos Galperin em sua campanha, assim como foi figura ilustre na inauguração do novo escritório do Mercado Livre em Buenos Aires no ano de 2019. Por meio desse exemplo de aliança entre governo e elite empresarial, somos convidados a perceber como o projeto político neoliberal necessita de novos parâmetros do que é considerado *abjeto* ou *desejável* para se estabelecer. Assim, todo e qualquer projeto político que envolvesse “sindicalismo”, “militância” ou remetesse a alguma forma de “Estado de bem-estar social” foi, ao longo dos anos de macrismo na Argentina, jogado para o campo do *abjeto* e do “perigo”. Com isso, abria-se espaço para o “novo” projeto político *desejável* cuja valorização deu-se por meio da meritocracia, do empreendedorismo e da promoção de sujeitos “livres”, encarnados na figura de Galperin. Por meio deste capítulo, podemos

perceber quanto as formas precárias de existência são transformadas em “oportunidades de negócios” tanto por empresários quanto por governos neoliberais.

Se nos Capítulos 1 e 2 são apresentados aos leitores alguns dos caminhos pelos quais se constitui o projeto *neoliberal tecnoprogressista*, nos capítulos seguintes, podemos observar mais de perto os seus efeitos na classe trabalhadora. No Capítulo 3, conhecemos o “canto das diversidades” e os modos como empresas de base tecnológica, como o Mercado Livre, vêm se apropriando de uma agenda progressista fortemente baseada nas reivindicações históricas de diferentes movimentos sociais.

Como apresentado por Nancy Fraser (2020), desde os anos 2008, vem ocorrendo uma aliança, antes inimaginável, entre as principais correntes liberais dos movimentos sociais (como o feminismo, o antirracismo, o ambientalismo e as pautas LGBTQI+) e a indústria cultural com todo o seu aparato financeiro, empresarial e tecnológico. Na prática, isso resulta na “democratização” das oportunidades de emprego por parte das empresas de base tecnológica que buscam incluir no seu rol de trabalhadores mais “pessoas diversas” – ou seja, que não sejam unicamente jovens homens brancos. Sem mexer na hierarquia social, o que essas empresas procuram fazer é “empoderar” os sujeitos por meio da valorização das diversidades. Entretanto, a etnografia de Palermo e Ventrìci nos mostra que, para além da agenda progressista, ainda impera uma visão masculina do mundo em tais empresas, fortemente baseada no “mito da garagem”, *locus* icônicamente consagrado ao desenvolvimento de inovações³. Ainda que o mundo da tecnologia promova uma *masculinidade soft* – aos homens é sugerido que sejam “flexíveis”, “sonhadores” e “emotivos” – às mulheres fica implícita a necessidade de *performar* atitudes masculinas para poder galgar posições privilegiadas. Por atitudes masculinas, compreende-se a capacidade de “arriscar-se”, o desejo por “competir” e a manutenção de uma estética “simples”, sem uso de roupas tidas como muito “afeminadas”. Desse modo, fica evidente que, por mais que as empresas de base tecnológica empreguem uma agenda progressista e busquem “diversificar” a classe trabalhadora, o imperativo do indivíduo masculino, meritocrático, capaz de transformar a si mesmo, segue intocado.

Já no Capítulo 4, é abordado como os elementos lúdicos são incorporados ao trabalho. Desde os escritórios coloridos, divertidos e descontraídos, com mesas de *ping-pong*, consoles de videogames e afins, até certa flexibilização de horários de trabalho, somos apresentados a ambientes laborais que borram as fronteiras entre o ócio e o trabalho. Mais uma vez, essas estratégias não são exclusivas do Mercado Livre. Sob o mantra “*work hard, play hard*”⁴ (Alexandre, 2023), diversas empresas do Vale do Silício também buscam formas de ampliar ao máximo a produtividade dos seus trabalhadores, assim como manejar o intenso ritmo de trabalho. Desse modo, em nome de altas taxas de produtividade – e consequente produção de *mais-valia* – descanso, lazer e ócio são institucionalizados e incorporados aos tempos de trabalho. Assim, a “pausa”, nesse cenário, aparece como essencial para o *continuum* do trabalho. Ademais, ao incorporar os momentos de lazer ao ambiente de trabalho, as empresas colocam sob vigilância os próprios trabalhadores e acabam por suprimir, quase que por completo, qualquer possibilidade de união gremial ou sindical, como costumava ocorrer em outros setores produtivos.

³ Contribuem para o “mito da garagem” as histórias de criação de empresas como a Apple e o Google no Vale do Silício.

⁴ Em uma tradução livre: trabalhe duro, mas divirta-se também.

No quinto capítulo, temos a oportunidade de aprofundar os nossos conhecimentos sobre a *disciplina do trabalho* e os seus efeitos pedagógicos sobre os trabalhadores. Como apontado pelos autores, no atual capitalismo, é esperado dos trabalhadores que sejam maleáveis e flexíveis tal qual as demandas dos fluxos de capital. Assim, sujeitos capazes de se adaptar rapidamente às demandas do mercado são essenciais. Entretanto, por se tratar de trabalhadores cognitivos, cuja produção de valor está fortemente associada às suas capacidades intelectuais, cabe aos próprios trabalhadores zelarem por seus estados mentais e emocionais. Desse modo, a *disciplina do trabalho* também implica disciplinamento de sujeitos que sejam criativos, autônomos e capazes de superar obstáculos sem se deixarem “queimar”. Ou seja, sem se deixarem entrar num possível estado de burnout que os levaria a se afastar da empresa e diminuir sua produtividade. Diante desse cenário, tanto o *controle emocional* quanto o *controle dos tempos de trabalho* emergem como ferramentas de gestão cujo intuito é preservar a capacidade cognitiva da força laboral. Assim, a organização dos modos de trabalho se dá de forma que o trabalho apareça como uma prática de autorrealização e *locus* preferencial para o desenvolvimento pessoal.

No sexto capítulo, os autores apontam para os limites do *DNA empreendedor* e para os conflitos dos ambientes *tecnoprogressistas*. Apesar dos grandes esforços gerenciais em proporcionar ambientes de trabalho “prazerosos”, conflitos não podem ser evitados indefinidamente. Nesse capítulo final, tomamos conhecimento de como o Mercado Livre, diante de uma tentativa de mobilização sindical nos anos 2010-2011, recorreu a estratégias muito pouco inovadoras para suprimir qualquer tipo de organização coletiva (tal qual a demissão de funcionários e a realização de manobras de negociação a fim de desmobilizar os trabalhadores). O caso serve de exemplo para ilustrar o quão tabu é qualquer possibilidade de organização sindical nessa empresa de tecnologia. O que, mais uma vez, não é exclusividade do Mercado Livre, mas uma característica de muitos setores de tecnologia também presentes em outras partes do mundo. Conflitos são tratados como “desafios de comunicação”, e sujeitos incompatíveis com a filosofia da empresa são tratados como *outsiders*, sem “*fit cultural*”, que deveriam estar trabalhando em outros espaços que não o dessa empresa.

Finalmente, a obra “*El ADN emprendedor: Mercado Libre y el devenir tecnoneoliberal*” insere-se numa agenda global de estudos, tanto da antropologia do trabalho quanto da sociologia do trabalho, que vem procurando dar conta de compreender o atual projeto político, econômico e social do capitalismo vigente. Assim, desde o ponto de vista da América Latina, somos convidados a perceber como a ideologia do empreendedorismo chega aos países periféricos. Nesse sentido, é possível dizer que o livro cumpre muito bem o seu papel ao apontar e descrever a agenda de construção de futuro que empreendedores e empresas da tecnologia vêm promovendo. Fica claro que se trata de uma iniciativa global, surgida no Vale do Silício, que visa a promover um sistema liberal e meritocrático, fortemente baseado na figura do empreendedor. Com base nisso, o *devir tecnoliberal* estimula, cada vez mais, a produção de indivíduos criativos, inovadores, produtivos, flexíveis, autônomos e livres. Entretanto, os trabalhadores pagam por esse contingente de “liberdade e autonomia” com maior responsabilização sobre si e elevadas doses de estresse e cinismo. Como a obra muito bem aponta, vale lembrar que nada disso seria possível sem a tradicional aliança entre as elites empresariais e os governos neoliberais. Desse modo, recomendo fortemente a leitura dessa obra a todos que desejam compreender melhor o atual mundo laboral das empresas

de tecnologia e que se perguntam quanto de “novidade” e de “inovação” realmente existe nesse setor.

Referências

ALEXANDRE, Olivier. **La Tech**: Quand la Silicon Valley refait le monde. Paris: Seuil, 2023.

BROWN, Wendy. **Nas ruínas do neoliberalismo**: a ascensão da política antidemocrática no ocidente. São Paulo: Editora Politeia, 2020.

FRASER, Nancy. **O velho está morrendo e o novo não pode nascer**. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

HARAWAY, J. Donna. **Testigo_Modesto@Segundo_Milenio. HombreHembra©_Conoce_Oncorotón®. Feminismo y tecnociencia**. Barcelona: Editorial UOC, 2004.

PALERMO, Hernán; VENTRICI, Patrícia. **El ADN emprendedor**: Mercado Libre y el devenir tecnoneoliberal. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Biblos, 2023.

Virgínia Squizani Rodrigues

Graduada em Comunicação Social pela UFSM, Mestre em Antropologia Social pela UFSC. Atualmente é doutoranda em Antropologia Social na Universidade Federal de Santa Catarina e em Sociologia na Universidade Paris 1 Panthéon-Sorbonne, em regime de cotutela. Desenvolve pesquisas sobre a saúde dos trabalhadores do setor brasileiro de tecnologia e sobre o mundo do trabalho.

Endereço profissional: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Bloco E, 4º andar, Universidade Federal de Santa Catarina, Campus Reitor João David Ferreira Lima, Trindade, Florianópolis, SC. CEP: 88040-900.

E-mail: virginia.squizani@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0997-0575>

Como referenciar esta resenha:

RODRIGUES, Virgínia Squizani. Resenha da obra “El ADN emprendedor: Mercado Libre y el devenir tecnoneoliberal”. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 27, n. 1, e99783, p. 156-160, janeiro de 2025.

BANIWA, Francy Fontes; BANIWA, Francisco Luiz Fontes. **Umbigo do Mundo:** mitologia, ritual e memória Baniwa Waliperedakeenai (pinturas de Frank Baniwa). Rio de Janeiro: Dantes Editora, 2023.

Marco Antonio Gonçalves¹

¹Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Com seu livro *Umbigo do Mundo*, Francy Baniwa nos permite adentrar na mitologia/cosmologia dos Baniwa a partir de uma perspectiva inovadora. Ele nos comunica uma densidade de conhecimento aliada a uma beleza narrativa, derivada das narrações realizadas por seu pai Francisco Fontes Baniwa e acompanhada dos desenhos de seu irmão, Frank Baniwa (70 aquarelas). Francy estrutura uma narrativa que conjuga suas vivências, memórias, pesquisas e tudo o que aprendeu sobre seu mundo indígena, consultando uma biblioteca constituída por enciclopédias e dicionários vivos de sua cultura: seus avôs, avós, seu pai, seus irmãos, suas tias, seus parentes. Por meio dos mitos e de suas narrações, de seus comentários, acedemos a uma compreensão do mundo Baniwa em que os próprios mitos e seus personagens são o modo de acesso ao conhecimento. Os mitos não são “imaginação” ou “fabulação” sobre o mundo, mas conhecimento incorporado, que, como nos diz Francy, está dentro dela, sempre fez parte dela mesma; todas as noites, ao se deitar na rede, seu pai lhe contava um mito diferente. Francy nos restitui a ideia de que “o mito é vivo e presente”, não é coisa do passado, é algo que tem presença e, por isso, a força de sua narrativa é presentificar o mundo; o mito precisa ser narrado para que o mundo ganhe existência e compreensão. Os mitos são, também, a arte de imagetificar o mundo; são geradores de imagens-conhecimentos, e essa dimensão se apresenta no livro por meio das figurações de Frank Baniwa que, longe de serem “ilustrações” das narrativas, são condensações conceituais dessa possibilidade de imagetificar o mundo.

Os mitos e seus conhecimentos fluem no livro como uma cachoeira, vertem uma água infinita, um não cessar de histórias, processos de transformação que vão do mundo pequeno, da gente-universo à origem da humanidade. Esses mitos/conhecimentos reverberam “o som da cachoeira”; não parece coincidência que este seja o significado do nome de Francy na língua Baniwa: Hipamaalhe. Assim, escutamos/lemos/aprendemos o livro. Os saberes de Francy, Francisco e Frank nos embalam na compreensão desse rico e complexo mundo dos Baniwa.

Os comentários de Francy que permeiam a narrativa, pontuando os mitos, reinterpretam, a partir do próprio modelo Baniwa, a cosmologia. Nesse exercício, Francy descobre novos significados nas narrativas míticas. Essa exegese feminina da mitologia Baniwa nos restitui uma outra forma de compreender os Baniwa, aportando em novos lugares e em novos caminhos.

Recebido em: 05/06/2024

Aceito em: 08/11/2024



Este trabalho está licenciado sob CC BY-NC-SA 4.0. Para visualizar uma cópia desta licença, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

O tema e o desafio do livro se referem a compreender a origem da humanidade. Francy nos apresenta, por meio do saber de seu pai e de suas narrações, questões fundamentais do pensamento Baniwa que atualizam as complexas relações do que significa ser mulher e ser homem, suas distintas e complementares condições de existência, seus modos de operar transformações no mundo que vão dar origem à humanidade tal qual se apresenta hoje.

O umbigo do mundo é uma localidade, um conceito, um acontecimento, uma imagem, uma realidade. O umbigo do mundo é um índice, uma marca, uma evidência sobre a origem da humanidade, não apenas Baniwa, mas a humanidade como os Baniwa a compreendem. O umbigo do mundo é onde se junta céu e terra, a cachoeira Hiipana, a vagina da pedra, a que deu origem a Kowai e aos animais sagrados (as chamadas flautas), a humanidade. Desse local saíram os chefes dos clãs Baniwa e, conseqüentemente, a humanidade que inclui todos os povos. Os Baniwa nascem do benzimento do tabaco; os homens brancos nascem sem o benzimento e por isso têm o mesmo corpo dos seres invisíveis, não se sentem mal ao comer carne crua ou malpassada, não têm o tabaco e podem viver sozinhos. Os benzimentos são orações que se encontram nos mitos, são mitos cantados e encarnam para os Baniwa o que significa a humanidade apropriada.

Francisco é maadzero, mestre de cantos e danças e seu pai Luiz Manoel Fontes era homem sábio importante, considerado lininali (“dono”) do trompete kolirina. Sua imagem surge em uma foto muito antiga registrada por Wilhelm Saake (padre e etnólogo) que andou pelo Rio Negro. Na foto o avô de Francy, ele aparece vestindo a tanga de envira e segurando a flauta de surubim. O mundo de Francy cabe nessa fotografia que condensa e atualiza sentimentos profundos: a busca pelo conhecimento ancestral, a compreensão da história e das lutas do povo Baniwa e de sua própria família.

Francy no seu processo de aprendizado, guiado pela mitologia, desvenda as significações do cantar, do benzer, do dançar e de cada uma das coisas existentes no mundo: “[...] vejo uma pedra, vejo um pássaro, vejo um peixe, vejo uma árvore, e sei o porquê de tudo isso, pois aprendi outra linguagem, diferente, não a minha, mas a língua deles, de outros seres [...]” (Baniwa; Baniwa, 2023, p. 23). Enfrenta múltiplos desafios no seu processo de construção de conhecimento do mundo Baniwa vivenciados como mulher e antropóloga. Um primeiro desafio é o fato de Francy, como mulher, não poder ter passado por rituais masculinos que franqueiam o acesso ao conhecimento sobre as chamadas “flautas sagradas”, ou melhor, aos animais sagrados. Entretanto, Francy nos mostra que o conhecimento não se situa e é transmitido apenas na relação pai e filho. Por ser mulher e na condição de antropóloga, ela consegue produzir um outro conhecimento da mitologia Baniwa e seus significados. Essa condição feminina lhe permitiu revolucionar o modo de se conhecer e, com isso, trazer questões outras que não as já descritas sobre a etnografia mitológica e ritual do Alto Rio Negro que privilegiou e naturalizou o ponto de vista masculino sobre o conhecimento. Seu olhar e percepção feminina agrega um novo modo de ver, de conceituar, de saber, de conhecer.

Os rituais são verdadeiras presentificações dessa cosmologia/mitologia, momento em que os seres estão presentes e se situam no interior dos corpos, as músicas e os sons passam a ser incorporados, e Francy apresenta essa dimensão subjetiva-afetiva-intelectual de apreensão da música-ritual nesses eventos de um modo muito próprio e profundo, pois sua apreensão evidencia que não se trata de homens que tocam flautas, mas sim de corpos sonoros de animais que estão ali presentes e que entram em relação direta com as mulheres que demonstram, por sua vez, grande protagonismo nos rituais vivenciados na

atmosfera da casa cobra ritual, espaço que junta de uma só vez a dimensão macrocósmica e microcósmica, não de um universo, mas de um multiverso Baniwa: a cumeeira da casa é a espinha dorsal da cobra, os caibros suas costelas e os humanos estão em seu ventre, estão dentro da cobra, revivendo os processos de transformação, sendo gestados para se recriarem a si próprios e o seu multiverso a cada ritual.

O livro narra um longo processo de transformação por qual passou o mundo e os seres até chegarem a sua forma atual. O conceito de transformação parece capital para a compreensão do mundo Baniwa. O mundo, ainda pequeno, era habitado pelos *eenonai*, pessoas-animais daquele tempo. Surge neste mundo uma primeira disputa, a primeira desavença entre dois homens, Maami e Waliitshi. A inveja foi o primeiro sentimento que irrompeu nesse, ainda incipiente, processo de aceder a uma humanidade. Maami é um ser bonito que atrai as mulheres, duas irmãs, mas elas são enganadas por Waliitshi e, por conta do engano, recebem o fedor do mundo em seus corpos. Fedor que é retirado por Maami, ação que dá início a um “ciclo de vinganças” que comanda a mitologia e os múltiplos processos de transformação.

Francy enfatiza o poder que têm as palavras para os Baniwa, não são apenas significantes/significados, léxico e sentido. Ela têm densidade, imanência, permanência, referencialidade e agência. Os benzimentos, os cantos ou mesmo o pensamento que se expressa pela palavra produzem ações, efeitos. As palavras “amarram” a boca e o corpo de um avô ancestral que tinha a forma de um jacaré. O poder das palavras evoca outro modo de ser, de saber, de fazer.

Surgem os *hekoapinai*, gente universo, donos do mundo, aqueles que criam o mundo dando sentido para as coisas existirem, criam os lugares e seus significados. Os *hekoapinai* são os transformadores e suas transformações são derivadas de eventos provenientes da vingança da morte de seu pai e parentes. A vingança é o motor de uma longa história de criação e de transformação da/na cosmologia/mitologia Baniwa. Koadá, para os Baniwa, significa troca, volta, retorno, vingança. Nesse contexto, a vingança não é apenas um revide, mas uma relação, possibilidade de se criar relações entre distintos seres que se movimentam por atos de vingança, atos criadores e transformativos. A vingança produz uma temporalidade estrutural, engendra as relações sociais e os possíveis arranjos da origem e da constituição da humanidade no seu desenrolar mitológico/cosmológico.

A mitologia perfaz uma viagem, literalmente, e, nesse processo, acedemos à percepção Baniwa que como Francy nos ajuda a entender a dualidade da humanidade, um modo de ser e de estar no mundo que não exclui a animalidade, cada ser é animal e humano na simultaneidade. Francy nos apresenta o conceito de “vestidos invisíveis”, roupas, peles, corpos acentuando essa qualidade perspectivista da cosmologia. Acrescenta, porém, que, quando se veste uma roupa invisível acedendo a uma outra perspectiva, é no sentido de se proteger do seu próprio outro lado, dualidade entre humano e animal que cada um comporta, dualidade que está no corpo e no seu interior: “usamos este outro lado para nos proteger de nós mesmos”. O perspectivismo Baniwa estaria, portanto, a serviço de si próprio, do próprio ser que se manifesta nessa dualidade unida no interior de seus corpos.

E a longa história das transformações segue com *Ñapirikoli*, filho de Maami, quem, agora, vai empreender ações para vingar a morte de seu pai. Adentramos no “corpo sonoro dos animais sagrados”, o que foi descrito na literatura como “flauta sagrada”. Esse deslocar das “flautas” para “corpos sonoros de animais” acentua uma nova percepção etnográfica que, agora, ressitua conceitual, ética e cosmologicamente o lugar do som e do sonoro na

cultura Baniwa. Estamos no plano dos corpos sonoros de animais e não dos instrumentos musicais; estamos no plano da imanência da significação dos animais sagrados que se realiza plenamente no ritual, sem divisões ou distinções entre campos semânticos distintos, que junta, de uma só vez, o corpo, a animalidade, a humanidade e o sonoro em sua dimensão de música e som.

Ñapirikoli com a força de seu pensamento engravida Amaro que ainda não tinha vagina. Com a ajuda de um peixe fura seu corpo e dá forma a sua vagina para que seu filho possa vir ao mundo. Essa é a imagem síntese que está na capa do livro, a força do mundo, a encarnação da criação e da transformação, o nascimento de Kowai, aquele que tem todos os corpos sonoros encarnados em seu próprio corpo, que veio das entranhas de uma mulher, Amaro. Cujo pai não o assume como filho, é filho de Amaro e é afastado da mãe e enviado para outro mundo para ser criado pelo “avô preguiça”.

As crianças brincam com as vespas presas em um pote. Cada vez que o pote é chacoalhado, as vespas zumbem, puro som, corpos sonoros manifestados. As crianças diziam que esse som provinha de um Kowai de “mentirinha” e dançavam em círculo ao som do Kowai zumbindo. O verdadeiro Kowai, do outro lado do mundo, observando esta cena/brincadeira das crianças decide descer para este mundo e se mostrar para as crianças. Quando chega àquele mundo, uma das crianças duvida de sua identidade e pede para que ele cante. Kowai canta, seu corpo todo emite sons, pura sonoridade. Kowai cospe na boca dos meninos, que, com isso, passam a ser iniciados e são obrigados a fazer resguardo, como se ganhassem um nome. Kowai pede para guardarem segredo, não contarem sobre o que sucedera, essa é a razão dos homens terem aprendido a guardar segredo sobre a aparência dos animais sagrados de Kowai. Mais tarde, Kowai morre e, com sua morte, aquele mundo acaba, um dos “ciclos de vingança” se encerra. Kowai deixa marcas no mundo. Sua imagem estaria associada ao homem branco e aos metais, era o “pai dos branco”. Mas antes de partir, deixa seus pelos e estes se transformam em veneno, o que propicia a dar continuidade ao “ciclo de vinganças” futuras, as que iriam vingar a morte de Kowai.

Kowai disse que retornaria, mas que teria outra aparência. Ñapirikoli ouviu um grande estrondo e foi ver o que era. Encontra uma grande armadilha de paxiúba preparada por Kowai, posta ali para matar Ñapirikoli. A grande palmeira da paxiúba era como um cordão umbilical que se ligava ao umbigo do mundo; nesse momento, surgem os animais sagrados e com eles o grande mistério Baniwa sobre os Yurupari (os animais sagrados) que não pode ser revelado, e os animais sagrados passam a viver entre as pessoas, são cuidados pelos homens que passam a ser seus donos e, a cada ritual, é possível ouvir as vozes e os cantos de cada um dos animais sagrados. Kowai renasce em outras formas e aparências:

[...] é lindo ouvir os cantos, as vozes de cada animal sagrado durante o resguardo e ritual, cujo segredo é mágico, quanto o poder desses animais é verdadeiro; eles preparam nosso corpo, nossa alma, nossa vida, eles são nossos guias... A nossa beleza, o nosso corpo é feito pelas mãos de Kowai (Baniwa; Baniwa, 2023, p. 101).

Os animais sagrados são as assim chamadas “flautas sagradas”. Francy enfatiza que chamá-los de flautas empobrece sua significação, pois não se trata de instrumentos musicais, mas de um grupo de animais sagrados, peixes e aves, são os xerimbabos dos homens. Yurupari é o termo nheengatu para Kowai, ser que deu origem a esses animais.

Os animais sagrados quando cantam lançam suas flechas venenosas e, por isso, são perigosos, as mulheres não podem se aproximar deles porque podem ser flechadas.

Na encadeação mitológica, acedemos ao roubo dos animais sagrados por Amaro, a mulher que deu à luz a Kowai e que, em última instância, é a mãe de todos os animais sagrados. Essa cena evoca questões propriamente femininas, o surgimento da menstruação que tem sua origem, também, em uma vingança, quando a irmã caçula de Amaro sangra a partir de um ataque de Ñapirikoli. Daí em diante, como dizem os Baniwa, as mulheres “foram estragadas”, menstruam, e Ñapirikoli rouba o benzimento que Amaro sabia para o kalidzamai feminino. Nesse contexto, a menstruação se associa, por sua vez, à questão dos “animais sagrados”, indicando que a ênfase da mitologia não é propriamente no roubo, mas no modo como Amaro, como mãe e mulher, quer reaver o que tinha de direito; ela pariu Kowai e este deu origem aos animais sagrados que são parte de seu próprio corpo, suas transformações. Amaro reafirmava a maternidade em relação aos animais sagrados, e isso acarretou a origem da menstruação e a perda do benzimento ritual. Nesse sentido, o “estrago” produzido por Ñapirikoli nas mulheres é, ao mesmo tempo, uma afirmação da sua condição feminina traduzida pela sua relação indissociável com os “animais sagrados”.

Ñapirikoli continua seu ataque e, ao matar as mulheres do mundo, ao invés de extingui-las, as multiplica, jogando-as nos quatro cantos do mundo, elas passam a ser mães dos filhos, o que é a origem das gentes de todo o mundo. Francy, assim, chega à conclusão de que existe na mitologia uma única grande ancestral, mãe de toda a humanidade, Amaro, mulher sabedora, detentora do benzimento, que, lutando para recuperar seu filho Kowai e suas transformações, dá origem às amaronai, mulheres bravas e guerreiras, que lutam por seus sonhos. Continuando os “ciclos”, Amaro morre, e sua morte cria a força das mulheres no mundo Baniwa. Ñapirikoli, sabedor desse poder das mulheres, ao retornar para a aldeia após a guerra em que Amaro é morta, conta para as mulheres que Amaro morreu, mas faz um benzimento para que as mulheres percam a memória, não guardem os fatos e os acontecimentos sobre o que se passou com os animais sagrados, que esqueçam a aparência dos animais sagrados.

A contrapartida da condição feminina, da origem da menstruação, da perda da memória da aparência dos animais sagrados, está nos mitos sobre a mandioca e seu dono Kaali, que nos mostra como os homens eram, os que detinham o conhecimento sobre o trabalho nas roças e na confecção de seus produtos. Devido a “teimosias” e “desobediências”, as mulheres passaram a controlar todo o processo de produção de alimentos provenientes das roças. Francy demonstra que um dos propulsores das transformações propostas por essa mitologia/cosmologia é a quebra das regras, a desobediência, e que a teimosia, o “não obedecer”, parece não se reduzir a uma “moral” da mitologia, ao contrário, a força, a lógica do mito é a de invocar esse caráter insubmisso que proporciona e desencadeia as transformações. Para que o mundo continue e se transforme, é necessário que regras sejam quebradas, que a teimosia seja instaurada. A formação da humanidade se ancora nessa quebra de regras, o que engendra os processos transformacionais. Foi a desobediência e a curiosidade que produziram o trabalho duro na roça e os cuidados daí advindos. Em outro tempo, o trabalho na roça não era necessário, bastava as mulheres imaginarem uma roça pronta, a colheita, a mandioca descascada e o beiju feito que tudo se realizava. Porém, a curiosidade dos humanos querendo desvendar o que se passava na roça de Kaali foi o que “estragou tudo” e, aos poucos, foram sendo castigados, condenados ao trabalho duro de

derrubada e ao permanente trabalho na roça. A passagem da mandioca dos homens para as mulheres é o que garantiu que a mandioca fosse associada a essa condição feminina, seu poder, seu saber e o que garante que os humanos ao comê-la produzam um coração que age “forte no corpo humano”. Kaali está sempre na roça observando as mulheres trabalhando e cuidando para que a mandioca e sua tradição nunca acabem.

Ao final do livro, Francy faz uma análise do que se passa no ritual dos animais sagrados, na iniciação masculina, porém respeitando seus mistérios, seus segredos. Os animais sagrados, descritos como flautas, estariam, por assim dizer, representando ou sendo o próprio corpo de Kowai; tudo nele é som e, por isso, ele sabe produzir o som/canto dos animais. Esse ritual condensa, por assim dizer, a mitologia/cosmologia Baniwa que não pode ser designada apenas como um ritual masculino, mas de todos, da humanidade e de todos os tempos.

Francy, respeitando as narrações de seu pai, não desobedecendo aos ensinamentos recebidos por seus parentes, é capaz de transformar suas inquietações, insubmissões e teimosias sobre esse multiverso Baniwa em pura fruição estética-amorosa-intelectual. Na condição de indígena, mulher e antropóloga, ela nos leva a trilhar um caminho sem volta para a antropologia. Francy não realizou uma antropologia reversa, com seu livro, ela reinventa a antropologia: “Escrevo o que penso, em um processo que busca a construção de outra antropologia” (Baniwa; Baniwa, 2023, p. 29)¹.

Marco Antonio Gonçalves

Professor Titular de Antropologia no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia e do Departamento de Antropologia Cultural da UFRJ e pesquisador do CNPq.

Endereço profissional: IFCS-UFRJ, Largo de São Francisco de Paula, n.1, Centro, Rio de Janeiro, RJ.

CEP: 20051-070.

E-mail: marcoatg1960@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6954-0377>

Como referenciar esta resenha:

GONÇALVES, Marco Antonio. Resenha da obra *Umbigo do Mundo: mitologia, ritual e memória Baniwa Waliperedakeenai* (pinturas de Frank Baniwa). **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 27, n. 1, e100532, p. 161-166, janeiro de 2025.

¹ Recomendo, com especial ênfase, a leitura de “Qual a palavra que nunca foi dita, diga (sobre *Umbigo do Mundo* de Francy Baniwa)”, de Tania Stolze Lima (2023) que aprofunda o significado dessa outra antropologia proposta por Francy Baniwa. Disponível para acesso em: https://selvagemciclo.org.br/wp-content/uploads/2023/04/CADERNO_66_TANIA_STOLZE.pdf.

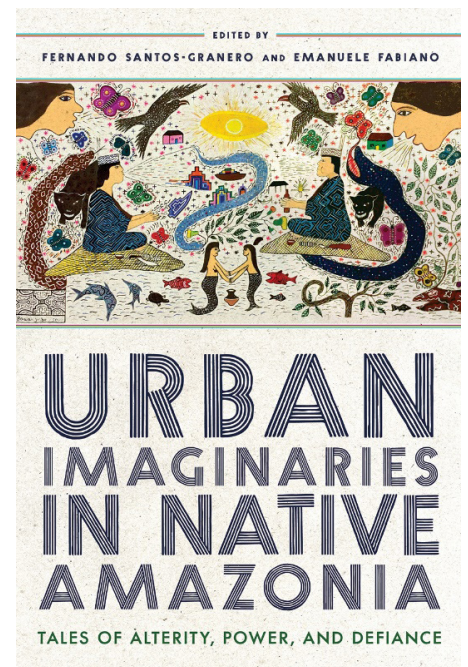
SANTOS-GRANERO, F.; FABIANO, E. **Urban Imaginaries in Native Amazonia: tales of alterity, power and defiance**. Tucson: The University of Arizona Press, 2023.

Amanda Horta¹

¹Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, São Paulo, Brasil

Lançado em 2023, o livro *“Urban Imaginaries in Native Amazonia: tales of alterity, power and defiance”*, organizado por Fernando Santos-Granero e Emanuele Fabiano, apresenta ao público uma coletânea de artigos que explora as imagens e os entendimentos sobre os mundos urbanos vividos e narrados em mitos, discursos cosmológicos e experiências pessoais de 11 povos indígenas amazônicos¹. E o leitor que não se engane: a urbanidade de que falam os povos que protagonizam os capítulos não se restringe às experiências nas cidades contemporâneas e históricas, mas se apresenta também como elemento central de mundos habitados por seres outros que humanos. Desse modo, o livro oferece uma contribuição revigorante aos estudos amazônicos sobre os processos de urbanização indígena, por tomá-los não apenas a partir dos aspectos materiais e sociológicos das experiências indígenas em cidades, mas de todos os outros contextos em que tomam lugar nas narrativas indígenas: suas experiências oníricas, míticas e xamânicas – seus imaginários urbanos.

A bela edição traz na capa uma ilustração de Bawan Jisbe, nome indígena de Elena Valera, mulher do povo shipibo-conibo, mestre das artes da pintura, do bordado e da cura. Intitulada *“Shamans visiting the underwater city of the Anaconda People”* (2009), a imagem mostra dois xamãs trajados com ornamentos tradicionais rodeados de árvores, borboletas, tracajás, sereias e onças-pretas. Suas bocas parecem soprar edifícios, uma lancha, um navio cargueiro e casas multicoloridas, distintas das de palha e madeira que compõem a paisagem das comunidades shipibo-conibo. O mundo xamânico expresso na ilustração costura elementos das cidades dos *mestizos* (chamados de brancos na Amazônia brasileira) aos seres que habitam as florestas. Antes mesmo da leitura das primeiras linhas, o livro fechado nas mãos já anuncia uma intrigante visão amazônica do cosmos e das relações cosmopolíticas.



¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp), Brasil, Processo n. 2023/09700-7. As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de responsabilidade da autora e não necessariamente refletem a visão da Fapesp.

Recebido em: 22/10/2024

Aceito em: 20/01/2025



Este trabalho está licenciado sob CC BY-NC-SA 4.0. Para visualizar uma cópia desta licença, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

O livro se abre com uma densa introdução assinada pelos organizadores, que conta uma história pouco conhecida pelo público não especializado sobre a maior floresta equatorial do planeta. Seguindo uma tendência mundial, desde o final do século XX, a Amazônia é majoritariamente urbanizada. Essa transformação também impacta os povos indígenas, que ocupam as cidades em números progressivamente maiores, fato registrado nas mais recentes estatísticas oficiais. No mundo acadêmico, ainda que “urbanização indígena”, ou a “presença indígena nas cidades” (como preferem alguns antropólogos²), não protagonizem o campo da etnologia amazônica, hoje são cada vez mais raras as etnografias que possam se furtar de mencionar o poderoso fascínio que as cidades, *loci* de poder e perigos extraordinários, exercem sobre os imaginários indígenas. Como mostram os organizadores, a literatura amazônica está repleta de registros sobre a natureza urbana dos mundos outros que humanos, espaços em que abundam estradas, postes, automotores e outros elementos considerados emblemáticos das cidades – como aqueles que vemos na ilustração de Bawan Jisbe.

Essas experiências díspares da urbanidade começam a compor o escopo de imaginários urbanos que interessam aos autores da coletânea. “Na Amazônia Indígena”, escrevem Santos-Granero e Fabiano,

[...] imaginários urbanos consistem em imagens e entendimentos sobre a realidade urbana de Outros extraordinários e potencialmente perigosos – de espíritos terrestres, aquáticos e celestiais a povos urbanos pré e pós-coloniais – que emergem por um processo de *double mirror* (Santos-Granero; Fabiano, 2023, p. 16).

Vale lembrar aqui os trabalhos de Franchetto (1992) e Albert (1992) sobre como os povos alto xinguanos e yanomami elaboraram seus entendimentos sobre os brancos nos primeiros contatos, tomando-os como espíritos e feiticeiros. Das narrativas indígenas sobre a vida urbana dos espíritos aos encontros indígenas com brancos-espíritos de vida urbana, vemos em ação o jogo de espelhos mencionado na introdução, por meio do qual imaginários urbanos e realidades urbanas se refletem infinitamente.

O livro é então dividido em três partes. A primeira delas, “*Enchanted Cities and Urban Cosmopolitics*”, começa com o texto de Robin Wright sobre os imaginários urbanos no noroeste amazônico. O autor investiga quatro noções baniwa e kuripako de cidades, tal como expressas por xamãs, anciãos e líderes políticos – cidades contemporâneas, coloniais, xamânicas e cosmogônicas. Wright nota como todas essas cidades são espaços de poder e de transformação, mas que as cidades contemporâneas e coloniais se distinguem das últimas por colocarem em risco a reversibilidade das transformações.

Na sequência, Emanuele Fabiano analisa o imaginário urbano dos Urarina, povo que habita a bacia do rio Chambira, no Peru. As narrativas urarina apresentam a floresta como ocupada por uma rede de metrópoles, que se erigem em torno de árvores da floresta profunda, habitadas por entidades não humanas que podem perseguir e adoecer os humanos. Os perigos e as complexidades das cidades arbóreas não as conectam somente às cidades amazônicas contemporâneas. Estendendo a análise até o período do *boom* da borracha (1870-1910), Fabiano traz à tona outros significados importantes do imaginário urbano urarina, que remetem a experiências de dominação em relação aos *mestizos*, anteriores ao estabelecimento das cidades industriais.

² Para uma reflexão sobre as implicações epistemológicas de tal escolha conceitual ver Nunes (2010).

Encerrando a primeira parte, Daniela Peluso propõe estender suas análises anteriores sobre a circulação de pessoas entre aldeias e cidades, aos lugares invisíveis, narrando o inusitado encontro dos Ese Eja com uma menina estrangeira (*deja*) em Puerto Maldonado, Peru. É por meio de uma cerimônia xamânica que eles aprendem sobre a identidade da garota: a menina *deja* era, na verdade, *emanokwana*, filha dos mortos, espíritos que vivem em grandes vilas e cidades. A autora lê a história como um ponto de encontro entre três imaginários urbanos: a comunidade indígena na qual circulam ideias de urbanidade, a cidade de Puerto Maldonado e a cidade dos mortos – um encontro que abre a possibilidade extraordinária de reaproximação entre o mundo dos mortos e dos vivos.

A segunda parte do livro, intitulada “*Forest-City Tensions and Interactions*”, se abre com o artigo de Natalia Buitron sobre os imaginários urbanos shuar na Amazônia equatoriana. A autora conta que os Shuar não manifestam o desejo de se firmarem na cidade, mas de urbanizar a floresta onde vivem, construindo uma aldeia turística modelo, equipada com trilhas e estradas ecológicas, pista de pouso e cachoeira preservada. Para Buitron, a produção de aldeias urbanizadas está ligada ao desejo por autonomia, um movimento que recria o exterior em termos shuar e assegura maior controle das relações com os *mestizos*.

Na sequência, Fabiana Maizza escreve sobre os imaginários urbanos Jarawara, povo que habita o sudoeste da Amazônia brasileira. Maizza propõe uma experimentação feminista a partir de seu material etnográfico, retomando narrativas de xamãs Jarawara sobre *neme*, camada do cosmos em que os espíritos das plantas são criados por outros seres vegetais: um mundo no qual plantas-humanas vivem em cidades hiperindígenas (bonitas e festivas) e hiperbrancas (repletas de bens e sem lixo), sem nenhuma contradição. O experimento abre espaço para uma noção de criação que ultrapassa os limites convencionais do parentesco. Segundo argumenta, *neme* seria uma leitura Jarawara de como “[...] as cidades poderiam ser se fossem concebidas pela imaginação indígena” (Maizza, 2023, p. 160).

A terceira e última parte do livro, “*Urban Imaginaries Through Time*”, é composta de três artigos. O primeiro, de Philippe Erikson, conta sobre os imaginários urbanos dos Chacobo, povo que habita o norte da Bolívia. Segundo afirmam, as cidades lhes são familiares. Essa afirmação não se restringe às cidades contemporâneas: registros da conexão chacobo com assentamentos permanentes podem ser traçados até a segunda metade do século XVIII. De fato, segundo contam, certas cidades bolivianas e brasileiras foram espaços liderados, outrora, por grandes chefes chacobo. Assim como Buitron, Erikson não diz de cidades encantadas, mas seus textos convergem com os outros na ideia de que os imaginários urbanos amazônicos não apenas refletem as experiências nas cidades contemporâneas, mas infletem suas imagens a partir de outras experiências e valores. Isso implica dizer, segundo Peluso (2023, p. 110), “[...] que a urbanidade não é exclusiva dos brancos”. Nas narrativas sobre as cidades xamânicas e cosmogônicas baniwa e kuripako, nas cidades arbóreas urarina e na cidade dos mortos ese eja; nas aldeias urbanizadas shuar, nos *neme* jarawara e na anterioridade da ocupação chacobo das cidades contemporâneas, vemos um deslocamento da ideia de que os brancos são os donos por excelência das cidades e que, portanto, seriam a fonte maior de reflexão sobre a urbanidade.

Esse é um dos argumentos mais interessantes do livro: a ideia de que os imaginários urbanos amazônicos não são simples epifenômenos da experiência nas cidades contemporâneas, mas se nutrem de cenários urbanos provavelmente anteriores às cidades industriais. Os dois últimos capítulos aprofundam esse argumento. Pirjo Kristiina Virtanen trata da história

profunda de urbanidade na região do Alto Purus, região marcada pela presença de centenas de geoglifos conectados, datados de até 3 mil anos e organizados pelos pontos cardeais, fases solares e lunares. Tudo indica que viveram ali sociedades urbanas cuja organização sociopolítica considerava agências outras que humanas. Virtanen conecta as descobertas arqueológicas às experiências Apurinã e Manxineru em mundos espirituais urbanizados e cidades contemporâneas, espaços ativamente “domesticados” por essas populações. Por fim, o artigo de Fernando Santos-Granero propõe identificar as fontes que inspiraram os imaginários urbanos dos povos aruak do sul (Ashaninka, Asheninka, Nomatsiguenga, Matsiguenga e Yanesha). O texto é ordenado em retrospectiva e descreve as muitas cidades urbanizadas conhecidas por esses povos – cidades contemporâneas, coloniais, cidades dos Incas e do Império Wari – que provocam pensar experiências indígenas de urbanidade anteriores à Era Cristã.

Os dois últimos artigos reforçam aquilo que Peter Gow especulava há mais de uma década: os imaginários urbanos da Amazônia indígena podem ser fruto da relação direta ou indireta com as cidades pré-colombianas (Gow, 2011). Juntos, os textos que compõem o livro oferecem uma contrapartida etnográfica potente para as consolidadas descobertas da arqueologia sobre a existência de um denso sistema de centros urbanos anteriores à invasão europeia das Américas, complexificando as imagens que fazemos tanto da história antiga amazônica quanto das experiências indígenas contemporâneas da urbanidade.

Referências

- ALBERT, Bruce. A fumaça do metal. História e representações do contato entre os Yanomami. **Anuário Antropológico**, [s.l.], n. 89, 1992.
- FRANCHETTO, Bruna. ‘O aparecimento dos caraíba’: para uma história kuikuro e alto xinguana. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.). **História dos índios do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 339-356.
- GOW, Peter. Rethinking Cities in Peruvian Amazonia: History, Archaeology, and Myth. In: FORTIS, P.; PRAET, I. **The Archaeological Encounter: Anthropological Perspectives**. St. Andrews: Centre for Amerindian, Latin American and Caribbean Studies, 2011. p. 174-203.
- MAIZZA, Fabiana. Sublime cities: Ethnographic Fabulations on Plant Beings Among the Jarawara of Brazil. In: SANTOS-GRANERO, F.; FABIANO, E. **Urban Imaginaries in Native Amazonia: tales of alterity, power and defiance**. Tucson: The University of Arizona Press, 2023. p. 153-171.
- NUNES, Eduardo Soares. Aldeias urbanas ou cidades indígenas? Reflexões sobre índios e cidades. **Espaço Ameríndio**, [s.l.], v. 4, n. 1, 2010.
- PELUSO, Daniela. 2023. A Tale of Three Cities: Power Relations amid Ese Eja Urban Imaginaries. In: SANTOS-GRANERO, F.; FABIANO, E. **Urban Imaginaries in Native Amazonia: tales of alterity, power and defiance**. Tucson: The University of Arizona Press, 2023. p. 95-120.
- SANTOS-GRANERO, F.; FABIANO, E. Introduction. Amerindian Urban Imaginaries: A Double-Mirror Reality. In: SANTOS-GRANERO, F.; FABIANO, E. **Urban Imaginaries in Native Amazonia: tales of alterity, power and defiance**. Tucson: The University of Arizona Press, 2023. p. 3-40.

Amanda Horta

Bacharela em Ciências Sociais pela UFMG, mestre e doutora em Antropologia Social pelo Museu Nacional da UFRJ, atualmente sou pós-doutoranda associada ao PPGAS-UFSCar e ao projeto temático Métis: Artes e Semânticas da criação e da memória (Fapesp processo n. 2020/07886-8). Desde 2014, trabalho junto aos indígenas do Território Indígena do Xingu articulando temas como relação com os não indígenas, mobilidade e manejo ambiental.

Endereço profissional: Rodovia Washington Luis, km 235, São Carlos, SP. CEP: 13565-905.

E-mail: amandahorta@ufscar.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0602-5669>

Como referenciar esta resenha:

HORTA, Amanda. Resenha da obra *Urban Imaginaries in Native Amazonia: tales of alterity, power and defiance*. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 27, n. 1, e103602, p. 167-171, janeiro de 2025.