Novos Debates

FÓRUM DE DEBATES EM ANTROPOLOGIA

V2.N2

Novos Debates

fórum de debates em antropologia

Volume 2, número 2, junho 2016

Volume 2, issue 2, June 2016

EDITORES EDITORS-IN-CHIEF

Gustavo Santa Roza Saggese (FCMSCSP)
Camila Alves Machado Sampaio (UFMA)
Barbara Maisonnave Arisi (UNILA)

EDITORES DE SEÇÃO SECTION EDITORS

Bruno Zilli (CLAM/IMS/UERJ)

Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos (UNB)

COMITÊ EDITORIAL EDITORIAL BOARD

Camilo Braz (UFG), Eliane CantarinoO'Dwyer (UFF), Deise Montardo (UFAM), Jean Segata (UFRN), Marcelo Mello (UFBA), Manuela Cordeiro (UFRR), Martina Ahlert (UFMA), Taniele Rui (CEBRAP)

DIAGRAMAÇÃO DESIGN

Ricardo Nobre

CAPA COVER

Ted Weber, Set Cloud, 2010. Fotomanipulação disponível em: http://tedweber.deviantart.com/art/Set-Cloud-154105237

Novos Debates: Fórum de Debates em Antropologia / Associação Brasileira de Antropologia. Vol.2, n.2, junho de 2016. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2016

Semestral

ISSN 2358-0097

1. Antropologia - Periódicos. I. Associação Brasileira de Antropologia

Novos Debates
fórum de debates em antropologia

V.2, N.2
Junho 2016

6 Editorial
Gustavo Santa Roza Saggese, Camila Alves Machado Sampaio e Barbara Maisonnave Arisi

NOVAS PESQUISAS

9 Oferenda para a cabocla: os sentidos sociais do dinheiro em uma loja de artigos afro-religiosos
Beatriz Martins Moura

14 A guerra e o processo criativo afroindígena
Luiza Dias Flores

20 Resenha crítica da obra Palestina de Joe Sacco sob a ótica de estudos culturais
Júlia Nascimento de Souza

30 Quando a comida não é muita e duas cozinhas ainda é muito pouco
Eduardo Alfredo Morais Guimarães

36 Sobre o Caribe e a "invenção" da música paraense popular
Andrey Faro de Lima

42 Quando a fé, a palavra e as mãos são as armas: projetos de "salvação" e estratégias religiosas entre jovens lutadores de MMA
Felipe Magalhães Lins

47 Travestis em Aracaju: corpos e identidades
João Dantas dos Anjos Neto

54 Entre visibilidades condicionadas e condutas legítimas: direitos, gestão e agência de pessoas em situação de rua

Tiago Lemões

59 Como o fogo devém ferramenta? Notas sobre manejo e manipulação no cerrado (jalapão-to)

Guilherme Moura Fagundes

67 O domínio da foice: aproximações entre Saramago e a questão agrária no Brasil

Remisson Weslley Nobre Cordeiro

73 **FÓRUM**

Bruno Zilli

77 Escola, política, família e religião: disputas em torno da chamada "ideologia de gênero"

Rubens Mascarenhas Neto e Vinícius Zanoli

82 E quando o professor "é"?! Notas de Gênero, Alteridade e Educação

Lucas Gonçalves Brito

90 Discutindo diversidade sexual e políticas de igualdade de gênero com estudantes africanos/as no Ceará

Francisco Vítor Macêdo Pereira, Violeta Maria de Siqueira Holanda e Carlos Eduardo Bezerra

99 **OPINIÃO**

101 A ocupação dos espaços: antropólogos e sua ação social

Carlos Alexandre B. Plínio dos Santos

115 Precisa-se de um antropólogo! Vivenciando o fazer antropológico entre a academia e a sociedade civil

Andréa Lobo

126 As comunidades dos quilombos, direitos territoriais, desafios situacionais e o ofício do(a) antropólogo(a)

Aderval Costa Filho

141 Estudos de Componente Indígenas para a FUNAI

Ronaldo Lobão e Patrícia Louise Moraes

151 Violência, segurança territorial e avanço da fronteira agropecuária em terras tradicionalmente ocupadas na Amazônia

Thereza Cristina Cardoso Menezes

EDITORIAL

Nessa edição, a equipe da Novos Debates dedicou-se à tarefa de aproximar a revista dos critérios e exigências acadêmicas para assegurar a qualidade de periódicos científicos, transformando o formato mais experimental com o qual trabalhávamos anteriormente. Ainda há muito a ser aprimorado para alcançar o equilíbrio entre uma proposta academicamente consistente e o caráter mais ousado de um material em construção, que se proponha a divulgar a produção acadêmica de uma nova geração de antropólogos.

O enfoque em textos mais curtos e em pesquisas desenvolvidas por estudantes e profissionais de diferentes níveis de formação foi mantido na seção Novas Pesquisas, com apresentações sucintas que oferecem às leitoras um panorama da produção em antropologia nas cinco regiões do país.

A organização da seção Fórum foi realizada por Bruno Zilli, e traz análises sobre o contexto sociopolítico no Brasil em relação às discussões públicas sobre gênero e sexualidade. Os artigos e as reflexões trazidas por Zilli e as demais autoras colaboradoras apresentam como a exclusão da temática sobre gênero e sexualidade nos Planos Municipais e Estaduais de Educação no Brasil são reflexo de um movimento mais amplo, amparado em fundamentalismos – não apenas religiosos – que cedem pouco espaço para o diálogo, a reflexão sistemática e o (re)conhecimento da alteridade. Trata-se de um momento bastante delicado em nosso país e acreditamos que a academia pode e deve ter voz para assegurarmos a manutenção de uma sociedade plural e democrática.

Carlos Alexandre B. Plínio dos Santos, editor convidado para a seção Opinião, realizou um percurso que inquieta tanto antropólogas em formação quanto aquelas mais experientes. Seu esforço está organizado em torno da discussão sobre o ofício da antropóloga no Brasil, especialmente aquelas que trabalham em territórios etnicamente diferenciados e/ou com órgãos e agentes do Estado.

Como uma edição de transição, optamos por centralizar nossas atividades nas seções supracitadas. Agradecemos a todas as pareceristas engajadas nessa edição e ao conselho editorial. Todas prontamente se colocaram à disposição para aperfeiçoar e con-

tinuar aperfeiçoando o trabalho da revista.

Esperamos que esta edição seja um estímulo para que novas antropólogas acompanhem o que vem sendo produzido no Brasil em termos de reflexão e prática sobre a profissão e os embates que vêm sendo travados por nossas colegas em arenas como a educação (combatendo a tentativa de excluir ensino sobre gênero das escolas) e do exercício de nossa atividade profissional. Desejamos a todas uma boa leitura!

Gustavo Santa Roza Saggese
Camila Alves Machado Sampaio
Barbara Maisonnave Arisi

NOVAS PESQUISAS

OFERENDA PARA A CABOCLA:

os sentidos sociais do dinheiro em uma loja de artigos afro-religiosos

Beatriz Martins Moura

Mestranda em Antropologia Social
Universidade de Brasília
Bolsista CNPq

Foto 01- Imagem da cabocla Mariana na loja

Santarém, 12/08/2012

Fonte: Beatriz Moura, 2012 (Acervo do Núcleo de Pesquisa e Documentação das Expressões afro-religiosas do Oeste do Pará e Caribe).

Este trabalho aborda a discussão acerca dos sentidos sociais do dinheiro a partir de pesquisa desenvolvida durante a graduação. Os argumentos apresentados são decorrentes de questões que surgiram ao longo da pesquisa na loja de artigos afro-religiosos[1] *Oke Arô*[2] na cidade de Santarém, Pará. Trata-se da reflexão a partir das ações das pessoas em relação à presença da imagem, em tamanho real, feita de gesso, de uma entidade muito conhecida na região, que atende pelo nome de Cabocla Mariana[3]. Há um pratinho com moedas sob seus pés, colocado pelos frequentadores da loja. Essas ações, praticadas pelos clientes e frequentadores do lugar, permitem pensar sobre os processos de transformação pelos quais passam a imagem da Cabocla Mariana e o dinheiro que lhe é ofertado.

Esta reflexão relaciona-se ao conceito de *sentidos ordinários*[4] (Neiburg, 2007), do dinheiro. A análise elucida questões sobre a transformação de mercadorias e objetos de uso monetário em objetos rituais, carregados de sentidos atribuídos nas relações sociais que se desenrolam e que ultrapassam a ordem econômica e entram na lógica religiosa[5].

Minha inserção nas lojas de artigos afro-religiosos da cidade de Santarém teve início no ano de 2012. Concomitante a um trabalho de Mapeamento de Casas e Terreiros de Religiões de Matriz Afro-brasileira, realizado juntamente com outros colegas, sentimos a necessidade de ampliar a dimensão desses "territórios" porque eles abrangiam espacialidades que não se restringiam ao interior dos muros dessas casas. Informados pelos dados etnográficos[6], partimos para a compreensão dos significados desse espaço ampliado que envolvia as lojas de artigos religiosos da cidade[7].

A proximidade estabelecida com o proprietário de um desses estabelecimentos abriu a possibilidade de prosseguir ali o trabalho de campo e as reflexões a respeito do modo como o dinheiro[8] circulava nesse contexto. O interesse era perceber como as pessoas estabeleciam relações mediadas pelo dinheiro e também atribuíam a ele sentidos diversos, que não só aquele plasmado pela economia. Ao realizar as primeiras visitas à Oke Arô, percorri o olhar pelo ambiente e me saltou aos olhos uma imagem feita de gesso, em tamanho real da cabocla Mariana. A "cabocla" estava posta em um canto da loja e sua disposição fazia com que parecesse parte daquele lugar. Aos seus pés havia um prato de metal cheio de moedas, o que aguçou meu interesse.

Como as idas à loja se tornaram frequentes fui aos poucos expandindo os diálogos. Indaguei do senhor Eli[9] sobre a imagem da cabocla Mariana, que chamara minha atenção. Ele contou que havia sido encomendada de Belém para ser vendida, como todas as outras. Entretanto, quando foi posta em exposição as pessoas que entravam na *Oke Arô* começaram a deixar dinheiro aos seus pés. "Às vezes nem compravam nada, entravam,

chegavam perto, conversavam com Dona Mariana, deixavam o dinheiro ali e saíam". Essa prática tornou-se habitual e, vendo isso, o dono decidiu não mais vendê-la.

Esse fato chama atenção pela possibilidade de analisá-lo por meio da chave da ressignificação, a partir do que argumenta Gonçalves (2007). O autor fala sobre a importância de atentar para os processos de ressignificação ao observar os objetos. Esses cotidianamente circulam e circulando são reclassificados de acordo com o contexto em que estão presentes. "E esse dinheiro fica aí mesmo?" perguntei, "Fica, fica, não pode mexer não, só quando o pratinho já tá muito cheio é que eu tiro algumas e boto no caixa, pra *desabarrotar* o prato, mas aí a oferenda da pessoa já tá feita, o objetivo dela já foi alcançado, aí não tem mais problema de tirar não.", respondeu o senhor Eli.

O elemento central desta análise sobre o caso descrito é a ideia de uma continuidade no processo de ressignificação que atinge tanto a imagem da cabocla Mariana quanto o dinheiro que é depositado a seus pés. No momento em que os fiéis os quais pude presenciar, deixaram sua oferenda, estabeleceram relação com a entidade por meio daquela imagem. Essa relação promoveu uma mudança na significação do objeto dinheiro e da imagem também. O dinheiro já não era mais moeda no sentido mercantil, mas objeto de intermediação, de conexão entre ela e a entidade. A imagem, por sua vez não era mais apenas imagem[10], senão a materialização da própria entidade, não era mais mercadoria, tal qual chegou para ser vendida, mas sim objeto que permitia entrar em contato com a cabocla Mariana. O dinheiro tornou-se veículo das relações entre pessoas e espíritos.

São processos imbricados. A imagem recebe novo sentido a partir do ato de depósito das moedas aos seus pés, passa a ser parte da loja, materialização da entidade. As moedas, por sua vez, são depositadas na forma de oferenda para a cabocla Mariana deixam a esfera do sentido monetário apenas, para receber status de objeto ritual e mesmo sagrado. São, portanto, dois movimentos que dependem um do outro e ambos, para ocorrer, dependem das ações dos sujeitos que acreditam na moeda e na imagem de modo interligado.

Sinteticamente este artigo apresentou o processo de ressignificação da imagem da Cabocla Mariana e do dinheiro em uma loja de artigos afro-religiosos. Observou-se, que o dinheiro pode ser pensado como um objeto "sociologicamente produtivo" (Baptista, 2006). Nesse sentido, no contexto pesquisado, é possível propor uma reflexão sobre novos significados que se estabelecem no âmbito das fronteiras entre o sagrado e o profano, assim como dos lugares da crença e do interesse pessoal.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAPTISTA, José Renato de Carvalho. 2006. *Os deuses vendem quando dão: um estudo sobre os sentidos do dinheiro nas relações de troca do Candomblé*. Tese de Doutorado, Museu Nacional - Rio de Janeiro.

BARROS, José Flávio Pessoa; MELLO, Marco Antônio da Silva; VOGEL, Arno. 1987. "A Moeda dos Orixás". *Religião & Sociedade*, 14(2): 04-17.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. 2007. *Teorias antropológicas e objetos materiais*. Rio de Janeiro: Coleção Museu, Memória e Cidadania.

MOURÃO, Tadeu. 2012. E*ncruzilhadas da cultura: imagens de Exú e Pombajira*. Rio de Janeiro: Aeroplanos.

NEIBURG, Federico. 2007. "As moedas doentes, os números públicos e a antropologia do dinheiro". *MANA,* 13(1): 119-151.

PEIRANO, Mariza. 2002. *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de janeiro: UFRJ.

SIGAUD, Lygia. 2007. "'Se eu soubesse': os dons, as dádivas e suas equivalências". *RURIS,* 1(2): 123-153.

Beatriz Martins Moura

Mestranda em Antropologia Social
Universidade de Brasília
Bolsista CNPq
Currículo Lattes
beatrizmartinsmoura@gmail.com

[1]Uso a designação "loja de artigos afro-religiosos" por ser o termo empregado pelos donos desses estabelecimentos em entrevistas realizadas com eles durante a pesquisa e por estar presente nas fachadas e placas dessas lojas.

[2]Nome fictício para me referir ao estabelecimento onde desenvolvi pesquisa.

[3]Entidade muito querida na região, cabocla Mariana é conhecida como uma das três princesas turcas que se

encantou na Amazônia, mais precisamente nos lençóis maranhenses e passou por um processo de "ajuremação", ou seja, tornou-se índia. Entidade que tem a água como principal elemento, é também chamada aqui de Dona Mariana ou ainda, Mãe Mariana.

[4]O conceito de sentidos ordinários do dinheiro é formulado por Neiburg (2007) em oposição ao conceito de sentidos eruditos. Por sentidos eruditos o autor considera aqueles normatizados pela economia política, que compreende unicamente o valor monetário, mercantil do dinheiro. Os sentidos ordinários do dinheiro, por sua vez, são todos aqueles que os sujeitos atribuem a este objeto no manuseio e nas relações cotidianas em que o dinheiro se faz presente. Ao contrário das formulações da economia, os sentidos ordinários do dinheiro podem ser variados.

[5]O pressuposto de que existem esferas distintas da economia e da religião leva em consideração os argumentos de Sigaud (2007) e Baptista (2006) que afirmam que na concepção moderna, dinheiro e religião não devem se misturar sob o risco de que o interesse contamine um espaço por excelência da gratuidade e do dom. Tal pressuposto tem por base a lógica das religiões judaico-cristãs, que não necessariamente operam para as religiões de matriz afro-brasileira, mas reverbera sobre o senso comum.

[6]Ao longo de dois anos de trabalho no Projeto de Mapeamento das Casas e Terreiros de Religiões de Matriz Afro-brasileira, dezessete terreiros da cidade de Santarém e as oito lojas de artigos afro-religiosos foram visitados. Essas visitas previam entrevistas semiestruturadas, com roteiros abertos, com as lideranças desses terreiros (os dezessete pais e mães de santo fundamentalmente) para conhecer suas trajetórias religiosas e com os proprietários e vendedoras das lojas. Parte deste trabalho consistia na frequência nos calendários de cerimônias ao longo do ano e nos toques e giras semanais de algumas dessas casas. O diálogo com os afro-religiosos e com os donos das lojas nas entrevistas e nas conversas permitiu perceber o modo como se estabelecia a relação mercado-terreiro.

[7]Abordo com mais profundidade acerca dessa compreensão da relação mercado-Terreiros, que foi fundamental para esta pesquisa em outros trabalhos meus.

[8]A reflexão sobre a presença do dinheiro no universo afro-religioso leva em consideração outros autores que anteriormente já haviam tratado da temática, a saber, Baptista (2006), Barros, et al (2007), que discorrem acerca de como a presença do dinheiro é não só natural, como necessária nesse contexto, para alimentar as divindades, para manter um terreiro, para os rituais de feitura e as mais diversas cerimônias.

[9]Tratarei o dono da loja pelo nome fictício de Eli.

[10]De acordo com a discussão feita por Mourão (2010) em seu estudo sobre as imagens usadas nos terreiros e seu processo de fabricação, os santeiros têm plena consciência de que aquele produto que estão fabricando tem uma finalidade ritual. Entretanto, quando a compra é feita por uma loja de artigos religiosos a imagem é ainda mercadoria, devendo passar, de acordo com essa lógica, apenas uma breve estada nesse espaço de mercado, sendo logo vendida e seguindo sua "vida" até o terreiro ou demais espaços religiosos.

A GUERRA E O PROCESSO CRIATIVO AFROINDÍGENA

Luiza Dias Flores

Doutoranda em Antropologia Social
Universidade Federal do Rio de Janeiro
Bolsista CAPES

Este artigo recupera parte da etnografia de minha dissertação (2013), com a *tribo carnavalesca* Os Comanches em Porto Alegre. Minha intenção foi descrever como os índios comancheiros produzem seu carnaval, evento que denominam "guerra"[11]. O carnaval disputado no Complexo Cultural Porto Seco, o sambódromo, é composto pelas Escolas de Samba e pelas *tribos carnavalescas* Os Comanches e Os Guaianazes, que guerreiam entre si. Cada *tribo* dedica-se o ano inteiro para construir a "guerra" a partir da articulação de elementos que caraterizam como "afro" e "indígena". Optei por analisar as *tribos* carnavalescas a partir de seus próprios termos, inspirada no trabalho de Mello (2003), sem cair em formulações identitárias pautadas por definições étnicas. A mim coube mapear esses conceitos a partir dos usos que meus interlocutores fazem deles nos preparativos para a guerra.

Desde que existem, a rivalidade é a principal característica das *tribos*. As armas utilizadas para fazer a guerra são a música, as alegorias, as fantasias e a dança. Soma-se ainda a "macumba", onde os guerreiros encenam o tema do "hino" tocado, uma espécie de teatro que ocorre na avenida. "Tudo é feito indigenamente", diz o Cacique comancheiro. Mas esse fazer "indigenamente" só existe em contraste com outro tipo de fazer, que é marcadamente "afro", cujos principais personagens são as Escolas de Samba, mas também a religião de matriz africana Batuque[2]. Essa constante comparação por parte dos comancheiros explica-se pelo fato de o carnaval que acontece no sambódromo de Porto Alegre constituir parte importante daquilo que se chama "cultura negra" na cidade[3], cujas instituições de maior destaque são as Escolas de Samba, caracterizadas por sua magnitude financeira, estética e política[4].

Ou seja, em meio ao carnaval reconhecido majoritariamente como "negro" há espaços em que "tudo é feito indigenamente". A música é chamada "hino" e não há quem sambe o "hino", pois a estrutura sonora que o compõe "é binária", diferente do samba. Dizem que o samba é "*mais* afro" que o "hino", mas sabe-se que o "hino" da *tribo carnavalesca* não é a mesma música dos "índios que aparecem na televisão e que estão nos livros", nem a mesma dos índios antepassados de muitos dos carnavalescos[5]. Não se trata, portanto, de imitação técnica de algo supostamente anterior. Seu Valdir explica: "a gente faz um som mais complexo, a gente sai do Tum-tum-Tum-tum dos índios *e elabora algo em cima disso*, que vem dos afros. Mas não sai muito, não, porque se não deixa de ser índio!". Há um controle tácito das possíveis misturas entre aquilo que vem dos índios "que se vê na televisão e nos livros" ou nas vivências dos antepassados, e aquilo que vem dos "afros", na religião, no samba e também nas vivências dos antepassados.

Contudo, o que os meus interlocutores chamam "afro" tem duas dimensões. Na relação com as Escolas de Samba eles trabalham continuamente para se diferenciar e demarcar o que é "*mais* afro" e o que é "*mais* indígena": o samba é "*mais* afro", o hino é "*mais* indígena". Essa necessidade de demarcação da diferença diz respeito também aos constantes "riscos" das *tribos* desaparecerem e serem englobadas pelas Escolas de Samba, pois essas últimas são muito mais valorizadas no carnaval da cidade, ainda que tenham surgido a partir das *tribos*[6]. Porém, há outra modalidade de "afro" que serve ao processo criativo de tornar-se indígena, que vem do Batuque. Aqui destaco três elementos centrais: o toque jeje, o uso do instrumento agê e a composição da dança.

Segundo os comancheiros, o toque indígena é binário, acompanhado pela marcação feita com o instrumento agê. Cada ensaiador cria um toque novo a partir dessa marcação binária. O Camisa, ensaiador dos Comanches, criou uma batida "tipo Jeje"[7], uma elaboração realizada em cima do toque de "ancestralidade africana" para um som "mais de índio" - conhecimento obtido graças ao fato de Camisa ser "batuqueiro". Na ausência desse conhecimento, corre-se o risco de se tornar "*menos* índio". Camisa critica os Guaianazes por fazerem um "toque morno", pois "não conhecem as rezas da religião". Segundo diz, "cada um retira a sua batida de cada reza da religião, só que tu tens que saber as palavras", ou seja, é necessário compreender que o toque deve ser "encaixado" com as palavras verbalizadas, articulando a "batida forte" às sílabas tônicas das palavras pronunciadas. Por não levarem isso em consideração, os Guaianazes seriam "menos índios" em comparação aos comancheiros.

O toque das *tribos* é caracterizado pelo uso de um instrumento em particular, o agê, instrumento central para os rituais religiosos do Batuque. "Sem agê não se faz tribo", afirma Camisa, "para nós aqui, o agê é de uma origem indígena. Sem os agês, não funciona. É uma parte importante pelo barulho. É por causa da marcação que faz que é uma parte essencial da tribo", porque, afinal, "é o chocalho indígena". Fiquei surpresa com essa afirmação que fora repetida em campo, visto que a história do instrumento fora referenciada enquanto de origem "afro" pelos próprios comancheiros. Mas logo Camisa salientou: "o agê é usado na religião também pra saudar nossa ancestralidade negra, mas na tribo, aqui, ele é de índio". É, portanto, na relação entre o "toque jeje", que vem dos "afros", e a marcação binária, que vem dos "índios"; no uso de um instrumento usado para "saudar a ancestralidade africana" e que também é "indígena" devido ao seu barulho e marcação que remetem ao maracá, que os índios carnavalescos constituem sua sonoridade.

Na dança não é diferente. Rosane, a bailarina, afirma que para a composição da dança indígena ela mistura dança candomblé com os passos indígenas. Sua apresenta-

ção não segue coreografias e é sempre pautada pela improvisação, como se "entrasse no corpo uma Deusa". O que explica sua dança ser tão bonita e tão elogiada é o fato de ser filha de Ossanha, senhor das matas, e receber cabloco, na "parte com a Jurema". Por isso todos afirmam que ela tem uma "energia de índia", tanto que a faz até parecer fisicamente, apesar de ser mistura de negro com branco. É também essa energia que a faz pensar que há uma "sequência" entre receber caboclo e se sentir índia na avenida.

Como podemos perceber, o Batuque é componente crucial para a elaboração indígena, não apenas em seu sentido estético. Talvez Rosane concordasse que enquanto está na avenida encontra-se de alguma forma *irradiada*[8] pelo seu caboclo, visto que há uma "sequência" entre seu caboclo e ela. Mas o interessante dos Comanches é que índio carnavalesco é aquele que melhor apresenta essas articulações entre elementos que vem dos "afros" e elementos que vem dos "índios". A partir da relação estabelecida com o Batuque os comancheiros tornam-se índios. Questão que corrobora com a enigmática afirmação de dona Georgina, esposa do cacique, de que "índio, índio mesmo é negro". E, vale lembrar, isso fomenta a rivalidade entre *tribos*, visto que a discussão passa sempre por quem é "*mais*" ou "*menos* índio".

Os índios se constituem como tal a partir da articulação destes elementos considerados "afros" e "indígenas". Dessa forma, tais conceitos não se vinculam à ideia de raça, nem a uma identificação com uma base "natural". Também não se trata de imitação técnica de elementos e práticas supostamente "originais". São, acima de tudo, meios expressivos por onde perpassam descendências, relações com seres do cosmo e objetos lúdicos e religiosos, encontros dos mais variados elementos considerados "afros" e "indígenas". Sugiro que haja uma *zona de indiscernibilidade*[9] entre os termos, uma faixa de indistinção, cujos cortes onde fixam certas definições são necessariamente relacionais. Na guerra, "indígena" só o é em relação a um "afro" e vice-versa. E, paradoxalmente, tais contrastes parecem necessários devido sua aparente indistinção.

Mas esses encontros devem passar por um processo de purificação para que os comancheiros atuem enquanto índios no ritual, ou seja, devem ser *eclipsados*[10] para que novas relações se estabeleçam – com as Escolas de Samba, com o poder estatal, etc. Quando questionados se a *tribo* seria afroindígena, os comancheiros afirmam veementemente que não. Ser afroindígena é aceitar que há características afros em sua composição e, portanto, diminuir sua força ritual contra a *tribo* rival. Também significa colocar-se em risco diante das Escolas de Samba que continuamente, e esse é o principal receio comancheiro, querem "acabar com as tribos". Dessa forma, manipulam elementos "afros" e "indígenas" para se constituírem índios carnavalescos e não afroindígenas. Portanto, afroindígena não existe enquanto identidade de grupo, mas

enquanto processo criativo.

A reflexão não termina por aqui e abre inúmeras questões. Minha preocupação de fundo foi acompanhar o processo criativo dos Comanches e descrever como os meus interlocutores elaboram conceitos análogos aos da Antropologia, principalmente no que consiste os debates sobre etnicidade, a partir de seus próprios termos.

Referência Bibliográfica:

ARRUDA, Bianca. 2014. *Os Candomblés de Belmonte: variação e convenção no sul da Bahia*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, PPGAS/MN/UFRJ - Rio de Janeiro.

DELEUZE, Gilles. 1997. *Crítica e clínica*. Tradução: Peter Pal Pelbart. São Paulo: Ed. 34.

MELLO, Cecília. 2003. *Obras de arte e conceitos: cultura e antropologia do ponto de vista de um grupo afro-indígena do sul da Bahia*. Dissertação de Mestrado, PPGAS/MN/UFRJ - Rio de Janeiro.

STRATHERN, Marilyn. 2006. *O Gênero da Dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora Unicamp.

Luiza Dias Flores

Doutoranda em Antropologia Social
Universidade Federal do Rio de Janeiro
Bolsista CAPES
Currículo Lattes
ldiasf@gmail.com

---

[1]A guerra é um jogo-ritual, tal como nos apresenta Bateson. No sentido em que o autor nos apresenta, interessa menos explicar o ritual em função de relações externas e mais entender quais são as relações que o ritual implica (GEIGER, 2006: 38). Entendo o jogo ritual como uma sequência de interações cujos sujeitos envolvidos sabem que estão num jogo e, portanto, são capazes de discriminar os processos postos em relação, mas, ao mesmo tempo em que discriminam, também os identificam e mesclam, a ponto de não saberem discernir o jogo do não-jogo. No jogo, se identifica e se discrimina, simultaneamente, esses dois processos (BATESON, 1998: 137).

[2]O Batuque é uma religião de culto aos Orixás comum na região Sul do Brasil, principalmente no Rio Grande do Sul.

[3]A população majoritariamente "classe média branca", durante os dias de carnaval, sai da cidade para o litoral. Muito recentemente existem alguns blocos de carnaval realizados por uma classe média que permanece na cidade, porém, ainda com restrita relevância.

[4]Devido ao curto espaço deste artigo, optei por não desenvolver a relação estabelecida entre as Tribos e as Escolas de Samba, questão que demandaria maior atenção em outro texto.

[5]Sobre a questão de descendência e genealogia, é de se ressaltar que alguns comancheiros vinculavam o seu pertencimento às tribos carnavalescas como um modo de relembrar seus antepassados indígenas. Esse foi o caso do Cacique Silveira e do destaque Índio César. Dona Georgina, esposa do cacique, também tem seus descendentes indígenas provenientes da região das Missões, porém me alertava constantemente que índio não tem muito a ver com essas descendências, pois "índio, índio mesmo é negro", pois a grande maioria dos integrantes tem descendência africana.

[6]Muitas das Escolas de Samba foram fundadas por antigos carnavalescos das Tribos. Aos poucos, as tribos foram dando lugar às Escolas. Um caso exemplar é o fato de Hemetério de Barros, fundador da primeira tribo, Os Caetés, ter abandonado a tribo para fundar a Escola Bambas da Orgia.

[7]Jeje é uma das nações dos terreiros de matriz africana. Cada nação diferencia-se pelos toques de tambor, alimentos a serem ofertados para os Orixás e demais feituras rituais.

[8]Segundo Arruda (2013, p. 70), irradiar é uma das formas do Orixá, caboclo, preto-velho ou exu manifestar-se na matéria. Diz ela que "é uma maneira de ser afetado pela presença desse outro que propaga seu raio de influência ao redor sem, no entanto, ser tomado completamente por essa presença, como ocorre quando se está virado".

[9]Sobre isso, nos diz Deleuze: "... já não há um sujeito que se eleva a imagem, com êxito ou fracassando. Diríamos de preferência que uma zona de indistinção, de indiscernibilidade, de ambiguidade se estabelece entre dois termos, como se eles tivessem atingido o ponto que precede imediatamente sua respectiva diferenciação: não uma similitude, mas um deslizamento, uma vizinhança extrema, uma contiguidade absoluta, não uma filiação natural, mas uma aliança contranatureza. Trata-se de uma zona 'hiperbórea', 'ártica'". (Deleuze, pg. 90, 1997)

[10]Conceito cunhado por Strathern (2006) e que se refere ao processo de tornar implícitas certas relações com vistas a produção de novas.

RESENHA CRÍTICA DA OBRA PALESTINA DE JOE SACCO SOB A ÓTICA DE ESTUDOS CULTURAIS

Júlia Nascimento de Souza

Universidade Tecnológica Federal do Paraná
Graduanda

A cultura Palestina constitui-se em meio à disputa por direitos e à luta por espaço, seja ele cultural, político ou geográfico. Tal disputa por legitimidade entre dois povos que enxergam a si mesmos como merecedores resultou, entre outras coisas, na desapropriação geográfica forçada de uma grande parcela do povo palestino. A perda não só de territórios mas também de legitimidade e representatividade política foi responsável por moldar traços em sua identidade nacional. Tendo em vista este contexto e entendendo a importância e o poder da representatividade, este trabalho propõe-se a analisar a obra *Palestina*, do jornalista e quadrinista Joe Sacco, a fim de identificar sua relação com estudos acadêmicos sobre a identidade nacional palestina.

Para tanto, foram adotados os conceitos de identidade nacional estabelecidos por Stuart Hall (1992) e Manuel Castells (1996), que compreendem-na como uma construção que se dá a partir de fatores como geografia, instituições de poder, memórias coletivas, história, entre outros. Entendendo a importância dos fatores históricos para a compreensão da identidade nacional de um determinado grupo, tomou-se como base os trabalhos de autores cujo objeto de pesquisa é a história palestina, com principal destaque a Rashid Khalidi, com sua obra *Palestinian Identity* (1997). Todas estas informações foram consideradas com o intuito de possibilitar a construção de uma análise o mais distante possível de uma interpretação orientalista, ou seja, uma visão generalista e idealizada baseada em estereótipos advindos de olhares ocidentais sobre o oriente, de acordo com Edward Said (2007). Assim, estabeleceram-se paralelos entre trechos destacados da obra de Sacco e considerações de pesquisadores da cultura palestina. Para fins didáticos, dividiu-se o texto em seções de acordo com as características culturais palestinas analisadas, sendo estas o *Nakba*, o apego às origens, a resistência, a identificação com facções e a Intifada.

AL-NAKBA, A GRANDE CATÁSTROFE

Não se pode falar sobre a identidade nacional palestina sem comentar o episódio acontecido em 1948 que pode ser considerado um divisor de águas na história palestina. "A Grande Catástrofe", ou *al-Nakba*, é o nome dado pelos palestinos à diáspora acontecida após a instituição do Estado de Israel, quando cerca de 711.000 palestinos residentes no território que passou a pertencer a Israel foram forçados a deixarem suas terras e viverem em situação de refúgio. Sacco evidencia as péssimas condições de sobrevivência encontradas nos campos de refugiados, com a afirmação "alguns dos buracos mais negros do mundo estão a céu aberto". As páginas 146 e 147 da obra analisada trazem uma visão panorâmica do capo de Jabalia, e o que se vê é um local repleto de lama, lixo, e

pedras sobre os telhados para evitar que estes voem com as tempestades. É notável o fato de Sacco produzir suas ilustrações com base em fotografias tiradas nos períodos em que o autor esteve na Palestina, o que lhe permite certo grau de acuidade, conforme pode-se observar nas imagens a seguir.

No trecho destacado a seguir, observa-se uma representação emotiva e humanizada, com a figura do personagem representada em *close*, enquanto relata sua experiência. O personagem conta sobre a expulsão que sofreu junto de sua família, e pontua a história evidenciando sua dor com a frase "foi um dia negro quando deixei minha terra." Conta também que em certa ocasião recebeu autorização israelense para visitar sua antiga terra, a qual encontrou deserta. Nestes quadros, o autor representa o desejo de retorno do personagem e de sua família, conferindo dramaticidade ao ilustrá-los em plano *contra-plongée*: ao utilizar este ponto de visão, o autor traz uma carga sentimental à cena e coloca os personagens em posição de força, em vista da desapropriação que sofreram. O olhar distante dos personagens reforça essa conotação, além de trazer suspense à cena, criando uma expectativa sobre o que estariam observando, expectativa esta que em seguida é sanada pelo quadrinho seguinte, o qual mostra a família diante de sua terra já deserta.

A partir deste trecho (e de outros ao longo da obra), é possível perceber não apenas a habilidade técnica do autor, mas também sua sensível percepção do assunto, formada a partir das entrevistas que realizou.

APEGO ÀS ORIGENS

Em entrevistas, Sayegh (2011, p. 07) constatou que a predominância da identidade palestina permanece forte nos jovens refugiados no Líbano, mesmo que estes tenham tido pouco ou nenhum contato com sua terra de origem. Sacco representa esta mesma característica: segundo o autor, as crianças dos campos de refugiados são ensinadas a diferenciar o lugar de onde vêm (vilarejos destruídos pelos sionistas em 1948) do lugar onde moram (Campo de Nuseirat, Quarteirão 2, por exemplo). Este é apenas um dos muitos trechos presentes na obra na qual o autor evidencia o orgulho e forte apreço por parte dos palestinos em relação à sua terra e cultura.

RESISTÊNCIA

A resistência é um forte marcador identitário na ideia de uma nação palestina, uma vez que, historicamente, este povo encontra constantemente a necessidade de lutar por aceitação e legitimidade perante a comunidade internacional, e inclusive defender a própria existência.

No trecho abaixo, Sacco utiliza expressões fortes nos rostos dos personagens e utiliza-se de ironia para evidenciar o forte envolvimento das pessoas com sua causa, dizendo: "Eles estão gritando como se suas vidas dependessem disso!" (considerando que o motivo de seu protesto de fato tem importância vital e influência direta em seus cotidianos).

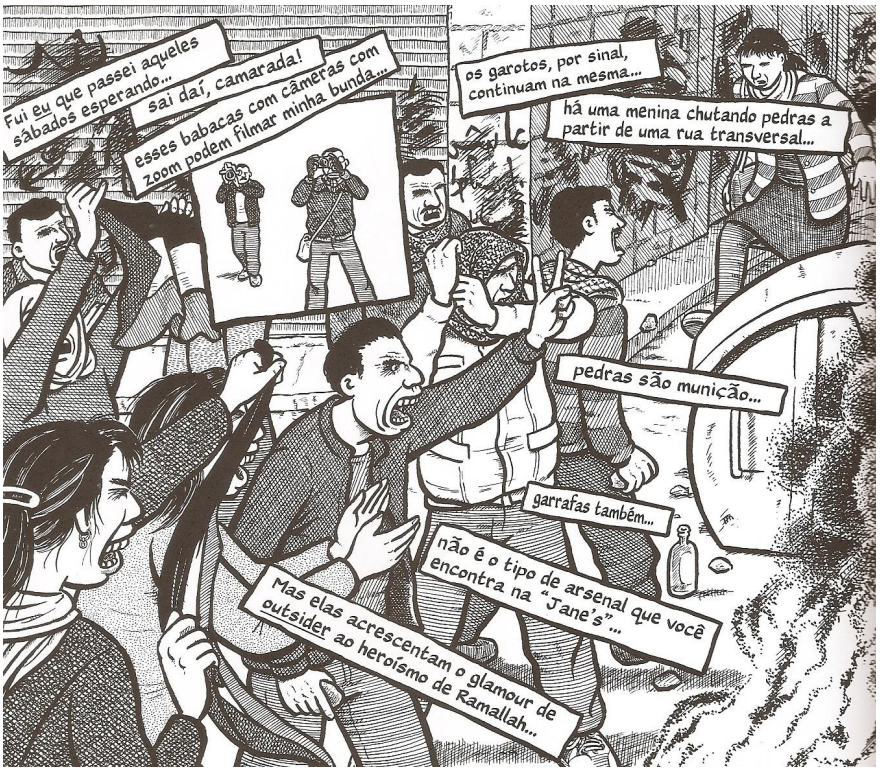
IDENTIFICAÇÃO COM FACÇÕES

Por volta de 1970, a filiação a facções de resistência já caracterizavam a expressão mais dominante de "palestinidade" e o meio mais genuíno de manifestar pertencimento nacional. Habitantes de campos de refugiados identificavam-se uns aos outros de acordo com suas posições em determinados grupos de resistência, além da conotação quase que familiar que os membros de uma mesma facção adquiriam entre si, gerando forte lealdade dentro do grupo (SAYEGH, 2011, p. 04-05).

No contexto temporal em que se insere a obra Palestina de Joe Sacco, no início da década de 1990, as filiações aos principais partidos Hamas e Fatah apresentavam ainda grande popularidade entre os jovens palestinos. Um exemplo deste forte envolvimento com as filiações pode ser visto na passagem abaixo, em que uma música do Fatah é cantada a plenos pulmões por homens em uma festa pré-casamento, que diz: "Para todas as pessoas que nos odeiam, como é doce morrer pela Palestina. A Fatah não tem medo da morte, e a Fatah vai libertar a Palestina". Sacco enfatiza a forma passional como cantam a música dizendo que "cantam como se quisessem arrancar o telhado".

A INTIFADA

Impossível tratar do assunto sem abordar o episódio conhecido como Intifada, o principal levante popular da história palestina, caracterizado pelo combate desigual entre civis palestinos e militares israelenses, no qual palestinos enfrentavam as tropas armadas israelenses arremessando pedras e outros pequenos objetos que estivessem ao seu alcance. Tornou-se um símbolo nacional palestino por conta do forte sentimento de pertencimento e união gerado entre aqueles que participaram, além de representar a intensidade de seu desejo de defender sua cultura.



Acerca deste tema, Sacco constrói uma representação rica em elementos chave: vários jovens cantando, gritando e recolhendo pedras e garrafas para usarem como munição, com faixas, bandeiras e um megafone, ateando fogo em pneus e bloqueando a rua. Neles, observa-se expressões faciais fortes, o sinal de vitória feito com os dedos em "V" e símbolos nacionalistas como a bandeira palestina e o *keffiyeh* (lenço de estampa xadrez que tornou-se símbolo da luta palestina ao ser utilizado publicamente por Yasser Arafat). Por fim, a cena mais icônica da Intifada, na qual os personagens aparecem correndo para lançar pedras e voltando para se proteger. Mais uma vez, percebe-se o esforço do autor para utilizar recursos visuais para demonstrar com o máximo de verossimilhança o sentimento de seus personagens.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É perceptível o mérito de Joe Sacco pelo reconhecimento que recebeu por seu trabalho enquanto jornalismo em quadrinhos, visto que, em comparação com o levantamento teórico previamente estudado, mostrou-se acurado nas informações que veiculou. O autor mostrou-se capaz de construir uma representação próxima à construção da identidade nacional palestina, sem esbarrar em visões orientalistas (SAID, 2008), ainda que na posição de estrangeiro. De fato, conforme afirmado pelo próprio autor, a abordagem assume um caráter assumidamente parcial, como dito no início deste trabalho, e segue até o fim de sua obra comprometido com seu objetivo de retratar o "lado palestino da história", com algumas exceções em que dá voz a personagens israelenses.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABU-LUGHOD, Ibrahim. 1990. "Introduction: on achieving Independence". In: *Intifada: Palestine at the Crossroads*. Nova Iorque: Praeger Publishers. pp. 1-11.

BOWKER, Robert. 2003. *Palestinian Refugees: Mythology, Identity, and the Search for Peace*. Colorado: Lynne Rienner Publishers.

CASTELLS, Manuel. 1996. *O poder da identidade*. Tradução: Klauss Brandini Gerhardt. São Paulo: Paz e Terra.

EL-NIMR, Sonia. 1993. "Oral History and Palestinian Collective Memory". In: *Oral History*. Hertfordshire: Oral History Society.

ERNI, Fiorella Larissa. 2013. *Tired of Being a Refugee : Social Identification among Young Palestinian Refugees in Lebanon*. Genebra: Graduate Institute Publications. Disponível em: http://books.openedition.org/iheid/543. Acesso em 02/06/2014.

HALL, Stuart. 1992. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução: Tomas Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. 11. Ed. Rio de Janeiro: DP&A.

KHALIDI, Rashid. 1997. *Palestinian Identity: the construction of modern national consciousness*. Nova Iorque: Columbia University Press.

MAAS, Win. 2013. *The Survival of Palestinian National Identity through Commemoration*. Tilburg: Tilburg School of Economics and Management.

MAJAJ, Lisa Suhair. 2001. "On Writing and Return: Palestinian-American Reflections". In: *Meridians: feminism, race, transnationalism*. Middletown: Wesleyan University Press, vol. 2, pp. 113-126.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. 2014. *Occupied palestinian territory: gaza emergency situation report*. Disponível em: http://www.ochaopt.org/documents/ocha_opt_sitrep_30_07_2014.pdf. Acessado em 05/03/2015.

PAPPÉ, Illan. 2011. *The Forgotten Palestinians: A History of the Palestinians in Israel*. London: Yale University Press.

SACCO, Joe. 2011. *Palestina*. Edição Especial. Tradução: Cris Siqueira. São Paulo: Conrad Editora do Brasil.

SAID, Edward W. 2007. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução: Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras.

SAYEGH, Rosemary. 2011. *Palestinian Refugee Identity/ies: generation, class, region*. Birzeit: Birzeit University. Disponível em: http://ialiis.birzeit.edu/fmru/userfiles/WPS2011-55-Rosemary.pdf. Acesso em 25/06/2014.

SAYIGH, Rosemary. 2007. *The Palestinians: from peasants to revolutionaries*. Nova Iorque: Zed Books.

SCHIOCCHET, Leonardo. 2013. "Palestinidade: Resistência, Tempo e Ritual no Campo de Refugiados Palestino al-Jalil, Líbano". *Antropolítica*, 35.

Júlia Nascimento de Souza

Universidade Tecnológica Federal do Paraná
Graduanda
julia.julians@gmail.com

QUANDO A COMIDA NÃO É MUITA E DUAS COZINHAS AINDA É MUITO POUCO

Eduardo Alfredo Morais Guimarães

Professor Assistente UNEB
Doutorando em Estudos Étnicos e Africanos – UFBA
Bolsista FAPESB

Proponho aqui uma reflexão sobre a cultura alimentar no Quilombo de Empata Viagem, comunidade com território estimado de cerca de 5.000 hectares e com 250 famílias residentes, localizado em região de difícil acesso, nas imediações da Barra do Rio de Contas, município de Maraú, Estado da Bahia. A região é marcada pela presença de dezenas de comunidades remanescentes de antigos quilombos que proliferaram na região, sobretudo a partir do século XVII, envolvidos no cultivo da mandioca e produção de farinha (REIS, 1996: 332).

A alimentação é sempre um ato prenhe de significados, fundamental para se pensar a identidade. Conforme Maria Eunice Maciel, "na alimentação humana, natureza e cultura se encontram, pois se comer é uma necessidade vital, o quê, quando e com quem comer são aspectos que fazem parte de um sistema que implica atribuição de significados ao ato alimentar" (2005:51). É tão evidente a importância da alimentação em Empata Viagem que, invariavelmente, todas as casas possuem duas cozinhas, a cozinha do fogão a gás, localizada sempre no interior das residências – raramente utilizada – e a cozinha do fogão à lenha, localizada sempre no quintal. O fogão a gás é uma novidade que só chegou à maioria das casas recentemente, exatamente nos últimos 10 anos e, embora muito pouco utilizado, é um eletrodoméstico importante que, com a chegada da energia elétrica, passou a compartilhar espaço com a geladeira e, em algumas residências, também com o freezer, proporcionando transformações importantes no *Layout das residências*.

As geladeiras e, sobretudo, os freezers são, geralmente, subutilizados, pois, não há preocupação em estocar comida. Na maioria das residências as geladeiras são importantes na conservação da carne comprada na feira de sábado e na produção de água gelada que é utilizada no preparo do suco artificial, bebida que conjuga simbolicamente a inclusão do quilombo no mundo moderno (MINTZ, 2001: 35).

O dia começa na cozinha do fogão a lenha, espaço liminar entre a casa e a roça. Um a um os moradores tomam o café que é acompanhado pelo de comer da época: banana da terra, nos meses de verão; inhame roxo, nos meses de setembro e outubro; batata doce ou aipim, cultivados juntamente com a mandioca; beijus preparados após as farinhadas e, em algumas situações – "quando tem visita em casa"[1]– o mingau de puba. Quem segue pra lida na roça toma um café forte, acompanhado com algum tido de carne – quase sempre assada – o feijão e a farinha. Cada morador toma o café no seu tempo: primeiro as crianças e jovens que acordam cedo para ir para a escola; logo depois os adultos que seguem para a lida e, por último, os jovens que estudam à tarde, as crianças muito pequenas que ainda não estão na escola e os idosos que não aguentam mais o trabalho da roça. O Café da manhã exprime aspectos importantes da identidade, combinando o pó de café,

que é comprado fora – "na rua", com aquilo que é produzido nos roçados juntamente com a mandioca e com o que é plantado ou simplesmente colhido nas roças.

Após o Café, uma das mulheres da casa coloca o "de comer do dia" para cozinhar na única "boca de fogo" do fogão à lenha, sem o acompanhamento de outras panelas e também sem a supervisão de humanos, pois, é a quantidade e a qualidade da lenha que determinam o tempo de cozimento, uma espécie de timer com desligamento automático. Chegada a hora do almoço cada morador come no seu tempo. As crianças pequenas e os velhos comem primeiro; as crianças e jovens que estudam à tarde comem apressadamente para não perder o transporte escolar, aqueles que estudaram pela manhã comem mais tarde quando chegam da escola. Os adultos comem assim que chegam da lida na roça e quando o trabalho é longe, só comem na "boca da noite". As pessoas servem-se na panela e comem invariavelmente em dois pratos – cuias de alumínio, pequenas bacias plásticas ou embalagens metálicas de queijo reino – um com o "de comer do dia" e outro com farinha de mandioca, o muito que se acrescenta ao pouco.

O que cozinha nessas panelas? Geralmente feijão com carne de jabá[2] mas pode ser também feijão com as 'verduras' das roças, fato, rabada, peixe ou outro de comer qualquer. Mas esse não é o prato principal. Por mais que surpreenda, a farinha de mandioca é o prato principal ao qual se acrescenta algo mais para dar o gosto. Aqui entra em evidência uma 'cozinha emblemática' e um 'prato emblemático' que expressam o pertencimento e, assim, a identidade (MACIEL, 2005: 50).

A Farinha de mandioca é, portanto, a principal referência alimentar. Uma característica essencial da sua produção é o trabalho manual e coletivo que envolve toda família e, em muitas situações, a vizinhança e que se inicia na capoeira com o corte da vegetação, o atear o fogo, a limpeza do terreno e realização da coivara, um trabalho demorado e muito perigoso. Por um lado, o fogo não pode "esturricar" a terra, "bota fogo, vai fazendo a coivara, bota os paus devagarzinho, a terra muito queimada a mandioca sai mais ruim. Tem que queimar assim pelo maior"[3]. Por outro lado, o fogo descontrolado pode atingir as roças vizinhas, destruir cercas e as casas. Após a limpeza da área, as manivas são plantadas, uma parte da madeira que não foi consumida pelo fogo é colocada no entorno do roçado para evitar o ataque de animais silvestres (em especial, do caititu) e outra é empilhada para a utilização com lenha no forno da casa de farinha. Durante o ciclo de produção são necessárias no mínimo três "limpas", que não devem ser feitas com a utilização de herbicidas, "na mandioca não pode!" [4]. A colheita se inicia com a mandioca ainda verde e segue o ritmo da casa de farinha.

O roçado funciona com uma espécie de dispensa a qual se recorre sempre que há necessidade. Um roçado grande pode fornecer raízes por mais de um ano. As raízes são transportadas em animais até a casa de farinha, descascadas e raladas com o auxilio do ralador elétrico. O material resultante é acondicionado em sacos e prensado. Do processo resulta um resíduo líquido com elevada toxidade pela presença de cianeto, denominado manipueira, que é dispensado diretamente no ambiente e uma massa que é levada ao alguidar para secar; etapa crucial na produção da farinha, geralmente concluída pelas mulheres que sabem qual a temperatura ideal do forno, o tempo de secagem e a técnica de mexer a massa da mandioca, fatores que determinam a qualidade da farinha. De fato, como nem todas as roças possuem a terceira cozinha em muitas situações o processamento da mandioca requer a utilização regular da casa de farinha de um parente, vizinho, amigo ou de outra pessoa qualquer da comunidade; nessa situação deixa-se sempre uma percentagem da farinha – entre 10% a 20% – como ressarcimento pelo consumo de energia elétrica do ralador e alguma outra despesa referente à manutenção dos equipamentos.

É tão evidente a importância da alimentação que o ato de comer e, inclusive, de preparar o de comer não está restrito nem ao espaço da casa, nem tão pouco à Casa de Farinha. Muito do que se come em Empata Viagem é "coisa que não se planta e que só se desfruta"; e "coisas praticamente nativas que também se planta"[5]. Portanto, sair para a lida na roça ou na Casa de Farinha, apenas com um café preto e sem levar o de comer do almoço e só retornar na boca da noite não implica em ficar de 'barriga vazia', pois "na roça ninguém passa fome, tem sempre uma jaca, uma banana, uma goiaba e muitas outras coisas"[6].

É importante lembrar que o cultivo do cacau e de outros produtos agrícolas para o mercado no quilombo integra um sistema sustentável de produção que garante geração de renda monetária direta através da venda da produção agrícola (cacau), concomitantemente com a produção de essências florestais (madeira), imprescindíveis como material de construção; com espécies da farmacopédia popular local e, sobretudo, com a garantia da segurança alimentar e nutricional das famílias agricultoras através da produção de uma grande variedade de alimentos, sobretudo frutas e raízes. Esse sistema, segundo a tradição oral, tão antigo quanto o próprio quilombo, permite às famílias agricultoras não só manter uma relação de coexistência com a paisagem local, mas, acima de tudo, aperfeiçoá-lo. Com efeito, as roças são o produto de um longo processo de 'aperfeiçoamento' realizado pela ação consciente de seres humanos com a participação de animais silvestres, do vento, da chuva e do próprio fogo (BALÉE, 2008; PARDINI, 2012 & POSEY, 2001).

Referências Bibliográficas:

BALÉE, W. 2008. Sobre a Indigeneidade das Paisagens. *Revista de Arqueologia*, 21 (2): 09-23. Disponível em http://www.ies.ufpb.br/ojs/index.php/ra/article/viewFile/3003/2524. Acesso em 05.07.2014.

CLEMENT, C. R. 1999. "1492 and the loss of Amazonian crop genetic resources. I. The relation between domestication and human population decline". *Economic Botany*, 53(2): 188-202.

CLEMENT, Charles R; JUNQUEIRA, Andre B. 2008. "Plantas Domesticadas, uma historia fascinante". In: *Scientific American Brasil*. São Paulo: Duetto, (Coleção Amazônia. Origens).

CUNHA, Manoela Carneiro da. 1999. "Populações Tradicionais e a Convenção da Diversidade Biológica". *Estudos Avançados*. 13(36). Disponível em http://www.scielo.br/pdf/ea/v13n36/v13n36a08.pdf. Acesso 01.08.2015

MACIEL, Maria Eunice. 2005. "Identidade Cultural e Alimentação". In: A. Canesqui; R. Garcia (Orgs.). *Antropologia e Nutrição: um diálogo possível*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ. pp. 49-56.

MAUSS, M. 1974. "Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas". In: *Sociologia e Antropologia,* v. II. São Paulo: Edusp.

MINTZ, Sidney W. 2001. "Comida e Antropologia: Uma breve revisão". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 16 (47): 31-42 Disponível em: http://www.uff.br/saudecultura/artigos-encontro-6/Texto08.pdf.. Acesso em 14.03.2016.

PARDINI, Patrick. 2012. "Natureza e cultura na paisagem amazônica: uma experiência fotográfica com ressonâncias na cosmologia ameríndia e na ecologia histórica". *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciênc. hum.*, 7(2): 589-603. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1981-81222012000200017&lng=pt&nrm=iso. Acesso em 02.02. 2014.

POSEY, Darrel A. 2001. "Interpretando e utilizando a "realidade" dos conceitos indígenas: o que é preciso aprender dos nativos?" In: A. Diegues; A. Moreira, (Orgs.). *Espaços e recursos naturais de uso comum*. São Paulo: NUPAUB. pp. 279-294.

REIS, João José. 1996. "Escravos e Coiteiros no Quilombo do Oitizeiro: Bahia 1806". In: J. Reis; F. Gomes. *A Liberdade por um fio*. São Paulo: Cia das Letras. pp. 332- 372.

Eduardo Alfredo Morais Guimarães

Professor Assistente UNEB
Doutorando em Estudos Étnicos e Africanos – UFBA
Bolsista FAPESB
Currículo Lattes
eaguimaraes@uneb.br

[1]Depoimento tomado durante a pesquisa de campo. O artigo se ampara em dados recolhidos na pesquisa de campo iniciada no mês de janeiro de 2015 e que está em fase de conclusão.

[2]Idem nota 1.

[3]Idem nota 1.

[4]Idem nota 1.

[5]Idem nota 1.

[6]Idem nota 1.

SOBRE O CARIBE E A “INVENÇÃO” DA MÚSICA PARAENSE POPULAR

Andrey Faro de Lima

Universidade Federal do Pará

Neste trabalho, apresento algumas observações balizares referentes à tessitura de minha pesquisa para o doutoramento que, de modo geral, compreendeu estudos sobre a construção, a reprodução e a sedimentação de narrativas identitárias pautadas em uma suposta identificação ética e estética do Pará com a musicalidade caribenha.[1]

Por meio da pesquisa observei que além dos processos decorrentes de confluências e circunstâncias históricas, tecnológicas e geográficas, houve também uma série de elaborações e articulações empreendidas por diversos mediadores em torno do direcionamento que esta mesma identificação teria ou não assumido. A partir deste mote, propus caminhos que possibilitassem a interpretação de questões relevantes acerca da realidade paraense e amazônica.

Sobre o problema

As distâncias e proximidades de uma ou de outra região, nacional ou estrangeira, foram fundamentais para a consolidação da presença musical caribenha em terras paraenses, porém, tais considerações ensejam indagações oportunas. Para além das distâncias e proximidades, a dimensão notoriamente hegemônica que as narrativas remissivas a esta mesma presença adquiriram, sobretudo a partir dos anos 1970/80, levou-me a atentar às estratégias e interesses presentes nos procedimentos de aceitação ou negação dos expedientes envolvidos. Tais expedientes evidenciam discursos e projetos diversos nos quais pude verificar uma recorrência dorsal[2]: as supostas identificações teriam ocorrido haja vista o "terreno fértil" encontrado na região. E aqui aponho duas perguntas, a saber: qual seria este "terreno fértil" e como possibilitou tais identificações?

Método

A abordagem de um tema ainda (especificamente) pouco enfocado academicamente e que envolveu diferentes perspectivas disciplinares (musicologia, antropologia, história, comunicação), exigiu certos procedimentos.

Nestes termos, deparei-me, desde já, com a dimensão historiográfica que este tema traz consigo. Embora se possa dispor de diversas fontes que mostrem como se compunha uma determinada paisagem sonora, surgiu a necessidade de se fazer inferências acerca das possíveis mudanças sobrevindas nesta paisagem, principalmente quando se está a lidar com o "costumava-se ouvir".

Isto, dentro da pesquisa, diz respeito às interlocuções com personagens específicos que, de algum modo, possuíam conhecimento ou vivenciaram aspectos e elementos relativos aos processos aqui tratados.

Acrescentei ainda as averiguações de cunho mais musicológico e o estudo das formas e elementos musicais e estruturas extramusicais. O intuito consistiu em coadunar tal estudo a perspectivas antropológicas. Neste sentido, o acuro etnográfico, o *circunstaciamento* construído por meio de uma *descrição densa*, também se fez pertinente.

Em escala mais ampla, a inserção de perspectivas que abrangessem os aspectos mediatizados, correspondentes aos processos de comunicação e recepção, foi igualmente importante.

Abordagem teórica e conceitual

No que compete à abordagem teórica e conceitual norteadoras de minha pesquisa, acredito que sejam adequadas algumas considerações. A ênfase no teor performático e discursivo das construções e reproduções identitárias pressupõe o reconhecimento da dimensão processual da cultura. Sendo assim, ainda que "inventadas", estas mesmas construções e reproduções de modo algum constituem meras ficções aleatórias. Remetendo-me a Marshall Sahlins (2008), aponho que tais "invenções" nunca ocorrem no vácuo, já que constituem a reprodução de signos devidamente atualizados por meio de novos arranjos.

Ulf Hannerz (1997), ao abordar a noção de *fluxos culturais*, ressalva que tal categoria não deve ser interpretada como uma questão de simples transmissão ou transposição de formas tangíveis carregadas de significados intrínsecos, mas o processo que origina uma série infinita de deslocamentos no tempo e espaço, estabelecido entre formas externas acessíveis aos sentidos, esquemas de interpretações e a configuração de novas formas externas. Na medida em que introduzem uma gama de modalidades perceptivas e comunicativas, os *fluxos culturais* acabam se tornando cada vez mais polimorfos, diferindo muito na maneira com que fixam seus próprios *limites*.

Aqui, os *limites* remetem à noção de *fronteira* e de *zona fronteiriça*, estas, marcadas por indistinções e ambigüidades, onde as diferentes formas significativas são mais livremente negociadas e manipuladas.

Em acordo com sua condição *fronteiriça*, a posição *marginal* ou, mais além, a ideia de *isolamento* da região, vem nortear alguns aspectos relacionais presentes na construção de uma identidade paraense (amazônica), ambiguamente confrontada com "aquele"

do qual se é "isolado", e é a partir destas distinções contrastivas que são demarcadas (ou desmarcadas), conforme lembra Fredrik Barth (2000), as fronteiras das identidades. Fredrik Barth acrescenta, neste ínterim, que a identidade não se situa nas diferenças "objetivas", manifestas, mas sim naquelas que os próprios atores consideram significativas, segundo vicissitudes sociológicas.

Como frisa Stuart Hall (2003), a cultura é uma produção, tem sua matéria prima, recursos e trabalho produtivo, "(...) portanto, não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas daquilo que nós fazemos de nossas tradições" (HALL, 2003, p. 44). Acresço aqui, utilizando-me das proposições de Fredrik Barth (2000), a seguinte indagação: o que fazemos de nossas tradições quando procuramos definir nossas identificações e diferenças?

Campo

Ao percorrer os caminhos que me indicassem como estes gêneros se fizeram presentes na paisagem sonora paraense (do ponto de vista material e discursivo), observei que a maioria das referências menciona as distâncias e a pouca integração econômica e sociocultural entre a Amazônia e as demais regiões do país, o que teria levado aquela primeira a estabelecer diversas relações, sobretudo por via marítima/portuária, com países caribenhos próximos, principalmente com a Guiana Francesa. Há também várias menções à importância da radiofonia, pois, sobretudo entre as décadas de 1940 e 1960, nos estados do Amapá, Pará e Maranhão, seria possível, por meio das *ondas tropicais*, a captação das programações de algumas rádios estrangeiras, principalmente de países do Caribe. Do mesmo modo, a radiofonia regional e a expansão da fonografia, mais a atuação de certos personagens (marinheiros, comerciantes, músicos, radialistas, produtores e empresários), foram também mencionadas como fundamentais.

Com a chegada dos anos 1970, a ideia da cumplicidade paraense com o Caribe passou a ser mais publicamente e deliberadamente reproduzida, por meio tanto da expansão de uma indústria musical popular local/regional que se desenvolveu a partir desta mesma cumplicidade, quanto da recorrência a esta última como parte das atualizações discursivas regionalistas que se fizeram vigentes desde então.

Nestes termos, coadunada à importância que adquiriram as *ondas tropicais*, os portos e as incursões e empreendimentos musicais de artistas e produtores, há também várias retóricas pautadas no reconhecimento de uma possível situação de isolamento da região, que teria contribuído para a vitalidade que assumiu a identificação paraense com a música do Caribe.

O discurso acerca do isolamento evidenciou um período assinalado pelas várias articulações empreendidas por intelectuais e artistas paraenses, durante as décadas de 1960/70, em torno da afirmação de uma identidade regional.

Dentre tais articulações, incluem-se diversos elementos trazidos iconograficamente, como o *carimbó*, a influência regionalista do compositor paraense Waldemar Henrique, a ênfase na idealização da cultura/identidade amazônica, além da identificação do estado com uma *transnacionalidade* caribenha.

O contexto em que se deram tais articulações envolve a expansão dos meios de comunicação e a perseverança do pensamento nacional-popular brasileiro, que imprimiu, no caso da narrativa identitária amazônica e paraense, um dilema característico que acompanha, como uma sina, a retórica regionalista. A afirmação da especificidade regional, ao mesmo tempo em que se constituiu desdobramento do discurso nacional-popular, veio acompanhada de noções relacionais e contrastivas ancoradas nas ideias de *margem* e *isolamento*, o que permitiu a reprodução de uma narrativa pautada na busca por uma identidade fronteiriça na qual a presença da música caribenha, mercadológica e politicamente, tornou-se oportuna.

Referências Bibliográficas

BARTH, Fredrik. 2000. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Editora Contracapa.

HALL, Stuart. 2003. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil.

HANNERZ, Ulf. 1997. "Fluxos. Fronteiras, Híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional". *Mana* 3(1): 7-39

LIMA, Andrey Faro de. 2013. *"Caiu do céu, saiu do mar...": o Caribe e a invenção da música paraense*. Tese de Doutorado – Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais/Antropologia – Belém

SAHLINS, Marshall. 2008. *Metáforas Históricas e Realidades Míticas*. Rio de Janeiro: Zahar.

Andrey Faro de Lima

Universidade Federal do Pará
Currículo Lattes
farolima@yahoo.com.br

[1]Ressalto que as referências usadas neste trabalho, como "música caribenha", "música paraense" e demais variações, ocorrem, sobretudo no domínio discursivo-retórico. Constituem imagens e representações narrativas que, em sua própria elaboração, possuem contornos genéricos.

[2]Aqui, remeto-me tanto aos registros documentais sobre o assunto, quanto às entrevistas que realizei com músicos populares, poetas, radialistas, jornalistas, intelectuais, dentre outros, notoriamente reconhecidos como referenciais quanto ao tema da presença da música caribenha na região.

QUANDO A FÉ, A PALAVRA E AS MÃOS SÃO AS ARMAS:

projetos de “salvação” e estratégias religiosas entre jovens lutadores de MMA

Felipe Magalhães Lins

Mestre em Ciências Sociais
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

O texto aqui apresentado é fruto da pesquisa realizada durante minha dissertação de mestrado[1] sobre o processo de construção de um projeto sócio-religioso que se utiliza da prática esportiva do MMA[2] como ferramenta de conversão religiosa para adolescentes e jovens de bairros populares na cidade de Nova Iguaçu, município da região metropolitana do Rio de Janeiro. Ao seguir os passos do idealizador do projeto e o emaranhado de redes que este é responsável por administrar, busco compreender o projeto como uma "máquina" capaz de gerar novas moralidades no campo religioso brasileiro. Assim, religião, juventude, mídia, masculinidades, esporte e violência são alguns dos elementos que giram em torno do tema de pesquisa aqui apresentado.

Ao circular por tais territórios urbanos não é difícil deparar-se com a forte presença de igrejas ou grupos pentecostais que congregam intervenções cotidianamente no espaço público – seja a partir de festivais de louvores, caminhadas religiosas ou pregações ao ar livre (BIRMAN & MACHADO, 2012). Outro exemplo da forte capilaridade e presença dos pentecostais em espaços marcados pela pobreza está na expansão das chamadas comunidades terapêuticas. Tais instituições são enquadradas como obra social sem fim lucrativo e se propõem a "recuperar" e "ressocializar" via religião pessoas que tiveram suas vidas "perdidas" pelo consumo desenfreado de drogas e envolvimento no crime (TEIXEIRA, 2011). É nesse contexto que surge o projeto social *Faixa Preta de Jesus*, iniciativa que há sete anos se utiliza da prática esportiva do MMA como ferramenta de conversão religiosa para adolescentes e jovens na cidade de Nova Iguaçu. Ao unir religião, juventude e esporte o projeto inaugura, a meu ver, um modelo de vivência urbana do território a partir da religião como chave de compreensão do mundo.

O projeto social foi idealizado por Ricardo Cavalcante, 45 anos, casado e atualmente membro da Igreja Evangélica Apascentar de Nova Iguaçu. Ricardo, que sempre faz questão de apresentar-se como "ex-viciado em drogas, ex-morador de rua e ex-traficante", hoje é responsável por atender cerca de 400 adolescentes e jovens que treinam semanalmente na sede do projeto[3]. Ricardo conta que um dos motivos que o fizera criar o projeto (2008) foi o denso contexto de violência no qual a população da Baixada Fluminense encontrava-se imersa. Ele cita como um marco determinante um evento violento apelidado na mídia como "Chacina da Baixada", episódio policial que chocou moradores da região e que ainda hoje exibe as cicatrizes ali deixadas[4].

A pesquisa em sua totalidade teve duração de um ano, sendo nove meses de trabalho de campo presencial (agosto de 2014 à abril de 2015) e três meses finais de campo virtual (maio à agosto de 2015). Ao longo do processo de pesquisa, participei de sessões de treino na sede do projeto; frequentei eventos de MMA na companhia dos jovens; e os

acompanhei em atividades realizadas em uma igreja evangélica de Nova Iguaçu.

A dissertação está estruturada em dois grandes eixos de análise. O primeiro tem como propósito apresentar, em linhas gerais, os elementos e aspectos fundamentais que atravessam o universo pesquisado. Utilizo as categorias "território", "religião" e "mídia" para pensar e introduzir a parte da região metropolitana do estado do Rio de Janeiro denominada Baixada Fluminense. Tendo a chacina da Baixada como marco lógico importante e ponto de partida simbólico para se pensar o território, busco apresentar os signos, códigos e significados que orbitam em torno do tema da violência acometida principalmente sobre jovens moradores da região. Em um segundo momento desse eixo, me lanço a investigar as práticas e os efeitos dos ensinamentos transmitidos pelo projeto social aos jovens atendidos. Seus sonhos, suas histórias de vida e visões de mundo são aqui apresentadas na forma de narrativas urbanas sobre a *viração* destes diante do atual modelo de cidade que se apresenta (FERNANDES, 2013).

A segunda parte da pesquisa é construída a partir da trajetória de vida dos jovens e dos agenciamentos de redes feito por Ricardo Cavalcante, idealizador e coordenador do projeto Faixa Preta de Jesus. No decorrer da escrita outros personagens vão se juntando ao cenário, como o lutador do UFC[5] Rodrigo Minotauro que é padrinho do projeto. Outro aspecto explorado no capítulo é a experiência de conversão religiosa vivenciada por lutadores famosos de MMA. Apesar de algumas frentes evangélicas tradicionais não compactuarem com essa prática esportiva, chegando a classificá-la como simplesmente uma "violência gratuita", muitos atletas do MMA manifestaram sua fé durante seus combates. Esse é o caso de Vitor Belfort, campeão do UFC que há dez anos utiliza sua profissão e espaço na mídia para levar a mensagem de Jesus Cristo.

Não foi minha intenção, através dessa pesquisa que apresento, proporcionar uma (re)leitura dos elementos presentes nos esporte de combate e luta marcial. Tais apontamentos já foram realizados, de forma brilhante, por pesquisadores renomados do campo da antropologia e sociologia do esporte (DUNNING, 2014). Nem proponho, de fato, uma crítica ao MMA enquanto modalidade desportiva emergente no mundo moderno ou instrumento de entretenimento para veículos midiáticos. Minha expectativa com este trabalho é a de que o mesmo traga contribuições antropológicas para os estudos sobre mídia, religião e cidade. Os sentidos aqui apresentados são apenas signos observados por mim em campo e construídos por aqueles que buscam (na religião) os significados para tal sobrevivência no mundo ao seu redor, frente aos perigos que este oferece.

Ainda hoje, os municípios que compõe a região da Baixada Fluminense ocupam o topo do *ranking* de cidades brasileiras onde mais morrem adolescentes e jovens, sendo

em grande maioria homicídios causados por armas de fogo. Isso é o que aponta o *Índice de homicídios na adolescência: IHA 2012* produzido pela ONG Observatório de Favelas (BORGES & CANO, 2014). O estudo constrói uma projeção estatística do número estimado de adolescentes e jovens que podem vir a morrem caso tal processo não seja freado em tempo, e os municípios da baixada fluminense lideram o *rank*. No site do projeto Faixa Preta de Jesus[6], Ricardo define a Baixada Fluminense como sendo "*uma realidade dura onde vivem milhares de jovens que, enfrentando a pobreza e a violência, estão submetidos às mais variadas mazelas*", e que o Faixa Preta de Jesus uniu o "*esporte e a religiosidade como chave para mudar as vidas de jovens cuja perspectiva caminha para o abismo da omissão do poder público*".

Assim, ao utilizar o projeto social Faixa Preta de Jesus como estudo de caso, pretendi elencar os principais aspectos destacados por tal estratégia, seus efeitos e resultados sob a vida dos jovens. Fez-se necessário também investigar a rede de personagens e instituições que Ricardo é responsável por construir e acionar, dentro e fora da Baixada Fluminense.

Em outro ponto da análise que não pude desenvolver aqui, busco compreender como tal projeto social se utiliza de um esporte secular enquanto tática de aproximação entre jovens evangélicos e lutadores de MMA. Por último, investigo outros projetos sociais direcionados à juventude e gerenciados por agentes do Estado. Estes também vêm se utilizando do MMA como estratégia de "salvação" para populações moradoras de favelas da cidade, ao oferecer um esporte "violento" como solução para a "paz".

Referências bibliográficas

BIRMAN, Patrícia; MACHADO, Carly. 2012. "A violência dos justos: evangélicos, mídia e periferias da metrópole". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 27(80): 55-69.

DUNNING, Eric. 2014. *Sociologia do esporte e os processos civilizatórios*. 1ªed. São Paulo: Annablume.

BORGES, Doriam & CANO, Ignácio. 2014. *Índice de homicídios na adolescência: IHA 2012*. Rio de Janeiro: Observatório de Favelas.

FERNANDES, Adriana. 2013. *Escuta ocupação: arte do contornamento, viração e precariedade no Rio de Janeiro*. Tese de doutorado em Ciências Sociais, PPCIS/UERJ - Rio de Janeiro.

TEIXEIRA, César. 2011. *A construção social do "ex-bandido": um estudo sobre sujeição criminal e pentecostalismo*. Rio de Janeiro: Editora 7Letras.

Felipe Magalhães Lins

Mestre em Ciências Sociais
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Currículo Lattes
felipelins@gmail.com

[1]"Do nocautear o inimigo à vitória dos justos: projetos de "salvação" e estratégias religiosas para jovens lutadores de MMA no Rio de Janeiro", defendida em agosto de 2015 no PPGCS/UFRRJ, sob orientação da professora Carly Machado.

[2]MMA é a sigla para mixed martial arts, ou em português, "artes marciais mistas". MMA são artes marciais que incluem golpes de luta em pé e técnicas de luta no chão, como boxe, muay thai, taekwon do, Jiu-jítsu brasileiro, judô, e kickboxing.

[3]Ricardo afirma que, em sete anos de existência, já passaram pelo projeto cerca de 4800 alunos. Não tive com validar essa informação.

[4]Em 31 de março de 2005, 29 pessoas foram assassinadas por policiais militares nos municípios de Queimados e Nova Iguaçu. As vítimas foram escolhidas de forma aleatória, tinham entre 13 e 64 anos e todas eram moradoras de bairros no entorno da região.

[5]O Ultimate Fighting Championship é uma organização que produz torneiros de MMA ao redor de todo o mundo. Com base atualmente nos Estados Unidos, o UFC é a maior empresa do mercado de luta e entretenimento, e seu principal produto é a venda de ingressos para os espetáculos com transmissão ao vivo para todo o mundo.

[6]Ver http://www.faixapretadejesus.com.br/

TRAVESTIS EM ARACAJU: CORPOS E IDENTIDADES

João Dantas dos Anjos Neto
Professor da Universidade Federal de Sergipe
Doutorando em Ciências Sociais/Antropologia
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Bolsista CAPES

Travestis devem ser entendidas como aquelas que trabalham, modificam e transformam seu corpo com o objetivo de aproximar-se do corpo feminino. Além dessa transformação, a indumentária usada cotidianamente é feminina, marcando a identidade, sem explicitar o desejo da cirurgia de transgenitalização. Benedetti (2005), Pereira (2009), Silva (2007). Pelúcio (2009) salienta a relevância das questões referentes à subjetividade neste processo.

O objetivo de pesquisa é investigar como as travestis, que trabalham na condição de profissionais do sexo no Bairro da Atalaia, Aracaju, Sergipe/BR, constroem suas identidades através de consumo para seus corpos.

Adotamos a etnografia de método possuidor de estruturação teórica e prática própria (Silva, 2006) ou, como advoga Rocha e Barros (2006), "é investigar por dentro a realidade de um grupo, sendo o saber gerado a partir do ponto de vista do outro."

Assim, por dois meses e meio (2013), convivemos com as travestis que "fazem vida" no bairro da Atalaia. Na cidade há outros territórios de prostituição das travestis, como: Avenida Barão de Maruim, Rua da Frente e Centro. Assim como Duque (2011), em pesquisa junto às travestis adolescentes em Campinas/SP, as quais possuem trânsito entre os gêneros, podendo montar-se e desmontar-se, a prostituição mostrou-se também ser o meio principal de trabalho.

Foram utilizadas entrevistas semi estruturadas com cinco informantes, uma realizada na residência, sendo duas em uma lanchonete na orla da Atalaia e duas entrevistas em um bar no mesmo bairro. Durante o convívio diário também acompanhamos as compras em mercadinhos próximos às residências e estivemos presentes por duas vezes quando uma sacoleira fez visitas à casa dividida por duas travestis. Estabelecemos contato com 18 travestis.

Análise dos dados

A idade média das travestis pesquisadas está entre 15 e 27 anos. Moram em quartos, vilas ou dividem casa no Bairro da Coroa do Meio, situadas próximas ao espaço de trabalho, cerca de menos de um quilômetro de distância, ou no Bairro Industrial, este na zona norte da cidade, distante 11 km. Contudo, há uma concentração de travestis que moram nessa localidade, inclusive as que se prostituem em outras localidades da cidade. Esse tipo de concentração também foi percebida por Kulick (2008), em Salvador.

É no corpo que a travesti se constrói enquanto sujeito (Beneditti, 2005). É no corpo

que esse grupo concentra parte significativa do seu potencial de consumo, comportamento percebido por Goldenberg (2007) em grupos heterossexuais praticantes de academia, porém com outras subjetividades. A apoderação de bens e serviços está, quase sempre, focada ou orbitando a construção do feminino através do corpo. O corpo da travesti não é um suporte de símbolo. É um símbolo em si. As "bombadas", as "bichichas", as "traveconas" são categorias referenciadas no corpo. Assim, o (re)nascimento de uma travesti associa-se à metamorfose que a distancia do nome masculino, atribuído comumente pela família, e a vincula a um ou mais nomes, todos femininos. Este fenômeno é possível, pelo menos no modelo percebido em campo, pelas posses: sejam de silicone, hormônios, roupas, ou a não posse de produtos masculinos. A construção identitária das travestis que as aproxima do feminino abre espaço para uma cultura de consumo própria com seus valores e ritos. Entretanto, não nos parece adequado classificar as travestis como mulheres que nasceram homens. Ou como afirma Ana, 22 anos: "não queria ter uma boceta, caso quisesse eu não era travesti, eu era transexual. Vou cortar minha pica e vou trabalhar com o quê? Você sabe João, que as maricas nojenta da Atalaia só querem tomar no cu!"

A roupa, o gestual, os movimentos de corpo, são quase indissociados. Assim, a depender da roupa, alguns movimentos eram privilegiados. As bundas, entendidas pelas travestis como bons atributos seus, são exibidas na pista com shorts customizados que marquem esta parte do corpo. Os mesmo pode-se dizer dos seios.

Os calçados são produtos de alto custo para as travestis, comumente com pés de maior numeração, dificultando encontrar variedade no mercado, (Benedetti, 2005). Trabalham geralmente de cinco a seis horas diárias em pé sobre saltos altos, objetos importantes na afirmação da feminidade, ao ponto que Bia argumenta "só repito os saltos porque é o jeito, queria ter um para cada dia na pista". Algumas afirmam só usar chinelos ou sandálias baixas durante o trabalho quando estão com os pés e pernas doendo ou inchadas devido às doses de hormônios ou outros problemas de saúde. Já tênis e outros tipos associados ao esporte não foram encontrados em uso ou nas habitações acessadas.

Os hormônios femininos são um dos mais antigos métodos clínicos disponíveis para a transformação do corpo, como meio de transformação das travestis. As doses podem ser ingeridas diariamente, injetáveis ou em forma de aditivos. Tais substâncias são responsáveis pelas transformações como: desenvolvimento dos seios, arredondamento da face, impedir o surgimento de pelos e barba, criando silhuetas femininas. A ingestão de hormônio acompanha a vida de uma travesti, pois caso resolva parar, ocorrerá o que Ana chamou de "muchar os seios e a cara e ficar machuda", perdendo o contorno feminino. Assim, diferente de um rito de passagem que ocorre em momentos específicos, para as travestis é um processo permanente. Algumas travestis atribuem aos hormônios

reações e dores comuns à mulher. Como pontua Bia "Eu quando comecei a tomar augestona, nos primeiros dias senti uma dor no pé da barriga e falei com uma mapô, amiga minha, e ela disse: viada isso é cólica menstrual. Mas claro que não vai descer". Assim, os hormônios são produtos estruturantes na construção do feminino para as travestis.

As marcas mais consumidas são Perlutann, Augestona e uma infinidade de genéricos destes medicamentos que possuem como principio ativo hormônios sintéticos tais como acetofenido de algestona e enantato de estradiol. Segundo as informantes, essas drogas ajudam a metamorfosear o corpo. Outros medicamentos como o Ciclo 21, Nociclin e Microvilar (levanorgestrel etinilestradiol) são indicados para o desenvolvimento dos seios. Em geral as travestis iniciantes seguem orientação das mais velhas. Apenas uma utilizou serviços médicos antes de tomar hormônios. Fontes de informações como farmacêuticos e vendedores são desconsideradas. Assim, a posologia parece ter sido desenvolvida pela prática diária e antiga deste grupo, havendo uma clara noção de quanto tomar e quando.

Os hormônios produzem um processo lento. Já com o silicone a transformação do corpo é quase instantânea. Sua aplicação é comumente conhecida pelas travestis. Há um distintivo hierárquico em torno do silicone. Assim, as travestis "bombadas", as que já injetaram silicone industrial e/ou colocaram próteses, são respeitadas, consideradas feitas, enquanto as outras, "não bombadas", são chamadas de "bichinhas", "viadinhos de peruca" e "gayzinho". Gabriela, 18 anos, em uma noite no local de prostituição falou comigo, apontando para Hélia, já "bombada": "Aquela já é uma travesti mesmo, ela ficou ótima e com silicone a gente cobra mais. É! Um carão com um corpo bombado é outro preço".

O processo de aplicação do silicone é demorado e doloroso. Comumente não se utiliza anestésicos e, devido à viscosidade do silicone, as agulhas são de uso veterinário, pois possuem espessura maior, evitando entupimentos. O procedimento pode durar até seis horas e são realizados pelas travestis mais velhas chamadas "bombadeiras". Estas gozam de prestígios e são famosas pela capacidade de transformar o corpo rapidamente. Por serem, perante o Estado, consideradas criminosas, sua prática é enquadrada sob vários crimes, a depender da circunstância e do denunciante [1]. As "bombadeiras" em Aracaju mostraram-se inacessíveis. Como a pesquisa etnográfica continua, buscaremos aproximação com as mesmas. Os custos das aplicações circulam ao redor de 5 mil reais para injetar um litro de silicone industrial nos quadris, por exemplo, devendo ser pago em espécie e no momento da cirurgia. Montante alto, quando considerado que um programa custa em media R$ 30,00 a R$50,00, havendo período de sazonalidade. No entanto, o tempo necessário, para adquirir o montante, dependerá de cada travesti.

As condições expostas, nas quais esse grupo vive, assemelham-se a outros grupos estigmatizados (Goffman, 2008 e McCracken, 1990), no entanto, com vários agravantes, entre eles: construir através do corpo outro gênero, mantendo o pênis e tornando o corpo sinuoso. Estes causam rejeições e repugnâncias para parte dos Aracajuanos, sendo tratados, como afirmaria Butler (2003) como corpos abjetos, ou sofrendo punições e sendo patologizados (Peres, 2005).

REFERÊNCIAS

BENEDETTI, Marcos R. 2005. *Toda Feita: O corpo e o gênero das travestis*. Rio de Janeiro: Garamond.

BUTLER, Judith. 2003. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira.

DUQUE, Tiago. 2011. *Montagens e Desmontagens: desejo, estigma e vergonha entre travestis adolescentes*. São Paulo: Annablume.

GOFFMAN, Erving. 2008. *Estigma: Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada*. 4 ed. Rio de Janeiro: LTC.

GOLDENBERG, Mirian; RAMOS, Marcelo S. A. 2007. "Civilização das Formas": O Corpo como valor", In: M. Goldenberg (org.). *Nu e Vestido: dez antropólogos revelam a Cultura do Corpo Carioca*. Rio de Janeiro: Record.

JUSBRASIL. Disponível em: http://thiagogv.jusbrasil.com.br/artigos/121942813/la-piel-que-habito-no-projeto-de-codigo-penal-pls-n-236-2012-1 Acessado: 28 de mar. de 2016.

KULICK, D. 2008. *Travesti Prostituição, Sexo, Gênero, e Cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ.

McCRACKEN, G. 1990. *Culture and consumption*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.

PELÚCIO, Larissa. 2009. *Abjeção e Desejo: uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de AIDS*. São Paulo: Annablume; FAPESP.

PEREIRA, Severino J. N. 2009. *Da 'Invenção' da Homossexualidade ao Discurso das Posses : Uma análise interpretativa da identidade homossexual*. Tese de Doutorado. FGV/EBAPE - Rio de Janeiro.

PERES, Wilian Siqueira. 2005. *Subjetividade das travestis brasileiras: da vulnerabilidade da estigmatização à construção da cidadania*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em saúde coletiva, Universidade Estadual do Rio de Janeiro - Rio de Janeiro

ROCHA, Everardo; BARROS, Carla. 2006. "Dimensões Culturais do Marketing: Teoria Antropológica, Etnografia e Comportamento do Consumidor". *Revista de Administração de Empresas*.

SILVA, Helio R. S. 2007. *Travestis: Entre o Espelho e a Rua*. Rio de Janeiro: Rocco.

SILVA, Vagner G. Da. 2006. *O Antropólogo e sua Magia. Rio de São Paulo*. Editora da Universidade de São Paulo.

João Dantas dos Anjos Neto
Professor da Universidade Federal de Sergipe
Doutorando em Ciências Sociais/Antropologia
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Bolsista CAPES
Currículo Lattes
joaodantas@hotmail.com

[1] As "bombadeiras" são judicialmente acusadas de cometer três crimes simultaneamente, havendo exceções e/ou agravamentos. Os mais comuns,, presentes em pesquisa realizada nos sites jurídicos em 2016, foram: Lesão Corporal (Art.129); Exercício Ilegal da Medicina (Art.282) e Curandeirismo (Art.284), todos artigos do Código Penal (www.jusbrasil.com, 2016).

ENTRE *VISIBILIDADES CONDICIONADAS E CONDUTAS LEGÍTIMAS*:

direitos, gestão e agência de pessoas em situação de rua

Tiago Lemões

Doutorando em Antropologia Social (PPGAS/URGS).
Bolsista Capes

Ao menos nas últimas duas décadas, assistimos à crescente implicação de agentes, instituições e organizações estatais, religiosas e não governamentais na defesa e reivindicação de direitos de pessoas com distintas trajetórias biográficas, mas que supostamente comungam de uma descontinuidade relacional com o universo do trabalho formal e com o mundo privado, doméstico e familiar. Definidos a partir de critérios que explicitam, sobretudo, "perdas sucessivas" e a partilha da condição de "pobreza extrema", estes sujeitos são oficialmente categorizados como *população em situação de rua*. Tal definição vem sendo conduzida e significada no processo de consolidação de um campo de intervenções e mobilizações cada vez mais atrelado à retórica dos direitos, progressivamente estandardizada em campanhas, programas e políticas públicas por diferentes esferas governamentais e mobilizações sociais, como o Movimento Nacional da População de Rua, o MNPR[1].

Ao longo dos últimos três anos tenho me dedicado ao engajamento etnográfico com coletivos que integram o MNPR em sua base regional em Porto alegre, acompanhando suas reuniões semanais e participando de suas mobilizações diversas, buscando entender a trama de agentes, instituições e demandas políticas que fazem da *população em situação de rua* um campo de engajamentos particulares e de intervenções múltiplas. Trata-se, assim, de um estudo sobre a produtividade de uma luta por direitos, tendo como porta de entrada a mobilização política dos sujeitos em questão, buscando discutir e conectar modos de gestão de "populações vulneráveis", construção de condutas ideais para a luta por direitos e a potência política dos militantes do MNPR nos modos de habitar arenas de embate e interface com diversos agentes do Estado e da sociedade civil. É um pouco desta trama que envolve a luta política da *população em situação de rua* que tentarei expor e problematizar a seguir[2].

Fundamental para a condução deste estudo é a ideia do nascimento da *população em situação de rua*, fruto da constituição de práticas e discursos que historicamente embasaram pequenos saberes, formas de reconhecimento e ações experimentais direcionados aos que habitam o espaço público urbano. No Brasil, é na década de 1990 que conhecer essa "população", saber de onde vêm, quem são e como vivem tornou-se imperativo e que, nas décadas subsequentes, as capitais brasileiras passariam a responder, encomendando pesquisas sistemáticas e qualitativas no objetivo de formular diferentes estratégias de intervenção. Uma nova racionalidade governamental se instaura quando estes sujeitos passam, então, a serem reconhecidos pelo poder público como trabalhadores desprovidos de seus direitos, vítimas de uma estrutura que coage, e não mais algozes individuais de seus próprios males (DE LUCCA, 2007).

Nesse período, legislações especiais são constituídas, inspiradas em declarações internacionais de proteção aos direitos humanos universais (SCHUCH, 2009) – como a Lei Orgânica de Assistência Social (LOAS), que em 1993 reconheceu a assistência como um direito do cidadão e dever do Estado. Doze anos depois, em 2005, o governo Lula institui o Sistema Único de Assistência Social e sanciona, em 2009, o Decreto 7053/09 referente à Política Nacional para a População em Situação de Rua. O mesmo decreto institui a contagem oficial da *população em situação de rua*, que passa a ser definida como "grupo populacional heterogêneo que possui em comum a pobreza extrema, os vínculos familiares interrompidos ou fragilizados e a inexistência de moradia convencional regular" (BRASIL, 2009, p.1).

Sabemos, contudo, que o crescimento, por exemplo, da ideia de violência juvenil ocorreu no mesmo passo da promulgação de direitos que marcaram o início dos anos 90 (SCHUCH, 2009). Os avanços proclamados por leis e decretos, investidos na luta contra a "exclusão social", também foram escoltados pela criminalização da permanência das camadas pobres e negras da população brasileira nos espaços públicos. É a partir deste cenário, no qual se conjugam a proclamação discursiva dos direitos humanos com esforços de superação da "vida nas ruas", que assistimos ao nascimento de uma luta política, levantada nacionalmente pelo MNPR.

Ao acompanhar essa luta, tenho me interessado pelo manejo de noções como "empoderamento", "autonomia" e "protagonismo" que, na cotidianidade dos espaços de mobilização política do MNPR, nos remetem à continuidade da gestão da *população em situação de rua* pela prescrição de técnicas aos que devem adquirir atitudes, comportamentos e aspirações necessárias ao acesso a determinados direitos (ONG, 2003). Diferentes agentes, parceiros, apoiadores e militantes do movimento social (incluindo educadores sociais, psicólogos, monitores da rede socioassistencial, advogados, promotores públicos, estudantes universitários), parecem participar da consolidação de *espaços de visibilidade condicionada* e de *condutas legítimas*[3], quando alguns militantes *em situação de rua* devem ser "capacitados", envolvendo-se diariamente nas tramas institucionais que costuram disciplinamentos e sentimentos, normatividades, afetos e práticas de cuidado (LEMÕES, 2014).

Assim, o incentivo à organização coletiva não se separa do estímulo à organização pessoal e do cultivo de uma conduta pautada na *escuta*, no *respeito* e no desenvolvimento de uma "postura militante" assentada na responsabilização coletiva e no afastamento de certas práticas que, conforme uma monitora de abrigo e apoiadora do MNPR-RS, uma vez expostas publicamente, podem "queimar o movimento" – referindo-se ao uso de drogas lícitas e ilícitas, às possíveis ofensas verbais, aos possíveis furtos e às agressões

físicas entre os militantes. Da mesma forma, num esforço tanto para deslegitimar condutas agressivas quanto para desconstruir estigmas historicamente associados a pessoas *em situação de rua*, um militante do MNPR-RS, ao convocar seus companheiros para a luta, diante de uma mesa de autoridades convidadas para um seminário, bradou com veemência: "somos educados e temos que provar que somos. Não somos vândalos! Ergam a voz! A voz de não chutar portas! ".

Estes intentos práticos e discursivos, deflagradores da constituição de um sujeito ideal para a luta política, revelam modos dinâmicos de enquadramentos e de agenciamentos na relação com as arenas públicas. A inserção política de pessoas autodenominadas *em situação de rua* na máquina estatal parece conceder força às demandas e reivindicações de grupos organizados que reclamam espaços de fala sobre si e assumem a desigualdade que os nomeia, no ensejo de impactar políticas públicas (DE LUCCA, 2007). É o que permite destacar a dimensão da agência política dos sujeitos engajados no MNPR, sobretudo os modos de habitar e colonizar o espaço estatal com destaque para a construção prática e discursiva de elementos diacríticos, relacionados à "vida nas ruas", mobilizados no processo de interface com os diferentes agentes que compõem o MNPR.

Neste cenário, um "saber das ruas" é operado de forma situacional, de acordo com os contextos e os interlocutores em jogo. A afirmação da positividade desse saber, por parte dos militantes *em situação de rua*, se verifica quando agentes de saúde ou da assistência social aspiram conhecer o "mundo das ruas", em busca de um conhecimento que só será legitimo se transmitido por *pessoas em situação de rua*. Assim, se esforços são mantidos na constituição de *visibilidades condicionadas* e *condutas legítimas* para a luta política, também é verdade que tal condicionalidade tem o seu reverso: para os agentes "externos" que buscam conhecer a "rua", outras normatividades são erigidas e, com isso, a "experiência das ruas" torna-se, a um só tempo, saber e poder. Tal reverso se mostra quando em determinadas situações a "experiência das ruas" emerge a partir de sua perversidade, potencializando a denúncia de abusos ou descaso institucional e, em outras, evidencia sua potência na produção de fronteiras políticas entre os que desconhecem aquela experiência e os que "sabem o que é a rua" e, como tal, possuem legitimidade na reivindicação de direitos, confrontando, assim, o repertório de *condutas legítimas* estimado por outros integrantes do movimento social.

Pelo exposto acima, acredito ter brevemente elucidado alguns dos efeitos da luta política das *pessoas em situação de rua,* enfatizando sua constituição histórica enquanto "sujeitos de direitos", a partir da conjunção de técnicas, saberes e discursos que culminam no desenvolvimento de práticas de gestão desta emergente "população". Gestão essa que se multiplica nos próprios espaços de organização e reivindicação de direitos,

na medida em que cuidados, acompanhamentos e monitoramentos de corpos e condutas parecem estar atrelados ao processo de construção de sujeitos ideais para a luta política, aptos à organização pessoal e coletiva. Por entre estas práticas que governam vidas, a agência política dos sujeitos se faz nos embates cotidianos, seja na apropriação ativa e criativa da racionalidade estatal ou no uso das intensidades da "vida nas ruas" como potência política, interpondo condicionalidades aos espaços de representatividade e enunciação ocupados por agentes estatais.

Referências bibliográficas:

BRASIL. *Política Nacional para a População em situação de rua*, Decreto n. 7.053, 2009. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2009/Decreto/D7053.htm

DE LUCCA, Daniel, 2007. *A Rua em movimento – experiências urbanas e jogos sociais em torno da população de rua*. Dissertação de mestrado. Universidade de São Paulo - São Paulo.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade III. O cuidado de si*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2013.

LEMÕES, Tiago, 2014. "População em situação de rua e a linguagem dos direitos: reflexões sobre um campo de disputas políticas, definições de sentidos e práticas de intervenção". *Anais da 29ª Reunião Brasileira de Antropologia*. Natal-RN.

MELO, Tomás, 2013. "Memória, trauma e sofrimento: a construção de uma identidade militante no Movimento Nacional de População de Rua". *Anais da X Reunião de Antropologia do Mercosul*. Córdoba, Argentina.

ONG, Aihwa, 2003. *Buda is Hiding. Refuges, Citizenship and the New America*. Berkeley: University of California Press.

SCHUCH, Patrice, 2009. *Práticas de justiça: antropologia dos modos de governo da infância e juventude no contexto pós-ECA*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.

Tiago Lemões

Doutorando em Antropologia Social (PPGAS/URGS).
Bolsista Capes
Currículo Lattes
tiagoufpel@yahoo.com.br

---

[1]Como culminância das inserções da *população em situação de rua* no cenário político (que provocaram uma pluralização das nomenclaturas, tais como "povo sem casa", "povo de rua" e, por fim, "sofredores de rua") funda-se em 2005, na capital paulista, o Movimento Nacional da População de Rua (MNPR), em face do Massacre da Praça da Sé, que figura hoje como narrativa fundadora do MNPR (MELO, 2013) e como estopim para reivindicação e organização política destes sujeitos cuja força ganha amplitude a partir do decreto presidencial 7.053/09, que institui a Política Nacional para a População de Rua. Para análises específicas sobre a constituição do MNPR e suas dinâmicas de luta política, ver, por exemplo, De Lucca (2007), Mello (2013) e Lemões (2014).

[2]Desenvolvo essa pesquisa com uma equipe de pesquisadores do Núcleo de Antropologia e Cidadania do PPGAS/UFRGS, no âmbito do projeto de extensão intitulado "Práticas de governo, Moralidades e Subjetividades nos circuitos de atenção às pessoas em situação de rua", coordenado por Patrice Schuch, com a participação de Bruno Fernandes e Pedro Leite, bolsistas e acadêmicos em Ciências Sociais. Agradeço profundamente a essa equipe, com a qual tenho intercambiado percepções e reflexões que têm sido extremamente enriquecedoras.

[3]*Visibilidades condicionadas* e *condutas legítimas* são noções que emergem a partir do entrecruzamento da experiência etnográfica dessa pesquisa com as reflexões de Michel Foucault sobre o cuidado de si. Servem, assim, como noções provisórias que explicam certas condições requeridas ou valoradas por apoiadores e militantes para que a mobilização política do MNPR tenha uma visibilidade sustentada, em parte, por um repertório de condutas consideradas legítimas. Tal repertório é atravessado por uma linguagem da não-violência, por discursos e intervenções contra o consumo de substâncias lícitas e ilícitas em determinados momentos e espaços, pela necessidade de aprender a ouvir e respeitar a opinião alheia e por práticas de autocuidado (corporal e moral) e autovigilância no tocante a ações e opiniões – incitando a constituição de "sujeitos enquanto sujeitos de seus atos" (FOUCAULT, 2013, p.47). Estas condutas expressam um conjunto de comportamentos, aprendizados, linguagens e apropriações político-morais que concorrem para a constituição de um "hiper-militante em situação de rua", idealizado para a efetivação de uma luta política travada em íntimo diálogo com agentes estatais e poderes privados.

COMO O FOGO DEVÉM FERRAMENTA?

notas sobre manejo e manipulação no cerrado (Jalapão-TO)

Guilherme Moura Fagundes

Doutorando em Antropologia Social
Universidade de Brasília
Bolsista CNPQ

Foto 1: Aparelho "pinga-fogo" (abastecido de diesel e gasolina) e gesto técnico de queima.
Créditos: Guilherme Moura Fagundes

> "É muito importante a gente colocar o fogo até quando vermos que o fogo consiga caminhar sozinho. Se são apenas cinco metros necessários, queime cinco metros e deixe o fogo ir. Não é só conseguir queimar, mas como queimar. Se eu colocar muito fogo com certeza eu vou conseguir queimar, mas talvez nós não vamos conseguir atingir um dos nossos objetivos que é uma intensidade baixa e uma severidade menor para a vegetação, para a fauna e para a diversidade como um todo. Então nós devemos sempre estar atentos a este detalhe: deixar o fogo trabalhar para nós e não nós trabalhar para o fogo".
>
> Marco Borges, engenheiro florestal e chefe da Estação Ecológica Serra Geral do Tocantins (EESGT)

A epígrafe que abre este texto foi registrada durante a expedição de manejo que pude acompanhar na Estação Ecológica Serra Geral do Tocantins (EESGT), uma Unidade de Conservação (UC) de proteção integral localizada na parte meridional do Jalapão (TO). Na ocasião, ao final das chuvas de abril de 2015, o chefe da UC traduzia e complementava a palestra de Robin Beaty, consultor australiano especialista no manejo do fogo em savanas tropicais. Além de nós três, o público era composto por analistas ambientais do ICMBio e moradores locais contratados como agentes de manejo. A expedição estava inserida na fase de implementação do Manejo Integrado do Fogo (MIF) na EESGT e tinha como objetivo a troca de expertises climáticas necessárias para o manejo do fogo na escala da paisagem.

O *MIF*, como se convencionou chamar no Jalapão, consiste em uma perspectiva de gestão ambiental presente em diversas savanas pelo mundo. Como o nome sugere, visa "integrar" saberes e práticas científicas e locais relacionadas ao fogo, no intuito de compatibilizar finalidades conservacionistas e agropastoris. Um dos grandes vetores de difusão desta abordagem na América Latina é o artigo "Living with Fire" do ecólogo norte-americano Ronald Myers. Seu texto, em formato de cartilha de divulgação científica, se fundamenta na tese de que "society lost the notion of fire as a useful tool and as an important process in shaping landscapes" (2006:1). No cenário brasileiro, esta publicação se alinha a um movimento recente de reabilitação do uso do fogo como *ferramenta* de manejo em áreas protegidas, com vistas a conservar a biodiversidade e diminuir a emissão de gases estufa. Trata-se de uma mudança muito significativa na forma de se relacionar com o fogo, a partir da qual tenho dedicado minha pesquisa desde 2014.

Seguindo a tradição fundada por Leroi-Gourhan quanto aos critérios de adoção e rejeição que caracterizam o tema das "escolhas técnicas", Descola (2002:97) afirma que: "para ser retida, uma técnica deve ser compatível com o conjunto do sistema técnico

no qual ela venha a se inserir". O caso da adoção do manejo do fogo no Jalapão fornece caminhos para pensar esta assertiva. Lá, o *MIF* vem sendo incorporado ao léxico dos quilombolas vaqueiros e agentes de manejo como sinônimo de *aceiro* – técnica agrícola, de ampla difusão no Brasil rural, caracterizada pela eliminação da vegetação rasteira através do uso do fogo ou de ferramentas cortantes. É comum ouvir a expressão "fazer *MIF*" do mesmo modo que se diz "fazer aceiro". Tal equivalência, entretanto, gera uma série de equivocações. De um lado, os idealizadores do projeto alegam que o *MIF* não deve ser reduzido apenas a uma técnica de queima, mas sim a uma abordagem mais ampla que articula outras ações; sendo antes uma "tecnologia" (entendida no senso *stricto* do termo, como pensamento sobre a técnica) do que uma "técnica" propriamente dita. Algo que remete a debates na antropologia a este respeito (Coupaye e Douny, 2009; Sautchuk, 2010; Mura, 2011). Por outro lado, os vaqueiros também diferenciam os *aceiros*, feitos com motivações preventivas no início da estiagem, das *queimadas* realizadas na época seca, com maior intensidade, no intuito de "dar de comer para os bichos".

Cabe aqui voltar à epígrafe que abre este texto. Nela, o chamado para "deixar o fogo trabalhar para *nós*" traz à tona uma relação pronominal com o fogo que poderia ser encarada sob a forma de domesticação. Ocorre, porém, que no Jalapão este "nós" é um pronome passível de ser ocupado por uma miríade de humanos e animais não humanos que se relacionam com o fogo a partir de motivações singulares. Senão, vejamos: as *queimadas* são feitas por quilombolas para alimentar seus gados criados na *solta*; os caçadores as usam como "ceva" para emas e veados; os extrativistas queimam para beneficiar o capim-dourado; e os ecólogos queimam para mensurar o comportamento do fogo. O fato é que tal diversidade empírica implica na busca por intensidades e escalas de queima distintas, não sendo as *queimadas* meros espaços vazios, mas sim lugares habitados por vários seres. Com efeito, a maneira de percebê-las é orientada pelas propiciações – ou "affordances" nos termos de Gibson (1979) – que com elas são estabelecidas.

Frente a esta busca por uma "modulação" conciliadora de ritmos de queima distintos, meu problema de pesquisa se consiste em pormenorizar os diversos tipos de ação pelo fogo quando da sua manipulação, mas também o papel destas ações na mediação dos conflitos socioambientais. Afinal, se desde a criação das UCs no Jalapão os conflitos recaem sobre a criminalização do fogo, agora a proposta de reabilitação desta *ferramenta* via manejo tem despertado esperanças de co-gestão territorial com populações locais. Porém, cabe se perguntar se a "baixa-intensidade" do fogo almejada pela gestão ambiental contemplará os anseios dos outros seres (humanos e não humanos) que convivem com as *queimadas*.

Figura 2: Quando associado a automóveis, a mudança do ritmo das ações provoca uma transformação significativa das habilidades em jogo. Nestes casos, faz-se necessário uma sintonia fina entre o condutor do veículo e o manipulador do pinga-fogo.

Créditos: Guilherme Moura Fagundes

É comum nos depararmos com a predicação de "ferramenta" dispensada ao uso do fogo com finalidades agropastoris e agora também na gestão de UCs (Erickson, 2006:250). Todavia, para entender este agenciamento talvez seja o caso de nos perguntarmos *como* o fogo devém uma ferramenta e o que a antropologia pode dizer a este respeito. Tal procedimento metodológico torna possível abordar etnograficamente os predicados convencionais atribuídos ao fogo para então acompanhar, em *ato*, seus estatutos técnicos (Ingold, 2011). Vejamos alguns rendimentos iniciais desta arquitetura analítica.

Compreender uma ferramenta não por suas propriedades e predicações, mas sim

pela sua *tecnicidade* é justamente o que nos diz reflexões antropológicas associadas à "tecnologia comparada". A máxima de Leroi-Gourhan (1990: 33), segundo a qual "o utensílio só existe realmente no gesto que o torna tecnicamente eficaz", nos provoca a pensar que nada é em si uma ferramenta, mas sim a depender de um tipo especifico de relação. Gilbert Simondon (2005) vai mais longe e propõe critérios metodológicos para um estudo da tecnicidade da relação ferramental a partir de três aspectos fundamentais: (a) prolongamento da ação do órgão atuador, (b) transformação da ação gestual e (c) isolamento ou proteção do corpo condutor.

Uma característica das relações exercidas sob o signo da ferramenta é, portanto, a conciliação da atividade do ente mediador ao ritmo do gesto corporal. Ocorre, porém, que o fogo antropogênico adquire ritmos que extrapolam o gesto humano de ignição (Vernant, 1990:360). Assim como os seres vivos, o fogo possui uma potência (*dynamis*) própria que o permite agir. Portanto, enquanto uma ferramenta por si só não faz coisa alguma após o gesto motor ser cessado, já o fogo pode ser manipulado para que ele mesmo siga fazendo. Penso que diferenciar as modalidades de ação técnica em termos de "operação" e "manipulação", tal qual sugere a semiótica de Greimas e Courtès (1979), possibilita, no meu caso de pesquisa, incluir as agências do fogo sem ter de recorrer a ontologias animistas que são estranhas aos meus interlocutores no Jalapão. Para a semiótica (1979: 269), enquanto a "operação" (*fazer-ser*) se caracteriza como ação dos homens sobre as coisas, já a "manipulação" (*fazer-fazer*) se dá quando da ação dos homens sobre outros homens, fazendo-os executarem programas estipulados pelo primeiro.

Inserida no campo da antropologia da ação técnica, Carole Ferret reformula o esquema de Greimas e Courtès para abarcar não-humanos moventes, como a manipulação de cavalos na Sibéria e do mosquito *aedes aegypti* na Nicarágua. Sua apropriação parte da seguinte indagação: dado que certos animais são manipulados para agirem sobre outros animais ou sobre a matéria, poderiam eles serem considerados como "ferramentas vivas"? (2016:2). Ao contrário do axioma de Greimas e Courtès, que concebe a diferença entre "operação" e "manipulação" à esteira da dualidade humanos/coisas, Ferret (2016:8) é taxativa quando afirma que sujeito e objeto são antes termos sintáticos que morfológicos, de modo que qualquer ser, humano ou não, pode ser sucessiva ou simultaneamente sujeito e objeto. Colocando ações de manejo do fogo nestes termos, minhas primeiras incursões etnográficas apontam para três manipulações centrais naquele contexto que deverão orientar a continuidade da pesquisa, qual sejam: *queimas*, *aceiros* e *combates* aos incêndios.

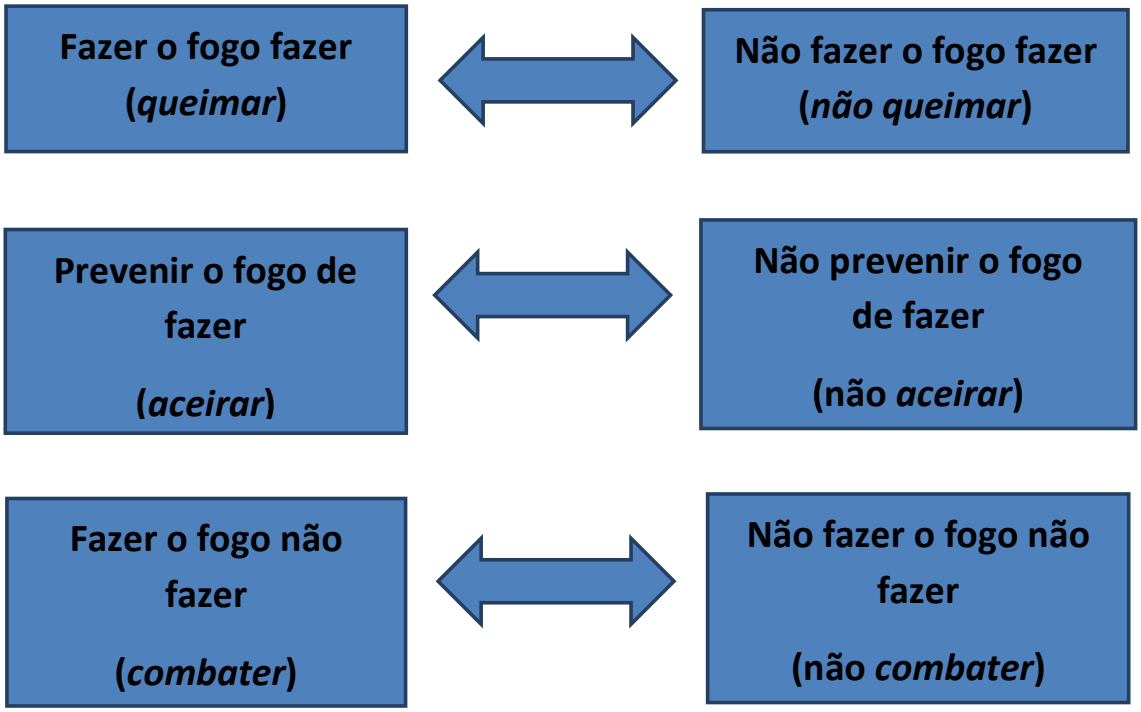


Figura 3. Algumas manipulações do fogo no Jalapão. Adaptado a partir do dicionário de semiótica de Greimas e Courtès (1979). Créditos: Guilherme Moura Fagundes

Em meio a este conjunto de problemas, a pesquisa tem se debruçado etnograficamente sobre as ações sociotécnicas que compõem o *MIF* no Jalapão. Ao tratar o fogo antropogênico desde sua tecnicidade e manipulação, procuro avançar uma análise no sentido de abrir o conceito de "manejo" em diversas modalidades de ação etnograficamente situadas. Para tal, busco desenvolver formas de descrição gráfica e audiovisual que me possibilitem analisar as relações dos gestores, quilombolas e agentes de manejo com o fogo como linhas de força constitutivas do ambiente. A partir disto, esta pesquisa tem como objetivo principal compreender os processos que possibilitam meus interlocutores perceber e manipular o fogo como uma *ferramenta*; além também de buscar fornecer contribuições antropológicas mais amplas para os estudos de manejo da paisagem.

Referências bibliográficas

COUPAY, Ludovick; DOUNY, Laurence. 2009. "Dans la Trajectoire des Choses: Comparaison des approches francophones et anglophones contemporaines en anthropologie des techniques". *In: Techniques & Culture* . p. 12-39

DESCOLA, Phillipe. 2002. "Genealogia de objetos e antropologia da objetivação". *Horizontes Antropológicos*. 8(18): 93-112.

ERICKSON, Clark. 2006. "The Domesticated landscapes of the bolivian Amazon". In: W. Balée; C. Erickson (org). *Time and Complexity in historical ecology*. New York: Columbia University Press.

FERRET, Carole. 2012. "Vers une anthropologie de l'action. André-Georges Haudricourt et l'efficacité technique". *L'Homme,* 202: 113-140.

GIBSON, James. 1979. *An ecological approach to visual perception*. Boston: Houghton Mifflin.

GREIMAS, Algirdas Julien; COURTÉS, Joseph 1979. *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. Paris, Hachette.

HAUDRICOURT, André-Georges. 2013 [1962]. "Domesticação de animais, cultivo de plantas e tratamento do outro" *Série Tradução* n. 7, PPGAS/DAN

HALL, Ingrid. 2009. "Invitation à suivre les ignames et les moutons". In: J.F. Bert; N. Barbe. *Penser le concret. André Leroi-Gourhan, André-Georges Haudricourt, Charles Parain*, Paris : Créaphis, pp. 197-208.

INGOLD, T. 2011. "Walking the plank: meditations on a process of skill". In: *Being alive: essays on movement, knowledge and description*. Londres: Routledge. PP: 51-62.

LEROI-GOURHAN, André. 1990 [1965]. *O Gesto e a Palavra: 2- Memória e Ritmos*. Lisboa: Edições 70.

MAUSS, Marcel. 2006. *Techniques, technology and civilization*. New York, Oxford; Berghahn Books

MURA, Fábio. 2011. "De sujeitos e objetos: um ensaio crítico de antropologia da técnica e da tecnologia". *Horizontes Antropológicos*, 17(36): 95-125

MYERS, Ronald 2006. "Living with Fire - Sustaining Ecosystems & Livelihoods Through Integrated Fire Management". *The Nature Conservancy*. Tallahassee, USA

SAUTCHUK, Carlos Emanuel. 2010. "Ciência e técnica". In: Carlos Benedito Martins; Luiz Fernando Dias Duarte. (Org.). *Horizontes das Ciências Sociais no Brasil - Antropologia*. São Paulo: ANPOCS, pp. 97-122

SIMONDON, Gilbert. 2005[1965-1976]. *L'invention dans les techniques: cours et conférences*. Paris: Seuil, 347 p.

VERNANT, Jean-Pierre. 1990. *Mito e pensamento entre os gregos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra

Guilherme Moura Fagundes

Doutorando em Antropologia Social
Universidade de Brasília
Bolsista CNPQ
guilhermefagundesantro@gmail.com

O DOMÍNIO DA FOICE:

aproximações entre Saramago e a questão agrária no Brasil

Remisson Weslley Nobre Cordeiro

Graduando em Antropologia
Universidade Federal de Roraima
Bolsista PIBIC UFRR

No ano de 2015, comemorou-se os 35 anos da primeira publicação de "Levantado do Chão", livro de José Saramago que conduz uma narrativa dos conflitos rurais e desigualdade social no início do século XX no Alentejo, região sul de Portugal. O foco do romance é direcionado à vida de uma família de lavradores que vivem numa região marcada pela presença do latifúndio. O autor acompanha diversas gerações da família Mau-Tempo, desde o início do século XX, no momento em que foi implantada a República Portuguesa, ao turbulento período pós-ditadura salazarista, a partir da Revolução dos Cravos, em 25 de abril de 1974. Esta pesquisa em andamento tem como objetivo a compreensão dos conflitos que são postos em destaque pelo autor, buscando aproximações a problemas similares encontrados no meio rural no Brasil. Para tanto, leva-se em consideração os diferentes períodos históricos – isto é, aqueles ligados ao ambiente da narrativa do romance português e ao ambiente brasileiro, sobretudo, a partir de meados da década de 1960, visto que foi um período de grandes confrontos políticos por demandas por terra. Deste modo, guardadas as devidas proporções, são apresentadas neste trabalho essas ocorrências na conjuntura brasileira, bem como aquelas relatadas no romance português. O objetivo é proceder a uma breve análise dos termos utilizados na obra e no contexto brasileiro, quais sejam "camponeses", "trabalhadores rurais" e "trabalhadores da terra", de forma a demonstrar os seus usos sociais e políticos na obra de Saramago e em textos da antropologia rural brasileira, notadamente Martins (1981), Palmeira (1989; 1985), Novaes (1997) e Palmeira e Leite (1998).

Saramago possui uma escrita única e uma seleção peculiar de temática para seus livros, o que não seria diferente em "Levantado do Chão". Isso é decorrente em virtude de suas disposições políticas. Assumidamente comunista, em outros romances como, por exemplo, em "A Caverna", a defesa pela autonomia laboral é constante. Seu modo de designar e apresentar os personagens em "Levantado do Chão" mostra que eles devem ser recebidos pelo leitor com atenção, chamando-os de "trabalhadores da terra", sendo Domingos Mau-Tempo, o protagonista, trabalhador em um grande latifúndio. A culminância da obra de Saramago termina com a ocupação das terras pós-revolução dos Cravos. Houve em Portugal, nesse período, a deposição de Marcelo Caetano da presidência pelos militares, o que possibilitou que os partidos políticos, inclusive o comunista, fossem legalizados. De outra maneira, no Brasil, os direitos trabalhistas no campo passam a ser estendidos especialmente durante da Ditadura Militar, ainda que não significasse uma mudança na concentração fundiária do país. Isso porque uma das principais justificativas para o Golpe Militar de 1964 era a implementação de uma política de reforma agrária do Governo Jango.

Em Alentejo até o ano de 1974, de acordo com Vale Estrela (1978), o movimento dos trabalhadores rurais pode ser entendido como lutas de classe, devido às mobilizações grevistas inspiradas por agitações políticas e sociais vindas de fora, sincronizadas com as movimentações dos centros urbanos. Assim, temos como contexto de comparação a região do Alentejo, tal como retratado por Saramago na obra supracitada e o nordeste brasileiro, entre as décadas de 1950 e 1970, com base nos textos trabalhados. As similaridades entre as regiões são baseadas no domínio do latifúndio e a submissão de distintas organizações de luta por parte dos trabalhadores rurais.

Novaes (1997) indica que a concepção dominante de camponês, no contexto brasileiro, nos anos 1950, era cumprir um papel histórico de destruir o latifúndio improdutivo. Considero que o termo "trabalhadores da terra" é usado por Saramago de forma similar ao emprego do termo camponês e campesinato destacado por Martins (1981), o qual defende que ambas as palavras possuem origem política, bem como foram introduzidas no plano brasileiro pelas frentes de esquerda, as quais buscavam um significado das lutas daqueles que trabalhava no campo.

De acordo com Martins (1981), o grupo de trabalhadores rurais será visto, como excluídos, como aqueles que chegam de forma retardatária ao processo político. Podemos observar na narrativa de Saramago uma diretriz equivalente de pensamento, isto é, a obra gira em torno de um trabalhador fora do ciclo político de tomada de decisões. O termo camponês volta a ganhar força, no contexto brasileiro, entre meados da década de 1950 e da década de 1960 com a emergência das Ligas Camponesas. Novaes (1997) afirma que acontece o reforço da identidade do camponês como um coletivo que compartilha símbolos e representações. Nesse mesmo momento, outros atores entram em cena, marcadamente a Igreja Católica e o Partido Comunista.

A Igreja Católica, tanto em Portugal, quanto no Brasil se fez presente de maneira relevante no meio rural. De acordo com Palmeira (1989), a mesma contribuiu significativamente junto aos movimentos rurais no Brasil, apoiando sindicatos pelas lutas por direitos. Após algum tempo de implantação do regime militar de 1964, foi criada uma tensão entre a Igreja e o Estado, por seu posicionamento ser a favor ao suporte do povo rural. No entanto, se pensarmos na atuação do Estado, Palmeira (1989) afirma que este interveio com a criação de leis trabalhistas no âmbito rural. O surgimento de leis como o Estatuto do Trabalhador Rural em 1963 e o Estatuto da Terra em 1964, apoiaram os movimentos rurais na construção de um novo posicionamento do trabalhador rural. Nesse sentido, tal como Palmeira (1985, p. 49-50) verifica: "a mobilização política do campesinato, num certo sentido cria o campesinato. Ao tirá-los do isolamento político, tira-os do anonimato político". Isto é, como pontua Novaes (1997), a identidade campo-

nesa foi construída por meio de um processo, principalmente fundada na alteridade em relação ao latifundiário. Diferente do que aconteceu no Brasil, o romance de Saramago mostra que as identidades políticas – camponês e latifundiário – já eram mais claramente definidas.

Os conflitos entre os trabalhadores da terra e os donos de latifúndio são recorrentes no romance do autor português. A força policial e o uso das armas, tanto no romance quanto nos conflitos brasileiros, estão presentes como força repressora das organizações de luta desses trabalhadores, atuando de forma rigorosa e, de certa maneira, corrupta. Por outro lado, a prisão de João Mau-Tempo, filho de Domingos Mau-Tempo, por ter coagido os trabalhadores a buscarem seus direitos ao lutarem contra essa repressão exercida pela polícia, revela a tomada de consciência por melhorias de trabalho, isto é, o enfrentamento das forças opressoras. Esses embates são representados na narrativa por via dos nomes dos personagens, como na figura dos irmãos Antônio e Manuel Espada, batalhadores entusiasmados pela causa, e tal como os Mau-Tempo, nome carregado de mau prenúncio.

Saramago narra as lutas por direitos salariais e a disposição de espaço para trabalho. No decorrer dos acontecimentos, desde a morte de Germano Santos Vidigal pela polícia e as viagens feitas por Antônio e Manuel Espada a Lisboa para libertação dos trabalhadores presos por participarem de movimentos grevistas, percebe-se um ganho de voz e de consciência do que é "ser humano" pelos trabalhadores da terra, um levante que surge a partir da imagem de que se pode atingir as melhorias por meio do apoio de um grupo em relação aos seus dominadores. Esse despertar, no caso português, corresponde a passagem de um processo de dominação eminentemente simbólica (Bourdieu, 2007) para o emprego efetivo da força. Esta última serve de base para a construção de uma unidade dos trabalhadores da terra. Palmeira e Leite (1998) afirmam que junto ao processo de vinculação sindical no Brasil, na década de 1960, estava em jogo a elaboração de uma identidade camponesa que fosse capaz de unir esse grupo em torno das categorias terra e trabalho. Portanto, passa a ser usada a denominação "trabalhadores rurais", designando aqueles que estavam engajados na luta política.

Levantado do Chão é, portanto, um romance que acompanha um processo de transformação social e discute historicamente os posicionamentos políticos de uma classe que busca por direitos e autonomia no trabalho do campo. Na mesma direção, lutas travadas no espaço rural brasileiro desde o início da década de 1960 mostram a conformação de uma denominação social – os trabalhadores rurais – evidenciando a tomada de seu uso político. Mas, diferente do caso brasileiro, o romance não apresenta a criação de um ator coletivo que culmine na criação de um sindicato que represente e lute em favor de sua

classe. Se no caso português, esse momento representou o acesso à terra, a atuação dos trabalhadores rurais no Brasil, durante a Ditadura Militar, serviu de base para a possibilidade de mobilização oriunda de movimentos sociais de luta pela terra, após o processo de redemocratização.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOURDIEU, Pierre. 2007. *O Poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

ESTRELA, A de Vale. 1978. "A Reforma Agrária Portuguesa e os Movimentos Camponeses. Uma Revisão Crítica". *Análise Social*, XIV(54): 219-263.

MARTINS, José de Souza. 1981. *Os Camponeses e a Política no Brasil*. Petrópolis: Vozes.

NOVAES, Regina Reyes. 1997. *De corpo e alma: catolicismo, classes sociais e conflitos no campo*. Rio de Janeiro: Graphia.

PALMEIRA, Moacir. 1985. "A diversidade da luta no campo: luta camponesa e diferenciação do campesinato". In: V. Paiva (org.). *Igreja e Questão Agrária*. São Paulo: Loyola.

_____. 1989. "Modernização, Estado e Questão Agrária". *Estudos Avançados,* 3(7): 87-108.

PALMEIRA, Moacir e LEITE, Sérgio. 1998. "Debates Econômicos, Processos Sociais e Lutas Políticas: Reflexões Sobre a Questão Agrária". In: L. F. C. Costa; R. Santos (orgs.). *Política e Reforma Agrária*. Rio de Janeiro: Editora Mauad.

SARAMAGO, José. 2013. *Levantado do Chão*. São Paulo: Companhia das Letras.

Remisson Weslley Nobre Cordeiro

Graduando em Antropologia
Universidade Federal de Roraima
Bolsista PIBIC UFRR
Currículo Lattes
remissonobre@gmail.com

FÓRUM

A chamada para a seção Fórum da presente edição da Revista Novos Debates convocou pesquisadores cujos trabalhos estão alocados nas interfaces entre gênero, orientação sexual e a educação ou as políticas de inclusão social. Nosso objetivo era reunir reflexões sobre os embates envolvendo a inclusão de gênero e orientação sexual como temáticas dos Planos Estaduais e Municipais de Educação em todo o Brasil. Agregadas a elas estão questões ligadas ao pânico moral instalado pelas bancadas conservadoras e os vetos ocorridos após a exclusão dessas temáticas do Plano Nacional de Educação (PNE).

Embora estes ocorridos tenham servido como um gatilho para inspirar a convocação por colaboradores, a perspectiva mais ampla sobre a alteridade ou *queerness* em contextos educacionais era um pano de fundo da reflexão que acabou por vir ao proscênio.

O texto *Escola, política, família e religião: disputas em torno da chamada "ideologia de gênero",* de Rubens Mascarenhas Neto e Vinícius Zanoli, aborda diretamente a retirada dos termos "gênero" e "orientação sexual" dos Planos Municipais de Educação no contexto da cidade de Campinas. Os autores demonstram como os defensores de tal iniciativa acionaram argumentos de fundo cientificista, ainda que instigados por uma lógica, mas não argumentos, de fundo religioso e com pouca atenção a uma acuidade ou fidelidade teórica – que fica explícita na construção da ideia de "ideologia de gênero", colocada em oposição à "teoria da evolução". O artigo apresenta ainda um breve relato de campo sobre as audiências de votação da proposta da emenda que proíbe as discussões sobre gênero e sexualidade nas escolas em Campinas.

No texto *E quando o professor "é"?! Notas de Gênero, Alteridade e Educação*, Lucas Gonçalves Brito nos brinda com uma reflexão teórica a partir de uma difícil experiência, através da qual ele demonstra a importância na prática pedagógica das discussões propostas neste Fórum. Como um professor pode lidar com a hostilidade homofóbica de alunos? Uma tarefa já difícil se torna ainda mais desafiadora quando há um silenciamento a tratar destes assuntos didaticamente.

Por fim, o texto *Discutindo diversidade sexual e políticas de igualdade de gênero com estudantes africanos/as no Ceará*, de Francisco Vítor Macêdo Pereira, Violeta Maria de Siqueira Holanda e Carlos Eduardo Bezerra, elaborado a partir de sua experiência no contexto de imigração e de diáspora africana de estudantes do ensino superior no estado do Ceará, tem um caráter mais propositivo de pesquisa sobre como propiciar um diálogo sobre relações de gêneros e de sexualidades.

Gostaria de recobrir alguns temas complementares às discussões promovidas pelos nossos colaboradores, indicando alguns projetos de pesquisa ou reflexões que acho cabíveis mencionar. Um deles é o projeto desenvolvido no Centro Latino-Americano em

Sexualidade e Direitos Humanos (CLAM/IMS/UERJ) sobre Fundamentalismos[1], que levanta importantes reflexões sobre o recente protagonismo religioso nas políticas públicas brasileiras – um dossiê sobre a temática será lançado ainda em 2016 em *Sexualidad, Salud y Sociedad* - Revista Latino-Americana, publicada pelo CLAM. Sobressai-se nestas reflexões a relação histórica entre a emergência de um estado laico e "processos ideológicos internos à própria dinâmica religiosa do Ocidente" (Duarte, 2013) que muitas vezes se apagam diante de uma simples dicotomia – que contempla apenas os moldes da ordem jurídica contemporânea, sem atender à dimensão vivida onde religião e política estão ineludivelmente entrelaçadas – entre laico e religioso. Como nos mostra Weber (2004), a religião não é o polo oposto da razão. Concomitante ao conservantismo moral há dogmatismos,

> não só religiosos, mas também científicos e políticos. Diferentes formas de determinismo científico, por exemplo, não são estranhas aos discursos tanto contra como de defesa do direito da pessoa à sua identidade sexual, assim como as "terapias de conversão" (a chamada "cura gay") articulam frequentemente crenças religiosas com noções (pseudo)científicas acerca da orientação sexual (Sívori, 2015)

De fato, este acionamento misto de um discurso religioso combinado a argumentos cientificistas para fundamentar uma oposição à promoção dos direitos sexuais pode ser visto no artigo de Mascarenhas Neto e Zanoli.

Outro projeto também desenvolvido no CLAM, no qual tive uma participação direta, é a pesquisa EROTICS[2], que aborda o papel da internet na promoção de direitos sexuais e na equidade de gênero, investigando como a rede vem se tornando um importante meio para a discussão da sexualidade e a expressão (sexual) de pessoas que são persistentemente silenciadas off-line (Corrêa, Sívori, Zilli, 2013). A conexão que me parece interessante de realizar aqui com os achados do projeto EROTICS é como muitas vezes a defesa de medidas mais draconianas de regulação da internet, que podem prejudicar seu uso para a promoção de direitos sexuais, tem como justificativa, por um lado, um pânico moral acerca da vulnerabilidade de sujeitos que – imagina-se – necessitariam de serem tutelados, tais como mulheres, jovens e crianças; e, por outro lado, a coibição de conteúdos considerados nocivos, dentre eles alguns que potencializam a agência de minorias sexuais. As medidas protetivas impulsionadas por essa ansiedade moral empurram para fora da rede, por exemplo, discussões e informações sobre saúde sexual, diversidade sexual ou prostituição, ou redes de sociabilidade que se beneficiam do anonimato e da interatividade, como grupos de pessoas trans. Processo semelhante de incitação e alastramento de pânicos morais e exclusão de certas temáticas "perigosas"

pode ser visto atualmente na educação – que conta com sujeitos "vulneráveis" igualmente tutelados – tendo como base um temor difuso diante de percepções nebulosas acerca das diversidades sexuais e questões de gênero.

Não é irrelevante o papel da internet na discussão sobre direitos sexuais ainda sob outra ótica: ela se tornou também um meio para a incitação e propagação do tipo de discurso "fundamentalista" que põe em cheque a promoção de direitos humanos, a diversidade sexual e a promoção de direitos das mulheres. Existem, entre outros formatos, manifestações homofóbicas e sexistas veiculadas em espaços digitais por atores que reivindicam o direito legítimo de expressar-se contra a diversidade sexual e contra os direitos das mulheres e que vêm utilizando de maneira ampla a rede como sua plataforma, como tem sido o caso de líderes religiosos, políticos ou outras figuras públicas que manifestam opiniões conservadoras em relação à sexualidade ou a questões ligadas à emancipação feminina, através de discursos reacionários tanto religiosos quanto laicos. Deixo como exemplos o site e página do Facebook *Escola sem Partido*[3], que entre suas propostas para Planos de Leis Municipal e Estadual inclui a proibição do ensino da "ideologia de gênero", bem como as páginas do Facebook *Ideologia de Gênero*[4] e *Pais Contra a Ideologia de Gênero*[5], que ligam a diversos conteúdos similares, construindo a ideia de "ideologia de gênero" e a oposição a ela como uma defesa de um ideal de família, na maioria das vezes, de base moral cristã conservadora.

Como mencionado no início, estas questões nos fazem refletir sobre como localizar e defender a alteridade, e em especial uma *queerness*, em processos pedagógicos e contextos educacionais. Para tais reflexões o artigo de Gonçalves Brito é bastante inspirador.

Por fim, a discussão no artigo de Pereira, Holanda e Bezerra serve de base para nos remeter a uma discussão e temática cara à antropologia, o relativismo; bem como a desafios bastante atuais sobre como situar o olhar antropológico de aceitação de todos os pontos de vistas (culturais) como válidos diante de valores que se tornaram centrais (ou deveriam sê-lo) na nossa própria cultura: os direitos humanos, a igualdade de gênero, a diversidade sexual. Quando nos deparamos com culturas e relações de poder que são inconciliáveis com a proposta relativista eurocêntrica, tornar-se-iam os direitos humanos um limite para o próprio relativismo? Baseio-me aqui nas considerações de Rorty [6] (1998), para quem a aplicação dos direitos humanos sempre depende da noção de *quem* é considerado essencialmente humano. Esta discussão se conecta ainda com a própria autoridade etnográfica e a discussão de Geertz (1997) sobre a "experiência próxima" como a "verdade" do nativo e a "experiência distante", a tradução do etnógrafo, que conforme indica Coelho (2013), coloca o conhecimento num interessante jogo de verdade e poder, sentimento e racionalidade.

Referências Bibliográficas

COELHO, M.C. 2013. "A Compreensão do Outro: ética, o lugar do 'nativo' e a desnaturalização da experiência". *Revista Tendências: Caderno de Ciências Sociais*, 7: 21-35.

CORRÊA, S.; SÍVORI, H.; ZILLI, B. 2012. "Internet Regulation and Sexual Politics in Brazil". *Development (Rome)*, 55: 213-218.

DUARTE, L. F. D. 2013. *Religião e ordem civil. Colunas / Sentidos do mundo*, Portal UOL. Disponível em: http://cienciahoje.uol.com.br/colunas/sentidos-do-mundo/religiao-e-ordem-civil/view. Acessado em 25/03/2016. Publicado em 07/06/2013 | Atualizado em 07/06/2013.

GEERTZ, C. 1997. "'Do ponto de vista dos nativos': a natureza do entendimento antropológico". In: C, Geertz, *O Saber Local – novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes.

RORTY, R. 1998. "Human Rights, Rationality, Sentimentality". In: R. Rorty, *Truth and Progress – Philosophical Papers*. Cambridge University Press. pp. 167-185.

SÍVORI, H. 2015. *Editorial: Expandindo as fronteiras da discussão*. Disponível em: http://www.clam.org.br/noticias-clam/conteudo.asp?cod=12142. Acessado em 25/03/2016. Publicado em 07/05/2015.

WEBER, M. 2004. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.

Bruno Dallacort Zilli (CLAM/IMS/UERJ)
Currículo Lattes
brunozilli@gmail.com

---

[1] http://www.clam.org.br/noticias-clam/conteudo.asp?cod=12142

[2] https://www.apc.org/en/projects/erotics-exploratory-research-project-sexuality-and-o

[3] http://www.programaescolasempartido.org/

[4] https://www.facebook.com/ideologiade.genero.1?fref=ts

[5] https://www.facebook.com/genero2016/

[6] Agradeço a Maria Claudia Coelho por me apresentar ao artigo de Rorty, e por inspirar-me com suas próprias reflexões sobre o papel do relativismo na antropologia e sua atual complicada relação com o ideal dos direitos humanos.

ESCOLA, POLÍTICA, FAMÍLIA E RELIGIÃO:

disputas em torno da chamada “ideologia de gênero”

Rubens Mascarenhas Neto

Mestrando em Antropologia Social
Unicamp
Bolsista FAPESP

Vinícius Zanoli

Doutorando em Ciências Sociais
Unicamp
Bolsista FAPESP

As polêmicas discussões nos legislativos municipais em torno da "ideologia de gênero" têm sido noticiadas com frequência nos veículos de comunicação brasileiros. Debates e manifestações têm composto a cena das disputas mais recentes sobre direitos sexuais e igualdade de gênero no Brasil. Buscamos aqui, a partir da análise de um caso na cidade de Campinas, em São Paulo, discutir alguns desdobramentos da retirada dos termos "gênero" e "orientação sexual" dos Planos Municipais de Educação[1].

O Plano Nacional de Educação, um conjunto de diretrizes para a educação no país, teve em 2014 na sua redação inicial o objetivo de superar as desigualdades educacionais, dentre elas, as de gênero e sexualidade. Setores contrários aos direitos sexuais nomearam como "ideologia de gênero" os esforços a favor de uma educação não discriminatória no que se refere a gênero e sexualidade. Sob influência desses setores, o texto aprovado propunha "superar todas as formas de discriminação", excluindo os termos "gênero" e "sexualidade" constantes na redação anterior (Facchini, 2015; Brasil, 2014).

Com a aprovação do Plano Nacional de Educação, os municípios começarem a rever seus Planos de Educação. A partir desse processo, surgiram propostas para barrar a chamada "ideologia de gênero" das escolas públicas do país. No caso campineiro, diferentemente de outras cidades, o processo de impedimento do ensinamento da "ideologia de gênero" nas escolas não foi proposto a partir de um Plano Municipal de Educação, mas de uma proposta de Emenda à Lei Orgânica. O parágrafo único do artigo primeiro, redigido pelo vereador Campos Filho, do DEM[2] propõe:

Não será objeto de deliberação qualquer proposição legislativa que tenha por objeto a regulamentação de políticas de ensino, currículo escolar, disciplinas obrigatórias, ou mesmo de forma complementar ou facultativa, que tendam a aplicar a ideologia de gênero, ou orientação sexual (AC) (Campinas, 2015).

A justificativa baseia-se em escritos de religiosos e em argumentos baseados na "teoria da evolução". O documento mobiliza termos como "saúde física e mental", contrapondo o que seria a "ideologia de gênero" à "teoria da evolução", afirmando que na suposta ideologia, o gênero seria escolhido, diferindo-se da ideia em torno de um "sexo natural" estabelecido pela "teoria da evolução". Além disso, alega que tal ideologia, que toma como normais práticas "desviantes", no futuro, implicaria na criminalização daqueles que não seguissem tais práticas, afirmando que é o que ocorre em países como a Suécia, onde se é supostamente obrigado a seguir a "ideologia de gênero". A justificativa está embasada em uma matéria retirada do *website* da Comunidade Católica Shalom[3].

Ademais, cabem alguns comentários sobre a mobilização de signos científicos e religiosos. O primeiro deles diz respeito à contraposição entre "ideologia de gênero" e

"teoria da evolução", isto é, à oposição entre "ideologia" e "teoria". Nessa oposição, o termo "teoria" dá caráter científico à "teoria da evolução" manejada no embasamento dos argumentos contrários à "ideologia de gênero". "Ideologia", por sua vez parece acidentalmente se aproximar de uma formulação marxista de "falsa consciência". Nota-se, também, um curioso distanciamento de argumentos religiosos, sobretudo na adesão ao argumento evolutivo. Contudo, o texto que justifica a necessidade da emenda foi produzido por religiosos.

No projeto, é mobilizada uma ideia de "identidade" fixa que se contrapõe àquela da "ideologia de gênero". O autor afirma que tal ideologia busca "excluir toda e qualquer forma de identidade masculina e feminina", o que, segundo ele, deixaria as crianças sem "qualquer referência de identidade como pessoa e seu papel social" (Campinas, 2015, p. 3). Por fim, a necessidade de sua aprovação é justificada a partir do que seria o objetivo maior da proposta: defender as crianças, a juventude, a família e a sociedade.

Como resposta à proposta de emenda, diferentes setores dos movimentos organizados em tornos dos direitos sexuais se articularam para participar das votações que se sucederem. Trataremos aqui daquela referente ao primeiro turno da votação.

O plenário, naquele dia, estava cheio e dividido. De um lado, ativistas de grupos LGBT, setoriais de partidos políticos e coletivos feministas posicionavam-se contrários à proposta. Do outro, pessoas com adesivos "pró-família", se posicionavam a favor da aprovação da Lei.

Durante toda a votação, os apoiadores da emenda entoavam "Nossa bandeira não será vermelha!", aludindo ao comunismo. Em resposta, os opositores exclamavam "Nossa bandeira é colorida". Dentre as frases pró-emenda, era possível ouvir "Vai pra Cuba", e "Família é homem e mulher, o resto é gambiarra". Os ativistas contrários à emenda cantavam ainda: "Mãe solteira também é família"; "Eu beijo homem, beijo mulher, beijo quem eu quiser".

Os vereadores contrários à emenda chamavam atenção para sua inconstitucionalidade, visto que ela impedia a proposição de projetos de leis futuros, nomeando-a de "auto-mordaça". Os favoráveis, por sua vez, faziam as seguintes perguntas àqueles contrários: "Vereador, o senhor acredita em Deus?", "Vereador, o senhor é a favor da Família?". Em resposta, os questionados afirmavam que tais questões não tinham mérito. Rindo, os primeiros insistiam que as perguntas fossem devidamente respondidas diante das câmeras de televisão.

A proposta de emenda campineira que proíbe as discussões sobre gênero e sexualidade nas escolas difere, em relação à maioria dos municípios, na forma legal de tratar a

questão. As propostas, porém, partilham um mesmo objetivo: a partir da mobilização de um ideal restrito de família, que, como apontou Weeks (1985), nem mesmo corresponde à realidade, procuram impedir discussões em salas de aula sobre direitos sexuais e reprodutivos, machismo, e as diversas formas de discriminação contra aqueles que não se enquadram em padrões heterossexuais e cissexuais.

As manifestações no dia da votação apontam também para disputas em torno da ideia de família. Mobilizada pelos políticos e manifestantes que se auto-intitulam pró-família, ela aparece de forma idealizada, como formada pela união entre um homem, uma mulher e seus filhos, ou seja, os relacionamentos maritais, reprodutivos e heterossexuais que compõem práticas que estariam no topo da escala de estratificação sexual de que fala Rubin (1984). Desse modo, tal ideal recusa a diversidade dos arranjos familiares de maneira geral, e não só aqueles formados por pessoas do mesmo sexo. Tal recusa se manifesta, por exemplo, pela expressão "família é homem e mulher, o resto é gambiarra". O texto da emenda aponta, ainda, para uma correlação entre a defesa da família e a defesa da sociedade. Portanto, assim como no caso da ascensão da "Nova Direita" estadunidense analisada por Weeks (1985, p. 36), a "vida em família" é mobilizada como "fonte de seguridade social e moral".

Ainda, sobre os vereadores "pró-família", cabe ressaltar a mobilização de símbolos religiosos que se expressa, por exemplo, no questionamento sobre a crença em Deus de um vereador contrário à emenda. Se no projeto de Lei, apesar de se utilizar de referências religiosas, o redator dá tom laico aos seus argumentos, no debate na Câmara, as filiações religiosas ficam mais evidentes. Assim, a demanda de uma profissão de fé no plenário lotado de pessoas e câmeras foi explorada como forma de desqualificar adversários.

Por fim, o debate também evidenciou aspectos presentes no cenário político nacional. As anacrônicas frases como "Vai para Cuba" e a necessidade de afirmar que a bandeira nacional "não será vermelha" sinaliza um cruzamento do debate sobre educação e direitos sexuais com disputas políticas contemporâneas. Weeks et al. (2001) observaram como as discussões sobre novas tecnologias reprodutivas e outros arranjos familiares foram atravessadas pelo debate político inglês do fim dos anos 1990. No caso de Campinas, as falas dos vereadores que apoiaram a emenda no momento da votação se dirigiam especialmente às câmeras, em uma aparente tentativa de capitalizar suporte de uma parcela do eleitorado que se encontrava representada pelo grupo "pró-família". Em um contexto mais amplo de maior propagação de pautas conservadoras, sobretudo após as eleições de 2014, votar em voz alta "pela família" diante das câmeras qualificava os apoiadores da emenda frente a esse conjunto de eleitores.

Referências

BRASIL. 2014. Lei nº 13.005 de 25 de junho de 2014. Aprova o Plano Nacional de Educação - PNE e dá outras providências.

CAMPINAS. 2015. Proposta de Emenda à Lei Orgânica Municipal nº 145 de 2015. Acrescenta parágrafo único ao Artigo 222 da Lei Orgânica do Município de Campinas.

FACCHINI, Regina. 2015. "Falsa ameaça". *O Estado de São Paulo*, 18 de julho. Disponível em: <http://alias.estadao.com.br/noticias/geral,falsa-ameaca,1727566>.

RUBIN, Gayle. 1984. "Thinking sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality. In: C. Vance (org.), *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*. Boston: Londres: Routledge & Kegan Paul.

WEEKS, Jeffrey. 1985. *Sexuality and its discontents: meanings, myths and modern sexualities*. London: New York: Routledge.

WEEKS, Jeffrey; HEAPHY, Brian; DONOVAN, Catherine. 2001. *Same-Sex Intimacies: Families of Choice and Other Life Experiments*. Londres: Routledge.

Rubens Mascarenhas Neto

Mestrando em Antropologia Social
Unicamp
Bolsista FAPESP
rubensmascneto@hotmail.com

Vinícius Zanoli

Doutorando em Ciências Sociais
Unicamp
Bolsista FAPESP
vzanoli@gmail.com

[1] Categorias êmicas aparecem aqui grafadas entre aspas.

[2] Sigla para Democratas.

[3] Disponível em: <http://www.comshalom.org/>. Acesso em 27 de novembro de 2015..

E QUANDO O PROFESSOR “É”?!

Notas de Gênero, Alteridade e Educação

Lucas Gonçalves Brito

Mestrando em Antropologia Social

Universidade Federal de Goiás

Bolsista CAPES

Este texto surge de uma revivescência da experiência que vivi na rede pública de ensino básico no período de outubro a dezembro de 2014, como professor de vínculo temporário da Secretaria de Estado da Educação de Goiás e como servidor efetivo no município de Senador Canedo, região metropolitana de Goiânia, durante fevereiro e março de 2015. O objetivo não é elaborar uma confissão, tampouco um desabafo com tônicas de vitimização, visto que pedi exoneração do cargo público; trata-se de uma reflexão teórica a partir da experiência vivida naquele contexto específico, inspirada em Frantz Fanon (2008) na qual relato essa experiência especialmente (trans)formadora, procurando perceber os pontos de articulação entre as representações sociais do "homossexual" na estrutura sexual heteronormativa e a minha prática pedagógica, na perspectiva das relações de gênero.

Tomarei aqui a noção de experiência tal como usada por Victor Turner, a qual se refere a um processo de interpretação e de atribuição de significado ao vivido que se completa através da expressão, da sua comunicação de modo inteligível aos outros (TURNER: 1982 14). Este exercício hermenêutico não tem sentido apenas subjetivo. Segundo Turner (1982: 14, tradução nossa), o "autoescrutínio pode dar-nos pista para a penetração das objetificações da vida geradas pela experiência dos outros". Trata-se, entretanto, não de uma mera experiência, mas de *uma* experiência. Segundo Turner (2005: 179), "cada um de nós já teve certas 'experiências' que foram formativas e transformativas, isto é, sequências distinguíveis de eventos externos e de reações internas a eles tais como iniciações em novos modos de vida". A interpretação da experiência de alguém pode possibilitar a compreensão da experiência de outro, e vice-versa.

O ponto de vista analítico que lanço mão aqui é a interseccionalidade que, para Davis (2008: 68, tradução nossa), "se refere à interação entre gênero, raça, e outras categorias de diferença nas vidas individuais, práticas sociais, arranjos institucionais, ideologias culturais e os desdobramentos dessas interações em termos de poder". A análise interseccional parece permitir uma apreensão da complexidade da experiência.

Em uma pesquisa sobre professores homossexuais no espaço escolar, um deles disse que os pais e a diretoria o olhavam diferente, demonstrando que "assumir-se" neste ambiente é uma questão delicada (Ribeiro; Soares; Fernandes 2009: 203). Um professor que é visto como *gay*, bicha, homossexual ou qualquer categoria inclusa neste campo semântico, provavelmente precisou, em algum momento, para que sua imagem não lhe levasse a uma situação constrangedora, evocar a metáfora do "armário", que exige "novos levantamentos, novos cálculos, novos esquemas e demandas de sigilo ou exposição" (Sedgwick 2007: 22)

A "experiência do armário" e o estigma e inferiorização subjacentes são constitutivas da consciência de alguém cujos outros suspeitam que seja *gay*. Para Didier Eribon (2008: 70), "a questão do *dizer* é central na experiência dos *gays* e lésbicas".

Quando minha aluna perguntou "Como é ser *gay*?", eu respondi: "Eu não sou o que você pensa que eu sou". Eu negava a categoria, mas antes as representações e associações que ela traz no seu bojo, porque sabia que a aluna se comportaria de modo ainda mais hostil em relação a mim.

A coordenadora pedagógica da escola municipal, em conversa sobre organização de conteúdos e sequências didáticas, me sugeriu que não tocasse nos alunos, evitando ao máximo más-interpretações que, segundo ela, já haviam acontecido por parte de pais de estudantes em outros momentos. O que estava implícito na fala da coordenadora eram algumas expectativas sobre o professor jovem, pardo e de cabelos longos crespos, sempre presos, o qual havia recentemente sido convocado via concurso público.

McIntosh (1968: 185) sintetiza bem quais são as associações presentes na categoria "homossexual". São elas: a expectativa de que ele será afeminado nas maneiras, personalidade ou atividade sexual preferida; a expectativa de que a sexualidade irá entrar em jogo em qualquer tipo e em todas suas relações com outros homens e a expectativa de que ele será atraído por garotos e homens mais jovens e que provavelmente irá seduzi-los (tradução nossa).

O argumento de McIntosh, segundo Fry (1982: 89), é de que a existência do rótulo "constrange o comportamento no sentido de conformar-se às expectativas sociais e sexuais geradas por esse rótulo". As expectativas sociais sobre o comportamento de alguém que é rotulado como homossexual não são apenas estereótipos construídos pelo discurso, mas também podem influenciar a concepção que o sujeito faz de si, tornando as taxionomias "profecias que se cumprem".

Por outro lado, a construção da categoria produz a vontade de saber se alguém *é* ou não e isto torna-se uma peça no jogo que inclui piadas, injúrias e fofocas cujo intuito implícito pode ser colocar aquele que parece *ser* em uma situação de inferioridade.

O 7º "D" era uma turma dificílima, na qual nada que eu planejava acontecia de modo adequado. Se levava os estudantes para a sala de vídeo, não faziam silêncio. Se trazia uma canção para ouvirmos, quebravam o aparelho de som. Foi quase impossível lecionar qualquer conteúdo, mesmo o mais básico, como os substantivos e adjetivos.

Em uma tarde de calor extraordinário, a sala inteira gritava. Eu detesto gritar, no entanto, muitas vezes era necessário. Pedi a atenção e disse jocosamente que chamaria

a casa psiquiátrica para levá-las e levá-los em camisas-de-força. Duas garotas falaram: "Professor, como é ser bicha?". Sem saber como ideias presentes na formação discursiva patologizante de um Krafft-Ebing vieram parar na linguagem da adolescente ou se elas associaram minha *aparente* homossexualidade a um tipo de doença mental, as levei para a coordenação, onde dialogamos e me disseram que a avó e os pais ensinaram que *ser* gay é errado e contra a bíblia.

Referindo-se ao homossexual e ao contexto da segunda metade do século XIX, no qual a categoria foi cunhada pela medicina e pela psicopatologia, Foucault (1977: 43) diria:

Nada daquilo que ele é, no fim das contas, escapa à sua sexualidade. Ela está presente nele todo: subjacente a todas as suas condutas, já que ela é o princípio insidioso e infinitamente ativo das mesmas; inscrita sem pudor na sua face e no seu corpo já que é um segredo que se trai sempre.

Sem receio de anacronismo, penso que esta metonímia que toma o que se convencionou chamar de "homossexualidade" como a *essência* do sujeito (e se nem todos a veem como doença, a veem como desvio), coloca-a em primeiro plano, como se fosse a própria razão e o motivo de o indivíduo apresentar-se como é, como se fosse ele todo. Este é certamente um aspecto da injúria a que Eribon (2008) se refere. É a redução do que *é* ao que parece *ser*.

Se chamo alguém de "bicha", rotulo esta pessoa e este rótulo, um traço da personalidade da pessoa, torna-se ela própria - a pessoa *é* bicha. E assim categorizo, por metonímia. Mas quando se pergunta o que é ser bicha, certamente ouviríamos respostas em termos de comportamento, tom de voz e sexualidade – confundindo-se tudo e embaralhando orientação sexual do desejo, corpo, sexo fisiológico, gênero, comportamento sexual e personalidade. Fry (1982) mostraria, a partir de suas pesquisas de campo na periferia de Belém do Pará, que as representações sobre a sexualidade masculina naquele contexto poderiam compor um sistema hierarquizado. A "bicha" é aquela cujo gênero se apresenta como "feminino" e é "passiva" no ato sexual.

Se considero a situação socioeconômica das/os estudantes da rede pública no contexto específico no qual atuei, entendo que a representação da "bicha" está relacionada à intersecção de marcadores como gênero e classe social. Autores como Pinho (2008) recentemente têm mostrado que a hierarquia social dos sujeitos "homossexuais" está relacionada ao conjunto de aspectos como comportamento público, raça, classe e às representações de masculinidade e feminilidade presentes no âmbito das relações sociais entre as quais os agentes se movimentam.

Quando cheguei pela primeira vez ao 7º "B", em uma escola municipal de Senador Canedo (Goiás), gritaram do fundo da sala: "BICHA!". Respirei fundo, certamente atordoado, falei meu nome, apresentando-me e disse algo como "é um problema sério a falta de respeito com qualquer pessoa" e "é muito complicado quando as pessoas julgam as outras pela aparência e com preconceito". Pedi para começarmos novamente, peguei as coisas, saí da sala e retornei. O desrespeito e a injúria em relação a mim era expressa em conversas desproporcionadas – qual era a causa? Talvez por que eu falava em tom de voz baixo. Isto as/os deixaria à vontade para andarem, conversarem e impedirem a consecução das aulas.

Antes mesmo de saberem meu nome, a categoria já estava lá, pronta para me rotular. É por isto que Sartre diria que a existência precede a essência. Antes de eu me aproximar deles, já concebiam o que era. Não importaria mais nada, pensariam, ele *é* bicha.

Para Beauvoir (1980: 18),

> quando o indivíduo ou um grupo de indivíduos é mantido numa situação de inferioridade, ele *é* de fato inferior; mas é sobre o alcance da palavra *ser* que precisamos entender-nos; a má-fé consiste em dar-lhe um valor substancial quando tem o sentido dinâmico hegeliano: *ser* é ter-se tornado; é ter sido feito tal qual se manifesta.

O processo de inferiorização dos homossexuais é coletivo, apesar da experiência individual que possam ter dele e que eu tive. Este processo existe antes de me xingarem de "viado" pela primeira vez. E é por isso que recuso a categoria e as representações sociais subjacentes a ela. Elas precedem a minha própria tomada de consciência sobre elas, sobre a linguagem que hierarquiza social e racialmente e sobre essas identidades e características marcadas nos corpos e nas mentes de toda uma coletividade (Eribon 2008: 80).

Assim como não há uma forma única e natural de "ser homem" ou "ser mulher", também não há uma forma essencial de vivenciar a identidade de "gay" ou "lésbica". Guacira Lopes Louro (1997: 48) argumenta que:

> a concepção fortemente polarizada dos gêneros esconde a pluralidade existente entre os polos. Assim, aqueles homens que se afastam da forma de masculinidade hegemônica são considerados *diferentes*, são representados como *o outro* e, usu-

almente, experimentam práticas de discrimação e subordinação.

Isto pode ser exemplificado pela situação em que conectei o *pen drive* rosa no aparelho de som para ouvirmos uma canção, programada para a aula, e o estudante se surpreendeu, dizendo "Rosinha, professor?!". Falei: "Qual o problema?". "Nenhum.", a resposta. Contudo, subjazia implícita na fala do garoto uma representação que toma o rosa como cor "de mulher". Essa fala indica o binarismo entre cores e coisas "de mulher" e "de homem". Naquele momento, não insisti - estava na sala da turma que gritou o insulto no primeiro minuto da primeira aula que tivemos.

Se nos corredores escolares e salas de aula circulam representações de gênero, raça e classe, elas refletem ideias e pré-concepções também presentes fora de seus muros. A escola tem parte importante no processo de naturalização de práticas e instituições e suas lições, além disso, confirmam e produzem diferenças.

Uma das representações presentes na escola se refere à construção da figura do "homossexual", não apenas em oposição ao "heterossexual", mas também como um sujeito "anormal", "desviante" e "artificial" em contraste com a heterossexualidade, tida como "natural", "correta" e "normal". Para um/a adolescente, ser considerado "gay" é ofensivo, logo, ela/e aprenderá que tal identidade é "contrária à natureza". Caso a/o adolescente se aproprie dessa representação, irá aprender a esconder-se. Como pontua Louro (1997: 83), há então a construção de uma barreira: "para que um/a jovem possa vir a se reconhecer como homossexual, será preciso que ele/ela consiga desvincular gay e lésbica dos significados a que aprendeu associá-los". Esse penoso processo pode acontecer de inúmeras formas, levando à constituição de identidades plurais as quais são cambiáveis e não fixas.

Por um lado, os termos relacionados à homossexualidade, tais como "viado" e "bicha", aparecem na escola em contextos de ridicularização e insulto. Por outro lado, há uma ocultação dos sujeitos categorizados como "homossexuais". Quando não se fala a respeito dessa identidade a pretensão é eliminá-la ou evitar uma identificação pelos alunos e alunas "normais" com a homossexualidade e a sua associação com algo desejável. Não falar sobre isso seria um tipo de garantia da "norma" (Louro 1997: 68). A escola por si só não produz identidades sociais, todavia, através de suas determinações e proibições, produz efeitos de verdade e se constitui em uma instância de formação dos sujeitos (Ribeiro; Soares; Fernandes 2009: 200).

Mas, e quando o professor "é"? Há uma representação de que o professor, se não é considerado "exemplo", é *aquele que conduz*. Uma questão insolúvel para quem naturaliza o desprezo pelo sujeito que, suposta ou aparentemente, é sexualmente invertido

da "ordem natural das coisas". O *pen drive* rosa, os cabelos longos e a voz aguda foram alguns fatores que, certamente, causaram estranhamento em alguns dos alunos e em algumas alunas, pois são uma cor, um atributo e uma característica, respectivamente, convencional e socialmente associadas ao gênero feminino.

Referências

BEAUVOIR, Simone de. 1980. *O Segundo sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

DAVIS, Kathy. 2008. "Intersectionality as buzzword: A sociology of science perspective on what makes a feminist theory successful". *Feminist Theory*, 9(67): 67-85.

ERIBON, Didier. 2008. *Reflexões sobre a questão gay*. Rio de Janeiro - RJ: Companhia de Freud.

FANON, Frantz. 2008. "A experiência vivida do negro". In: _____. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: CEAO/UFBA. pp. 103-126.

FOUCAULT, Michel. 1977. *História da sexualidade I:* a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal.

FRY, Peter. 1982. "Da Hierarquia à Igualdade: A Construção Histórica da Homossexualidade no Brasil". In: _____. *Para Inglês Ver*. Rio de Janeiro - RJ: Zahar Editores. pp. 87-115.

LOURO, Guacira Lopes. 1997. *Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista*. Petropólis: Vozes.

MCINTOSH, Mary. 1968. The Homosexual Role. *Social Problems*, 16(2): 182-192.

PINHO, Osmundo. "Relações raciais e sexualidade". 2008. In: PINHO, Osmundo & SANSONE, Livio (orgs.), *Raça*: *novas perspectivas antropológicas*. Salvador, EDUFBA. pp. 257-283.

RIBEIRO, Paula Regina Costa; SOARES, Guiomar Freitas; FERNANDES, Felipe Bruno Martins. 2009. "A ambientalização de Professsores e Professoras Homossexuais no Espaço Escolar". In: R. Junqueira (org.), *Diversidade Sexual na Educação*: *problematizações sobre a homofobia nas escolas*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação continuada, Alfabetização e Diversidade, UNESCO. pp. 182-211.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. 2007. "A epistemologia do armário". *Cadernos Pagu*, 28: 19-54.

TURNER, Victor. 1982. "Introduction". *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*. New York: PAJ Publications. pp. 7-19.

TURNER, Victor. 2005. "Dewey, Dilthey e Drama: um ensaio em Antropologia da Experiência". *Cadernos de campo*, 13: 177-185.

Lucas Gonçalves Brito

Mestrando em Antropologia Social
Universidade Federal de Goiás
Bolsista CAPES
Currículo Lattes
lucasgb25@gmail.com

DISCUTINDO DIVERSIDADE SEXUAL E POLÍTICAS DE IGUALDADE DE GÊNERO COM ESTUDANTES AFRICANOS/AS NO CEARÁ

Francisco Vítor Macêdo Pereira

professor do Bacharelado em Humanidades e do Mestrado Acadêmico em Humanidades (Unilab), pesquisador do Núcleo de Políticas de Gênero e Sexualidades da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (NPGS/Unilab)

Violeta Maria de Siqueira Holanda

professora de Antropologia do Instituto de Humanidades e Letras e Coordenadora do NPGS/Unilab.

Carlos Eduardo Bezerra

professor de Teoria da Literatura do Instituto de Humanidades e Letras da Unilab, pesquisador do NPGS/Unilab.

RESUMO

Este trabalho se delineia como exercício do olhar e da percepção, em rumo à proposição de iniciativas para o enfrentamento das questões de choques culturais, de estranhamentos e de incompreensões simbólicas quanto às relações de gêneros e de sexualidades no ambiente das atuais ondas de imigração e de diáspora africana no Brasil – mais especificamente de estudantes do ensino superior no estado do Ceará. Percebemos nos ambientes acadêmicos cearenses a vivência destas questões de choques e de incompreensões por parte de algumas/alguns das/os estudantes africanos/as – ante as especificidades das culturas e das políticas de gênero, de reconhecimento e de promoção dos direitos das mulheres e das populações LGBTQI – de lésbicas, gays, bissexuais, transgêneros, *queers* e intergêneros – ante a maioria de culturas tradicionalmente ainda bastante machistas e heterossexistas (as quais se traduzem, em boa medida, por igual, tanto na África quanto aqui no Brasil).

Palavras-chave: Homossexualidade; Criminalização; Feminismo; Direitos humanos; Diáspora africana de estudantes no Ceará; Promoção de políticas para a igualdade de gênero e de diversidade sexual

INTRODUÇÃO

Percebemos a recidiva de incompreensões, de alguns choques e de algumas resistências em interferências, a propósito das políticas de promoção da igualdade de gênero e da diversidade sexual, por parte de alguns/algumas das/os estudantes africanos/as em nossa experiência docente na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira (doravante, Unilab), localizada em Redenção, cidade da Região do Maciço de Baturité, próxima à Região Metropolitana da capital cearense.

Reportamo-nos, mais especificamente, à intercorrência de indisposições e de resistências, relativas às abordagens de gênero nos conteúdos programados de ensino e de pesquisa, as quais, em alguns casos, potencialmente se convertem em reações que vão desde o estranhamento e a reprovação até atitudes declaradamente sexistas, machistas, misóginas e homofóbicas, nos ditos ambientes e contextos acadêmicos.

Não raro, é inegável a resistência de parte destes/as estudantes em discutir políticas de promoção da igualdade de gêneros e de reconhecimento da diversidade sexual, sob a alegativa de que, "em seus países, não há propriamente violência contra a mulher"; de que, "em suas culturas, as mulheres são simplesmente protegidas e submetidas, por serem naturalmente mais frágeis"; de que "o machismo é uma distorção ocidental,

inexistente e sem sentido nas sociedades africanas". Alegam alguns/algumas, igualmente de maneira aleatória, que "qualquer relação sexual não heterossexual é vista, em seus países, como um desvio, uma doença, uma perversão, uma maldição ou um pecado. Algo que, portanto, em nenhuma hipótese, pode ser admitido como fenômeno ou acontecimento natural ou normal".

Diante disso, notadamente no que atine – além do reconhecimento da autonomia e do protagonismo feminil – principalmente à necessidade de afirmação dos direitos e da presença LGBTQI nas comunidades acadêmicas, percebe-se – na contraposição e na transposição de parte da significação diaspórica África-Brasil – o que se pode chamar, se não de um choque, de um estranhamento quanto à compreensão da necessidade política de busca e de reconhecimento do tratamento igualitário de gêneros e de respeito à diversidade sexual.

Trata-se de algo, conforme já dito, a traduzir a resistência de alguns/algumas estudantes em discutir as questões de gênero e de diversidade sexual em sala de aula e em outras atividades acadêmicas. Uma resistência a qual, entendemos, deve ser cuidadosamente compreendida em suas causas, motivações e consequências, a fim de que sejam prestados a informação e o esclarecimento necessários a respeito da imprescindibilidade do reconhecimento de direitos e de efetivação de políticas, de modo a que haja o enfrentamento esperado de seus efeitos em residuais e em eventuais manifestações de machismo, de sexismo e de violência física e simbólica contra mulheres e indivíduos ou coletivos LGBTQI em nosso meio.

Com ênfase, ante as alegações *generalistas* de alguns/algumas, de que *em seus países não existem nem gays nem machismos*, de que estas *são questões ou invenções ocidentais inexistentes nos costumes das sociedades africanas*, necessitamos buscar a compreensão histórico-cultural e também antropológica das possíveis causas a concorrerem a essas negativas de efeito e de opinião - quanto à inexistência de desigualdades de gênero e de negação da diversidade sexual no cenário político, cultural e religioso da maior parte das sociedades africanas na contemporaneidade. Para isso, nos valeremos do diálogo com as considerações de MURRAY& ROSCOE (1998), de MOTT (2005), de HOAD (2007) e de LANGA (2014).

Queremos, na intenção dessa interlocução necessária, ressaltar que as migrações e as diásporas de jovens estudantes africanos/as no Ceará têm proporcionado, nesse contexto, além das mais corriqueiras interações e assimilações do cotidiano, algumas experiências realmente enriquecedoras, ao mesmo tempo em que têm trazido umas tantas outras as quais se revelam como bastante desafiadoras – também no âmbito das relações

de gêneros e de sexualidades. Dizemos isso no que toca não apenas as relações acadêmico-estudantis da integração desses/as estudantes com a comunidade, mas também as experiências de ensino e de aprendizagem propriamente ditas, haja vista as dificuldades enfrentadas em se discutir e em se trabalhar com os conteúdos de políticas de promoção da igualdade de gêneros e de diversidade sexual, bem como de combate às suas formas, expressões e manifestações de violência.

METODOLOGIA E HIPÓTESE DE TRABALHO

Como evidenciação a uma hipótese provável de explicação da recorrência dessa indisposição de algumas/alguns estudantes africanos/as com o trato das questões de gênero e de diversidade sexual, noticia-se, além dos reflexos de tradicionais esquemas mais patriarcais (oriundos das formações e das visões de mundo destes/as jovens), a condenação moral ante as aquisições das mulheres e também o estranhamento e a contestação ante os direitos e as manifestações livres das populações LGBTQI. Parte das causas desse estranhamento, pensamos, se deve à conformação confessional de muitas instituições, inclusive jurídicas e legislativas, ainda vigente em boa parte dos países africanos.

O objetivo aqui se volta, então, ao que mais de perto se destaca em fundamento e em compreensão desses estranhamentos, relativos a incompreensões e, consequentemente, a casos eventuais de discriminação e de preconceito, no que concerne à igualdade das manifestações de gêneros e de sexualidades e, mais especificamente, aos movimentos e às expressões LGBTQI nos ambientes acadêmicos em comento.

Trata-se, portanto, da crítica ontológica e política de modos e de comportamento os quais recidivam, segundo a nossa percepção, em virtude de motivações morais e religiosas, a rescenderem da formação e dos sistemas de crenças desses/as jovens em diáspora no Ceará (havidos em suas escolas, em seus lares e em suas comunidades religiosas de origem).

Diante do que disso se verifica, a nossa proposta de argumentação, a anunciar a proposição de uma pesquisa ainda como intenção, gira na busca do entendimento das causas e das motivações desses choques, negativas e incompreensões, encontrando como hipótese precisa a constatação de uma cultura de repressão e mesmo de criminalização, tanto da homossexualidade como dos movimentos feministas em vários países africanos.

Prevalece, de fato, de acordo com CASTETBON (2015), até os dias de hoje, uma espécie de cultura da invisibilização, tanto em torno da homossexualidade quanto em torno das situações de opressão e de violência às quais são comumente submetidas as

mulheres, com as suas múltiplas e lamentáveis consequências em diversos países africanos (islamizados e cristianizados ou ocidentalizados).

No entanto, a despeito da criminalização da homossexualidade e de qualquer reivindicação de emancipação da diversidade sexual, é fácil se noticiar pela internet a constatação de uma vida gay nestes mesmos países africanos, bem como de movimentos de resistência LGBTQI, seja através de ONGs ou de ações de militância individual e de cultura feminista e anti-sexista. Diga-se que em tais países, em sua maioria, ainda permanece proibida qualquer forma de relacionamento sexual fora do casamento heterossexual e da heterossexualidade compulsória (RICH, 2010) – segundo o que, o homem viril, masculino é a única expressão de gênero a que se concede as distinções dos poderes, dos privilégios e dos controles da vida social – sendo bem vista e mesmo incentivada a subserviência feminina ante a ordem machista (CASTETBON, 2015, p. 18).

A nossa pretensão, por isso, refunde-se também à exposição de alguns relatos de gays masculinos que vivem desafiadoramente a sua condição sexual em seus países, como testemunho de enfrentamento de preconceitos, de discriminações, de costumes hostis e de condenações – fazendo isso, muitas vezes, com o preço da própria vida; haja vista a previsão de pena capital, em muitas legislações, para a então tipificada prática de sodomia *assemelhada a bestialismo* e inapelavelmente vista como *ato contrário à natureza e aos mandamentos divinos*.

Diante disso, da coleta e da exposição desse material em discussões sobre discriminação e opressão de gêneros e de sexualidades nessas sociedades africanas, pode-se tentar sensibilizar os/as estudantes africanos/as à necessidade do reconhecimento e da promoção de direitos em prol de indivíduos, de coletivos e de populações inteiras, que seguem sendo hostilizados. Diga-se que, em boa parte, as recidivas desses preconceitos de gênero e de diversidade sexual se dão muito além da experiência diaspórico-migratória desses/as estudantes africanos/as no Brasil. Daí a necessidade de se discutir intensamente as políticas e os direitos de igualdade de gêneros e de diversidade sexual em um sentido bem mais amplo, a fim de que identifiquemos em nossa formação (também aqui no Brasil) atitudes, crenças e posições as quais seguem a fomentar violências, injustiças e desigualdades entre as pessoas humanas de direito, em sua diversidade de tendências e de disposições quanto à vivência sexual, para além de quaisquer imprecações morais e religiosas.

O trabalho se propõe, por isso, junto ao NGPS (Núcleo de Políticas de Gênero e Sexualidades da UNILAB), a também ajudar na conscientização da nossa comunidade acadêmica acerca das ameaças às quais grande parte dos homens e das mulheres ho-

mossexuais e ativistas dos direitos da igualdade de gêneros e da diversidade sexual ainda enfrenta – tanto nos países africanos quanto no Brasil – em flagrante desrespeito aos direitos humanos e aos valores da dignidade e da integridade da pessoa humana, quase sempre por motivos de fundamentalismos morais e religiosos que também alimentaram e alimentam o racismo.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

Além da mitigação ao reconhecimento dos direitos de emancipação e de autodeterminação a todo/a aquele/a que não for um *macho viril*, nos diversos segmentos do protagonismo social africano (em menor medida, no brasileiro) prevalece ainda a criminalização de todas as práticas não heteronormativas, bem como segue como verdadeira contravenção à ordem a autoria feminina na política, na religião, no conhecimento e na economia.

Como consequências dessas exceções, permanecem o silenciamento e a invisibilização em torno da homossexualidade e das diversas violências em desfavor das mulheres e dos indivíduos LGBTQI, ademais da predominância de uma cultura do medo em torno das questões de diversidade de gênero e de sexualidades.

Não obstante a ameaça contra a própria vida (haja vista a previsão, em muitos casos, de pena capital para as práticas comprovadas de sodomia e de *liberalidade* sexual), noticia-se a resistência de diversos movimentos sexuais e de gênero em contestação à ordem machista e heterossexista, bem como a existência de uma cultura gay em praticamente todos os países africanos, ainda que sufragada ao mundo virtual e privado.

Diante dessas constatações, este trabalho objetiva a discussão dos processos de transformação e de contestação ao silenciamento, à invisibilização, à opressão e à criminalização da autodeterminação sexual de mulheres e de homens, homossexuais ou não – especificamente no intercurso cultural e político da diáspora africana de estudantes que se integram ao contexto acadêmico cearense, no qual se dão mais de perto à nossa percepção estes embates em torno das questões do feminismo, das diversidades sexuais e da emancipação de direitos, não apenas das mulheres, mas também das populações LGBTQI africanas.

Há de, portanto, se discutir ampla e afirmativamente a questão das homossexualidades, dos feminismos – e também das transsexualidades, das transgeneridades, das bissexualidades e das condições *queer* – na África e nas migrações africanas, em oposição ética a todo um contexto dominado ainda pela discriminação, pelo silenciamento,

pela invisibilização, pelo cerceamento, pela opressão, pela repressão, pela violência física e psicológica, por estupros *corretivos*, pela aprovação de leis anti-homossexuais em alguns países e por consequente criminalização dos LGBTQI e de todos/as aqueles/as ativistas que pugnam pelos direitos humanos à liberdade e à autodeterminação sexual.

Disso se segue à persistente indução de que, aberta e afirmativamente, devemos debater acerca dos discursos de gêneros e de sexualidades por parte das diásporas africanas no Ceará - constituídas por estudantes e também por professores/as de distintos países, nações, culturas, religiões e grupos etnolinguísticos, as/os quais (alguns/algumas) ainda insistem em afirmar, de maneira contundente, *a inexistência de relações homoafetivas e de violências contra a mulher na África*.

Não queremos, contanto, deixar de lembrar que os preconceitos, as discriminações e os crimes contra os LGBTQI e as mulheres não acontecem apenas na África, mas em várias partes do mundo, incluindo o Brasil, que registra, anualmente, cerca de 300 (trezentas) mortes de LGBTQI – o que dá uma média de 01 (um) LGBTQI assassinado a cada 28 (vinte e oito) horas. Inegável é que as atuais instâncias legislativas do Brasil, tal como acontece em alguns países africanos, se recusam a votar leis mais claras – as quais definam como crime a homofobia e aumentem a pena para os crimes de ódio praticados contra as mulheres e as populações LGBTQI.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

BRAH, Avtar. 2006. “Diferenças, diversidade e diferenciação”. In: *Cadernos Pagu,* 26: 329-376.

BRASIL. *Secretaria dos Direitos Humanos da Presidência da República***.** 2015.

CASTETBON, Philippe. 2015. *Condenados no meu país, minha sexualidade é um crime*. Espaço Cultural dos Correios de Fortaleza: Fortaleza.

HOAD, Neville. 2007. *African intimacies: race, homosexuality and globalization*. University of Minnesota Press: Minneapolis.

LANGA, Ercílio Neves Brandão. 2014. “Diáspora Africana no Ceará: representações sobre as festas e as interações afetivo-sexuais de estudantes africano(a)s em Fortaleza”. *Revista Lusófona de Estudos Culturais*, 2(1): 102-122.

MOTT, Luiz. 2005. “Raízes Históricas da Homossexualidade no Atlântico Negro Lusófono”. *Afro-Ásia,* 33: 09-33.

MURRAY, Stephen; ROSCOE, Will. 1998. *Boys-wives anf Female-husbands: studies in african homosexualities*. Palgrave.

PELÚCIO, Larissa. 2011. "Marcadores sociais da diferença nas experiências travestis de enfrentamento à AIDS". *Saúde e Sociedade,* 20(1): 76-85.

PISCITELLI, Adriana. 2008. "Interseccionalidade, categorias de articulação e experiência de migrantes brasileiras". *Sociedade e Cultura*, 11(2): 263-274.

RICH, Adrienne. 2010. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. *Revista Bagoas*, 5: 17-44.

THERBORN, Göran. 2010. "Os campos de extermínio da desigualdade". Trad. Fernando Rugitsky. *Novos Estudos*, 87

Francisco Vítor Macêdo Pereira

professor do Bacharelado em Humanidades e do Mestrado Acadêmico em Humanidades (Unilab), pesquisador do Núcleo de Políticas de Gênero e Sexualidades da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (NPGS/Unilab)
Currículo Lattes
vitor@unilab.edu.br

Violeta Maria de Siqueira Holanda

professora de Antropologia do Instituto de Humanidades e Letras e Coordenadora do NPGS/Unilab.
Currículo Lattes
violeta@unilab.edu.br

Carlos Eduardo Bezerra

professor de Teoria da Literatura do Instituto de Humanidades e Letras da Unilab, pesquisador do NPGS/Unilab.
Currículo Lattes
cadubezerra.professor@gmail.com

OPINIÃO

A seção Opinião, cuidadosamente organizada por Carlos Alexandre B. Plínio dos Santos, atravessa a discussão sobre o ofício do/a antropólogo/a no Brasil, especialmente aqueles que trabalham em territórios etnicamente diferenciados e/ou em relações com órgãos e agentes do Estado.

O artigo de Carlos Alexandre B. Plínio dos Santos destaca as vicissitudes do trabalho do/a antropólogo/a em espaços sociais em órgãos públicos ou como consultores: na FUNAI, no Ministério Público Federal, no INCRA, no IPHAN e em consultorias ambientais. Como profissionais que devem zelar por princípios constitucionais que garantem direitos fundamentais de minorias étnico-sociais, o autor indica a necessidade da formação ética e técnica do/a antropólogo/a. No atual contexto, atravessado por movimentos político-partidários que desrespeitam o estado democrático de direito, tais questões tornam-se ainda mais centrais. O autor parte da experiência na qual integrou a pequena equipe da FUNAI do primeiro concurso público, por seleção temporária, realizado após a Constituição Federal de 1988 de técnicos em antropologia com formação específica em Ciências Sociais e/ou Antropologia, em 1997. Sua análise perpassa aspectos legais e técnicos, considerando ainda aspectos relacionados à precariedade das condições de trabalho e à exigência de profissionais especializados apenas em algumas gestões. Em relação ao Ministério Público Federal e ao INCRA, Carlos Alexandre observa também questões referentes às dificuldades de realização do trabalho pelo pequeno número de profissionais contratados efetivamente, apresentando ainda o histórico de concursos realizados e as conquistas, ainda que poucas mas significativas, como a criação de um setor permanente no INCRA voltado para territórios quilombolas. Questões éticas colocam-se especialmente em trabalhos de consultoria ambiental, em que o/a profissional muitas vezes é contratado na expectativa de atender a um "enquadramento" do contratante. O autor chama a atenção para a necessidade fundamental de discussões mais sistemáticas sobre a formação do/a antropólogo/a e seu trabalho.

O texto de Andrea Lobo conduz a reflexões sobre a atuação do antropólogo 'fora' da academia, indicando possíveis ganhos com o diálogo entre o que se adquire no campo acadêmico e na atuação como técnico em antropologia. Em contraposição à metáfora do "muro" que separa, a autora adota a noção de fronteira porosa através das quais incrementam-se as múltiplas fontes de produção do conhecimento.

Aderval Costa Filho percorre algumas definições sobre a categoria Quilombo em relação aos direitos territoriais, apresentando aspectos históricos que repercutem até os dias de hoje sob a forma de racismo institucional. Este se manifesta no incremento dos percalços da burocracia estatal que prolongam o tempo de trâmite de processos de regularização fundiária, nas retaliações conduzidas por elites agrárias e seus representantes contra conquistas de comunidades etnicamente diferenciadas, no descumprimento da Constituição Federal de 1988 e no desrespeito a Tratados e Convenções dos quais o Bra-

sil é signatário. Nesse caso, o papel do antropólogo é apontar tais incongruências por meio do rigor profissional na pesquisa e na convicção sobre a importância política de fazer antropologia no Brasil.

Mesmo quando a territorialização de povos etnicamente diferenciados está relativamente consolidada, os desafios do trabalho do/a antropólogo/a são evidentes. Ronado Lobão e Patricia Louise Moraes escrevem sobre a complexidade na elaboração de laudos antropológicos ao partirem da análise de uma dissonância encontrada entre antropólogos "de campo" e antropólogos "da Funai" . O cenário em disputa envolvia o uso de um recurso de compensação pelos indígenas, gerado por um processo de licenciamento ambiental. Thereza Cristina Cardoso Menezes discorre sobre a violência relacionada à expansão agropecuária ao sul do Amazonas, em regiões reconhecidas pelo Estado como territórios tradicionais. A autora observa que a demarcação e o reconhecimento de territórios são insuficientes para garantir a segurança territorial de comunidades tradicionais.

As oscilações do cenário político brasileiro e suas relações com o poder econômico têm acelerado o desmonte da Constituição Federal de 1988 no tocante aos direitos indígenas, quilombolas e de povos tradicionais. A mitigação de direitos desses coletivos já estava em andamento em projetos e ações governamentais, cuja expressão máxima define-se na Proposta de Emenda à Constituição 215, em trâmite desde o ano de 2000, que propõe ao Congresso Nacional atribuições como: demarcações de terras indígenas; titulação de territórios quilombolas e criação de unidades de conservação ambiental. Em maio de 2016, com a ascensão do interino Michel Temer ao poder presidencial, apoiado por setores mais conservadores do parlamento brasileiro, a situação tornou-se ainda mais delicada. Desde a tomada do poder, em menos de dois meses o presidente interino, através de medidas provisórias, retirou do INCRA, vinculado ao Ministério do Desenvolvimento Agrário, a atribuição para a regularização de terras quilombolas e a repassou para o condensado Ministério da Educação e Cultura; reordenou para o INCRA, agora subordinado ao também condensado Ministério do Desenvolvimento Social e Agrário; e, por fim, atribuiu à Casa Civil, à qual o INCRA se encontra agora subordinado. Indicações e nomeações de gestores sem a qualificação necessária para atuar junto a esses órgãos são um reflexo do descompromisso político com povos tradicionais, indígenas e quilombolas. Nesta conjuntura, a atuação de antropólogos/as torna-se ainda mais necessária para a fundamentação técnica e qualitativa em defesa de princípios constitucionais que garantam a continuidade da vida desses coletivos e do meio ambiente em que estão inseridos. Voltamos ao argumento de Carlos Alexandre, que observa a imprescindibilidade de uma formação profissional consolidada e voltada para esse cenário.

Camila Alves Machado Sampaio (UFMA)
camsampaio@gmail.com

A OCUPAÇÃO DOS ESPAÇOS:

antropólogos e sua ação social

Carlos Alexandre B. Plínio dos Santos

Professor (Substituto). Universidade de Brasília (UnB),
Departamento de Antropologia (DAN).

Nas últimas décadas, principalmente após a Constituição Brasileira de 1988, a atuação profissional dos antropólogos em contextos socioeconômicos e políticos vem ganhando cada vez mais destaque dentro e fora da academia. Com um olhar diferenciado, graças ao trabalho de campo, aprendemos a enxergar o mundo com sensibilidade e, dessa forma, compreender e traduzir códigos culturais diversos e respeitar a diferença cultural. Por essa razão podemos trabalhar em dois universos, muitas vezes consubstanciados: o científico e o da ação social. Este último relacionado à atuação do antropólogo na elaboração de políticas públicas (para segmentos sociais, urbanos ou rurais – em situações de desvantagem e risco social e para grupos étnicos diferenciados) e no trabalho desenvolvido em organismos governamentais e não governamentais (ONGs) (Feldman-Bianco, 2013) [1].

Há treze anos Roberto Cardoso de Oliveira (2004: 22), de modo muito pertinente, levantou o seguinte questionamento: "Quando a pesquisa vai além da construção de conhecimentos e se vê enleada em demandas de ação. Qual de nós, especialmente os etnólogos, não se viu um dia pressionado para agir simultaneamente ao seu esforço em conhecer.". Seguindo essa perspectiva, Cardoso de Oliveira (2004: 26) pergunta: "Qual a orientação que o pesquisador poderia adotar? Permanecer equidistante, resguardado por uma neutralidade olímpica, ou participar efetivamente desse encontro entre dois mundos, a rigor, muitas vezes, um verdadeiro confronto?".

Acredito que nada nos impede de atuar junto aos grupos que trabalhamos e/ou pesquisamos, pois não podemos deixar que o "espaço de ação social do antropólogo fique vazio, pois nesse caso estaria sendo ocupado por pessoas não ou pouco comprometidas com a necessidade de alcançar consensos junto a esses grupos" (Cardoso de Oliveira, 2004: 28). Atuar não constitui militância, significa atuação profissional desenvolvida com base em uma formação sólida de longo prazo, a partir do estudo de teorias verificáveis e alimentadas pela pesquisa empírica (Silva, 2015).

Os espaços de ação do antropólogo

No início da década de 1990, quando fiz o curso de ciências sociais no DAN/UnB, não havia nenhuma discussão em sala de aula sobre o trabalho do antropólogo. As poucas discussões, sobre esse tema, eram realizadas pelos próprios alunos nos corredores da UnB ou nas mesas de bares. O que eu e meus colegas de curso percebíamos, na época, era que a graduação era apenas um início do caminhar antropológico, que iria culminar na pós-graduação *stricto sensu* em antropologia. Achávamos que o curso enfatizava mais a formação de alunos para a pós-graduação do que para o mercado de trabalho.

Porém, nos perguntávamos: onde e como poderíamos atuar tendo um diploma de ciências sociais – habilitação em antropologia? Pois, como ficou bastante claro no final do curso, não éramos antropólogos, mesmo com uma habilitação. Na época, não havia um mercado de trabalho bem definido para esse cientista social habilitado em antropologia. Diante desse quadro, fazer um mestrado em antropologia social era a única opção de "trabalho" e de um dia se tornar um "verdadeiro" antropólogo. Entretanto, nenhum dos meus colegas e nem eu fomos, naquele momento, por esse caminho. Ao final desse curso obtive uma bolsa de Aperfeiçoamento Científico na UnB, fato que possibilitou a minha permanência na academia por mais dois anos.

Sei que muitos dos que estão lendo este artigo passaram ou passam por situação semelhante, por isso gostaria de descrever e levantar algumas considerações, neste artigo, a respeito da ação social do antropólogo e seus espaços tendo como pano de fundo minha trajetória ininterrupta de 25 anos com a Antropologia. Como a seção Opiniões, da Revista Novos Debates, tem como objetivo apresentar pequenos artigos, que tratam sobre a opinião dos antropólogos com relação a determinado tema, não irei apresentar reflexões teóricas e/ou metodológicas.

A Fundação Nacional do Índio (Funai)

Antes da criação da Funai, em 1967, o Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais[2], criado em 1910, era responsável pela política indigenista do Estado brasileiro. Nas primeiras décadas de funcionamento, o órgão abrigou o famoso etnógrafo (autodidata) alemão Curt Nimuendajú. Na década de 1940, com a formação do Conselho Nacional de Proteção aos Índios, antropólogos como Heloísa Alberto Torres, Darcy Ribeiro, Roberto Cardoso de Oliveira, Eduardo Galvão e Roquete Pinto, atuaram na formulação de políticas indigenistas.

Com a criação da Funai, o órgão foi administrado quase que ininterruptamente por militares, que tinham uma visão distorcida sobre a questão indígena. Os que discordavam da política indigenista eram sumariamente mandados embora, como foi o caso ocorrido em 1976, quando trinta e oito indigenistas e antropólogos foram demitidos por justa causa pelo coronel Nobre da Veiga. Por falta de antropólogos, a presidência da Funai chegou até a designar, por meio de portarias, cargos de antropólogos. Cargos que poderiam ser ocupados por qualquer pessoa independentemente de sua formação acadêmica.

Após 1988, o primeiro concurso público realizado pela Funai ocorreu no ano de 1997. Foi um processo seletivo simplificado, apoiado na lei nº 8.112/90, para a contra-

tação de antropólogos, geógrafos, historiadores, engenheiros agrônomos, e outros profissionais. Conforme o edital desse concurso, o cargo de antropólogo poderia ser preenchido pelo candidato que tivesse a graduação em ciências sociais – habilitação em antropologia, ou mestrado em antropologia ou doutorado em antropologia. No final do certame foram contratados quinze antropólogos, dos quais apenas um possuía o diploma de mestre em antropologia social.

As atribuições dos antropólogos eram: i) realizar estudos e levantamentos de campo e gabinete para a identificação e delimitação de terras indígenas; ii) realizar Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação de Terra Indígena (RCIDTI); iii) elaborar resumos dos RCIDTI e; iv) responder contestações aos RCIDTI.

Foi justamente por meio desse concurso que comecei a trabalhar na Funai como antropólogo, mais precisamente na antiga Coordenação Geral de Identificação e Delimitação de Terras Indígenas (CGID), subordinada à Diretoria de Assuntos Fundiários (DAF). Na CGID, passados os primeiros meses de certo deslumbramento por estar trabalhando profissionalmente como antropólogo e imerso na produção de documentos técnicos administrativos (notas informativas, pareceres, memorandos e ofícios), acalentava, eu e meus colegas antropólogos, a possibilidade de realizar estudos de campo, ou seja, ser coordenador de um Grupo Técnico (GT) de identificação e delimitação de terra indígena. Ser coordenador seria "fazer trabalho de campo" como nos relatos de Malinowski (1978) ou ter de fato um "*anthropological blues*" narrado por DaMatta (1985). Para minha surpresa, esse rito de passagem teve início no final do ano de 1997 quando coordenei meu primeiro GT.

Os GTs de identificação e delimitação de terras indígenas seguem os procedimentos estabelecidos pelo Decreto nº 1.775/1996. Por força desse decreto (Art. 2º, § 1º), o antropólogo coordena o GT que tem a finalidade de realizar estudos de natureza etnohistórica, sociológica, jurídica, cartográfica, ambiental e o levantamento fundiário. Nesse trabalho o antropólogo precisa compreender a forma específica de organização social do grupo indígena e sua territorialidade, elementos que permitem a esse grupo étnico se reproduzir como tal.

Somente por meio do estudo de campo o antropólogo coordenador construirá, posteriormente, o RCIDTI, conhecido também como relatório antropológico. Nele as propostas de limites devem estar claramente fundamentadas obedecendo às normas da Portaria nº 14/1996 do Ministério da Justiça[3].

Em agosto de 1999, após a finalização do prazo de trabalho estabelecido pelo processo seletivo simplificado[4], eu e os demais antropólogos fomos contratados como con-

sultores, por meio de um convênio estabelecido entre a Funai e a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco), para realizar os mesmos trabalhos de antes e no mesmo lugar, porém com contratos provisórios com duração variável entre três a seis meses. Essa forma de contratação finalizou por definitivo em julho de 2004, após manifestações contrárias a esse tipo de contratação por parte do Ministério Público do Trabalho[5].

Como o processo administrativo de regularização fundiária de terras indígenas é uma peça administrativa que pode ser questionada administrativamente (por meio do contraditório – Art. 2º § 8º do Decreto 1.775/96), bem como contestada em juízo, o tempo para finalizar tal processo tem sido logo. Além disso, nas duas últimas décadas interesses políticos partidários têm interferido fortemente para aumentar a lentidão do processo administrativo. Por isso, esse processo pode demorar anos ou décadas para ser concluído. Nesse sentido, o antropólogo que fez o campo e depois escreveu o relatório antropológico está quase que eternamente ligado ao processo. Assim, ele pode ser chamado a qualquer momento, pela Funai ou pela justiça federal, para prestar esclarecimentos. Por isso, é de suma importância que o antropólogo saiba dominar as argumentações antropológica e jurídica[6].

O período entre 1997 a 2004 foi marcado pela grande produção de relatórios antropológicos, os quais eram produzidos pelos antropólogos que estavam na CGID (servidores do quadro) e por antropólogos contratados como consultores. Neste último, vários eram professores de universidades e outros eram pós-graduados em antropologia.

Com o fim do contrato dos antropólogos, e de outros profissionais, com a Unesco no início de 2004, a Funai teve que realizar concurso público, fato ocorrido em maio desse mesmo ano, quando foram contratados 17 antropólogos. No ano de 2009, a Funai voltou a realizar mais um processo seletivo simplificado para contratação de técnicos, sendo oito vagas para cientistas sociais. Em 2010, após a Funai passar por um processo de reestruturação administrativa, foi criado o cargo de Indigenista Especializado. O concurso público, de janeiro desse ano, direcionava 200 vagas para esse cargo. Para tal cargo, o candidato deveria possuir apenas graduação em nível superior em qualquer área. Entretanto, várias atribuições desse profissional, previstas no edital, eram de competência do antropólogo, como, por exemplo, a realização de estudos voltados à demarcação, regularização fundiária e proteção das terras indígenas. Muitos colegas, que possuíam graduação em ciências sociais, com ou sem pós-graduação em antropologia, passaram nesse concurso[7].

Com a reestruturação realizada em 2010, a Funai tem objetivado não mais a regu-

larização fundiária das terras indígenas e sim a gestão das terras já regularizadas. Para isso, foi criado o Plano de Gestão Territorial e Ambiental em terras indígenas, cujo objetivo é o planejamento de acordos e ações que contribuam para que um território e seus recursos naturais possam ser manejados de forma sustentável, contribuindo para sua proteção e para a melhoria da qualidade de vida e promoção da autonomia de seus habitantes, valorizando sua cultura e modos de vida tradicionais (PGTA)[8]. Esse Plano foi muito criticado por antropólogos e indígenas, como pude perceber no período que coordenei um PGTA em uma terra indígena Kayapó. A principal crítica é que o Plano não atende às terras indígenas cujos territórios possuem pequenas dimensões, como é o caso daquelas que estão localizadas nas regiões Sul e Sudeste do Brasil. Além do trabalho na temática fundiária, o antropólogo na Funai atua em outros setores do órgão.

Os quase sete anos trabalhados na Funai foram de grandes aprendizados. Foi possível não apenas dominar a lógica administrativa do órgão, mas principalmente conhecer a fundo o trabalho do antropólogo e a ética profissional. Durante esse período, além do trabalho administrativo, coordenei dez Grupos Técnicos de Identificação e Delimitação de Terras Indígenas e escrevi doze relatórios antropológicos.

A coordenação de um GT e a produção de um relatório antropológico são trabalhos que exigem uma boa formação em antropologia. Nestes trabalhos, o antropólogo tem que saber utilizar, e muito bem, os conceitos, os métodos e as técnicas da disciplina. Além disso, tem que possuir experiência para lidar com complexas situações de conflito. A complexidade deste trabalho fez com que eu e vários de meus colegas, antropólogos na Funai, retornássemos para a academia com o intuito de realizar a pós-graduação em antropologia.

O Ministério Público Federal (MPF)

Antes de 1988, a atuação do antropólogo, fora da academia, estava atrelada, principalmente, à Funai e a algumas entidades ligadas também a questão indígena[9]. Em 1994, por causa das novas atribuições do MPF, definidas pela Constituição de 1988, sobre sua atuação na tutela dos interesses difusos e coletivos (meio ambiente, consumidor, patrimônio histórico, turístico e paisagístico; pessoa portadora de deficiência; criança e adolescente, comunidades indígenas e minorias ético-sociais), o antropólogo passou a fazer parte desse órgão como Perito (Lei nº 8.628, de 19/02/1993).

Com o intuito de preencher vagas abertas para Analista de Antropologia – Perito, o MPF abriu concurso nos anos de 1994, 2004, 2010 e 2013. Segundo o edital do último concurso, o candidato devia possuir graduação em antropologia ou ciências sociais, este

com habilitação em antropologia ou mestrado e/ou doutorado nessa disciplina. As atribuições básicas eram: realizar perícias, exames, vistorias, avaliações e estudos técnicos; coletar e analisar dados documentais e de campo; prestar informações técnicas sob a forma de pareceres, laudos e relatórios, indicando a fundamentação técnica, métodos e parâmetros aplicados; atuar em processos administrativos e judiciais como assistente técnico; participar de eventos externos e reuniões técnicas; e assessorar tecnicamente comissões, grupos e equipes de trabalho.

Devido à quantidade e tipos destas demandas, que envolvem atividades periciais semelhantes a pesquisas de campo, o antropólogo necessita articular a teoria a um "método" mais condizente com a dinâmica social que o trabalho no MPF envolve. Em casos que exigem uma forte concentração de esforços, o MPF lança mão de antropólogos indicados pela ABA por meio de um convênio em vigor. No MPF, para um bom desenvolvimento do trabalho do antropólogo, é necessário que este dialogue e faça uma grande articulação disciplinar, principalmente com os operadores jurídicos, no caso os Procuradores da República (Rego, 2007).

De acordo com os últimos concursos do MPF, as vagas destinadas para Analista de Antropologia/Perito foram poucas, uma a duas vagas. Atualmente, o MPF possui em seus quadros 27 Analistas Periciais em Antropologia, que atuam em todo território nacional com, basicamente, cinco modalidades de trabalho: informações, relatórios, notas técnicas, pareceres e perícias. Todos estes documentos constituem uma produção de conhecimento/convencimento permanentemente negociado com o operador jurídico, que no caso é um procurador da República (Rego, 2007).

Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra)

Por força do decreto nº 4.883, de 20 de novembro de 2003, o Incra assumiu a competência de promover a regularização fundiária das terras das comunidades quilombolas[10]. Nesse início, como o órgão não possuía técnicos para o desenvolvimento dessa política pública, foi necessário realizar convênios com universidades.

Na época, poucos antropólogos atuavam nos processos de regularização fundiária de terras de quilombo[11]. Nesse sentido, a ampliação do mercado de trabalho trouxe desafios para a formação e para a atuação dos antropólogos na esfera profissional (órgãos governamentais e não governamentais, no Ministério Público, nas empresas e nos movimentos sociais). As demandas, de cada uma dessas instituições, implicam, muitas vezes, expertise em laudos/relatórios antropológicos.

No ano de 2005, o Incra, por meio do Edital Incra/SA/nº 07, abriu seu primeiro concurso público. Foram oferecidas 34 vagas para o cargo de Analista em Reforma e Desenvolvimento Agrário – habilitação em antropologia. Segundo o edital, o candidato para o cargo de Analista em Reforma e Desenvolvimento Agrário deveria ter graduação em ciências sociais, com habilitação em antropologia ou graduação concluída em qualquer formação acompanhada de mestrado e/ou doutorado em antropologia.

Com uma estrutura totalmente direcionada para trabalhar com assentamentos da reforma agrária, os antropólogos e outros técnicos contratados tiveram grande dificuldade em desenvolver seus trabalhos. Sem salas e equipamentos, muitos desses profissionais foram alocados em espaços-depósitos sem nenhuma condição de trabalho. Nos últimos anos, graças ao profissionalismo desses técnicos, existe hoje, em algumas Superintendências Regionais do Incra, uma funcional Coordenação Quilombola.

Com o aumento gradual das demandas por regularização fundiária dos territórios quilombolas, o Incra teve que contratar antropólogos consultores e/ou empresas para realizar o Relatório Antropológico (Primeira peça do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação – RTID). Nesse processo, fui contratado em 2006, pela Superintendência do Incra/MS, para realizar estudos de campo e confecção de três relatórios antropológicos de comunidades quilombolas. Posteriormente, em 2011, realizei o mesmo trabalho para o Incra/MS em quatro outras comunidades.

Os estudos de regularização fundiária das terras quilombolas são norteados pelo artigo 68 do Ato das disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição Federal de 1988, Decreto nº 4.887/2003 e pela Instrução Normativa nº 57/2009/Incra. De acordo com essa Instrução, o processo de regularização fundiária é composto pelo RTID, o qual é formado pelos seguintes documentos: (i) Relatório antropológico; (ii) Levantamento fundiário; (iii) Planta e memorial descritivo; (iv) Cadastramento das famílias quilombolas; (v) Parecer relacionado a sobreposição de áreas e (vi) Parecer conclusivo da área técnica e jurídica do Incra. O relatório antropológico é a principal peça, dele dependem todas as outras etapas. Para a escrita desse relatório, como já afirmado no relatório para a questão indígena, é fundamental que o antropólogo domine a teoria antropológica (conceitos, métodos e técnicas) e a legislação quilombola[12].

No ano de 2010, o Incra fez um novo concurso, com 41 vagas para o cargo de Analista em Reforma e Desenvolvimento Agrário – habilitação em antropologia. O cargo exigia o mesmo requisito do concurso de 2005. Dentre as várias funções administrativas que esse profissional exerce, como a produção de documentos técnicos (notas informativas, pareceres, memorandos e ofícios), a que exige maior folego é a construção dos

relatórios antropológicos.

No ano de 2011, o Incra realizou licitação, na modalidade pregão eletrônico, do tipo menor preço, para a contratação de empresa especializada na elaboração de relatórios antropológicos. Tinha como objetivo a elaboração de 158 relatórios antropológicos, de caracterização histórica, econômica, sociocultural e ambiental, os quais deveriam fornecer subsídios técnicos para a identificação e delimitação dos territórios das comunidades remanescentes de quilombo. Por causa desse pregão, todas as empresas ganhadoras contrataram, no período de 2011 a 2014, dezenas de graduados em ciências sociais, com ou sem habilitação em antropologia, e pós-graduados em antropologia, para a produção dos mencionados relatórios.

No segundo semestre de 2011 fui contratado por uma das empresas ganhadora do pregão, acima referido, para coordenar o trabalho de cinco antropólogos (eram quatro graduados em ciências sociais – habilitação em antropologia e um com pós-graduação em antropologia). Nenhum dos cinco tinha experiência de campo e nunca haviam produzido um relatório antropológico, fato que prejudicou bastante os estudos de campo, assim como a qualidade dos relatórios. Temerosa por não ter os relatórios aprovados pelo Incra, a empresa dispensou alguns e contratou novos antropólogos, com pós-graduação em antropologia, para finalizarem os estudos. Preocupada com problemas parecidos e primando pela qualidade dos Relatórios de identificação de territórios quilombolas, a ABA assinou com o Incra um Acordo de Cooperação de Técnica[13].

Outros espaços

Neste item, procuro fazer um pequeno resumo de outros espaços em que o antropólogo atua. Outro órgão do Governo Federal que nos últimos anos também realizou concurso público para cargo de antropólogo foi o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) no ano de 2009. Ofertaram três vagas para candidatos com graduação em Ciências Sociais ou pós-graduação *stricto sensu* em Antropologia.

Muitos departamentos e órgãos vinculados ao Executivo, que trabalham diretamente com políticas públicas para populações indígenas, comunidades quilombolas e outras populações tradicionais, contratam, via consultoria, profissionais graduados em ciências sociais, com ou sem habilitação em antropologia. Porém, no processo seletivo simplificado, esses órgãos preferem o candidato que possui pós-graduação em antropologia e experiência profissional na área.

Após 1988, também aumentou o número de Organismos Não Governamentais

(ONGs) que trabalham com a questão indígena, quilombola e ambiental. Com isso, ampliou-se o mercado profissional dos antropólogos, que começaram a atuar em ONGs nos quadros permanentes e/ou por meio de consultorias. Nos últimos anos, principalmente por causa de políticas desenvolvimentistas e seus impactos diretos na vida cotidiana dos povos e comunidades tradicionais, antropólogos foram e têm sido contratados para a realização do Plano Básico Ambiental (indígenas e/ou quilombolas) nos Estudos de Impacto Ambiental (EIA) dos Relatórios de Impacto Ambiental (RIMA). Estes estudos são realizados quando ocorre o impacto de grandes empreendimentos (hidrelétricas, rodovias, ferrovias, linha de transmissão, etc.), sejam públicos ou privados, em territórios de povos e comunidades tradicionais. O EIA e o RIMA apresentam o que deve ser feito para diminuir os impactos ambientais e indicam as medidas de compensação e recuperação da área degradada. Geralmente, como pude perceber em trabalhos que realizei no âmbito do licenciamento ambiental, os estudos antropológicos são contratados tardiamente, após as obras impactantes já terem recebido a licença de instalação e os povos afetados por esses grandes projetos sequer terem sido ouvidos.

Outra questão de suma importância é o fato das empresas que trabalham com licenciamento ambiental estarem preocupadas em cumprirem as metas estabelecidas com o empreendedor (grandes empresas públicas ou privadas), responsável pela administração e execução de toda obra, pouca preocupação tem para com a população afetada. Nesse sentido, muitas dessas empresas buscam interferir no trabalho do antropólogo alterando os relatórios produzidos. Para salvaguardar o seu trabalho, o antropólogo tem que encaminhar para o MPF uma cópia assinada dos estudos realizados.

Considerações finais

Como percebido, após a promulgação da Carta Magna de 1988, onde foi assegurado direitos fundamentais, principalmente para as populações indígenas e comunidades quilombolas, os antropólogos vêm ocupando cada vez mais novos espaços, seja nas atividades acadêmicas, de assessoramento no serviço público ou nas ONGs[14]. Eventos científicos, grupos de pesquisas (CNPq) e produções científicas (dissertações, teses e livros), todos na área de antropologia, demonstram bem como tem ganhado fôlego a discussão sobre a ação social do antropólogo[15].

Por preencher os espaços sociais e defender os direitos constitucionais de povos e comunidades tradicionais, o antropólogo tem sido atacado, principalmente nos últimos anos, por grupos contrários aos direitos destas populações[16]. Atualmente está em andamento na câmara dos deputados, do congresso nacional, uma Comissão Parlamentar

de Inquérito (CPI) que tem como objetivo investigar a atuação da Funai, com relação a demarcação de terras indígenas, e do Incra, no que concerne às demarcações de terras quilombolas. Em nota, a Universidade Federal de Santa Catarina afirmou que o objetivo dos parlamentares que a solicitaram, como demonstra o documento de instalação da CPI, é desqualificar o trabalho técnico dos antropólogos, seja com relação aos relatórios que compõem as peças técnicas e científicas que embasam os processos de regularização de terras indígenas e quilombolas, bem como os estudos e relatórios de impacto ambiental[17].

Pela minha própria experiência, os espaços sociais onde atuei enquanto antropólogo foram extremamente importantes para o meu processo de formação docente. A experiência articulada com a pesquisa acadêmica e a docência na UnB me possibilitam hoje refletir, discutir e compartilhar com os estudantes, de graduação e pós-graduação, os espaços sociais nos quais temos total legitimidade para atuar[18]. Todavia, não podemos jamais esquecer que a ação social do antropólogo está necessariamente enlaçada a duas esferas, a da ética e da moral (Cardoso de Oliveira, 2004).

Nesse sentido, acredito que é de suma importância, como recomenda a ABA, a inclusão, nos cursos de graduação e pós-graduação em antropologia e ciências sociais, de conteúdos curriculares e/ou disciplinas sobre laudos/relatórios antropológicos. Isso seria um importante passo para atender o desafio de dar a necessária formação em antropologia aos alunos e, desse modo, preencher à demanda por antropólogos no mercado trabalho[19]. Além disso, ainda segundo a ABA (2015: 30), "Cabe ressaltar que estas disciplinas não devem ser tomadas como manuais que ensinam a fazer laudos, mas como espaços de formação sobre as implicações científicas, éticas, políticas, jurídicas e profissionais desse exercício do saber antropológico".

Concordando com a ABA, eu iria um pouco mais além. Sou da opinião que os cursos de graduação e pós-graduação em antropologia e ciências sociais deveriam ter conteúdos curriculares e/ou disciplinas sobre o Trabalho do Antropólogo. Desse modo, estaríamos pensando não somente na formação do aluno que irá atuar na academia, como também aquele que atuará em outros espaços sociais escolhidos por ele. Gostaria de finalizar este artigo com um pequeno conselho aos alunos de graduação em ciências sociais, caso queiram atuar como antropólogos, independentemente do setor (público ou privado), sugiro que se qualifiquem em níveis de mestrado e doutorado em antropologia. A melhor forma de lidarmos com as dificuldades vindas do exercício da profissão é nos qualificarmos.

Referências Bibliográficas

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA (ABA). 2015. *Protocolo de Brasília: laudos antropológicos: condições para o exercício de um trabalho científico*. Rio de Janeiro: ABA.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 2004. "O mal-estar da ética na antropologia prática". In: C. Víctora; R. Oliven; M. Maciel; A. Oro (Orgs.). *Antropologia e Ética. O debate atual no Brasil*. Niterói: EdUFF. pp. 21-32.

DAMATTA, Roberto. 1985. "O ofício do etnólogo, ou como ter Anthropological Blues". In: E. Nunes (Org.). *A Aventura Sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. pp. 23-35.

FELDMAN-BIANCO, Bela. 2013. *Desafios da Antropologia Brasileira*. Brasília: ABA.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. 2012. *Agenda quilombola: coletânea de normas*. Brasília: Defensoria Pública da União. FCP.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. COORDENAÇÃO GERAL DE GESTÃO AMBIENTAL. (Org.). 2013. *Plano de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas: Orientações para Elaboração*. Brasília: Funai.

MALINOWSKI, Bronislaw. 1978. *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. São Paulo: Abril Cultural.

O'DWYER, Eliane Cantarino. 2012. *O fazer antropológico e o reconhecimento de direitos constitucionais: O caso das terras de quilombo no Estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: E-papers.

_____, 2010. *O papel social do antropólogo: a aplicação do fazer antropológico e do conhecimento disciplinar nos debates públicos do Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: E-papers.

REGO, André Gondim do. 2007. *O Trabalho do antropólogo no Ministério Público Federal e outras considerações sobre a articulação entre o Direito e a Antropologia*. Dissertação Mestrado em Antropologia Social. PPGAS/DAN/UnB.

SILVA, Alexandra Barbosa da. 2015. "Antropologia e Laudos: de ética, de imparcialidade e a etnografia como processo prático". In: J. Oliveira; F. Mura; A. Silva. *Laudos antropológicos em perspectiva*. Brasília-DF: ABA.

SILVA, Luiz Fernando Villares e (Org.). 2008. *Coletânea da legislação indigenista bra-*

sileira. Brasília: CGDTI/FUNAI.

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

Carlos Alexandre B. Plínio dos Santos

Professor (Substituto). Universidade de Brasília (UnB)
Departamento de Antropologia (DAN)
Currículo Lattes
carlosalexandre@unb.br

[1] Sobre o papel social do antropólogo veja O'Dwyer (2010).

[2] Em 1918 o nome foi modificado para Serviço de Proteção aos Índios (SPI).

[3] Sobre o processo de regularização fundiária de terras indígenas, ver Souza Lima & Barreto Filho (2005).

[4] Inicialmente, o prazo estabelecido pelo concurso era de um ano, posteriormente foi prorrogado por mais um ano.

[5] O Ministério Público alegou que essa forma de contratação feria as leis trabalhistas, pois os consultores não tinham os direitos do trabalhador (férias e 13º salário).

[6] Com relação a legislação ver a obra organizada por Silva (2008).

[7] Para o ano de 2016 está previsto mais um novo concurso com 202 vagas destinadas ao cargo de Indigenista Especializado.

[8] Para um maior entendimento do PGTA veja a cartilha Fundação Nacional do Índio – Coordenação Geral de Gestão Ambiental (2013).

[9] Vale destacar que a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), já em 1987, indicava peritos ao MPF para atuar com a questão indígena, pois em seus quadros não havia esse especialista.

[10] Anteriormente, a competência dessa política pública era da Fundação Cultural Palmares (FCP).

[11] Sobre o trabalho do antropólogo com comunidades quilombolas e no Incra ver O'Dwyer (2012).

[12] Sobre a legislação quilombola ver Fundação Cultural Palmares (2012).

[13] No âmbito da ABA, quando ocorrem solicitações para a indicação de profissionais que possam realizar

laudos/relatórios antropológicos, a responsabilidade pela indicação é da Comissão de Assuntos Indígenas ou do GT quilombos, levando em consideração a competência e a experiência de pesquisa de antropólogos na área onde o laudo/relatórios será realizado.

[14] Todos os órgãos do poder executivo citados neste artigo realizam periodicamente contratação de estagiários graduandos em ciências sociais, com habilitação em antropologia. Às vezes não solicitam esta habilitação.

[15] Uma contextualização dessa produção foi realizada pela ABA (2015).

[16] Com relação aos ataques sofridos, a ABA tem sempre se manifestado criticando os ataques e defendendo os povos e comunidades tradicionais, assim como o trabalho do antropólogo.

[17] O documento pode ser encontrado no site http://www.portal.abant.org.br. Acessado no dia 02/12/2015.

[18] Em 2013 ministrei a disciplina "*Laudos e Relatórios: Aspectos da Relação entre Antropologia e Estado*", na graduação em Ciências Sociais/DAN/UnB. Além disso, tive a oportunidade de ministrar uma oficina "*Laudos e relatórios antropológicos*" (em 2014), no I Simpósio do PET de Ciências Sociais na UFMA e um Minicurso, juntamente com a professora Márcia Leila de Castro Pereira (UFPI), sobre o mesmo teor, na REA ABANNE 2015.

[19] Conforme afirmado também por Feldman-Bianco (2013).

PRECISA-SE DE UM ANTROPÓLOGO!

Vivenciando o fazer antropológico entre a academia e a sociedade civil

Andréa Lobo

Professora na Universidade de Brasília

O objetivo do presente artigo é partilhar experiências. Respondendo à chamada da Revista *Novos Debates* pretendo, nas páginas que seguem, refletir sobre um percurso profissional que coloca em diálogo o fazer antropológico na academia e fora dela. Seguindo uma narrativa ensaística e em tom de relato, ao retomar minha vivência no chamado terceiro setor pretendo abordar três temas que me parecem fundamentais quando nos propomos a refletir sobre a antropologia que se aprende na universidade e o mercado de trabalho: 1. A relação entre a formação acadêmica e a inserção no mercado. Afinal, estamos falando de campo separados por um muro ou trata-se de fronteiras porosas e fluidas? 2. A demanda por antropólogos como profissionais. Quais as contribuições? Quais questões a antropologia permite colocar? 3. Os desafios que este diálogo suscita. Como lidar com chaves teóricas e metodológicas caras à pesquisa antropológica como a escrita, o tempo e a perspectiva crítica quando se está fazendo antropologia fora da academia?

Se algumas destas questões me surgiram como resultado da experiência de trabalho em uma organização não governamental (ONG), sem dúvida elas ganharam nova dimensão em sala de aula, no aprendizado mútuo que nos alimenta e estimula a cada encontro entre professores e estudantes neste espaço universitário dedicado à troca e à produção de conhecimento. Por diversas vezes tenho sido provocada a pensar sobre algo que é um misto de preocupação e de crítica dos estudantes em antropologia (da Universidade de Brasília, mas creio que não só) e que pode ser sintetizado da seguinte forma: afinal, o que aprendemos na universidade nos prepara para um campo profissional que não seja o acadêmico?

É disto que quero tratar aqui! Mas antes de prosseguir, um alerta se faz necessário: não espere o leitor que eu tenha respostas, estas, quiçá, poderão ser mapeadas a partir do diálogo que este texto pretende alimentar. Se isso acontecer, já me dou por satisfeita.

Um tema bom para pensar...

A problemática do antropólogo fora da academia tem sido foco de reflexão na antropologia brasileira já há algum tempo. Realizando um breve levantamento cheguei a um conjunto de coletâneas publicadas pela Associação Brasileira de Antropologia (Boaventura Leite 2005; Silva 2008; Tavares, Lahud & Caroso 2010; Oliveira Filho 2015; ABA 2015), a alguns artigos (Munanga 2013; Schuch 2003; Carvalho 2010; Bonetti 2005), a dissertações (Rego 2007; Chaves 2004) e mais coletâneas publicadas em diferentes contextos (Souza Lima & Barreto Filho 2005; O'Dwyer 2010; Oliveira Filho 1998).

Passeando por temáticas diversas dentro do campo de atuação de antropólogos

profissionais (a questão territorial e fundiária, minorias étnicas, indigenismo, a elaboração de laudos, consultorias, atuação em órgãos públicos e em organizações não governamentais, a relação com o universo jurídico) o que tais publicações parecem ter em comum é a preocupação de mapear a atuação dos antropólogos fora das universidades e refletir sobre as dimensões relacionais entre as atividades entendidas como não acadêmicas e o trabalho na academia.

Ao tentar abordar esta relação, a metáfora do muro é frequentemente acionada no sentido de dar conta dos desafios que o antropólogo que está fora da academia tem que enfrentar: não mais agir como o pesquisador que descreve e analisa os significados que os fatos têm para os grupos envolvidos. No lugar disso, o antropólogo deve deixar seu lugar de observador para se tornar um ator social, atuando politicamente, o que significa tomar decisões que têm consequências políticas e éticas (Heredia 2008).

Não creio que a metáfora do muro seja produtiva, no mínimo não reflete a minha experiência e, com certeza, a de muitos dos autores acima elencados. Na coletânea que traz em seu título a noção de muro,[1] são diversos os autores que explicitam seu incomodo com as separações que esta ideia sintetiza. Heredia, por exemplo, questiona a oposição ao nos lembrar que não é possível imaginar apenas uma única maneira de estar no mundo acadêmico (dentro do muro) e no mundo das ONGs (ou governo, ou consultoria etc) (2008: 88). Como ela, creio ser possível observar a existência de várias maneiras de estar em um dos lados, pois muitos de nós têm o pé dentro e fora do muro. Afinal, somos antes de tudo, cidadãos (Heredia 2008; Peirano 1984).

Como alternativa, proponho pensar a partir da noção de fronteiras tal como entendida por Bashkow ao dialogar com a noção de *cultural boundaries* de Boas e seus alunos (2004). Contrário à perspectiva de que as noções de limites ou fronteiras sejam formas rígidas, impostas, ilhas salvas de influências externas, o autor recupera os boasianos em seu entendimento de que as fronteiras culturais são porosas, permeáveis e não barreiras que bloqueiam os fluxos (de pessoas, objetos ou ideias). Esta visão produtiva da noção de *cultural boundaries* permite ao autor pensar em fronteiras ou limites como um espaço de troca e não de bloqueio. É com este diálogo em mente que proponho trocarmos a metáfora do muro, que impede ver o que há do outro lado, pela de fronteira, que delimita e separa, mas também conecta.

Da academia para o Cerrado e seus povos

Minha relação com a antropologia se inicia com um percurso muito comum em minha geração. Cursei graduação em Ciências Sociais com bacharelado em Antropologia

Social na Universidade de Brasília e logo em seguida segui para o Mestrado. Devido a questões pessoais, ao fim desta etapa resolvi "dar um tempo" da academia e sentir a antropologia a partir de outras perspectivas. Este tempo não durou muito, um ano depois estava cheia de questões que, acreditava eu, somente a pesquisa antropológica em seu sentido mais clássico poderia me ajudar a responder. Segui, então, para o doutorado na mesma universidade em que havia iniciado minha formação.

Tanto na graduação quanto no mestrado tive experiências de pesquisa duradouras e sistemáticas (Lobo, 1998; 2001). Ainda no mestrado segui para Cabo Verde, aceitando o desafio romântico do trabalho de campo proposto por Malinowski: um antropólogo, algumas boas questões, uma cabana, alguns nativos, equação que redundaria no conhecimento típico da antropologia (claro, se seguidas as diretrizes metodológicas e teóricas muito bem formuladas pelo autor (Malinowski 1976)).

Com uma formação teórica sólida e um campo com duração de um ano e meio, o doutorado viria coroar uma trajetória acadêmica sem grandes percalços, algumas surpresas e muitas experiências, parte disso tomando a forma de uma tese que, alguns anos depois se transformaria em livro (Lobo, 2014) e ganharia o mundo. Mas antes disso, enquanto produzia a tese e criava um filho, a bolsa de pesquisa do CNPq, que garantia nosso sustento (ou parte dele), se aproximava de seu prazo final. O tempo de bolsa diminuía mês a mês e minha angústia aumentava.

Tal angústia assumia uma faceta pragmática, o sustento familiar, mas não se resumia a isso. A necessidade de "dar um tempo" da vida acadêmica que havia vivenciado no final do mestrado ganhava contornos mais profundos – que caminho seguir? Continuar na universidade ou experimentar outros universos? Se a primeira opção era a mais lógica e, em alguma medida, a mais fácil diante de minha trajetória – formada por um Departamento de Antropologia de excelência e considerado "muito teórico" (voltaremos a isso mais a frente) – sabia bem dos dilemas da vida acadêmica, a competição, o produtivismo, o excesso de trabalho que por muitas vezes compromete férias e finais de semana em família, etc.

Foi nesta altura que tive a oportunidade de conhecer o Instituto Sociedade, População e Natureza (ISPN). Em princípio fui chamada para uma prestação de serviços, um processo de avaliação de projetos comunitários no âmbito do Programa de Pequenos Projetos Ecossociais (PPP-ECOS). Ao final da tarefa, encantada com o Programa, fui convidada a uma conversa com o fundador do Instituto e então diretor, o sociólogo e ambientalista Donald Sawyer. Nesta conversa ele deixou claro que "precisavam de um antropólogo na equipe". Formada por zoólogos, biólogos, ecólogos e comandada por um

sociólogo, a equipe precisava de um profissional de antropologia para lidar com as questões relativas aos indígenas e populações tradicionais. Na verdade, eu estava sendo chamada a substituir duas colegas que já haviam trabalhado nesta função, mas que seguiram outros caminhos profissionais.

A proposta de trabalho me caiu como uma luva. Eu havia simpatizado com a proposta do Instituto, tinha ótimas referências pelas colegas que já haviam feito parte do time, além de ver esta como uma oportunidade de olhar para além das fronteiras da academia. Mas como poderia eu contribuir? Povos indígenas, populações tradicionais, sustentabilidade do Cerrado, socioambientalismo não era exatamente minha área de formação. Com estas ponderações explicitadas na conversa, com algum medo e com muita vontade, segui em frente e me tornei membro de uma enxuta equipe que tinha muito trabalho e uma enorme dedicação ao Instituto e à causa.

O ISPN é uma organização não governamental, hoje, com 25 anos de existência. Com sede em Brasília o Instituto promove e valoriza iniciativas comunitárias de uso sustentável da biodiversidade, entendendo que o equilibro ecossistêmico associado à qualidade de vida no campo e nas florestas é um importante contraponto ao modelo predominante de ocupação das áreas nativas de savanas e florestas, baseado no desmatamento para o estabelecimento de grandes monoculturas e pastos para a pecuária extensiva.

O Instituto atua no campo ecossocial, com foco nos povos e comunidades tradicionais e agricultores familiares e suas organizações. Sua missão é contribuir para viabilizar o desenvolvimento sustentável com maior equidade social e equilíbrio ambiental, por meio da democratização do acesso a recursos financeiros, conhecimentos e informações de forma adaptada à realidade e às necessidades desse público, e da busca pelo fortalecimento da relação entre pesquisadores e comunidades (Informações retiradas do site: http://www.ispn.org.br/).

Dentre os diversos projetos realizados ou coordenados pelo ISPN, o carro chefe é o Programa de Pequenos Projetos Ecossociais, o PPP-ECOS. Financiado pelo *Small Grant Programmes* (SGP), vinculado ao Fundo para o Meio Ambiente Global (GEF) e ao Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), o PPP-ECOS é coordenado no Brasil pelo ISPN. A coordenação do Programa implica em elaborar e lançar, periodicamente, editais destinados a apoiar projetos oriundos de organizações locais sediadas no Cerrado brasileiro e que contribuam para o desenvolvimento de alternativas de organização, produção e comercialização que melhoram a qualidade de vida das comunidades locais, valorizam e preservam os recursos naturais. Os projetos selecionados a cada edital recebem apoio financeiro e técnico, ambos coordenados, acompanhados e

monitorados pela equipe técnica e administrativa do ISPN.

Foi no PPP-ECOS que comecei a trabalhar. Eu era uma das técnicas que acompanhava e monitorava parte da carteira de projetos em andamento e, como era de se esperar, era responsável por projetos que exigiam algum conhecimento associado à antropologia, ou seja, aqueles considerados interculturais, envolvendo populações indígenas, quilombolas ou com um caráter de recuperação de traços da cultura por meio de uma forma de vida sustentável e em harmonia com a biodiversidade do Cerrado. É certo que estas eram características do Programa como um todo, portanto, o que acabava por definir minha carteira de projetos, pelo ao menos inicialmente, era o público.

Monitorar um projeto significava acompanhar a execução da proposta aprovada no âmbito do PPP-ECOS pela comunidade. Uma das características mais interessantes do Programa era a de fazer chegar os recursos nas comunidades de forma direta, ou seja, os projetos eram propostos por associações, ONGs e entidades com personalidade jurídica preferencialmente formadas nas próprias comunidades que executariam os projetos. Isso significa que era muito comum que o projeto aprovado fosse a primeira experiência de um grupo no que concerne a elaboração da proposta, definição de objetivos, metas, métodos e administração técnica e financeira. Era aí que entrávamos nós, assessores técnicos: auxiliando os beneficiários do Programa no processo de execução para, primeiramente, ajuda-los a atingir os objetivos propostos e, também, evitar que a execução da proposta se tornasse um problema para a própria comunidade.[2]

Entendido o caráter de nosso trabalho, meu e dos demais técnicos que compunham a equipe, fica a questão de porque precisavam de um antropólogo, ou melhor, o que significava ser uma assessora técnica com formação em antropologia nesta instituição. O primeiro ponto a destacar é que não cheguei ao ISPN devido à militância no campo socioambiental, nunca fui ativista política e tampouco minha presença na ONG se derivava de uma pesquisa na área. Creio que um caminho para responder esta questão nos conecta com as características da antropologia enquanto um campo de saber que produz conhecimento sobre formas de vida. Trata-se, portanto, de uma disciplina que se debruça, por meio da pesquisa, sobre temas variados e cujo conhecimento produzido não necessariamente será utilizado (no sentido técnico do termo). Daí pode vir a questão, é possível fazer antropologia fora da academia?

Creio que podemos pensar sobre isso por duas vias, a primeira tem a ver com minha própria trajetória e a segunda se dá pela reflexão sobre estes lugares que o antropólogo tem sido chamado a atuar, o tal mercado de trabalho. Afinal, por que contratar uma profissional com formação acadêmica e nenhuma atuação no campo político ou profis-

sional? O que um profissional assim agrega ao "mercado"?

O que posso responder é que foi de minha formação em Antropologia Social que extraí as ferramentas que utilizei em meu cotidiano como assessora técnica no ISPN. Desde muito cedo na graduação aprendi sobre a importância de aliar teoria e prática. Minha dedicação a projetos de pesquisa foi tão intensa e recorrente quanto as leituras e os debates em sala de aula. O contato com os autores desde o curso de Teoria Antropológica 1, aliado ao exercício etnográfico, possibilitava um descentramento que abalava minhas estruturas sobre o que pensava do mundo, sobre meus conceitos estabelecidos, sobre o que me era familiar.

Os elementos mais básicos da formação antropológica – estranhamento, alteridade, contextualização, relativização – chegavam a mim nesta combinação entre teoria e prática que o curso de graduação em antropologia me proporcionava por meio da possibilidade de participar em projetos e grupos de pesquisa orientados por professores e pela formação teórica de excelência em sala de aula. Olhando para este percurso que teve início na graduação e seguiu os mesmos tons pelo mestrado e doutorado, percebo que foi esta a composição que construiu meu "olhar antropológico", algo que parece ser nosso diferencial no mercado de trabalho. Talvez seja a busca por esse olhar que está por trás dos chamados que dizem "precisa-se de um antropólogo".

Com um pé lá e outro cá, mas não sem dilemas...

Retomo aqui a metáfora das fronteiras para sistematizar o que entendo por essa relação entre academia e mercado de trabalho. Como já salientei, acho que sim, existem fronteiras que pontuam a diferença entre o fazer antropológico no contexto da pesquisa e fora dele. Também acho que tais fronteiras não são somente necessárias, mas são produtivas na medida que têm o potencial de produzir boas questões para pensar e agir sobre o mundo. Explico-me.

No meu entender é a formação teórica sólida aliada a prática de pesquisa que forma um profissional em antropologia. Se estas duas dimensões parecem apontar, nos cursos universitários, para um caminho privilegiado e valorizado, a academia, a pesquisa e a docência; elas não são menos importantes para as aptidões necessárias a um profissional que irá atuar fora deste lado da fronteira. O que minha experiência em uma ONG me faz concluir é que o que as instituições buscam ao contratar um antropólogo são as questões diferenciadas que este profissional pode apresentar ao universo social, uma capacidade crítica e reflexiva que é inerente ao olhar que é construído tanto no ato de apreender a teoria antropológica quanto de desafiá-la por meio do fazer etnográfico. Estas aptidões

são apreendidas no e pelo fazer acadêmico, mas são profundamente ampliadas quando fora da academia.

Não quero dizer com isso que não há diferenças, as fronteiras são fluidas, mas são fronteiras, daí os inúmeros desafios que enfrentamos quando estamos com um pé lá e outro cá. O tempo, a escrita e a interdisciplinaridade talvez tenham sido as dimensões que mais marcaram minha experiência tanto no movimento de saída da academia quanto para o retorno a ela.

Tempo e escrita estão bastante conectados na pesquisa antropológica. Aprendemos desde muito cedo que o fazer antropológico é marcado por um investimento pessoal no entendimento do outro que exige, entre outras coisas, tempo. Esta dimensão marca a entrada no campo, a construção do objeto, a apreensão de um conhecimento prévio sobre o grupo e a temática a ser estudada, a aproximação e o distanciamento. O tempo é também um fator determinante para o trabalho de campo e todas as transformações e experiências que este encerra, processo fundamental para a produção do conhecimento antropológico. Por fim, quando tempo e escrita se confundem, temos a tradução da experiência e do conhecimento produzido em texto, o texto etnográfico.

Ora, quando atravessamos a fronteira, a primeira coisa que parece esvair sobre nossos dedos é o conforto do tempo. Tudo é para ontem, tudo é urgente e aquele tempo para a apreensão e produção do conhecimento sobre o outro é substituído por uma imersão no cotidiano de trabalho que também produz um tipo de saber sobre os grupos com os quais trabalhamos, mas um saber diferenciado. O mesmo acontece com a escrita, que deve ser mais objetiva, mais enxuta, menos teórica. Não se trata mais da produção de textos etnográficos, mas de relatórios, projetos, peças informativas. É outro tempo e outro texto porque são outros os objetivos, os públicos, as finalidades. Mas, mudam as questões? Mudam aos parâmetros éticos? Muda o comprometimento? Arrisco dizer que não... o compromisso não está no tema ou no lugar, é exatamente a interface do compromisso social com o compromisso do conhecimento que torna possível que as fronteiras sejam fluidas.

Antes de concluir quero abordar brevemente o desafio da interdisciplinaridade. Refiro-me a fazer parte de uma equipe composta por profissionais diversos, mas unidos por uma causa. Esta talvez tenha sido uma das dimensões que mais me marcou na experiência de trabalho no ISPN. Primeiramente porque a equipe era simplesmente fantástica, marcada por uma sinergia, uma harmonia que, sem dúvida aproximava aquele trabalho a algo próximo da definição de "melhor trabalho do mundo". Mas também porque me permitiu experimentar as lições básicas de antropologia não mais com meus

interlocutores de pesquisa ou com os beneficiários do PPP-ECOS, mas dentro de casa, exercitando a alteridade com colegas de trabalho que veem o mundo por outras lentes, que colocam outras questões que, por vezes, nos pegam de surpresa e acionam nossas preconcepções mais arraigadas.

Creio que lidar com estes e tantos outros desafios é o que nos permite transitar pelas diferentes possibilidades de atuação que têm surgido para os antropólogos. Meu percurso como antropóloga, agora de volta ao contexto acadêmico, talvez me possibilite pensar por entre campos e questionar se o olhar antropológico pode estar presente nas diferentes atividades realizadas pelos profissionais da área. Como bem pontuou Novaes, o modo antropológico de indagar e de argumentar que exercitamos nos espaços da academia pode ficar "guardado no armário" quando atuamos como assessores ou consultores? (2008:149) Assim como ela, penso que as atuações sofrem fortes e mútuas influências. Abandono, portanto, os muros e fico com as fronteiras porosas que permitem o ir e vir garantindo a possibilidade de valorização dos dois lados como fontes de produção de conhecimento.

Referências bibliográficas

ABA. 2015. *Protocolo de Brasília. Laudos Antropológicos: condições para o exercício de um trabalho científico*. Brasília: ABA Publicações.

BASHKOW, Ira. 2004. "A Neo-Boasian conception of cultural boundaries". *American Anthropologist*, 106(3): 443-58.

BOAVENTURA LEITE, Ilka (org.). 2005. *Laudos periciais antropológicos em debate*. Florianópolis: NUER. ABA.

BONETTI, Alinne de Lima. 2005. "A ONG e a antropóloga: da experiência etnográfica à experiência profissional". *Revista Humanas*, 27: 159-178.

CARVALHO, Ana Paula C. 2010. "O que um inventário de referências culturais pode dizer? Os desafios da atuação dos antropólogos nos processos de mapeamento, identificação e registro do patrimônio cultural das populações afro-brasileiras". *Campos* 11(1): 31-46.

CHAVES, Rodrigo P. 2004. *Identificação de Terras Indígenas e os relatórios de identificação e delimitação da FUNAI: reflexões sobre a prática da antropologia no Brasil (1988-2003)*. Dissertação de Mestrado. Brasília: UnB.

COMAROFF, John; COMAROFF, Jean. 2009. *Ethnicity, Inc*. Chicago: The University of

Chicago Press.

GUEDES, S. L.; TAVARES, F.; CAROSO, C. (orgs.). 2010. *Experiências em ensino e práticas em antropologia no Brasil*. Brasília: Ícone Gráfica e Editora.

HEREDIA, Beatriz. 2008. "Algumas reflexões sobre a prática acadêmica e a prática política. Um antropólogo numa ONG". In: G. Silva (org.), *Antropologia extramuros – novas responsabilidades sociais e políticas dos antropólogos*. Brasília: Paralelo 15. pp. 87-98.

LOBO, Andréa. 1998. *Parque Nacional de Brasília: uma tentativa de abordagem sócio-antropológica de um espaço artefactual*. Dissertação de Graduação. Brasília: UnB

_____. 2001. *Seca, Chuva e Luta. (Re)construindo a paisagem em cabo verde*. Dissertação de Mestrado. Brasília: UnB

_____. 2014 [2012]. *Tão longe tão perto. Famílias e "movimentos" na Ilha da boa Vista de Cabo Verde*. Brasília: ABA Publicações.

MALINOWSKI, Bronislaw. 1976 [1922]. *Argonautas do pacífico ocidental*. São Paulo: Editora Abril Cultural

MUNANGA, Kabengele. 2013. "A antropologia brasileira diante da hegemonia ocidental e as possibilidades de aplicação da antropologia no mercado de trabalho". *Revista de Antropologia*, 56(1): 485-504.

NOGUEIRA, Monica. 2005. *Quando o pequeno é grande. Uma análise de projetos comunitários no Cerrado*. Brasília: Annablume.

NOVAES. Regina. 2008. "Apostas e riscos. Para além das melhores intenções antropológicas". In: G. Silva (org.). *Antropologia extramuros – novas responsabilidades sociais e políticas dos antropólogos*. Brasília: Paralelo 15. pp. 87-98.

O'DWYER, Eliane Cantarino (org.). 2010. *O papel social do antropólogo: aplicação do fazer antropológico e do conhecimento disciplinar nos debates públicos do Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: E-papers.

OLIVEIRA FILHO, João P. (org.), 1998. *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil Contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contracapa.

OLIVEIRA FILHO, João P.; MURA, F.; DA SILVA, A. B. (orgs.). 2015. *Laudos antropológicos em perspectiva*. Brasília: ABA Publicações.

PEIRANO, Marisa. 1984. "O antropólogo como cidadão". *Dados – Revista de Ciências Sociais*, 28(1): 27-43.

REGO, André Gondim. 2007. *O trabalho do antropólogo no Ministério Público Federal e outras considerações sobre a articulação entre o Direito e a Antropologia*. Dissertação de Mestrado. UnB - Brasília.

SCHUCH, Patrice. 2003. "O estrangeiro em campo: atritos e deslocamentos no trabalho antropológico". *Antropolítica*, 12(13): 73-91.

SILVA, Glaucia (org.). 2008. *Antropologia extramuros – novas responsabilidades sociais e políticas dos antropólogos*. Brasília: Paralelo 15.

SOUZA LIMA, Antonio & BARRETTO FILHO, Henyo (Orgs.). 2005. *Antropologia e identificação: os antropólogos e a definição de terras indígenas no Brasil (1977-2002)*. Rio de Janeiro: Contra Capa.

Andréa Lobo

Professora na Universidade de Brasília

andreaslobo@yahoo.com.br

[1] Antropologia extramuros. Novas responsabilidades sociais e políticas dos antropólogos, 2008, organizada por Glaucia Silva

[2] O cumprimento da planilha orçamentária e a posterior prestação de contas sempre se constituíram como um desafio para os beneficiários do programa. Aliás, a linguagem dos projetos composta por objetivos, metodologia, justificativa, metas, indicadores, orçamento, quando se trata de comunidades rurais ou tradicionais, com projetos muitas vezes coordenados por pessoas que não tiveram acesso à escolarização merece ser alvo de reflexão séria por pesquisadores que tenham interesse em refletir sobre o chamado "projetismo" ou "mercados de projetos" em comunidades tradicionais. Sobre essa questão ver: Comaroff & Comaroff, 2009; Nogueira, 2005).

AS COMUNIDADES DOS QUILOMBOS, DIREITOS TERRITORIAIS, DESAFIOS SITUACIONAIS E O OFÍCIO DO(A) ANTROPÓLOGO(A)

Aderval Costa Filho

Professor do Departamento de Antropologia e Arqueologia,
da Universidade Federal de Minas Gerais;
coordenador do Comitê Quilombos da
Associação Brasileira de Antropologia (Gestão 2015-2016).

Desde o movimento Constituinte, o termo quilombo vem sendo explorado, tanto em termos normativos, quanto em termos acadêmicos, políticos e administrativos, para que se defina "adequadamente" os sujeitos de direitos inscritos no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988. O desafio tem sido abarcar a enorme variedade de situações encontradas na realidade social brasileira, com predominância rural, mas também urbana, referidas ao que formalmente se designou como "comunidades remanescentes dos quilombos".

À expectativa de formulação de critérios universais e objetivos para definição dos quilombos, os antropólogos e antropólogas, de maneira geral, têm respondido com descrições e análises de situações sociais específicas, defendendo mais do que um conceito geral, a qualificação da experiência de constituição dos grupos como arena propriamente política. Segundo Leite (2000):

> Muitas vezes, preocupados em encontrar uma definição genérica de quilombo que se aplique a todos os casos, deixam de considerar que os processos de apropriação/expropriação somente guardam uma pertinência pela sua especificidade histórica. [...] Esperam por um único conceito de quilombo universalmente aplicável a todos os casos, ou que os antropólogos invistam mais nos laudos periciais e em torno de argumentos teóricos consensuais, capazes de definir, "de modo preciso", se uma comunidade é ou não remanescente de quilombo. Esta tem sido mais uma armadilha, ou forma de prolatar a lei evitando (ou adiando) a arbitragem necessária em processos que envolvem também áreas que são ao mesmo tempo de interesse direto das elites econômicas (LEITE, 2000, p. 351).

Evitando-se, portanto, restringir o direito arduamente conquistado, bem como essencializar realidades e/ou frigorificar formas sociais, ou mesmo circunscrevê-las a períodos históricos específicos, as comunidades dos quilombos conformam espaços de liberdade, territórios de resistência que têm assegurado, em alguma medida, liberdade e autonomia na reprodução dos modos de fazer, criar e viver, o que não se coaduna, portanto, com relações de subordinação.

O Grupo de Trabalho da Associação Brasileira de Antropologia - ABA sobre Terra de Quilombo (O'DWYER, 2002), afirma que, contemporaneamente, o termo quilombo vem sendo ressemantizado para designar a situação presente de várias comunidades negras em diferentes regiões do Brasil[1]:

> O termo não se refere mais a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma, nem sempre foram construídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados, mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio... (O'DWYER, 2002, p. 18).

Segundo Leite (2000, p. 348), o termo quilombo explicita a dominação "que se tentou exercer através do argumento da inferioridade da raça, dos estigmas e da exclusão social", expressando hoje a necessidade "de parte da sociedade brasileira de mudar o olhar sobre si própria, de reconhecer as diferenças que são produzidas como raciais ou étnicas." Segundo a autora:

> O ato de aquilombar-se, ou seja, de organizar-se contra qualquer atitude ou sistema opressivo passa a ser, portanto, nos dias atuais, a chama reacesa para [...] dar sentido, estimular, fortalecer a luta contra a discriminação e seus efeitos. Vem, agora, iluminar uma parte do passado, aquele que salta aos olhos pela enfática referência contida nas estatísticas onde os negros são a maioria dos socialmente excluídos. Quilombo vem a ser, portanto, o mote principal para se discutir uma parte da cidadania negada (LEITE, 2000, p. 349).

O Decreto 4887, de 20 de novembro de 2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do ADCT[2], em seu art. 2º, estabelece:

> Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autodefinição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

As "comunidades remanescentes de quilombos" são, portanto, grupos sociais cuja identidade étnica os distingue do restante da sociedade brasileira; sua identidade é base de sua organização social, sua relação com os demais grupos e sua ação política. Mas

trata-se de uma categoria jurídico-formal que ao mesmo tempo retrata a realidade social e a constrói, ao classificar o mundo social no sistema jurídico. Segundo Eliane Cantarino O'Dwyer (2011):

> A definição de unidades sociais feita pela legislação, segundo critérios gerais normativos, representa uma forma de conceber a realidade social e responde em parte pelas ações sociais orientadas por categorias jurídicas. A semântica jurídica que relaciona unidades sociais a territórios distintos constitui um sistema de classificação produzido no interior do Estado nacional e adquire seu pleno significado no contexto dos direitos vigentes no Brasil após a Constituição Federal de 1988. Tais classificações atuais inscritas na Constituição possibilitam "o gerenciamento da diferença e não sua eliminação" (Geertz 1999: 325), substituindo a uniformidade jurídica anterior por uma especificação de situações sociais e culturais inseridas em determinadas categorias definidas pela legislação (O'DWYER, 2011, p. 111).

Importante considerar que as comunidades dos quilombos estão inseridas no contexto dos "povos e comunidades tradicionais", categoria relativamente nova, tanto na esfera governamental, quanto na esfera acadêmica ou social. Conforme definido pelo art. 3º do Decreto 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, "povos e comunidades tradicionais" podem ser entendidos como:

> grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição.

Uma vez reconhecida ou criada pelo poder público uma categoria de diferenciação para abarcar identidades coletivas tradicionais, não somente os grupos sociais relacionados passaram a ser incluídos política e socialmente, como também se estabelece um pacto entre o poder público e esses segmentos, que inclui obrigações *vis a vis*, estimulando a interlocução entre sociedade civil[3] e governo, bem como o protagonismo social.

Cabe ressaltar que o "tradicional" aqui não se reduz à história, nem tampouco a laços primordiais que incorporam identidades coletivas, mas envolve identidades que se

redefinem situacionalmente numa mobilização continuada. "O critério político-organizativo se sobressai, combinado com uma 'política de identidades', da qual lançam mão os agentes sociais objetivados em movimento, para fazer frente aos seus antagonistas e aos aparatos de estado" (ALMEIDA, 2006, p. 25-26).

Essas formas organizativas, portanto, pressupõem modos de vida próprios, existência de coletividades, sentimentos de pertença de seus membros, projetos políticos emancipatórios, e estão relacionadas às lutas sociais no meio rural brasileiro, mas também em contextos urbanos ou periurbanos, onde foram constituídos núcleos de resistência em espaços hoje disputados pela especulação imobiliária e expostos a processos de gentrificação[4] e sucessivas perdas.

Em termos de reprodução social, há de se considerar também que as sociedades se constroem em interação umas com as outras. Nesse sentido, há elementos que unificam e outros que diferenciam, ressaltando características contrastivas[5], sendo que a persistência dos limites entre os grupos não seria colocada em termos dos conteúdos culturais que encerram e definem suas diferenças, mas a partir dos processos de exclusão ou inclusão que possibilitam definir os limites entre os considerados "de dentro ou de fora" (BARTH, 2000, p. 31).

Para Barth (2000), os critérios e sinais de identificação implicam na persistência dos "grupos étnicos" e também numa "estrutura de interação" que permite reproduzir as diferenças culturais ao "isolar" certos segmentos da cultura de possíveis confrontações e, ao mesmo tempo, manter a sua interação com outros setores.

No trato da etnicidade devemos levar em conta tanto a formação social, quanto a interação, inclusas as dimensões interculturais, intraculturais, interpessoais e intrapessoais. Ericksen (1991) chega a afirmar que não somente devemos tratar a relação entre o nível sistêmico de interação e o nível sistêmico da formação social, mas também que as diferenças que estão confirmadas na comunicação das diferenças étnicas variam entre contextos e podem ser comparáveis, e que estas variações devem ser entendidas como processos étnicos. Segundo o autor:

> [...] a etnia é uma propriedade de uma formação social e um aspecto da interação; ambos os níveis sistêmicos devem ser compreendidos simultaneamente. (...) as diferenças étnicas implicam diferenças culturais que têm impacto intercultural, intracultural e intrapersoal, sobre a natureza das relações sociais (ERICKSEN, 1991, p. 131).

Devemos considerar também que as comunidades que se autoafirmam como "remanescentes dos quilombos" apresentam traços de campesinidade. Aspectos como autonomia relativa da coletividade frente à sociedade envolvente, a importância do grupo doméstico na organização da vida econômica e social, o caráter relativamente autárquico do seu sistema econômico, suas formas de sociabilidade e interconhecimento, a função decisiva das lideranças, a tônica na produção para o consumo e não para o reinvestimento, o regime de sucessão e a manutenção do patrimônio familiar/comunitário, dentre outros são pressupostos desses modos de vida enfatizados por vários autores (MENDRAS, 1978; WOLF, 2003; HEREDIA & GARCIA, 1971; SEYFERTH, 1985; WOORTMANN E., 1995).

Nesse sentido, nas situações sociais específicas referidas às comunidades dos quilombos não encontraremos em campo um tipo camponês puro, mas uma campesinidade em graus distintos, como nos afirma Woortmann K. (1990). Também a agricultura camponesa tradicional que marca em alguma medida as comunidades dos quilombos pode ser entendida como uma das formas sociais da agricultura familiar, que pressupõe relação entre propriedade, trabalho e família, particularidades quanto aos objetivos da atividade econômica, experiências de sociabilidade, inserção na sociedade global (WANDERLEY, 1996, p. 3).

Qualquer seja a variação encontrada em campo, há de se considerar, entretanto, que a manutenção de formas em alguma medida "camponesas" e/ou "quilombolas" pressupõe a manutenção de certa autonomia e liberdade no trato da produção e da reprodução social. Wanderley, ao retomar e problematizar a campesinidade, esclarece que a *autonomia* preceituada aqui é demográfica, social e econômica, assegurando a perpetuação do patrimônio grupal e a reprodução de suas formas sociais:

> Neste último caso, ela [a autonomia dos grupos] se expressa pela capacidade de prover a subsistência do grupo familiar, em dois níveis complementares: a subsistência imediata, isto é, o atendimento das necessidades do grupo doméstico, e a reprodução da família pelas gerações subsequentes. Da conjugação desses dois objetivos resultam suas características fundamentais: a especificidade de seu sistema de produção e a centralidade da constituição do patrimônio familiar (WANDERLEY, 1996, p. 3).

Nessa perspectiva, ressalta-se a importância estrutural ou simbólica da terra, entendida aqui não como um objeto ou mercadoria, mas como expressão de uma moralidade; vista não na sua "exterioridade como um fator de produção, mas como algo pensado e

representado no contexto de valores éticos" (WOORTMANN K., 1990, p. 12). As relações específicas que esses grupos estabelecem com as áreas tradicionalmente ocupadas e seus recursos naturais conformam territorialidades etnicamente configuradas, como caracterizado em trabalho anterior:

> O território sempre implica dimensões simbólicas. Nele estão impressos os acontecimentos ou fatos históricos que mantêm viva a memória do grupo; nele estão enterrados os ancestrais e encontram-se os sítios sagrados; ele determina o modo de vida e a visão de homem e de mundo; o território é também apreendido e vivenciado a partir dos sistemas de conhecimento locais, ou seja, não há comunidade tradicional que não conheça profundamente seu território. Com frequência, os territórios das comunidades dos quilombos ultrapassam as divisões político administrativas (municípios, estados). [...] Portanto, nesse contexto, é preciso considerar e respeitar a distribuição demográfica tradicional dessas comunidades, quaisquer sejam as unidades geopolíticas definidas pelo Estado (COSTA FILHO & MENDES, 2013, p. 10-11).

Segundo O'Dwyer (2011, p. 112), "a noção de território, que enfeixa a temática dos direitos atribuídos aos povos indígenas, aos remanescentes de quilombos", e de outros povos e comunidades tradicionais "constitui uma metáfora geográfica, de referência prevalente nessa disciplina, 'mas é antes de tudo uma noção jurídico-política: aquilo que é controlado por certo tipo de poder' (Foucault 1979: 157)". Continua a referida autora:

> Tal conceituação remete à questão do(s) território(s) como um campo de disputas no qual as ações conjuntas dos atores sociais se orientam pelo reconhecimento dos direitos, segundo acepção deles próprios, alguns juridicamente regulamentados, outros aos quais pretendem ainda vigência legal. Todavia, a ideia de espaço territorial não é estranha à reflexão antropológica que procura relacioná-lo à existência de outra série de espaços: sociais, de trocas, colonial e pós-colonial, do Estado-nação, linguísticos, culturais e religiosos (O'DWYER, 2011, p. 112).

Do ponto de vista histórico, cabe ressaltar que as comunidades dos quilombos são marcadas pela exclusão não somente por fatores etnicorraciais, mas, sobretudo, pela impossibilidade de acessar as terras por eles tradicionalmente ocupadas, em grande medida usurpadas por grileiros, fazendeiros, empresas, interesses desenvolvimentistas ou pelo próprio Estado. Desde a promulgação da Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850, a

chamada "Lei de Terras", que estabelece a necessidade de registro cartorial e a compra e venda para configurar dominialidade, instaurou-se uma enorme diferença no acesso e manutenção da terra por comunitários no meio rural brasileiro. Segundo, Leite (2000):

> Já a primeira Lei de Terras, escrita e lavrada no Brasil, datada de 1850, exclui os africanos e seus descendentes da categoria de brasileiros, situando-os numa outra categoria separada, denominada "libertos". Desde então, atingidos por todos os tipos de racismos, arbitrariedades e violência que a cor da pele anuncia – e denuncia –, os negros foram sistematicamente expulsos ou removidos dos lugares que escolheram para viver, mesmo quando a terra chegou a ser comprada ou foi herdada de antigos senhores através de testamento lavrado em cartório. Decorre daí que, para eles, o simples ato de apropriação do espaço para viver passou a significar um ato de luta, de guerra (LEITE, 2000, p. 335).

A Constituição Federal de 1891 transfere para os Estados as ditas "terras devolutas", sobre as quais até então não havia sido reclamada a propriedade, reconhecendo o "direito de compra preferencial" pelos posseiros. Desde então houve um amplo processo de invasão das posses de comunitários e comunidades que, sem leitura e conhecimento das leis, sem recursos para pagar os serviços de medição e registro imobiliário, viram-se em desvantagem em relação aos cidadãos letrados, que conheciam o sistema instaurado e dispunham de alianças consolidadas. Nesse contexto, a presença de jagunços, destacamento de polícia, oficiais de justiça e advogados para defender interesses dessas classes mais abastadas, ilustram a desigualdade na correlação de forças entre invasores e comunidades quilombolas.

Hoje, tais formas de expropriação dos territórios e direitos abrangem interesses do agronegócio, processos de exploração minerária, criação de unidades de proteção integral sobre territórios tradicionais, construção de hidrelétricas, rodovias, hidrovias e portos, complexos turísticos no litoral e interiores brasileiros, especulação imobiliária e processos de gentrificação de grandes centros urbanos, dentre outras formas de expropriação e exclusão.

O Estado não passa ao largo desses interesses, figurando simultaneamente como o maior credor e o maior devedor da justiça, sobretudo no que tange aos direitos das comunidades etnicamente diferenciadas. Como diria O'Dwyer:

> O estado brasileiro em nome de uma política desenvolvimentista modernizadora

> e pela necessidade de composição com linhas políticas que representam os interesses da bancada ruralista no Congresso Nacional, tem sido atualmente tanto experimentado, quanto desfeito na reconfiguração de novas práticas de governança (O'DWYER, 2014, p. 85).

A autora evoca a noção de "margens do estado" de Talal Asad, em diálogo com Veena Das & Deborah Poole (2008), afirmando que "o sofrimento infringido ao outro só tem sido considerado condenável quando gratuito, mas justificável quanto está relacionado a um objetivo – desenvolvimentista neste caso – que se crê fonte de salvação da economia, da política e do Estado Nação" (p. 85).

Asad (2008) afirma então, após discussão sobre a ilegibilidade das normas legais, que para "identificar as margens do estado, devemos dirigir nossa atenção à incerteza onipresente da lei e à arbitrariedade da autoridade que busca assegurar a lei" (p. 61). São frequentes, portanto, as violações de direitos das comunidades dos quilombos pelo próprio Estado brasileiro.

Os processos de expropriação dos territórios tradicionais e das lutas pela sua recuperação têm sido consubstanciados no debate sobre *processos de territorialização*, que envolve normalmente contextos em que houve expropriação de terras tradicionalmente ocupadas, envolvendo tanto uma dimensão espacial concreta – *o território* – quanto também o conjunto de relações sociais e políticas, bem como representações sobre o espaço em que se dão essas relações.

Para João Pacheco de Oliveira Filho, a noção de territorialização está intimamente ligada ao contexto intersocietário no qual se constituem e se reproduzem os grupos étnicos e é definida, portanto:

> Como um processo de reorganização social que implica: i) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; ii) a constituição de mecanismos políticos especializados; iii) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; iv) a reelaboração da cultura e da relação com o passado. (OLIVEIRA FILHO, 1999, p. 20)

É nesse contexto que os antropólogos e antropólogas são chamados a atuar com peritos. Como referido em publicação anterior, os contextos que demandam perícia antropológica – notadamente a elaboração de relatório de identificação e delimitação ter-

ritorial, mas também estudos de impacto e laudos periciais[6] - "são, por sua natureza, conflituosos, configurando a atuação do antropólogo e o próprio relatório/laudo como campo de disputas que, por um lado, reflete e/ou desencadeia processos de territorialização e autoafirmação étnica e, por outro, pode envolver riscos de retaliações ao trabalho pericial e ao próprio antropólogo" (COSTA FILHO, 2012, p. 332-333).

Dentre os desafios apresentados ao fazer antropológico nesses contextos, além das ameaças externas representadas pelos interesses e agentes econômicos desenvolvimentistas, dos entraves políticos e administrativos do próprio processo de regularização fundiária, pela falta de sensibilidade do judiciário, dentre outros, figuram também desafios inerentes à própria prática pericial: insuficiência dos prazos estabelecidos para capturar toda a dinâmica e complexidade social em estudo; exigências de instruções normativas, que primam pelo conhecimento objetivo dos fatos, fisicalidade ou provas materiais da presença e atividade tradicional; a própria delimitação territorial, que representa consubstancialização do pleito comunitário em limites cartográficos "definitivos"; dentre outros.

Temos também constatado em campo enorme desconhecimento sobre o processo de regularização fundiária – tanto de comunitários quanto de antagonistas – acrescido de fragilidades instauradas por longos períodos de exclusão, discriminação, subordinação, resultando em baixa autoestima grupal. São frequentes também.

> [...] as apreensões de comunitários quanto à declaração tácita de seus interesses de recuperação de porções territoriais, hoje na mão de fazendeiros e grupos econômicos. Muitos eram até recentemente, ou ainda são, explorados ou "favorecidos" por tais invasores, que se apropriaram de seus territórios e recursos, e as relações de "boa vizinhança" têm assegurado a viabilidade econômica de famílias e do próprio grupo. Por sua vez, tais processos de regularização fundiária, extremamente complexos e morosos, uma vez deflagrados, resultam na suspensão gradual ou imediata de "favorecimentos" por parte daqueles e no acirramento de conflitos no nível local/regional (COSTA FILHO, 2012, p. 336).

Sabemos que os processos de autoidentificação são sempre processuais, e é comum famílias aderirem ao pleito somente após aferirem vantagens, o que por vezes costuma demorar. Por outro lado, às vezes algumas famílias encontram-se obnubiladas por macrointeresses econômicos e processos expropriatórios travestidos de vantagens empregatícias e infraestruturais. O desafio ao trabalho antropológico aqui é traduzir tais vivências, sem expor a vulnerabilidade situacional de algumas lideranças, famílias, ou seja,

evitar que tais situações pontuais resultem em prejuízo aos interesses do grupo como um todo e à sua posteridade. Neste contexto, como lidamos com variadas situações sociais, estamos diante de desafios não somente de ordem epistemológica e teórico-metodológica, mas também de ordem política.

Como diria Ramos: "No Brasil, como em outros países da América Latina, fazer antropologia é um ato político" (1990, p. 1). Segundo a autora, o engajamento político do antropólogo deve-se à tradição antropológica brasileira, sempre associada à preocupação de atuar em defesa das populações historicamente excluídas, o que têm conduzido a reflexão teórica e as linhas de pesquisa por caminhos que explicitam ou exploram mais a dinâmica das forças sociais em embate e ebulição do que a continuidade de sistemas homeostáticos (RAMOS, 1990, p. 2). Por isso, torna-se necessário sempre manter uma ponte permanentemente estendida entre o rigor profissional e o engajamento político, mesmo que corramos o risco de retaliações por parte daqueles que se sentem ameaçados pelo nosso trabalho.

Um exemplo claro de retaliação das elites agrárias, que explicita também receios quanto à força política das comunidades etnicamente diferenciadas, foi a instalação em novembro de 2015 na Câmara dos Deputados do Congresso Nacional, da Comissão Parlamentar de Inquérito - CPI destinada a investigar a atuação da Fundação Nacional do Índio - FUNAI e do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA na demarcação de terras indígenas e de remanescentes dos quilombos[7]. CPIs normalmente são instaladas com objetivos de investigação, ouvir depoimentos e tomar informações diretamente aos envolvidos, atendendo aos reclames populares; neste caso, a CPI atende a interesses da bancada ruralista e de setores hegemônicos brasileiros e visa obstacularizar ainda mais os processos de titulação dos territórios indígenas e quilombolas.

Estas e outras medidas explicitam posturas e práticas do Estado brasileiro[8], que resultam em riscos e violações aos direitos conquistados e garantidos em Tratados e Convenções Internacionais[9] de que o Brasil é parte e, sobretudo, pela Constituição Federal de 1988, imprimindo à ação governamental a marca do racismo institucional.

Bibliografia citada:

ABA. 2015. *Protocolo de Brasília: laudos antropológicos: condições para o exercício de um trabalho científico / Associação Brasileira de Antropologia*. Rio de Janeiro: ABA.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. 2006. *Terras de Quilombos, Terras Indígenas, "Babaçuais Livres", "Castanhais do Povo", Faxinais e Fundos de Pasto: Terras tradicio-*

nalmente ocupadas. Manaus: PPGSCA-UFAM.

ASSAD, Talal. 2008. "¿Dónde están los márgenes del estado?". *Cuadernos de Antropología Social*, 27: 53-62.

BARTH, Fredrik. 2000. "Os grupos étnicos e suas fronteiras". In: T. Lask (org.). *O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa. pp. 25-67.

BATALLER, Maria Alba Sargatal. 2012. "O estudo da gentrificação". *Revista Continentes (UFRRJ)*, 1(1): 1-29.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1972. *O índio e o mundo dos brancos: uma interpretação sociológica da situação Tukúna*. São Paulo: Pioneira.

COSTA FILHO, Aderval. 2012. "Identificação e delimitação de territórios indígenas e quilombolas: conflitos e riscos na prática pericial antropológica". In: A. Zhouri (org.), *Desenvolvimento, reconhecimento de direitos e conflitos territoriais*. Brasília: ABA. pp. 332-351.

_____. 2015. "Os Povos e Comunidades Tradicionais no Brasil". In: E. Cerqueira et al. (Orgs.), *Os* ***Povos e comunidades tradicionais e o Ano Internacional da Agricultura Familiar.*** Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário. pp. 77-98.

COSTA FILHO, Aderval & MENDES, Ana Beatriz Vianna. 2013. *Direitos dos Povos e Comunidades Tradicionais*. Belo Horizonte - MG: Superintendência de Comunicação Integrada/MPMG, (Material didático ou institucional - Cartilha). pp. 1-47.

DAS, Veena & POOLE, Deborah. 2008. "El Estado e sus márgenes. Etnografías Comparadas". *Cuadernos de Antropología Social,* 27: 19-52.

ERIKSEN, Thomas Hilland. 1991. "The cultural contexts of ethnic differences". *Man*, 26(1): 127-144.

HEREDIA, Beatriz & GARCIA Jr, Afrânio. 1971. "Trabalho familiar e campesinato". *América Latina*, 14 (1/2): 10-20.

LEITE, Ilka Boaventura. 2000. "Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas". *Etnográfica*, IV(2): 333-354.

LITTLE, Paul E. 2002. "Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade". *Série Antropologia DAN/UnB*, 322: 1-32.

MENDRAS, Henri. 1978. *Sociedades Camponesas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

O'DWYER, Eliane Cantarino. 2002. "Os quilombos e a prática profissional dos antropó-

logos". In: E. O'Dwyer (Org.), *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV. 2002. pp. 13-42.

_____. 2011. "Etnicidade e direitos territoriais no Brasil contemporâneo". *Iberoamericana*, XI(42): 111-126.

_____. 2014. "Estratégias de redefinição do Estado no contexto de reconhecimento das Terras de Quilombos no Brasil". *Novos Debates: fórum de debates em Antropologia*, 1(1): 80-86.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. 1999. "Uma etnologia dos índios misturados?: situação colonial, territorilização e fluxos culturais". In: J. Filho (Org.), *A viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa. pp. 11-39.

RAMOS, Alcida Rita. 1990. "O antropólogo: ator político, figura jurídica". In: *Série Antropologia DAN/UnB*, 92: 1-22.

SEYFERTH, Giralda. 1985. Herança e Estrutura Familiar Camponesa. *Boletim do Museu Nacional,* 59: 1-27.

WANDERLEY, Maria de Nazaré. 1996. "Raízes históricas do campesinato brasileiro". *XX Encontro Anual da ANPOCS*. GT 17. Processos Sociais Agrários. Caxambu, MG. pp. 1-21.

WOLF, Eric. 2003. "Tipos de campesinato latino-americano: uma discussão preliminar". In: B. Feldman-Bianco; G. Ribeiro (orgs.), *Antropologia e Poder*. Brasília/São Paulo: Ed.Unb/Ed.Unicamp. pp. 117-144.

WOORTMANN, Ellen F. 1995. *Herdeiros, Parentes e Compadres*. Brasília: Hucitec/EdUNB.

WOORTMANN, Klaas. 1990. "Com parente não se Neguceia: o campesinato como ordem moral". *Anuário Antropológico/87*. Brasília/Rio de Janeiro: EdUnB/Tempo Brasileiro. pp. 11–73

Aderval Costa Filho

Professor do Departamento de Antropologia e Arqueologia,
da Universidade Federal de Minas Gerais;
coordenador do Comitê Quilombos da
Associação Brasileira de Antropologia (Gestão 2015-2)
adervalcf@gmail.com

[1]A definição proposta pela ABA representou um grande avanço teórico e prático para os estudos que permeiam a temática, corroborando várias outras contribuições teóricas então reinantes no sentido de abandonar definitivamente o conceito de quilombo definido em 1740 pelo Conselho Ultramarino, o qual definia como quilombo "toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele", guardando, portanto, flagrante conotação de combate a formas rebeladas e insurrecionais que oferecessem risco à manutenção da ordem pública.

[2] Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias - ADCT: "Aos Remanescentes Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos**".**

[3] Atualmente são reconhecidas pelo Governo Federal mais de quinze categorias identitárias, que integram a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, a saber: os povos indígenas, as comunidades quilombolas, os pescadores artesanais, os ribeirinhos, os povos ciganos, os povos de terreiro, os pantaneiros, os faxinalenses, as comunidades de fundos e fechos de pasto, os caiçaras, os geraizeiros, os pomeranos, as quebradeiras de coco babaçu, as catadoras de mangaba, os retireiros, dentre outros grupos sociais tradicionais. Sobre Povos e Comunidades Tradicionais no Brasil, ver Costa Filho (2015).

[4] Fenômeno fundamentalmente urbano que consiste em uma série de melhorias físicas ou materiais e mudanças imateriais – econômicas, sociais e culturais – que ocorrem em alguns centros urbanos antigos, os quais experimentam uma apreciável elevação de seu status. "Caracteriza-se normalmente pela ocupação dos centros das cidades por uma parte da classe média, de elevada remuneração, que desloca os habitantes da classe baixa, de menor remuneração, que viviam no centro urbano." (BATALLER, 2012, p. 2). A gentrificação pode ser entendida como expressão espacial de uma profunda mudança social, resultando em processos de exclusão de grupos e famílias vulnerabilizados.

[5] Também devemos considerar que o problema da contrastividade cultural (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972) não depende de um observador externo que contabilize as diferenças ditas objetivas, mas unicamente dos "sinais diacríticos", isto é, das diferenças que os próprios atores sociais consideram significativas. Por conseguinte, as diferenças podem mudar, ainda que permaneça a dicotomia entre "eles" e "nós", marcada pelos seus critérios de pertença. Os sinais diacríticos aqui tratados na esfera ou domínio do território, da produção e da religiosidade foram aqueles apresentados e apontados pelos nativos, bem como apreendidos pela "perspicácia antropológica", no processo dialógico do trabalho de campo.

[6] Para uma maior compreensão do fazer antropológico no contexto dos laudos periciais, bem como conhecer o posicionamento político da Associação Brasileira de Antropologia sobre os ataques aos direitos étnicos no Brasil e ao trabalho do(a) antropólogo(a), leia o "Protocolo de Brasília/Laudos Antropológicos: Condições para o exercício de um trabalho científico", elaborado em Agosto de 2015 e publicado como e-Book em novembro de 2015 (ABA, 2015).

[7] A instalação da CPI foi fruto de requerimento, datado de 16 de abril de 2015, pelos Deputados Federais Alceu Moreira (PMDB-RS), Luis Carlos Heinze (PP-RS) Nilson Leitão (PSDB-MT), Valdir Colatto (PMDB-SC) e Marcos Montes (PSD-MG).

[8] No meu entendimento, a referida CPI se coaduna com a Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 3239, em trâmite no Supremo Tribunal Federal (STF), ajuizada em 2004 pelo antigo PFL (hoje DEM), que questiona a constitucionalidade do Decreto 4887/2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades

dos quilombos, de que trata o art. 68 do ADCT da Constituição Federal de 1988. Coaduna-se também com Proposta de Emenda à Constituição (PEC) 215/2000, de autoria do ex-deputado pelo estado de Roraima, Almir Sá, que transfere a competência da União na demarcação das terras indígenas, titulação de territórios quilombolas e a criação de unidades de conservação ambiental para o Congresso Nacional.

[9] Com destaque para a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT que, dentre outras garantias, estabelece o critério de autodefinição e reconhece os direitos de propriedade e de posse sobre as terras que as comunidades tradicionalmente ocupam (Art. 14 e Incisos), estabelecendo que os governos deverão adotar as medidas cabíveis para a garantia e proteção efetiva dos seus direitos territoriais.

.

CONVERSA DE SURDOS:

quando antropólogos avaliam laudos de antropólogos. Os Estudos de Componente Indígenas para a FUNAI[1]

Ronaldo Lobão

Professor da InEAC/PPGSD- UFF

Patrícia Louise Moraes

Mestre pela InEAC/PPGA -UFF

Resumo

Nesta breve ensaio, temos por objetivo indicar algumas relações que se estabelecem em contextos de processos de licenciamento ambiental nos quais o antropólogo responsável pelo estudo do componente indígena se encontra enredado em um tríplice compromisso. O primeiro com o grupo indígena potencialmente afetado/impactado pelo empreendimento. O segundo com o Termo de Referência que um antropólogo da FUNAI elabora e acompanha. O terceiro com o empreendedor, que afinal de contas é o "contratante". Nos interessa especialmente o segundo enredamento, quando, por exemplo, o estudo aponta uma adequação entre os interesses e desejos dos índios e do empreendedor, mas não o do antropólogo da FUNAI. Mesmo que o Estudo siga o Termo de Referência e o Plano de Trabalho aprovado, qual o limite e alcance da posição do antropólogo da instituição frente ao antropólogo que esteve efetivamente em campo e trouxe para o mundo oficial o que viu, ouviu e escreveu? Se opor ao discurso de "proteção" dos legítimos (e eventualmente formais) interesses indígenas enunciado pelo antropólogo da FUNAI implica em pensar que o antropólogo responsável pelo estudo se vendeu aos interesses (não tão legítimos...) do empreendedor? Ou há outros interesses pessoais em jogo? A partir de um caso envolvendo o licenciamento de um gasoduto da Petrobras que afetava terras Pataxó no extremo sul da Bahia, colocamos em questão a possiblidade de uma fusão de horizontes vazia entre o "laudo" do antropólogo de campo e o "laudo" do antropólogo da instituição.

Palavras chave: Estudo de Componente Indígena; Licenciamento Ambiental; Fusão de Horizontes

1. Introdução

Tanto a regulamentação destinada a efetivar a proteção ambiental preconizada pela Constituição de 1988 quanto o modelo de desenvolvimento levado a cabo pelo governo brasileiro nos últimos anos, têm originado uma serie de procedimentos relativos ao licenciamento para instalação e funcionamento de grandes empreendimentos. As exigências relacionadas a tais autorizações que trataremos são aquelas relacionadas a empreendimentos "localizados ou desenvolvidos em terras indígenas" (Brasil, 2011, al. "c", inc. XIV, art. 7º) ou que afetam direta ou indiretamente as terras ou os povos indígenas.

Em paralelo ao procedimento do licenciamento ambiental, necessariamente levado a cabo pelo Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renová-

veis (IBAMA) nos casos da alínea "c" acima, ou pelos órgãos estaduais e municipais nos demais casos, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) deve ser ouvida, em procedimento intitulado Componente Indígena do Licenciamento Ambiental.

Tal participação foi objeto de regulamentação através da Portaria Interministerial nº 419 – construída no âmbito dos Ministérios do Meio Ambiente, Justiça, Cultura e Saúde – e, posteriormente, no âmbito da FUNAI, através das Instruções Normativas nº 01 e 04, de janeiro e maio de 2012, respectivamente[2]. Segundo a Portaria, a FUNAI deverá emitir Termo de Referencia (TR) especifico, que orientará a realização de um Estudo de Componente Indígena (ECI). O ECI comporá, juntamente com os Estudos de Impacto Ambiental e Relatório de Impacto Ambiental (EIA/RIMA), o conjunto de documentos necessários para o licenciamento ambiental, em suas diversas etapas.

De forma bastante resumida, as etapas do licenciamento ambiental são a Licença Prévia (LP), que avalia as condições de possibilidade do empreendimento, a Licença de Instalação (LI), que considera os aspectos centrais do detalhamento do projeto de engenharia e construção, e a Licença de Operação (LO), que autoriza o funcionamento deste propriamente dito. Em cada uma das etapas podem ser estabelecidos condicionantes – além dos temas definidos dos TR – que devem ser cumpridos para que a licença posterior seja concedida.

Entre outros aspectos do ECI, o estudo deverá apresentar à FUNAI elementos conclusivos, construídos em interação com os povos indígenas afetados, a viabilidade do empreendimento frente aos impactos provocados bem como apreciar a adequação das propostas de medidas de controle e mitigação decorrentes dos impactos identificados. Através do TR emitido pelo órgão indigenista, são fixados os aspectos essenciais que devem ser observados, a fim de auxiliar na identificação dos impactos sociais, culturais e ambientais que decorrerão do empreendimento objeto do licenciamento.

O empreendedor, através das empresas de engenharia ambiental que desenvolvem o EIA/RIMA ou de outro procedimento de escolha, apresenta à FUNAI o nome de um antropólogo, que deve ter experiência junto ao povo potencialmente afetado e não ter pendências na FUNAI de estudos anteriores de qualquer natureza. Na FUNAI, o antropólogo responsável pela emissão do TR pode recusar o nome indicado, a partir das condições pré-estabelecidas.

O antropólogo indicado, e aceito pela FUNAI para conduzir o ECI, deve apresentar antes de iniciar suas atividades um Plano de Trabalho (PTr) no qual indicará, entre outros aspectos, as equipe de trabalho, a metodologia e as referencias teóricas que nortearão o estudo, a maneira como pretende realizar o estudo junto as comunidades inte-

ressadas, bem como o cronograma de tais atividades. Este PTr deverá ser aprovado pelo antropólogo da FUNAI que pode pedir revisões e alterações quando não concordar com algum aspecto do conteúdo apresentado.

Queremos destacar, de antemão, o lugar *sui generis* do antropólogo que será o responsável pelo ECI. Ele estará a serviço do empreendedor. Pode, mas nem sempre, estar vinculado a uma empresa de consultoria de engenharia ambiental. Mas, de acordo com as regras da FUNAI, ter experiência junto ao povo indígena afetado, o que implica, de forma clara, seu compromisso com estes. Mas, para ter seu PTr aprovado, deve atender as demandas do antropólogo da FUNAI que nem sempre estão expressas no TR. Enfim, o antropólogo responsável pelo ECI acaba por ocupar o centro de uma triangulação entre povo indígena, o antropólogo da FUNAI e o empreendedor. Um ponto que será desenvolvido neste artigo diz respeito à qual distância dos vértices ele deve ocupar...

A partir desse lugar, o ECI produzido pelo antropólogo, em interação com o povo indígena e empreendedor é encaminhado à FUNAI. No processo em discussão, houve inúmeros contatos entre o antropólogo responsável pelo estudo[3] e tanto o antropólogo responsável na FUNAI pelo estudo quanto outros antropólogos responsáveis por outros estudos na Terra Indígena e outros responsáveis por um processo de revisão de limites desta Terra Indígena (TI).

O resultado da análise do ECI por parte da FUNAI, seja positiva ou negativa, é encaminhado ao órgão licenciador que emitirá, ou não, a Licença Prévia para o empreendimento. As demais etapas do licenciamento ambiental – emissão das Licenças de Instalação e Licença de Operação – não são objeto de interdições quanto ao empreendimento – uma vez que sua viabilidade teria sido avaliada na primeira etapa – mas podem sofrer ajustes na forma, no conteúdo e na execução dos programas de compensação e mitigação, assim como outros condicionantes que venham a ser apostos ao processo.

No próximo tópico apresentamos o processo de licenciamento de um gasoduto que tinha sua Área de Influência Indireta (quatro quilômetros ao longo do gasoduto) incidindo sobre uma aldeia pataxó localizada em uma área que era reivindicada como TI no processo de revisão dos limites da Terra Indígena de Barra Velha do Monte Pascoal, localizada no extremo sul da Bahia.

2. O Componente Indígena do Licenciamento Ambiental do Gasoduto Cacimbas Catu[4]

Este estudo teve algumas características particulares em função não só da extensão do gasoduto mas também por conta de eventos não previstos/identificados quando da análise do EIA/RIMA para a liberação da LP do empreendimento.

O processo de revisão dos limites da Terra Indígena de Barra Velha (TIBV), encravada no interior do Parque Nacional do Monte Pascoal (PNMP), demandada pelo povo Pataxó desde 1992, teve o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação aprovado pela FUNAI após a aprovação do EIA / RIMA pelo IBAMA, que não identificou afetação nem em relação ao Parque Nacional do Monte Pascoal, nem em relação à TIBV nem em relação ao PNMP.

O Estudo do Componente Indígena aconteceu no contexto da liberação da Licença de Instalação apesar de, como vimos, corresponder à segunda etapa do processo de licenciamento e na qual não há previsão de "cancelar" o empreendimento. Outra característica do empreendimento / licenciamento / ECI do Gascac foi que a obra já havia sido concluída em um trecho partir do Espírito Santo ao longo de mais de seiscentos quilômetros. Entretanto, o condicionante indígena do licenciamento poderia obstaculizar a construção do gasoduto no trecho e provocar grandes perdas para o empreendedor.

Outro contexto particular deste processo diz respeito à sua ocorrência coetânea ao julgamento no Supremo Tribunal Federal da arguição sobre a constitucionalidade da delimitação, em área contínua, da Terra Indígena de Raposa Serra do Sol – TIRSS. Além da dimensão temporal, a dimensão espacial aproximava os processos, uma vez que em ambas TI ocorre uma dupla afetação do mesmo espaço: terra indígena e unidade de conservação da natureza (e ainda por cima como unidade de proteção integral)[5].

O ECI foi elaborado nesse contexto. Não trataremos dos detalhes da realização dos estudos de campo, das tratativas para uma concertação local – entre os índios e o empreendedor, com a intermediação do antropólogo responsável pelo estudo para antecipar a liberação da LI e colocar os índios em contato com a execução da obra, com vistas a construir um significado compartilhado entre o saber técnico científico dos engenheiros do empreendedor e o conhecimento local de lideranças pataxó através de um Grupo de Acompanhamento Pataxó – GAP – formado por lideranças de sete aldeias que acompanharam a obra no trecho.

Também já foi discutido o desdobramento e ressignificações do estudo no sentido de estreitar a parceria entre o empreendedor e o povo indígena no sentido de se substituir um modelo de quantificação dos danos ambientais e valoração destes para aplicação

em programas de compensação e mitigação, por um calculo de um valor que sustentasse um programa de etnodesenvolvimento construído pelo povo Pataxó no contexto do ECI e que foi um instrumento levado pelo antropólogo para outro contexto que não estaria diretamente relacionado nem com o estudo, nem com o licenciamento: a revisão dos limites da TIBV.

Isso ocorreu por que os novos limites identificados e publicados pela FUNAI implicavam contradições com relação a intervenções passadas efetivadas por dois outros órgãos federais – citados aqui em sua nomenclatura atual: o IBAMA e o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA.

A revisão dos limites da TIBV, renomeada como Terra Indígena de Barra Velha do Monte Pascoal – TIBVMP – e aumentada de sete mil hectares para cinquenta e dois mil integrava pelo menos três assentamentos patrocinados pelo INCRA e invertia a relação entre o PNMP e a TIBV. Antes da revisão tínhamos a TIBV contida no interior dos vinte e um mil hectares do PNMP. Após a revisão teríamos o PNMP integralmente contido na TIBVMP. A figura que segue ilustram este contexto.

O contexto de múltiplas afetações realizadas por órgãos do poder executivo conflitivas entre si havia ensejado disputas levadas ao judiciário. A Advocacia Geral da União, responsável por representar os órgãos junto ao judiciário, decidira em âmbito interno a constituição de uma Câmara de Conciliação e Arbitragem na Administração Federal – CCAF – para a qual o processo e as diversas argumentações e significações dos órgãos e grupos interessados acabou por ser levado, se apoiou na decisão do STF sobre a TIRSS e os condicionantes apostos ao acórdão pelo Ministro Menezes Direito, para decidir, por arbitragem, que não haveria a revisão dos limites e que as aldeias que estivessem fora dos limites da TIBV, deveriam ser "reintegradas" nos sete mil hectares que integravam os limites da TI homologados. A conciliação entre os representantes dos órgãos – Instituto Chico Mendes para a Conservação da Biodiversidade (ICMBio), INCRA e FUNAI – fora interrompida.

Um dos argumentos e significados mais conflitivos que era enunciado pelos técnicos do ICMBio – a conservação da natureza e o enquadramento da categoria "parque" como unidade de proteção integral – era agravado por uma atividade econômica Pataxó que correspondia à produção de artesanato de madeira extraída do PNMP. O "desenho" de um parque no interior de uma TI sem que os Pataxó se comprometessem com a conservação da natureza era algo inimaginável para estes atores.

Aos técnicos do INCRA e aos assentados, o reassentamento não representava um grande obstáculo. Havia, de fato, o aspecto do uso de recursos públicos para desapro-

priar duas vezes terras para assentar colonos, mas essa dimensão não era instransponível. Bastaria vontade política do governo para o aporte dos recursos.

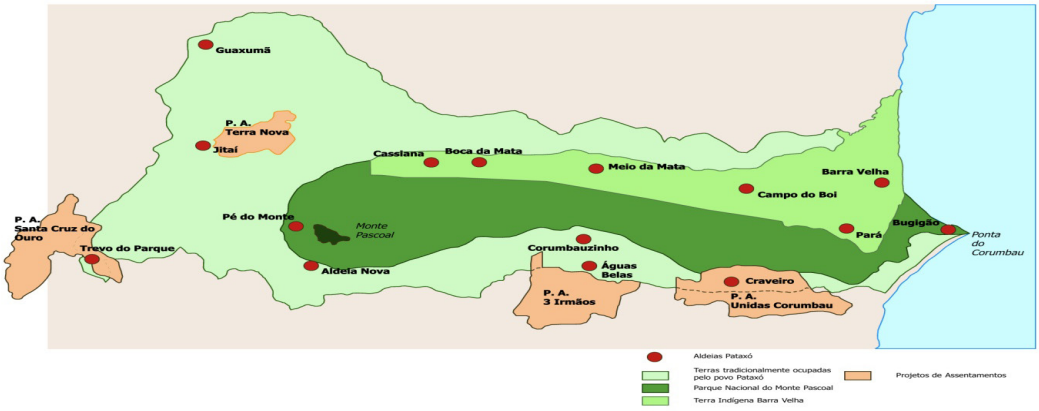


Fig. 1: Afetações no contexto da TIBVMP

Só que a elaboração dos mapas mentais sobre o espaço e os recursos naturais no entorno de cada aldeia indicara, em seu somatório, a existência de uma "mata" no interior da TIBVMP conforme a figura 2. Por outro lado, os Pataxó se comprometiam a respeitar a "mata" caso houvesse possibilidade de auferirem renda econômica que os permitissem abandonar o comercialização do artesanato de madeira nativa da Mata Atlântica.

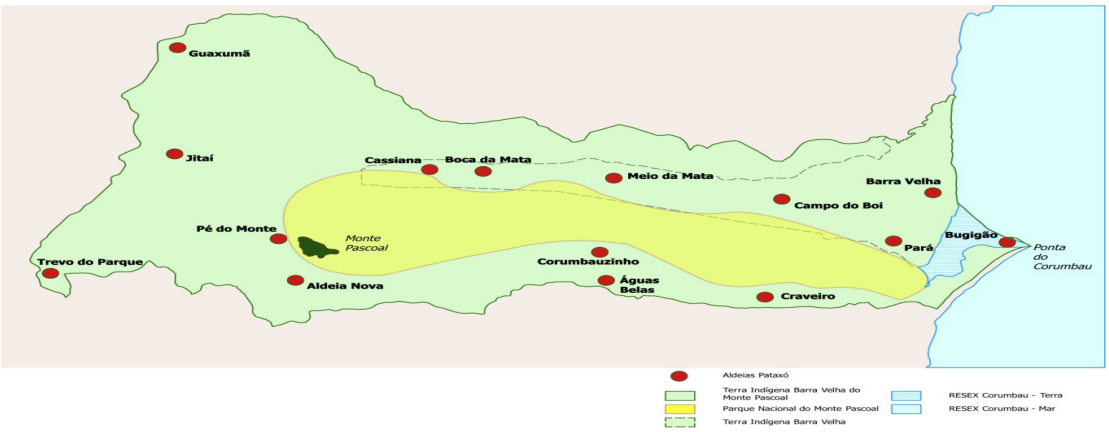


Fig. 2: Mapa consolidado das representações pataxó sobre os usos e os espaços no interior da TIBVMP

O ECI voltou-se, então, para a produção de novas significações sobre o conflito de forma a articular os índios, o empreendedor, o ICMBio e a FUNAI em torno da constru-

ção de um novo desenho para o PNMP, que colocasse a TIBVMP como uma zona de transição e um gradiente de proteção ao Parque e à "mata", chegando ao mar para se integrar à Reserva Extrativista Marinha de Corumbau.

O desenho final do ECI, aprovado pelos Pataxó das quinze aldeias está representado na Figura 3.

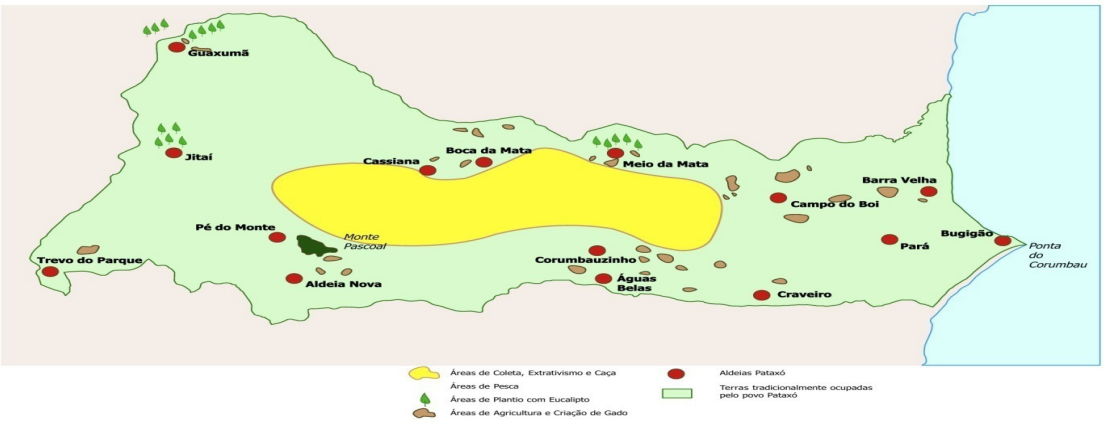


Fig. 3: Mosaico Etnoecológico formado pela TIBVMP, PARNA Monte Pascoal, RESEX Corumbau

A proposta foi levada ao ICMBio que sinalizou positivamente! Para sustenta-la o ECI produziu em conjunto com os Pataxó Plano de Desenvolvimento Sustentável Etnoecológico (PDSE), fruto de um exercício coletivo de pensar o futuro da Terra Indígena de Barra Velha do Monte Pascoal articulado com as possibilidades de melhoria das condições de vida do povo Pataxó e da segurança de seu Território. Tais objetivos poderiam ser atingidos caso fossem percorridas linhas de ação sobre o Meio Ambiente, aspectos econômicos, valorização da cultura Pataxó e interlocução com a modernidade.

O empreendedor concordou em apoiar com recursos substantivos o início da execução do PDSE, entendendo que era necessária uma etapa de transição para que houvesse a substituição da renda proveniente da exploração de madeira extraída do PNMP.

Entretanto...

Na FUNAI os antropólogos produziram outras significações. Não cabia reconfigurar o "direito indígena" em prol de um gestão ambiental em parte de uma TI. Não cabia dirigir os recursos da compensação do Gascac para aplicação diretamente pelos Pataxó, uma vez que quem administra o "patrimônio" indígena é a FUNAI, em conformidade com seu estatuto. Não cabia dar centralidade ao antropólogo responsável pelo ECI em articular com os índios os rumos da compensação, mesmo que os índios tenham se ex-

pressado neste sentido. Por que afinal, "não são os índios quem decidem. Quem decide é a FUNAI" (Antropóloga da Funai).

Assim, mesmo com inúmeras reuniões e conversas entre o antropólogo responsável pelo estudo, representantes dos Pataxó em Brasília e em reuniões na TIBVMP, houve o recuo por parte das lideranças Pataxó. Afinal o "controle" do processo de revisão dos limites da TI estava nas mãos da FUNAI e não do antropólogo.

E o estudo foi finalizado e entregue no "futuro do pretérito". Poderia ter acontecido, mas não aconteceu.

O que verificamos é que essa relação se deu ao estilo de uma "conversa de surdos", no sentido que Luis Roberto Cardoso de Oliveira indicou para disputas entre anglófonos e francófonos no Quebec, em que as demandas apresentadas pelos índios e apresentadas através do texto produzido pelo antropólogo em campo, não foram reconhecidas pela FUNAI, ou pior, foram percebidas como reivindicações ilegítimas!

Hoje, passado algum tempo, o futuro do pretérito se revelou apenas pretérito, sem futuro. Não houve a revisão dos limites, ou seja, não há, ainda, a Terra Indígena de Barra Velha do Monte Pascoal. Não foi feito nada na direção de um Plano de Desenvolvimento Sustentável Etnoecológico. Não houve a interrupção da exploração de madeira no PNMP. E não houve a compensação. Mas o Gascac está em plena operação. Não precisamos dizer qual foi a voz que foi ouvida.

Ronaldo Lobão

Professor da InEAC/PPGSD- UFF
ronaldolobao@yahoo.com.br

Patrícia Louise Moraes

Mestre pela InEAC/PPGA -UFF
plmmoraes@id.uff.br

---

[1] Texto apresentado na 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2014, Natal/RN.

[2] O procedimento que tratamos neste artigo se deu de forma um pouco diversa, já que aconteceu em período anterior à tal normatização, mas para efeitos do que se pretende discutir, preferimos apresentar ao leitor o procedimento atual, uma vez que ele não inviabiliza os argumentos aqui apresentados.

[3] No caso, um dos autores deste texto, Ronaldo Lobão.

[4] Gasoduto Cacimbas-Catu (Gascac) – um dos três gasodutos que compõe a interligação entre as regiões Sudeste e Nordeste (Gasene), juntamente com o Gasoduto Cabiúnas-Vitória (GASCAV) e Gasoduto Cacimba-Vitória, operados pela Petrobras.

[5] Para o contexto da TIBV, temos o Parque Nacional do Monte Pascoal. Para o contexto da TIRSS, temos o Parque Nacional do Monte Roraima.

VIOLÊNCIA, SEGURANÇA TERRITORIAL E AVANÇO DA FRONTEIRA AGROPECUÁRIA EM TERRAS TRADICIONALMENTE OCUPADAS NA AMAZÔNIA

Thereza Cristina Cardoso Menezes

Professora do Programa de Pós-Graduação
em Ciências Sociais em Desenvolvimento,
Agricultura e Sociedade
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
(CPDA - UFRRJ). 3305

Desde o fim do século XIX uma persistente tradição liberal que associou a propriedade privada ao desenvolvimento tornou imperativa a visão de que indígenas, descendentes de escravos e demais grupos do universo rural brasileiro que praticavam formas de uso coletivo da terra e recursos naturais seriam incapazes de colaborar com o desenvolvimento agrícola do país. Percebidos como resquícios de um sistema cultural falido, estes habitantes foram tidos como fatalmente destinados à absorção e desaparecimento, constituindo historicamente alvos de deslocamento para territórios periféricos e de reduzida importância produtiva.

O surgimento ao longo das últimas décadas de mobilizações sociais ancoradas em demandas pelo reconhecimento da diversidade fundiária e identitária do mundo rural deu visibilidade a estes segmentos do mundo rural brasileiro, levantando questionamentos sobre o modelo homogeneizante de reforma agrária clássica vinculado à redistribuição parcelar de terras e às formas de mobilização a ela vinculados (Almeida 2007).

A demarcação de territórios e o reconhecimento de identidades tradicionais constituem formas de resistência tidas recorrentemente como as mais eficazes de combate às "agroestratégias" diante de outras modalidades de luta e reivindicação fundiárias (Almeida 2011). Este artigo busca analisar os efeitos do "aquecimento" do mercado de terras e do avanço da fronteira agropecuária na Amazônia sobre territórios tradicionais reconhecidos pelo Estado. Para tal tomarei como objeto de análise o município de Lábrea, situado no Sul do Amazonas, detentor de um diverso mosaico de territórios tradicionais. Esta área tem revelado ainda um forte avanço da fronteira agropecuária e procuro discutir como esta pressão tem se traduzido no aumento da violência e insegurança territorial de comunidades tradicionais que vivem na região.

Lábrea situa-se no vale do Purus e constitui o último município cortado pela rodovia Transamazônica. O município faz fronteira com os estados do Acre e Rondônia e integra o chamado arco do desmatamento, ou seja, a região da Amazônia Legal que mais perde floresta. Lábrea foi historicamente cenário dos mais diversos projetos direcionados ao desenvolvimento amazônico. Pouco explorado economicamente até o século XIX, o vale do Purus sofreu a partir de meados do século XIX profundas mudanças. A invenção e industrialização do processo de vulcanização da borracha intensificou a exploração das ricas áreas de seringais da região através de incentivos do governo brasileiro. A solução adotada para a exploração dos seringais foi o uso do trabalho indígena e de trabalhadores nordestinos vitimados pelas grandes secas na década de 1870 e encorajados pela perspectiva de riqueza rápida na floresta amazônica, tornando Lábrea uma das capitais da exploração de seringa do Amazonas.

Entre as décadas de 1980 e 1990 houve uma profunda alteração da configuração da relação entre Estado e atividade seringalista, sendo suspensa pelo Governo Federal a tradicional política de proteção e subsídios à atividade, ocasionando o colapso da atividade seringalista em toda Amazônia. Incapazes de obter créditos, na maior parte dos casos os patrões abandonam, arrendaram ou venderam seus seringais. A atividade seringalista foi substituída e assistiu-se a intensificação da pecuária, da exploração madeireira e assistiu-se a um notável aumento dos índices de desmatamento na região.

A partida de muitos dos antigos patrões e a intensificação da pecuária ocorrida entre 1970 e 1980 foi interpretada por estudiosos, particularmente do caso acreano, como um momento que propiciou a resistência à desapropriação e em alguns casos a transformação dos seringueiros em camponeses (Bakx 1988). Em Lábrea, o fim dos seringais teve como efeito o abandono das antigas áreas produtivas por um expressivo número de trabalhadores em direção a cidades próximas como Lábrea, Porto Velho ou Rio Branco ou o deslocamento de grupos familiares do interior dos seringais para a margem dos rios em busca de maiores facilidades de pesca, deslocamento e escoamento da produção extrativa e agrícola de plantios realizados em terra firme ou nas praias (várzea).

A opção por permanecer na floresta e formar comunidades ao longo dos rios deu origem a uma população residente na beira dos rios de origem migrante (nordestina) e indígena cujas relações basearam-se em acordos de convivência que regem os usos coletivo da terra e recursos sociais a partir de um idioma complexo baseado na concepção de "respeito" que regula, através da tradição, tanto às relações entre integrantes das comunidades quanto destes com o meio ambiente. Atualmente é esta população que vive em Lábrea em torno do rio Purus e seus afluentes que dá suporte com suas atividades extrativas e agrícolas à economia local e garante o abastecimento de alimentos fundamentais à segurança alimentar da região.

Cabe ressaltar que estas populações desde o colapso da empresa seringalista estiveram sob ameaça de madeireiros, peixeiros e, sobretudo, fazendeiros que surgiam como os novos donos da terra, espalhando cercas e, em certos casos, impedindo através de formas violentas o acesso a lagos e recursos naturais. Este cenário de insegurança territorial sofreu uma inflexão entre a década de 1990 e 2005, quando se assistiu a um novo processo de territorialização que redesenhou radicalmente o mapa e perfil fundiário da região do vale do Purus e produziu uma situação de maior segurança aos indígenas e demais povos e comunidades tradicionais da região.

Lábrea, por exemplo, teve sua área territorial convertida em um gigantesco mosaico socioambiental formado por 19% de Terras Indígenas, 54% em Unidades de Con-

servação e a criação de cinco Projetos de Assentamento. Passada uma década desta reconfiguração territorial das terras públicas da região e fortalecimento de comunidades tradicionais, o cenário atual é de recrudescimento das ameaças e aumento da violência dirigida aos moradores e lideranças de várias áreas destinadas à conservação ambiental e reforma agrária tais como Reservas Extrativistas e Projetos de Assentamentos Sustentáveis. Somente na região Sul do Amazonas, contabilizaram-se cinco assassinatos de lideranças em cinco anos, bem como numerosos casos de agressão e expulsões da terra.

A formação do novo mosaico territorial foi acompanhada de novos modelos de governança voltados à gestão participativa dos territórios adotados pelo Estado e apoiados financeiramente por entidades internacionais. Houve um grande esforço em apoiar o protagonismo e capacitação de lideranças de comunidades tradicionais para o exercício da gestão e vigilância territorial. Tem sido recorrente nos últimos anos a consulta prévia e a participação direta de lideranças na escolha de seus gestores e em certos casos observou-se a própria nomeação de lideranças como gestores dos territórios tradicionais, situação que conferiu empoderamento às comunidades, mas também aumentou a exposição de suas lideranças a situações de conflito e risco, visto que estes acabam se tornando fiscalizadores e denunciantes de ilegalidades.

Este empoderamento foi acompanhado pelo empenho do Estado na promoção de iniciativas de regularização fundiária na Amazônia como o Projeto Terra Legal (Menezes 2015) em função do qual vem produzindo uma corrida pela expansão e formalização de posses por fazendeiros e grileiros que, através de práticas violentas, têm promovido práticas de expropriação de posseiros, assentados e extrativistas. O Estado tem reagido a este processo negligenciando as denúncias e usando a violência como justificativa para promover a descaracterização de territórios reconhecidos como tradicionais.

Lábrea é um município que é espaço exemplar ostentando o título de município recordista de pessoas "juradas de morte" por conflitos agrários no Amazonas. Segundo relatório da Comissão Pastoral da Terra lançado em 2014, nove pessoas foram assassinadas devido a conflito de terra no Sul do Amazonas. Dois destes ameaçados são lideranças de Lábrea, Nilcilene e Antonio, respectivamente lideranças Projeto de Assentamento Florestal Gedeão e da Reserva Extrativista Ituxi que sofreram violência e ameaças por denunciarem as constantes práticas de desmatamento em seus territórios. Ambos integraram na época o grupo formado pelos únicos seis brasileiros que tiveram a proteção da escolta da Força Nacional através do programa Proteção aos Defensores dos Direitos Humanos.

Ao longo dos seis meses em que permaneceu na região do Sul de Lábrea, a Força

Nacional também foi ameaçada e em virtude da denúncia de um plano de emboscada para matar a líder Nilcilene e os policiais, a Secretaria de Direitos Humanos decidiu suspender a proteção e retirar Nilcilene da sua região o mais rápido possível, transferindo-a para local bem distante de Lábrea. Antonio esteve sob proteção da Força Nacional por quase dois anos, período em que o visitei em sua casa em Lábrea. Encontrei-o profundamente deprimido, sentia-se um prisioneiro em sua casa, constrangido pela falta de privacidade e liberdade. Antonio era ainda frequentemente ameaçado de prisão pelos policiais da Força Nacional sob a acusação de desacato à autoridade todas as vezes que se queixava do autoritarismo e desrespeito. Decidiu pedir o cancelamento da proteção e pleiteava apenas o direito a um porte de arma para poder voltar a viver em sua terra, mesmo sob o risco de morrer a qualquer momento, pois quem o ameaçava nunca chegou a ser preso pela polícia.

A demarcação e reconhecimento de territórios e identidades tradicionais e a formas de governança participativa, ainda que tenham se revelado mecanismos eficazes para a conservação do bioma amazônico, têm se mostrado insuficientes para garantir a segurança territorial das comunidades tradicionais na Amazônia. Diante do aumento da pressão das agroestratégias e da postura cada vez mais complacente das entidades do Estado diante da violência contra comunidades tradicionais, delegar a vigilância e a gestão territorial da Amazônia exclusivamente às comunidades tradicionais sem amparo de recursos financeiros e humanos provenientes do Estado tem se mostrado mais um mecanismo para reproduzir o seu histórico processo de expropriação.

Referências biográficas

ALMEIDA, Mauro. 2007. “Narrativas agrárias e a morte do campesinato”. *Ruris*, 1(2): 157-186.

ALMEIDA, Alfredo W. B. de. 2011. “A reconfiguração das agroestratégias: novo capítulo da guerra ecológica”. In: S. Sauer; W. Almeida (orgs.), *Terras e Territórios na Amazônia: Demandas, Desafios e Perspectivas*. Brasília: Editora Universidade de Brasília. pp. 27-44

BAKX, Keith. 1998. “From proletarian to peasant: rural transformation in the State of Acre, 1870-1986”. *Journal of Development Studies*, 24(2): 141-160.

MENEZES, Thereza C. C. 2015. “A regularização fundiária e as novas formas de expropriação rural na Amazônia”. *Estudos Sociedade e Agricultura*, 23(1): 110-130

Thereza Cristina Cardoso Menezes

Professora do Programa de Pós-Graduação
em Ciências Sociais em Desenvolvimento,
Agricultura e Sociedade
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
(CPDA - U Currículo Lattes FRRJ). 3305
Currículo Lattes
therezaccm@uol.com.br