

Etnografias Críticas e História Oral: coteorização, epistemologias das margens e descolonização de narrativas

organização

Tony Leão da Costa (UEPA) | Amarildo Ferreira Júnior (IFRR; PPGSOF/UFRR) | Larissa Maria de Almeida Guimarães (PPGAS/UFAM)

ARTIGOS

RESENHA

ENSAIO VISUAL

WAMON



VOLUME 8 | EDIÇÃO Nº 1 | 2023

wamoni

Revista dos Alunos do Programa de Pós Graduação
em Antropologia Social da UFAM



UFAM



FAPEAM

Fundação de Amparo à Pesquisa
do Estado do Amazonas

VOLUME 8 | EDIÇÃO Nº 1 | 2023

WAMMON

Revista dos alunos do Programa de
Pós-Graduação em Antropologia
Social da UFAM

Equipe Editorial (2023)

Editores-chefe

Vinícius Cosmos Benvegnú
Larissa Maria de Almeida Guimarães

Editores-Executivo

Ítala Tuanny Rodrigues Nepomuceno
Marcos Alan Costa Farias
Riccardo Rella
Marla Elizabeth Almeida Reis
Dione Coêlho de Souza
Carlos Calenti
Thamires Pessanha Angelo
Alci Albiero Júnior
Ozaías da Silva Rodrigues
Genildo da Silva Nóbrega

DOSSIÊ ETNOGRAFIAS CRÍTICAS E HISTÓRIA ORAL: COTEORIZAÇÃO, EPISTEMOLOGIAS DAS MARGENS E DESCOLONIZAÇÃO DE NARRATIVAS

Organização

Tony Leão da Costa (UEPA)
Amarildo Ferreira Júnior (IFRR; PPGSOF/UFRR)
Larissa Maria de Almeida Guimarães (PPGAS/UFAM)

Coordenadora do Dossiê

Larissa Maria de Almeida Guimarães

Capa

Tony Leão da Costa

Diagramação

Dione Coêlho de Souza

Revisão

Equipe Editorial

Produção Editorial da Revista Eletrônica

Tito Fernandes

Projeto Gráfico

Luiz D. da Paz

Assessoria de Comunicação

Dione Coêlho de Souza
Carlos Calenti

Revisor de inglês e espanhol

Riccardo Rella

Conselho Editorial

Alfredo Wagner Berno de Almeida
(Universidade do Estado do Amazonas - UEA/
Universidade Federal do Amazonas - UFAM)
Ana Carla dos Santos Bruno
(Instituto Nacional de Pesquisa da Amazônia -
INPA/ Universidade Federal do Amazonas -
UFAM)
Charles Hale
(Texas University)
Deise Lucy Oliveira Montardo
(Universidade Federal do Amazonas - UFAM)
João Dal Poz Neto
(Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF)
João Pacheco de Oliveira Filho
(Museu Nacional - MN/Universidade Federal
do Rio de Janeiro - UFRJ)
José Exequiel Basini Rodrigues
(Universidade Federal do Amazonas - UFAM)
José Guilherme C. Magnani
(Universidade de São Paulo - USP)
Márcia Regina Calderipe Farias Rufino
(Universidade Federal do Amazonas - UFAM)
Márcio Silva
(Universidade de São Paulo - USP)
Thereza Cristina Cardoso Menezes
(Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro -
UFRRJ)

W243 Wamon - Revista dos alunos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFAM. Manaus: Edua, 2023 – v.8 n.1; 30cm.

ISSN: 2446-8371

Semestral

1. Antropologia. 2. Etnografia. 3. Ciências Humanas.

CDU 316.4(811.3)

SUMÁRIO

Editorial

|07

Ozaias da Silva Rodrigues
Vinícius Cosmos Benvegnú

DOSSIÊ ETNOGRAFIAS CRÍTICAS E HISTÓRIA ORAL: ÇOTEORIZAÇÃO, EPISTEMOLOGIAS DAS MARGENS E DESCOLONIZAÇÃO DE NARRATIVAS

A pronúncia dialógica do mundo: coteorizando História Oral e Etnografias Críticas |11

Tony Leão da Costa
Amarildo Ferreira Júnior
Larissa Maria de Almeida Guimarães

Vidas em vulnerabilidade: a História Oral como possibilidade para a narrativa historiográfica |39

Suzyanne Valeska Maciel de Sousa
Ewerton Wirlley Silva Barros

MPB como Música Parcialmente Brasileira: o colonialismo cultural interno na perspectiva de artistas paraenses da cena translocal contemporânea |61

Nélio Ribeiro Moreira

Os caminhos da Serra Grande e o Parque Estadual do Ibitipoca |101

Danielle Aparecida Arruda

Espiritualidad y saber ancestral: “La partería tradicional afro” |129

Diónys Cecilia Rivas Armas
Ismenia de Lourdes Mercerón

Indígenas puri LGBTQIA+: trajetórias de (re)existência |163

André da Silva Muniz
Bruna Mendes de Vasconcelos

Perspectivas decoloniais sobre o Monumento ao Garimpeiro em Boa Vista-RR |189

Angélica Pereira Triani
Amarildo Ferreira Júnior
Francilene dos Santos Rodrigues

O lugar da diáspora negra: notas acerca de afrografias e etnografias nas relações raciais em contextos de pesquisas antropológicas racializadas

|217

Paulo Henrique Ferreira de Freitas

Larissa Neves da Costa

RESENHA

Das dicotomias ocidentais a “Outras Histórias”: Por uma Antropologia Simétrica

|237

Mateus Rodrigues dos Santos

Marcela Santander

ENSAIO VISUAL

Axé da Capoeira em Roraima

|245

Marcio Akira Couceiro

Wellington Pereira da Silva

Rhárta Michely Viana Costar

Editorial 2023.1

Ozaias da Silva Rodrigues¹
Vinícius Cosmos Benvegnú²

A violência e a precariedade da vida são distribuídas de forma desigual, como aponta Judith Butler no seu *Corpos em aliança e a política das ruas*. Os sujeitos em vulnerabilidade são muitos e os de “sempre”, aqueles historicamente marginalizados, bem como os sujeitos que violentam também são os de “sempre”. Não só a vida dos sujeitos marginalizados não importa, como também suas narrativas e percepções sobre o mundo. Eis a face da desigualdade. Quando a História não ouve os de baixo, ela só ouve os de cima e reforça narrativas que privilegiam os de “sempre”, aqueles que concentram as riquezas fundiária, econômica, política, científica e religiosa em suas mãos.

Dentro de uma mesma nação, por exemplo, há várias realidades. Quando aplicamos isso ao cenário musical e a seus atores/as e produtores/as, vemos que a desigualdade econômica atinge a música tida como regional, pois essa representa apenas uma parte do Brasil e não ele todo, como uma certa música popular brasileira “consegue fazer”. Mas esse popular brasileiro só consegue ser “popular” porque parte dos centros políticos e econômicos do país. O que está na margem disso, também fica na margem do cenário musical. Eis mais uma desigualdade a se apontar.

Na questão das Unidades de Conservação (UC) criadas no período da ditadura civil-militar não foi diferente. No caso do Parque Estadual do Ibitipoca (MG) tem-se a estatização de um território

¹ Editor Executivo da Wamon e Doutorando no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas (PPGAS/UFAM).

² Editor-Chefe da Wamon e Doutorando no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas (PPGAS/UFAM).

que era usado comunitariamente antes do Estado chegar e impor suas diretrizes preservacionistas. Essa estatização, iniciada na década de 1970, se baseou no mito da natureza intocada, numa perspectiva de preservação que coloca o homem como inimigo imediato da ‘natureza’. A versão dos que foram excluídos do processo de criação das Unidades de Conservação deve ser retomada, colocada sob os holofotes. A História não pode ser apenas a de quem se apropria de terras comuns para estatizar em nome de um turismo dito sustentável.

Temas como o da obstetrícia afro venezuelana ou das parteiras tradicionais, seja no Brasil ou na América Latina, nos fazem refletir sobre a desigualdade entre saberes e práticas, sobre uma ciência que seria a do concreto, como traz Claude Lévi-Strauss em *O pensamento selvagem*, da experiência cotidiana e de um conhecimento ancestral e uma ciência que monopoliza o que é o saber e a prática do cuidado com as parturientes. Os conhecimentos locais devem ser enfatizados, valorizados, tomados em sua singularidade. É preciso questionar a desigualdade ontológica criada pela ciência moderna e reproduzida nos centros de produção e reprodução de conhecimento e ciência.

As desigualdades afetam também os mais diferentes corpos quando levamos em consideração os recortes de raça/etnia, gênero e sexualidade, como se pode ver a partir dos estudos de gênero contemporâneos e daqueles que trabalham com uma perspectiva interseccional. As experiências de indígenas LGBTQIA+ devem ser cada vez mais debatidas e terem espaço nas pesquisas acadêmicas, sobretudo aquelas que sejam feitas por indígenas LGBTQ+. A perspectiva de dentro, de quem vive na pele essas duas identidades precisa ser ouvida, colocada no papel, publicada. A autoetnografia é um dos caminhos possíveis para romper com os ditames de uma metodologia e teoria tradicionais que não incluem esses sujeitos.

E quando falamos em monumentos públicos, aí também se revela a desigualdade, pois um monumento é a materialização de uma memória que se quer preservar e impor. Por isso, saber

quem financiou ou idealizou determinado monumento é importante para entender o que o próprio simboliza e defende. É o caso do Monumento ao Garimpeiro em Boa Vista/RR. Monumentos como esse contam apenas um lado da História, mostram apenas uma face de determinado povo, excluindo outras representações materiais do mesmo. Os monumentos sempre nos contam de vencidos e vencedores.

Por fim, podemos pensar que os conflitos dentro da academia, entre perspectivas e trajetórias distintas de alunos e professores, revelam o quanto a universidade deve mudar enquanto instituição social. Ela não pode ser mais o lugar de uns poucos e privilegiados, mas deve ser o lugar com que muitos sonham e que podem alcançar, trazendo seus corpos, conhecimentos e experiências para as salas de aula. A atual Antropologia brasileira, que se faz nas universidades, deve ser refundada, rediscutida em seus cânones, questionada em seus parâmetros eurocêntricos, arbitrários e excludentes. Não há mais espaço para a desigualdade epistêmica na universidade.

A edição conta ainda com a resenha de publicação do antropólogo Márcio Goldman, nos apresentando reflexões em torno de projetos e discussões no âmbito da Antropologia Simétrica; e um ensaio visual realizado no estado de Roraima, trazendo a ginga da Capoeira para a nossa roda de leitura compartilhada.

Esses são debates e discussões relacionados aos temas que a presente edição da Revista Wamon apresenta aos/às seus/suas leitores/as, com o intuito de contribuir com as transformações e a manutenção de conquistas sociais, a fim de buscar a diminuição das desigualdades sociais brasileiras e latino-americanas. Boa leitura!

WMM

WMM
WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM
WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM
WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM
WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM

DOSSIÊ

**Etnografias Críticas e História Oral: coteorização,
epistemologias das margens e descolonização de
narrativas**

Organização

Tony Leão da Costa (UEPA)

Amarildo Ferreira Júnior (IFRR; PPGSOF/UFRR)

Larissa Maria de Almeida Guimarães (PPGAS/UFAM)

WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM

A pronúncia dialógica do mundo: coteorizando História Oral e Etnografias Críticas

The dialogical pronunciation of the world: cotheorizing Oral History and Critical Ethnographies

La pronunciación dialógica del mundo: coteorizar Historia oral y etnografías críticas

Tony Leão da Costa¹
Amarildo Ferreira Júnior²
Larissa Maria de Almeida Guimarães³

Nas últimas décadas as ciências sociais têm sido questionadas em suas estruturas de saber/poder, na sua ênfase no método e na “neutralidade” como elementos que as constituem e as diferenciam frente às outras formas de conhecimento. De maneira geral, muitos sujeitos até então externos ao que poderia ser visto como campo do saber formal, científico e técnico se levantaram para afirmar que existem dimensões da realidade social — com suas experiências e saberes —, historicamente silenciadas. Isso ocorre não simplesmente por ausência ou deficiência de estudos, mas pela existência de estruturas assimétricas de poder, das quais o pensamento social é parte

¹ Doutor em História pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense (PPGH/UFF), Mestre em História Social da Amazônia pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Pará (PPHIST/UFPA). Possui graduação em História pela Universidade Federal do Pará. Atualmente é Professor Adjunto da Universidade do Estado do Pará (UEPA). E-mail: tony.costa@uepa.br.

² Doutor em Ciências: Desenvolvimento Socioambiental pelo Núcleo de Altos Estudos Amazônicos da Universidade Federal do Pará (NAEA/UFPA), com estágio Estudante Tesista de Postgrado no Centro de Antropologia do Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC). Professor no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Roraima (IFRR) e no Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Fronteiras da Universidade Federal de Roraima (PPGSOF/UFRR). Líder do Grupo de Pesquisa em Etnopolítica, Pensamento Administrativo e História do Estado e das Instituições - Epahei! e membro do Amazonidades - Observatório das Cidades, Vilas e Territórios Amazônicos, da Rede de Pesquisadores de Turismo, Patrimônio e Políticas Públicas da Pan-Amazônia (TPP - PAN-AMAZÔNIA) e da Red de Patrimonio de Venezuela (REDpatrimonio.VE). E-mail: amarildofjunior@gmail.com.

³ Doutoranda no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas (PPGAS/UFAM). Antropóloga na Superintendência do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional em Roraima. Membro do Grupo de Pesquisa em Etnopolítica, Pensamento Administrativo e História do Estado e das Instituições - Epahei! e do Grupo de Pesquisa Patrimônio, Memória e Território - GPPMT (IFRR). E-mail: larissamaria.ag@gmail.com.

constitutiva.

O questionamento das engrenagens de poder e saber aponta para várias direções e em múltiplas dimensões, todas elas associadas às especificidades de sujeitos que se colocam como revisores dos discursos oficiais, buscando rever os sentidos da história a partir de suas experiências.

Reconhecendo o risco de sermos sintéticos demais, podemos apontar um panorama demonstrativo dessas falas questionadoras:

- a) crítica de perspectiva feminista com uma amplíssima elocução que envolve a fala de mulheres diversas na sua condição racial, étnica e cultural, de classe, de gênero, de região ou de território;
- b) a crítica que parte de grupos racializados, tais como indígenas, negros e negras, afro-indígenas, entre outros, para as/os quais o tema étnico-racial é colocado como estruturante das relações sociais e necessariamente constitutivo das relações de saber e poder;
- c) as epistemologias queer/cuir, que vieram à tona com a luta dos movimentos LGBTQIA+ (lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais, transgêneros, queers, intersex, agêneros, assexuados e mais) e questionam estruturas normativas antes invisíveis, tais como a heteronormatividade compulsória e as relações sociais daí derivadas;
- d) as variadas análises que se fundamentam no conceito de classe e de luta de classes e suas variáveis, considerando a situação social e econômica como constitutiva de fenômenos complexos que afetam tanto a “infraestrutura” quando a “superestrutura” social;
- e) a crítica em perspectiva territorial e/ou local, que se assenta no questionamento dos saberes “globais” ou “globalizantes”, quase sempre constituídos a partir dos centros geopolíticos de poder, tais como a Europa (ou parte dela) ou os Estados Unidos da América (EUA), entre outras. Essas críticas podem ser entendidas também como contradiscursos anti-imperialistas ou anti/pós-coloniais, quando colocam enunciações locais/territoriais em

- oposição às regiões e países ricos, colonizadores, imperialistas, “Ocidentais” etc, podendo também apresentar uma dimensão interna a cada país/região, quando emergem discursos questionadores de colonialismos internos (LOUREIRO, 2022; CASANOVA, 2007) a partir de regiões periféricas em enfrentamento às construções ideológicas que se colocam como “nacionais”, mas que são projetados a partir de regiões historicamente hegemônicas;
- f) as epistemologias e discursos “extra” humanos ou inter-espécies, que partem do reconhecimento de outras dimensões e/ou outros sujeitos não-humanos interferentes na vida social, imprescindíveis inclusive para a própria existência da vida na Terra. Exemplo disso é a discussão sobre os direitos da natureza, vista como *ente*, como sujeito de direitos inerentes, apriorísticos, independentes da vontade ou necessidade humana de exploração de seus recursos (ACOSTA; MARTÍNEZ, 2011). Tal visão é reforçada pela situação cada vez mais alarmante de que a sobrevivência da vida (humana ou não-humana) no planeta depende em grande medida da forma como as sociedades se relacionam com a natureza, com equilíbrio e respeito ou com níveis irracionais de pilhagem que levem à catástrofe ambiental;
- g) saberes subalternos ou periféricos diversos, que talvez não sejam passíveis de serem unificados em uma categoria reconhecível, mas que têm em comum o fato de questionarem as epistemologias hegemônicas ou as normatividades mais cotidianas e, conseqüentemente, mais invisíveis: discursos e artes periféricos e de juventudes urbanas (tais como o rap, o grafite e o pixo), a crítica às várias formas de capacitismo, a luta antimanicomial e pela “politização da loucura”, a crítica ao especismo, os variados e por vezes pulverizados discursos populares urbanos e rurais, as epistemologias comunitárias, a educação popular *nuestro-americana*⁴ em sua ampla diversidade de intervenções, as religiosidades populares

⁴ Nuestra América é um vasto programa político-literário elaborado por José Martí (1853-1895), político nacionalist

progressistas, entre outros.

Todas essas experiências e formas de ver o mundo, pensadas em conjunto ou separadamente, têm questionado as configurações tradicionais de entendimento da realidade, seja no âmbito especificamente técnico e acadêmico, seja na esfera dos debates públicos. Elas têm feito uma revisão das estruturas de entendimento de longo prazo que se consolidaram nos últimos séculos sob ideário da modernidade ocidental.

Esse conjunto heterogêneo e multifacetado de visões críticas ainda não recebeu um conceito que o pudesse agrupar. Na verdade, talvez essa possibilidade seja impraticável, uma vez que se trata de uma diversidade muito grande de vozes, de dimensões e origens múltiplas e com objetos e problemas específicos que, embora por vezes tenham uma postura intencionalmente interseccional com outras dimensões da vida social (DAVIS, 2016; CRENSHAW, 2017), ainda assim guardam especialidades inerentes.

Por outro lado, talvez não seja desejável que se busque agrupar tais discursos em uma categoria que ambicione uma descritibilidade geral, uma vez que a especificidade de cada alocação deriva de uma crítica particular à uma dimensão da vida social (raça, classe, gênero, território, entre outras), surgida e reveladora da conflitividade inerente e necessária ao campo das vozes divergentes, inclusive a conflitividade existente entre as múltiplas vozes divergentes entre si.

Seja como for, algumas tentativas de definição de conjunto já vieram à tona, principalmente no que diz respeito às críticas ao aspecto colonial, imperial, eurocêntrico ou ocidental dos discursos hegemônicos que constituem as relações de saber e poder e silenciam os múltiplos sujeitos, subalternizando-os. Assim, temos termos como o “pós-colonial” (MEZZADRA, 2008), o “giro

jornalista, ensaísta, tradutor e literato cubano, considerado uma das bases das reflexões político-identitárias da região. Nesse programa, Martí descreve diferentes visões da América que abarcam questões políticas e culturais calcadas na valorização da história dos povos do continente como alternativa crítica ao expansionismo imperialista da política externa dos EUA. Confira Martí (2023).

decolonial” (CASTRO GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2017), as “epistemologias do Sul” (SANTOS; MENESES, 2010), o “pensamento periférico” (DEVÉS-VALDÉS, 2014), entre outros. Associado a essas tentativas, é possível também perceber a difusão de categorias que emergem ou ressoam nas ações e críticas de movimentos sociais diversos em luta contra as opressões da vida social e do pensamento hegemônico.

Podemos arriscar dizer que o “senso comum” das ciências sociais críticas associado à existência de uma parcela de sujeitos ativistas fortemente atuantes na esfera pública (em especial por via dos espaços virtuais), alguns deles intelectuais orgânicos dos vários movimentos sociais contemporâneos (GRAMSCI, 1982), tem atuado nos últimos anos no sentido de popularizar a ideia de “decolonizar” ou “descolonizar” como categoria guarda-chuva que representa ou tenta representar demandas muito amplas e heterogêneas. Daí que se fala em descolonizar narrativas, descolonizar epistemologias, metodologias, técnicas, corpos, querereres, sentidos, saberes, currículos, museus, poderes, o direito, a saúde, a educação, a economia etc. Caminhar-se-ia, aparentemente, a passos firmes, para uma “descolonização” em múltiplos e combinados âmbitos do pensamento e da vida social.

Inegavelmente, em termos de América Latina, para nos limitarmos a um ambiente mais local e contemporâneo, a crítica epistemológica está fortemente associada ao complexo conjunto de mudanças que a região tem passado desde o início da assim chamada fase pós-neoliberal⁵, período no qual o projeto neoliberal foi sistemática e progressivamente consumido em suas próprias contradições e enfrentado por diversos movimentos sociais que questionaram consensos econômicos e sociais, culminando na ascensão de governos progressistas na região⁶.

⁵ Sobre o conceito de “pós-neoliberalismo”, como defesa e como crítica ao termo, respectivamente, verificar Sader e Gentili (1995) e Dávalos (2016).

⁶ Para uma avaliação tanto positiva quanto crítica aos limites dos governos progressistas do subcontinente, conferir, entre outros, Santos e Feldmann (2021); Moreira (2019); Svampa (2019); Harnecker (2018); Santos (2018); e Dávalos (2016).

Os inúmeros e multifacetados movimentos de contestação da ordem deram um primeiro passo na crítica aos poderes estabelecidos, recontando as histórias locais e nacionais do subcontinente a partir de suas demandas imediatas, revisando narrativas hegemônicas no campo da economia, da cultura, das identidades nacionais, das identidades étnicas, das estruturas raciais, das estruturas de gênero, de classe e na crítica à relação predatória com a natureza. Constituíram, eles próprios, uma narrativa a “contrapelo”, que contrariava o já recorrente “cortejo triunfal, em que os dominadores de hoje espezinham os corpos dos que estão prostrados no chão” (BENJAMIN, 1994, p. 225).

Quadro 1 Eclosão de alguns dos principais movimentos populares em Nuestra América (anos 1980-2020)

(continua)

anos 1980		
fundação do Movimento Negro Unificado (MNU), em 1978, em São Paulo; realização de encontro para a criação do memorial Zumbi, em Alagoas (1980); e fundação do Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará (Cedenpa), em 10 de agosto de 1980, em Belém	formação da União das Nações Indígenas - UNI (1980), movimento que teve importante papel no reconhecimento de direitos dos povos indígenas na Assembleia Nacional Constituinte de 1987-1988, tendo apresentado a Emenda Popular nº 40 ao anteprojeto da Constituição Federal do Brasil	realização do I Congresso Brasileiro das Pessoas com Deficiência, 1981, em Recife, com pautas de não discriminação social e de fortalecimento do movimento das pessoas com deficiência. Dois anos depois ocorrem as Diretas Já (1983-1984), movimento que objetivava a retomada de eleições diretas ao cargo de presidente no Brasil
formação da Aliança dos Povos da Floresta, proposta pelo seringueiro, sindicalista e ambientalista Chico Mendes durante o 1º Encontro Nacional dos Seringueiros, em Brasília (1985), visando o estabelecimento de reservas naturais na Amazônia em que fosse possível o manejo e a extração de produtos da floresta. O movimento está em rearticulação no estado do Acre desde o ano de 2020	Primeira Reunião Nacional dos Atingidos por Barragens (janeiro de 1987), em Chapecó, Santa Catarina. Dois anos depois é realizado o I Encontro Nacional de Trabalhadores Atingidos por Barragens, em Goiânia (GO), e, em março de 1991, é fundado o Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB), durante o I Congresso Nacional dos Atingidos por Barragens, em Brasília	eclosão do <i>Caracazo</i> , revolta social e popular de grandes proporções ocorrida em Caracas, na Venezuela, em 27 de fevereiro de 1989
anos 1980 (continuação)	anos 1990	
eclosão do movimento indígena equatoriano, particularmente pela atuação da Confederação das Nacionalidades Indígenas (Conaie), fundada em 1986	luta do movimento Mapuche no Chile, com a criação do <i>Consejo de Todas las Tierras</i> ou <i>Aukiñ Wallmapu Ngulam</i> (AWNg), em 1990	vitória do plebiscito contra as privatizações no Uruguai, em dezembro de 1992
anos 1990 (continuação)		
levante do <i>Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)</i> , em janeiro de 1994, no México	forte atuação do Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra (MST), no Brasil, sobretudo a partir de 1995 e, posteriormente, com a campanha contra a assinatura da proposta de criação da Área de Livre Comércio das Américas (Alca) ⁷	realização da 1ª Parada do Orgulho LGBTQIA+ em São Paulo, no Brasil, em junho de 1997, atualmente conhecida como a maior do mundo. No mesmo ano, surge o Movimento dos Trabalhadores Sem-Teto (MTST) que luta pelo direito à moradia, pela reforma urbana e pela diminuição das desigualdades sociais

(conclusão)

anos 2000		
Guerra da Água na Bolívia (1999-2000), que, a pretexto da luta contra a privação desse bem essencial à vida, desencadeou uma série de lutas sociais, como o Levante dos Cocaleros no Altiplano, em defesa do uso tradicional da coca, a Guerra do Gás e vários levantes camponeses e indígenas que se seguiram	realização da primeira Marcha das Margaridas (2000), manifestação de mulheres trabalhadoras rurais de todo o Brasil que a cada quatro anos ocupam a Esplanada dos Ministérios, em Brasília, em prol de direitos sociais e contra a violência contra as mulheres do campo e da floresta. O movimento homenageia a memória da trabalhadora rural e líder sindical Margarida Maria Alves, assassinada em 12 de agosto de 1983 por defender os direitos de trabalhadores rurais da Paraíba	realização da primeira edição do Fórum Social Mundial (FSM), em 2001, na cidade de Porto Alegre (Brasil), por movimentos sociais de muitos continentes, com o objetivo de elaborar alternativas para uma transformação social global, sob o lema “Um outro mundo é possível”
mobilizações dos <i>piqueteros</i> na Argentina, que derrubaram quatro presidentes em um curto período de tempo e puseram em xeque o modelo neoliberal (2001 e 2002)	surgimento, em 2004, do Acampamento Terra Livre (ATL), maior Assembleia dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil, que surge a partir de uma ocupação realizada por povos indígenas na frente do Ministério da Justiça, na Esplanada dos Ministérios, em Brasília, demandando demarcação de terras indígenas; contenção das invasões dos territórios e do aumento da violência contra os povos indígenas; garantia da participação dos povos na discussão das políticas que lhes dizem respeito; entre outras questões	criação da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) em novembro de 2005, a partir de deliberação política tomada pelo ATL daquele ano
anos 2000 (continuação)	anos 2010-2020	
mobilizações de oposição ao <i>Plano Puebla-Panamá</i> entre 2001 e 2004 ocorridas no México e em diferentes países da América Central, como Guatemala e Nicarágua	surgimento em 2013 do <i>Black Lives Matter</i> (Vidas Negras Importam), movimento ativista internacional com origem nos EUA que realiza atividades contra a violência direcionada às pessoas negras e questões mais amplas de discriminação racial	realização, em junho de 2015, da primeira mobilização do movimento contra o feminicídio NiUnaMenos, com sobressalente papel desse movimento nas greves internacionais das mulheres realizadas a partir de então
levantes estudantis no Chile, a partir de 2006, inicialmente com os <i>pinguins</i> , secundaristas, e depois com os universitários, aos quais se somariam amplas mobilizações gerais no país, incluindo o massivo protagonismo feminista	Breque dos Apps (2020), mobilização grevista organizada por trabalhadoras e trabalhadores de aplicativos que exigiam melhores condições de trabalho e mudanças nos modelos de negócio das empresas por plataforma	popularização do movimento feminista <i>Marea Verde</i> e sua campanha a favor do aborto legal. Em dezembro de 2020, o movimento se espalhou pela Argentina, conseguindo a aprovação do direito ao aborto legal no país

Fonte: Elaboração dos autores e autora, 2023.

⁷ A Alca foi uma proposta feita pelo presidente dos EUA, George H. W. Bush (1924-2018), durante a Cúpula das Américas, em Miami, em 1994, com o objetivo de eliminar as barreiras alfandegárias entre os países americanos, com exceção de Cuba. A proposta foi recusada pela maioria dos governos nuestro-americanos e em seu lugar foram criados outros organismos de cooperação regional, sem a participação estadunidense, como a Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América - Tratado de Comercio de los Pueblos (Alba-TCP), fundada por Venezuela e Cuba em dezembro de 2004, em Havana.

A eclosão de múltiplos movimentos populares em *Nuestra América* interferiu com densidades diferentes em variadas dimensões da vida social. O Quadro 1 apresenta uma relação não exaustiva de movimentos populares ocorridos no continente nos últimos quarenta anos, de forma a demonstrar brevemente sua situação político-social, cultural e intelectual a partir das perspectivas populares. Alguns movimentos, sem sombra de dúvida, ficaram de fora da relação apresentada, sobretudo os mais recentes (anos 2010-2020), o que não reduz sua importância e papel no que estamos discutindo. Ao contrário, as eventuais “ausências” deixam em evidência uma realidade político-social complexa, diversa e extremamente conflagrada, na qual encontramos a elaboração de críticas divergentes ou radicais e o desvelamento de possibilidades de coteorização ou estudos colaborativos, os quais têm como característica a inconclusão, uma vez que buscam a abertura de um campo de possibilidades e alternativas por meio da conflitividade consequente às epistemologias das margens com as quais se realiza o ofício de pesquisa e para as quais as Etnografias Críticas e a História Oral são práticas sociais de elevada importância.

Tal levantamento não é somente incompleto e inconcluso, mas igualmente “parcial”, o que também é uma característica política que busca afastar-se das pretensões de objetividade que demarcam a perspectiva dominante no campo científico. E como a maior parte dos movimentos assinalados é atuante hodiernamente, se sustenta o rigor de uma discussão junto aos/às sujeitos/ sujeitas e seus lugares.

Diante do Quadro 1, pode-se ir de uma luta específica e territorial com uma demanda particular à popularização massiva de termos e conceitos que passaram a ser discutidos na arena pública, nos tradicionais espaços de comunicação e nas redes sociais da Internet, sem contar, como já dito, na própria ascensão de experiências governamentais progressistas que incorporaram em parte as demandas e debates dos movimentos sociais. Isso explicaria a impressão que se tem, por vezes, de que a sociedade caminhará a passos firmes para uma “descolonização” em múltiplos e

combinados âmbitos do pensamento e da vida social.

De fato, com esses movimentos, constituíram-se pedagogias das ruas, das águas, dos campos e das florestas; pedagogias feministas, negras, indígenas, LGBTQIA+, locais, em síntese, pedagogias de oprimidos, que, ao entenderem sua condição de condenados da terra a partir de sua práxis de luta contra a opressão, constituindo uma leitura crítica do mundo, levantaram-se e buscaram se libertar coletivamente, engendrando nesse processo a possibilidade de liberdade e busca pela humanização do conjunto da sociedade, inclusive dos opressores⁸, na medida em que enfrentaram consensos e buscaram constituir outros mundos possíveis.

De certa maneira, cada demanda particular, cada opressão específica e cada luta específica contra essa opressão constituiu uma parte de uma luta coletiva e compartilhada, luta pela humanização dos múltiplos sujeitos oprimidos, partindo de suas dimensões específicas, e, por conseguinte, constituiu um amplo espectro de pedagogias e epistemologias assentadas nas lutas reais. Podemos falar em termos gerais de pedagogia do(s) oprimido(s) (FREIRE, 1967; FREIRE, 2019; FREIRE, 2020b; FREIRE, 2020b; JARA HOLLIDAY, 2018; CARRILLO, 2016; CANDAU; RUSSO, 2010); pedagogias dos movimentos sociais e, por exemplo, o caráter pedagógico de sindicatos (ARROYO, 2003); as pedagogias ou o caráter educador do movimento indígena (MUNDURUKU, 2012); as pedagogias de movimentos do campo, como o MST (CALDART, 2012); o movimento negro educador (GOMES, 2017); as escolas do Arco, da Flecha e do Maracá, do Terreiro e do Tambor, da Floresta, do Cacau e do Chocolate, e das Águas (FERREIRA; FELÍCIO, 2021); e

⁸ Nesse ponto, lembramos especificamente Paulo Freire, quando diz que: “Como distorção do ser mais, o ser menos leva os oprimidos, cedo ou tarde, a lutar contra quem os fez menos. E esta luta somente tem sentido quando os oprimidos, ao buscar recuperar sua humanidade, que é uma forma de criá-la, não se sentem idealistamente opressores, nem se tornam, de fato, opressores dos opressores, mas restauradores da humanidade em ambos. E aí está a grande tarefa humanista e histórica dos oprimidos – libertar-se a si e aos opressores. Estes, que oprimem, exploram e violentam, em razão de seu poder, não podem ter, este poder, a força de libertação dos oprimidos nem de si mesmos. Só o poder que nasce da debilidade dos oprimidos será suficientemente forte para libertar a ambos” (FREIRE, 2019, p. 41).

assim por diante.

O cenário recente de *Abya Yala*⁹ mostra que as lutas sociais e as epistemologias críticas muitas vezes caminham juntas, intercambiando-se e interdeterminando-se num jogo dialético complexo. Da mesma forma que podemos imaginar que o pensamento crítico pode contribuir fortemente na revisão de narrativas e na luta contra os silenciamentos da história dominante, na crítica das normatividades é desejável que o pensamento crítico, as epistemologias críticas e divergentes e os discursos que se supõem “de baixo para cima” também se eduquem no aprendizado dos saberes e fazeres dos sujeitos que questionam legitimamente o *status quo*.

Talvez possamos pensar que mais profundo é o potencial crítico de uma epistemologia exatamente na medida em que é profundo o seu enraizamento nas demandas materiais e espirituais de sujeitos oprimidos em luta, ou seja, na *práxis*. Contudo, se a troca entre o campo das lutas sociais (na construção de práticas e saberes) e o campo das categorias de análise e revisão das narrativas hegemônicas (na esfera pública em geral e no mundo acadêmico e científico, em particular) pode ocorrer de forma enriquecedora para ambas as partes, essa relação está também passível de arrefecer, na medida em que a conexão dialética entre mundo “real” e mundo das elaborações intelectuais tornem-se menos dialéticas.

Isso nos aproxima das reflexões de Paulo Freire, que, quando busca refletir sobre a “essência do diálogo” em *Pedagogia do Oprimido*, está preocupado em como constituir uma pedagogia de

⁹ Expressão da língua do povo Kuna (Panamá e noroeste da Colômbia) que significa “Terra madura”, “Terra Viva” ou “Terra em florescimento”. Seu uso era empregado por esse povo para se referir às terras que conformam o atual continente americano. Tem sido retomada como autodesignação territorial empregada por diversos movimentos indígenas do continente, objetivando a construção de um sentimento de unidade e pertencimento e a evocação de um território afetivo com clara afirmação de sua constituição consciente pelos povos que vivem nas terras em que habitam. Sua utilização, assim como de outros termos, a exemplo de Améfrica Ladina, Pindorama (para se referir ao território conhecido como Brasil) e o já citado Nuestra América, entre outros, incorpora a intensa dinâmica sociocultural do lugar e encaminha a elaboração do que é experiência histórica comum aos sujeitos e, ao mesmo tempo, do que é experiência diferenciada em virtude de suas construções étnicas e de suas sensibilidades locais, evidenciando que os lugares não são plataformas anônimas esperando por serem ocupadas pela dependência, pela colonização e pela monocultura (FERREIRA JÚNIOR, 2022).

fato do oprimido, com o oprimido, para o oprimido e, a partir desse sujeito, para a sociedade. Daí que reflete de forma profunda sobre a dimensão de troca, de mútua influência, de diálogo verdadeiro que sustente seu projeto de libertação.

Para Freire, o diálogo é um “fenômeno humano” e a “palavra” é a sua base de sustentação. A palavra, por sua vez, assenta-se nos seus elementos constitutivos, que são a ação e a reflexão, como elementos inseparáveis, como *práxis*: “Não há palavra verdadeira que não seja práxis. Daí, que dizer a palavra verdadeira seja transformar o mundo” (FREIRE, 2019, p. 107). Para esse autor é impossível pronunciar sem agir e igualmente inviável agir sem que se anuncie/pronuncie o novo. Só com essa dialética radical pode-se chegar ao que ele chama de palavra verdadeira ou autêntica.

O oposto dessa palavra que é ação seria a “palavra inautêntica”, que não busca transformar a sociedade e é fruto da dicotomia entre ação e reflexão. Quando essa dicotomia ocorre, não acontece uma relação dialética efetiva entre pensar e agir, entre teoria e prática. O resultado disso seria um duplo processo de deterioração da palavra: de um lado, a palavra passa a se apresentar como “palavreria” (a palavra sem ação) e, de outro, como “ativismo” (a palavra sem reflexão).

Citando Freire, temos:

Assim é que, esgotada a palavra de sua dimensão de ação, sacrificada, automaticamente, a reflexão também, se transforma em palavreria, verbalismo, bla-bla-blá. Por tudo isto, alienada e alienante. É uma palavra oca, da qual não se pode esperar a denúncia do mundo, pois que não há denúncia verdadeira sem compromisso de transformação, nem este sem ação.

Se, pelo contrário, se enfatiza ou exclusiviza a ação, com o sacrifício da reflexão, a palavra se converte em *ativismo*. Este, que é ação pela ação, ao minimizar a reflexão, nega também a práxis verdadeira e impossibilita o diálogo. (FREIRE, 2019, p. 108, grifo no original).

Faz-se necessário lembrar que a ideia de “ativismo” descrita em *Pedagogia do Oprimido*, lançado em 1967, difere da ideia que se tem do termo nos dias de hoje. No sentido empregado por Freire, que é o sentido de sua época, o ativismo seria uma ação desprovida de reflexão e por isso uma militância limitada ou deficiente. Atualmente, o termo se aproxima de militância ou atuação

política, em sentido geral. Assim, podemos ter, por exemplo, ativistas dos direitos humanos ou da questão ambiental ou da liberdade de uso, compartilhamento e modificação de programas de computador, entre outras possibilidades.

As considerações de Freire podem nos ser úteis como inspiração para reflexão sobre a relação entre epistemologias de “descolonização” e sua relação com *práxis* descolonizadoras, tanto para pensarmos seus potenciais já rapidamente historicizados aqui, quanto para refletirmos sobre seus possíveis limites. A questão que se coloca é: pensamento crítico, que se diz descolonizador, poderia dizer a “palavra verdadeira” ou nomear de forma questionadora a sociedade sem querer mudá-la ou sem se manter permanentemente associado à ação dos sujeitos em rebelião? Devemos refletir sobre algumas questões potencialmente limitantes ou riscos na trajetória de constituição de epistemologias críticas em sua relação maior ou menor com a ação. Ou seja, refletir sobre a palavra, em termos freireanos, e sua capacidade maior ou menor de diálogo efetivo com as lutas sociais para que seja entendida como *práxis*.

Uma primeira questão que se coloca é a atenção ao processo eventual de institucionalização das epistemologias divergentes e ao aplainamento de sua rugosidade que é, originalmente, a reveladora do conflito social que a engendrou. Ou seja, quando a crítica afasta-se por demais da ação ou do mundo dos sujeitos materializados nas lutas sociais, tendo em vista sua necessidade de institucionalizar-se, perde em parte ou totalmente sua inteireza enquanto *práxis*.

Sobre isso, um outro autor entendido como questionador de consensos colonizadores pode nos dar uma orientação. Refletindo sobre os sujeitos subalternos como interlocutores do ambiente acadêmico que muitas vezes o “traduz” para o campo de crítica, das epistemologias, Edward Said alerta para a redução do potencial político questionador desses sujeitos subalternizados quando eles são condicionados à categoria de “tema de estudo”, tornando-se parcialmente ou totalmente despolitizados. É o momento em que os vários sujeitos em ação, com sua riqueza de experiências

e saberes assentados nessa experiência, são aceitos e/ou convidados a se pronunciar num ambiente controlado, tornando-se um interlocutor do conhecimento formal, sendo eles mesmos também disciplinados, mesmo que por uma boa causa: o registro das vozes subalternas, a escrita da história não contada, a tradução para um público mais amplo, a autorização pela autoridade acadêmica.

Assim, afirma Said:

[...] o interlocutor é alguém que talvez tenha sido encontrado aos brados junto à porta de uma disciplina ou de um campo de estudos e, para acabar com o tumulto e aprofundar a discussão, permitiu-se sua entrada (desde que deixasse as armas e as pedras com o porteiro). [...]. O que estou tentando dizer é que esse tipo de interlocutor depurado e desinfetado é uma criação de laboratório, cujas conexões com a situação urgente de crise e conflito – graças às quais lhe deram atenção – foram eliminadas e, portanto, falsificadas. Foi somente quando fizeram bastante barulho que figuras subalternas tais como as mulheres, os orientais, os negros e outros “nativos” receberam a atenção e, por assim dizer, foram convidados a entrar. [...]. Para convertê-los em tópicos de discussão ou campos de pesquisa é necessário transformá-los em algo fundamentalmente e constitutivamente diferente. E assim o paradoxo permanece. (SAID, 2003 p. 119).

Tem-se, portanto, o aplainamento da rugosidade provocadora que vem das ruas, dos campos, das mulheres, negros e negras, indígenas, LGBTQIA+... Nesse ponto, acreditamos não ser mais necessárias grandes elaborações além da já exposta de forma clara por Said.

Um segundo desdobramento interessante a ser considerado é o do necessário cuidado com a questão do que poderíamos chamar, na ausência de uma definição melhor, de risco de hiper-epistemologização. Referimo-nos aqui ao momento no qual o epistemológico ocupa um lugar hipertrofiado na reflexão crítica, parecendo por vezes ser a dimensão a partir da qual se desencadeariam todas as energias de mudanças das demais estruturas sociais. Talvez seja natural uma tentação epistemologizadora em todo discurso crítico, uma vez que sua natureza é a reflexão, o questionamento das verdades e normatividades, o campo do “imaterial” (que afeta o “material”, obviamente, e por ele é afetado), o campo da representação e do discurso, que para muitos é o elemento que por si só engendrariam a própria realidade.

Se é verdade que a *práxis* (ação e reflexão) dos sujeitos subalternos em luta constitui palavras autênticas e essas palavras constituem-se em epistemologias descolonizadoras que, por sua vez, têm o potencial de interferir no próprio discurso científico e acadêmico crítico (pela interlocução), pode ocorrer de nesse processo dialético (no “andar de cima” da recepção da experiência e dos saberes de luta dos sujeitos “de baixo”) se privilegie mais a forma e o verbo que a própria ação. É o momento em que a luta política peca por epistemologizar demais. Ou, momento em que a reflexão se tornou tão dona de si, tão fetichizada nas suas próprias certezas de revelar as verdades cruéis do mundo, tão certa de que após aprender com os de baixo pode agora voltar-se a eles e ensiná-los de uma maneira melhor, que se descola do seu potencial original crítico: o mundo da experiência. Exatamente as experiências dos sujeitos subaltern(izad)os que revelaram as contradições do mundo enquanto realizavam suas rebeliões cotidianas.

Epistemologizar demais aqui tem o sentido de enfatizar sobretudo o discurso de revisão dos discursos, a palavra que se limita à crítica das palavras, o conceito que permanece na revisão dos conceitos, a crítica aos postulados, conclusões e métodos que acredita ser a crítica de todo o conjunto das estruturas sociais, incluindo aí as estruturas econômicas, sociais, militares, materiais, simbólicas, mas só alcança se tornar *a crítica posta de lado*, pois, preocupada que está em render contínuo tributo à ordem explicadora do mundo, a qual é instaurada por atos de imposição de distância entre aquele que explica e os espíritos ignorantes, subalternizados, a quem este deve explicar e instruir (RANCIÈRE, 2017), renuncia à pronúncia libertadora do mundo.

É o desejo de mudar a palavra sem encarar o mundo que engendrou a palavra esgotada de sua dimensão de ação. A luta contra o conceito de materialidade sem o enfrentamento da própria materialidade. Muito já foi dito sobre a relação entre “infraestrutura” e “superestrutura”, seja sobre os excessos dos materialismos “vulgares” (THOMPSON, 1981; WILLIAMS, 2005), seja sobre os excessos do desconstrutivismo pós-moderno (WOOD; FOSTER, 1999). Mas considerando-

se a condição politicamente posicionada do pensamento crítico, e parafraseando dois de seus fundadores mais ilustres, devemos evitar nos limitarmos a somente ter de dizer de novo que os filósofos apenas epistemologizam o mundo de diferentes maneiras, mas o que mais importa é transformá-lo¹⁰.

Associado ao ponto acima, tem-se a questão da dificuldade de percepção da dimensão de totalidade da vida social ao enfatizarmos excessivamente o epistemológico, ao enfatizarmos a luta no campo dos termos e conceitos como se fosse a luta da totalidade da vida e das relações sociais. Isso é particularmente importante quando lembramos daquela impressão coletiva de que falamos acima, a de que parece que estamos caminhando a passos firmes para a “descolonização” geral.

Parece ponto pacífico no pensamento crítico o fato colonial e a colonialidade das sociedades nuestro-americanas (para mantermo-nos nesse limite). Assim, o colonialismo seria o sistema de dominação econômica, política e militar propriamente dita, que teria atingido as sociedades colonizadas desde a expansão dos países ocidentais, especialmente da Europa, a partir do século XVI. Mesmo após o fim do colonialismo, em termos estritos, as sociedades subalternizadas e exploradas permaneceram organizando-se sob o efeito de estruturas de entendimento coloniais da realidade social. Ou seja, livramo-nos do colonialismo nos processos de independência política da primeira metade do século XIX, mas não nos livramos da colonialidade, essa condição espiritual e existencial persistente e limitadora de nossas formas de ver o mundo. A colonialidade seria, como nos explica Aníbal Quijano:

[...] a estrutura colonial de poder [que] produz as discriminações sociais que posteriormente foram codificadas como “raciais”, “étnicas”, “antropológicas” ou “nacionais”, segundo os momentos, os agentes e as populações envolvidas. Essas construções intersubjetivas, produto da dominação colonial dos europeus, foram também assumidas como categorias (de pretensão “científica” e “objetiva”) de significação a-histórica, ou seja, como fenômenos naturais e não da história do

¹⁰ Inspira-nos nessa paráfrase, obviamente, original dito por Marx e Engels: “Os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo” (MARX, ENGELS, 2007, p. 535).

poder. Essa estrutura de poder foi e ainda é o marco no qual operam as outras relações sociais, de topo classista ou estamental. (QUIJANO, 2006, p. 417).

Por conseguinte, não é injusta a ação de questionamento dessa colonialidade e a busca de discursos outros, discursos decoloniais, pós-coloniais, anticoloniais ou contra-coloniais, que engendram uma epistemologia “outra” capaz de rever esse estado de coisas. Não é injusto que se desenrolem lutas no campo epistêmico, no campo de batalha das categorias e de entendimento da sociedade. Porém, essa dimensão, se pensada em separado ou de forma excessivamente autônoma, não explica o conjunto da questão. Primeiro, por ser inocente demais pensar que o colonialismo (político, econômico e militar) tenha acabado simplesmente, ou pelo menos que ele não tenha uma continuidade mesmo que em outras formas e com outros nomes. Segundo, que é difícil imaginar o mundo do entendimento, das percepções, das epistemologias, como algo que paira no ar desde o período do “colonialismo” interferindo (sem ser interferido) no conjunto das mentalidades sociais. Talvez nem o colonialismo tenha acabado (ou tenha permanecido metamorfoseando-se) e nem a colonialidade tenha simplesmente permanecido (ou não permaneceu de forma inalterada).

Se considerarmos que o colonialismo *strictu sensu* não mais existe, mas que outras formas de colonização política, militar e econômica permanecem, imperialismo, por exemplo, nas formas atuais de dominação do capitalismo, podemos defender que a colonialidade não se limita, mesmo hoje, nem nunca se limitou, ao campo dos fenômenos de persistência de *estruturas de entendimento* coloniais (antigos, da época do colonialismo), que se colocam como epistemologias de dominação. E teremos que convir que o colonialismo, o imperialismo e as formas atuais de dominação (independente do nome que dermos a ela) estão dentro de algum fenômeno maior, talvez aquilo que convencionalmente chama(va)mos de capitalismo: um fenômeno de múltiplas e complexas dimensões que vai das maneiras de entender o mundo e representá-lo às formas de produção material deste mundo.

Ou seja, mais uma vez a questão não é exclusivamente epistemológica, não está unicamente

constituída nos territórios do entendimento da realidade, mas em toda a “realidade”, inclusive na persistência de formas outras de dominação política, econômica e militar. Esse tema não é novo, autores como Ruy Braga e Michel Cahen já argumentaram no mesmo sentido, de que as análises pós-coloniais (em sentido geral) podem tender a supervalorizar a ideia de herança da colonialidade, “*uma herança que se manteria quase independentemente da evolução da sociedade*” (CAHEN; BRAGA 2018, p. 22, grifo no original). Essa tendência faz as análises perderem de vista a dimensão de totalidade e de historicidade do presente das sociedades:

Isto é, subestimam que, quando uma herança ainda é culturalmente ou socialmente estruturante nos dias atuais, é porque há uma *produção contemporânea da subalternidade* e é esta que faz com que a herança sobreviva. Em outro contexto, as heranças desaparecem rapidamente (em escala histórica, cerca de três gerações). Assim, analisam certos fenômenos como pós-coloniais (no sentido de uma situação colonial mais ou menos conservada) quando são principalmente produções contemporâneas de subalternidade pelo capitalismo periférico, semiperiférico ou central. (CAHEN; BRAGA 2018, p. 22, grifo no original).

A engrenagem colonialista e a colonialidade persistem como fenômenos de totalidade, no qual acontecimento e ideias, fenômenos sociais e formas de representá-los compõem os dois lados dialéticos da mesma moeda. Daí que as lutas epistemológicas não podem ter êxito se se limitarem apenas ao seu campo fenomenológico, o de “nomeação” e “renomeação” da realidade. A própria existência de epistemologias questionadoras ou descolonizadoras só foram possíveis, como sugerimos, quando o campo da *práxis*, as lutas efetivas de sujeitos subalternos, questionou estruturas materiais e espirituais da estrutura social, reviu narrativas ao rever concretudes e fez o pensamento crítico aprender e apreender realidades silenciadas.

Capitalismo pode parecer uma palavra genérica demais, totalizante demais, antiga demais e econômica demais, mas pode nos ajudar a entender certas engrenagens persistentes no campo das múltiplas estruturas da sociedade e mesmo das estruturas da circulação de ideias. E aqui chegamos ao último ponto deste texto: de como as ideias, as epistemologias, mesmo as que se propõem

críticas, em alguma medida podem fazer parte do grande circuito autorizado de circulação de mercadorias. Alerta Silvia Cusicanqui, a esse respeito:

Las ideas recorren, como ríos, de sur a norte, y se convierten en afluentes de grandes corrientes de pensamiento. Pero como en el mercado mundial de bienes materiales, las ideas también salen del país convertidas en materia prima, que vuelve regurgitada y en gran mescolanza bajo la forma de producto terminado. [...] Cooptación y mimesis, mimesis y cooptación, incorporación selectiva de ideas, selección certificadora de cuáles son más válidas para alimentar ese multiculturalismo de salón, despolitizado y cómodo, que permite acumular máscaras exóticas en el living y dialogar por lo alto sobre futuras reformas públicas. (CUSICANQUI, 2010, p. 68).

Não podemos esquecer que as ideias também fazem parte desse “mercado mundial de bienes”, que são tanto materiais quanto espirituais, que tendem a correr como rios na lógica de mercado da qual as ciências sociais não estão totalmente alheias. Desta maneira, a questão das epistemologias críticas e sua maior ou menor conexão com *práxis* críticas se colocam como um tema permanente para aqueles que buscam rever metodologias, rever conceitos, rever saberes e confrontar o saber formal e científico com o campo da vida prática e de suas lutas diárias.

No bojo da discussão, pesquisas que tomam a Etnografia Crítica não apenas como um gênero de pesquisa, mas como abordagem que busca a dialogia entre pesquisadores e grupos/pessoas que estão, estrutural e institucionalmente, em situação de marginalização e vulnerabilização, vêm contribuindo às pautas relacionadas às engrenagens de opressão política, econômica, social e epistemológica, desvelando as desigualdades sociais sistêmicas, situando as pesquisas acadêmicas nos espaços de construção coletiva de modo a escancarar, em diversos sistemas de valores, as relações assimétricas de poder que em grande medida escamoteiam as desigualdades sociais e restringem a participação direta e ativa de sujeitos-outros, pela negação deliberada de subjetividades (THOMAS, 1993). Assim, a Etnografia Crítica parte do comprometimento do/a pesquisador/a com a ética subjacente às relações sociais, devendo o etnógrafo crítico aliar ao trabalho de campo, narrativas emancipatórias por meio de processos colaborativos e dialógicos.

Tradicionalmente, a etnografia é marcada pelo cultivo da sensibilidade às diferentes dimensões das experiências individual e coletiva com as quais se está em relação e que passam a ser apreendidas como experiências de si, do outro e do mundo, superpondo estruturas de inferências e implicações que passam a ser apresentadas por meio de descrições densas. Preocupada em não reduzir essas experiências a “textos” a serem interpretados e reinterpretados, isto é, preocupada com o rebaixamento da prática etnográfica a mero gênero literário que somente realiza a representação escrita da interpretação cultural, a Etnografia Crítica desloca a ênfase do produto escrito para as relações que a conformam enquanto prática e que, com frequência, são construídas a longo prazo (RAPPAPORT, 2007) com vistas a examinar e reexaminar em colaboração os múltiplos modos com que as sujeitas e sujeitos sociais “inventam, produzem, assimilam, calham, utilizam, performam, distorcem, recusam, abandonam, ‘perdem’, retomam e atualizam significados, ou seja, fazem o mundo fluir ao invés de deixá-lo fixo” (FERREIRA JÚNIOR, 2019, p. 46).

Os resultados escritos são importantes, sem dúvida, e por isso postula a necessidade de realização de publicações destinadas ao consumo popular, de registro de narrativas e sistematização de experiências — momento no qual se articula com a História Oral —, e elaboração de documentos políticos, mas são desmistificados e vistos como um dos vários possíveis resultados de uma pesquisa. O debate político em torno deles se reorienta para questões sobre como a Antropologia e demais campos que realizam a Etnografia e a História Oral como prática social apresentam seus estudos e, em uma região social e politicamente deflagrada como a nossa, como questionam as configurações tradicionais de entendimento da realidade nos âmbitos técnicos e acadêmicos em que os movimentos populares também se encontram e, sobretudo, nos debates públicos.

Alteradas em níveis de descritibilidade, conflitividade, trocas, rugosidades e determinações por meio do encontro aberto do pensamento crítico com os conhecimentos, os saberes e os fazeres de quem questiona legitimamente o *status quo*, Etnografia e História Oral deixam de ser técnicas

de coleta de dados e despem-se da condição de “etnografia e história de salvamento” para se constituírem em espaços de co-conceitualização, de coteorização, de encontros epistêmicos e de desenvolvimento consequente e, por isso, conflituoso de relações intersubjetivas que tendem a se desdobrar em in(ter)ferências na realidade histórico-social.

Neste ensejo, este dossiê buscou reunir trabalhos que combinem posturas Etnográficas Críticas e História Oral na construção de epistemologias compartilhadas/colaborativas entre os saberes de pesquisadoras/pesquisadores e as narrativas e enunciações de sujeitas/sujeitos vindos de movimentos sociais, políticos e culturais contemporâneos de áreas periféricas e marginais urbanas e rurais, particularmente aqueles que questionam a ordem social hegemônica. Sua efetivação remete a um diálogo contínuo entre seus organizadores em torno dessas questões, os quais têm se organizado sobretudo no grupo de trabalho homônimo proposto para os Encontros Nacionais de História Oral dos anos de 2020, em Belém (Pará), e 2022, no Rio de Janeiro.

Os manuscritos aqui co(m)partilhados abarcam processos e debates diversos que pontuam, por vezes diametralmente, o colonialismo interno, ensejando o diálogo entre modos de conceber os “objetos de pesquisa” com epistemologias outras, em oposição a conceitos e teorizações que reificam o status de “verdade” no seio acadêmico, o que nos leva a refletir sobre a ética do trabalho do pesquisador nas diferentes áreas de conhecimento e como esta tentativa de movimento de confluência (SANTOS, 2015) deve ser realizado abarcando a participação dos diferentes sujeitos históricos e sociais em processos de mobilização que considerem que “nem tudo que se ajunta se mistura, ou seja, nada é igual” (SANTOS, 2015, p. 89).

O artigo de Suzyanne de Sousa e Ewerton Barros, que abre o Dossiê, faz um esboço de autoanálise ao realizarem uma reflexão sobre o papel do historiador, assim como os usos da história oral, em pesquisas que envolvem sujeitos em “situação de vulnerabilidade”, compreendendo a constituição política desta categoria. Indo além de uma reflexão sobre os conceitos que são

operacionalizados pelo pesquisador, a autora e o autor buscam refletir sobre a prática social da pesquisa e os aspectos éticos que permeiam a dialogicidade até se chegar à dita coleta de dados, “situando” a história oral a partir destas especificidades.

Nélio Moreira situa sua discussão nos discursos de colonialidade que permeiam a noção de identidade cultural a partir da condição da música da Amazônia, tomando o regionalismo amazônico-paraense por alguns artistas do cenário musical do estado do Pará como forma de se auto-representar dentro de um circuito de Música Popular Brasileira (MPB) que insiste em exotizar “o que vem de fora”, ainda que esse fora seja interno ao país. As narrativas que visam confrontar, e por vezes quebrar, com os discursos de colonialidade também estão presentes no artigo de Danielle Arruda, que nos apresenta um cenário geopolítico de exclusão dos moradores da Serra Grande diante da sobreposição do Parque Estadual do Ibitipoca, em Minas Gerais. A instituição de uma área de conservação muitas vezes desconsidera as relações de sociabilidade anteriores à estatização do território, sobrepondo normativas legais — alheias às idiossincrasias localizadas — às redes de organização das relações sociais.

Discorrendo a partir da Venezuela, país fundamental na conflagração crítica vivida no continente nas últimas quatro décadas e no qual as práticas populares têm centralidade na busca da instituição de formas mais justas e igualitárias de ação política, cultural, social e religiosa, o artigo de Diónyis Rivas e Ismenia Mercerón nos leva a considerar outros aspectos alheios à materialidade do fato social, a partir das vivências de mulheres afro-venezuelanas do município de Chuao, localizado no estado de Aragua (Venezuela), em que as *Madres Espirituales*, detentoras da arte de parir, reúnem em seus trabalhos elementos espirituais e tradicionais ligados a cosmovisões que carregam em si significações. Tomando as narrativas das sujeitas como essenciais para o fazer-científico, as autoras destacam a *partería tradicional ancestral* como espaço de insurgência política e de ruptura em relação à colonialidade de gênero em que o parto e o nascimento são tidos

como domínio hegemônico do campo da saúde e do controle reprodutivo das mulheres.

A discussão acerca da colonialidade de gênero também está presente no artigo de André da Silva Muniz e Bruna Mendes de Vasconcelos, que apresenta a trajetória de (re)existência de pessoas do povo Puri que se identificam como LGBTQIA+. Autoetnográfica, escolha político-epistêmica que visa evidenciar epistemologias indígenas, conforme assinalado no artigo, a análise da experiência de retomada indígena de uma de suas autoras mediante a articulação com a retomada do próprio povo Puri traz a necessária visibilidade às ações de retomada indígena e às distintas formas e espaços de sua realização, entre as quais, o texto destaca o gênero e a sexualidade. Dessa forma, Muniz e Vasconcelos chamam a atenção sobre como a colonialidade organiza de forma violenta as mais variadas dimensões da vida social e como cada trajetória pessoal, ainda que seja particular, tem em si uma espessura e profundidade histórica a ser compreendida para alimentar a reflexão e ação transformadoras.

Por sua vez, Angélica Pereira Triani, Amarildo Ferreira Júnior e Francilene Rodrigues realizam uma abordagem etno-histórica para discutir a formação social do estado de Roraima a partir da simbologia do Monumento ao Garimpeiro, em Boa Vista, e da discussão sobre as possibilidades de sua ressignificação política. Ao longo do artigo, as autoras e o autor apresentam a invasão, a colonização e o controle dos territórios que viriam a conformar o atual estado de Roraima, destacando a prática do garimpo como motivo recorrente da dinâmica de constituição do local e de seus conflitos socioambientais. O texto também põe em relevo o debate público em torno das possibilidades de ressignificação de monumentos como questão relevante para a agenda urbana e territorial nas cidades amazônicas ao permitir a abertura de espaços para fluência de outras enunciações e ideias esquecidas ou recalçadas nas imagens exaltadas pelos projetos políticos dominantes.

Por fim, o artigo de Paulo Henrique Ferreira de Freitas e Larissa Neves da Costa nos

mostra um percurso de crítica epistemológica de “dentro para dentro”, delineando um cenário social e político da disciplina de Antropologia, tanto num nível formativo quanto em sua forma organizativa, criando fissuras epistêmicas por meio da ocupação das matrizes curriculares de cursos de pós-graduação em Antropologia, especialmente no caso do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Goiás (PPGAS/UFG), enriquecendo nossa leitura com uma discussão profícua que entremeia etnografias e afrografias.

Assim, movimentando distintas teorias e métodos e abordando contextos sociais, culturais e políticos diversos, em diferentes regiões do Brasil e na Venezuela, as autoras e autores deste dossiê destacam a proficuidade da construção de epistemologias compartilhadas/colaborativas por meio de práticas críticas de Etnografia e História Oral, ressaltando suas potencialidades para efetivação de outros mundos e outras pronúncias do mundo. Boa leitura!

REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto; MARTÍNEZ, Esperanza (Org.). *La Naturaleza Con Derechos: de la filosofía a la política*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2011.

ARROYO, Miguel G. Pedagogias em Movimento – o que temos a aprender dos Movimentos Sociais? *Currículo sem Fronteiras*, v.3, n.1, pp. 28-49, Jan/Jun 2003.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da História. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. Ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 222-232.

BRAGA, Ruy; CAHEN, Michel. “Preâmbulo - Anticolonial, pós(-)colonial, decolonial: e depois?”. In: CAHEN, Michel; BRAGA, Ruy. (Org.). *Para além do pós (-) colonial*. São Paulo: Alameda, 2018. p. 11-32.

CALDART, Roseli Salette. *Pedagogia do Movimento Sem Terra*. São Paulo: Expressão Popular: 2012.

CARRILLO, Afonso Torres. *La educación popular: trayectoria y actualidad*. Bogotá: Editorial El Búho, 2016.

CASANOVA, Pablo González. Colonialismo interno (uma redefinição). In: BORON, Atilio A., AMADEO, Javier; GONZÁLEZ, Sabrina. (Org.). *A teoria marxista hoje*. Problemas e perspectivas. Buenos Aires:CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2007. p. 431-458. Disponível em: <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/formacion-virtual/20100715073000/boron>.

[pdf](#) Acesso em: 23 ago. 2018.

CASTRO GOMÉZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón. (Org.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

CANDAU, Vera, RUSSO, Kelly. Interculturalidade e Educação na América Latina: uma construção plural, original e complexa. *Rev. Diálogo Educ.*, Curitiba, v. 10, n. 29, p. 151-169, jan./abr. 2010. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=189114444009>. Acesso em: 23 ago. 2018.

CRENSHAW, Kimberlé. Mapeando as margens: interseccionalidade, políticas de identidade e violência contra mulheres não-brancas. *Revista Subjetiva*, Trad. Carol Correia, 2017, s.p. Disponível em: <https://medium.com/revista-subjetiva/mapeando-as-margens-interseccionalidade-pol%C3%ADticas-de-identidade-e-viol%C3%A2ncia-contra-mulheres-n%C3%A3o-18324d40ad1f>. Acesso em: 13 set. 2023.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

DÁVALOS, Pablo. El posneoliberalismo, apuntes para una discusión. *Rebelión*, 24 mai. 2016, s.p. Disponível em: <https://rebellion.org/el-posneoliberalismo-apuntes-para-una-discusion/>. Acesso em: 20 ago. 2016.

DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.

DEVÉS-VALDÉS, Eduardo. *Pensamiento periférico: Asia-África-América Latina-Eurasia y algo más. Una tesis interpretativa global*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; IDEA-USA-CH, 2014.

FERREIRA JÚNIOR, Amarildo. Educação antirracista no lugar Roraimá. In: SARDINHA, Antonio Carlos; SILVA, David Junior de Souza; DINIZ, Raimundo Erundino Santos. (Org.). *Ensino de História e Educação em Direitos Humanos: sujeitos, agendas e perspectivas de pesquisas*. Macapá: UNIFAP, 2022. p. 180-205.

FERREIRA JÚNIOR, Amarildo. *Corpo de Cristo, Máscaras de Diabos: etnopolítica e espaços de performance nos Diablos Danzantes de Yare, Venezuela*. 2019. 448 f. Tese (Doutorado em Ciências: Desenvolvimento Socioambiental) – Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 2019.

FERREIRA, Joelson; FELÍCIO, Erahsto. *Por terra e território: caminhos da revolução dos povos no Brasil*. Prefácio TünyCwe Wazahi Tremembé (Rosa Tremembé). Arataca (BA): Teia dos Povos, 2021.

FREIRE, Paulo. *Política e Educação*. Rio de Janeiro/ São Paulo: Paz e Terra, 2020a.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido*. São

Paulo/Rio de Janeiro: Paz e Terra: 2020b.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2019.

FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: 1967.

GOMES, Nilma Lino. *O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação*. Petrópolis: Vozes, 2017.

GRAMSCI, Antonio. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

HARNECKER, Marta. *Um mundo a construir*. São Paulo: Expressão Popular, 2018.

JARA HOLLIDAY, Oscar. *La sistematización de experiencias: práctica y teoría para otros mundos políticos – 1ed*. Bogotá: Centro Internacional de Educación y Desarrollo Humano - CINDE, 2018.

LOUREIRO, Violeta Refkalefsky. *Amazônia, colônia do Brasil*. Manaus: Editora Valer, 2022.

MARTÍ, José. *Nuestra América*. Barcelona, Catalunha: Red ediciones S.L., 2023.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*. São Paulo: Boitempo, 2007.

MOREIRA, Constanza. *Tiempos de democracia plebeya: Presente y futuro del progresismo en Uruguay y América Latina*. 1. ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2019.

MUNDURUKU, Daniel. *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)*. São Paulo: Paulinas 2012.

MEZZADRA, Sandro. (Org.) *Estudios postcoloniales*. Ensayos fundamentales. Trad. Marta Malo; Ana Rebeca Prada; Silvia Rivera Cusicanqui. Madrid: Traficantes de Sueños, 2008. Disponível em: http://www.oozebap.org/biblio/pdf/estudios_postcoloniales.pdf. Acesso em: 10 abr. 2018.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade e modernidade-racionalidade”. In.: BONILLA, Heráclio. (Org). *Os conquistados: 1492 e a população indígena das Américas*. São Paulo: Hucitec, 2006. p. 416-426.

RANCIÈRE, Jacques. *O mestre ignorante — cinco lições sobre a emancipação intelectual*. Trad. Lílian do Valle. 3. ed. 6. reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

RAPPAPORT, Joanne. Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración. Trad. Mariela Eva Rodríguez. *Revista Colombiana de Antropología*, v. 43, jan.-dez. 2007, p. 197-229. Disponível em: <https://revistas.icanh.gov.co/index.php/rca/article/view/1108>. Acesso em: 22

jun. 2022.

SADER, Emir; GENTILI, Pablo. (Org.). *Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o Estado democrático*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

SAID, Edward. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SANTOS, Antônio Bispo. *Colonização, Quilombo: modos e significados*. Brasília: INCTI; UnB; INCT; CNPq; MCTI, 2015.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Fábio Luis Barbosa dos. *Uma história da onda progressista sul-americana (1998-2016)*. São Paulo: Elefante, 2018.

SANTOS, Fábio Luis Barbosa dos; FELDMANN, Daniel. *O médico e o monstro: uma leitura do progressismo latino-americano e seus opostos*. São Paulo: Elefante, 2021.

SVAMPA, Maristella. *As fronteiras do neoextrativismo na América Latina: conflitos socioambientais, giro ecoterritorial e novas dependências*. São Paulo: Elefante, 2019.

THOMAS, Jim. Beginning to think critically. In: THOMAS, Jim. *Doing Critical Ethnography*. Newbury Park: SAGE Publications, Inc, 1993.

THOMPSON, E. P. *A miséria da teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser*. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1981.

WILLIAMS, Raymond. Base e superestrutura na teoria cultural marxista. *Revista USP*, São Paulo, n. 66, p. 209-224, 2005. DOI: 10.11606/issn.2316-9036.v0i66p209-224. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13448>. Acesso em: 21 set. 2023.

WOOD, Ellen; FOSTER, John. *Em defesa da história: marxismo e pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

Vidas em vulnerabilidade: a História Oral como possibilidade para a narrativa historiográfica

Lives in vulnerability: Oral History as a possibility for historiographical narrative

Vidas Vulnerables: la Historia Oral como posibilidad para la narrativa historiográfica

Suzyanne Valeska Maciel de Sousa¹

Ewerton Wirley Silva Barros²

Resumo: As desigualdades econômicas e socioculturais chamam a atenção para a diferenciada exposição das vidas às diversas formas de violência. Isso decorre de um reconhecimento desigual, segundo o qual algumas vidas têm importância e devem ser protegidas, enquanto outras não. Ao refletirmos sobre tais questões, defrontamo-nos com a escassez de fontes e pesquisas no campo historiográfico. À vista disso, este artigo tem o intuito de ampliar esses diálogos e pensar os usos da história oral como metodologia para abordar sujeitos em vulnerabilidade. Em um primeiro momento, refletimos as noções de vulnerabilidade e reconhecimento, baseados nas reflexões de Judith Butler e Athena Athanasiou. No segundo, problematizamos os conceitos de testemunho, discurso e memória, balizados nas proposições de Paul Ricoeur, Paul Veyne, Michel Foucault e Henri Bergson. Por fim, discutimos a prática da história oral com vidas em vulnerabilidade em pesquisas historiográficas.

Palavras-chave: História Oral. Vulnerabilidade. Discurso. Memória.

Abstract: Economic and sociocultural inequalities draw attention to the distinguished exposure of lives to several forms of violence. This is due to unequal recognition, according to which some lives are important and must be protected, while others do not. Thinking about these issues, we are faced with the scarcity of sources and research in the historiographical field. Therefore this article aims to broaden these dialogues and discuss the uses of Oral History as a methodology to address subjects in vulnerability. At first, we reflected the views of vulnerability and recognition, based

¹ Doutoranda em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Mestra pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência Política e Relações Internacionais da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Graduada em História pela Universidade Federal de Campina Grande (UFCG-CFP). E-mail: suzy_ndbb@hotmail.com.

² Doutorando em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). É pesquisador visitante do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Mestre em História pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Licenciado em História pela Universidade Federal de Campina Grande (UFCG). E-mail: ewertonwirley@gmail.com.

on the reflections of Judith Butler and Athena Athanasiou. Thenceforth, we consider the concepts of testimony, discourse and memory, defined by the works of Paul Ricoeur, Paul Veyne, Michel Foucault and Henri Bergson. In the end, we debate the practice of Oral History with lives in vulnerability in historiographical research.

Keywords: Oral History. Vulnerability. Discourse. Memory.

Resumen: Las desigualdades económicas y socioculturales llaman la atención sobre la diferenciada exposición de las vidas a las diversas formas de violencia. Esto se debe a un reconocimiento desigual, según el cual algunas vidas tienen importancia y deben ser protegidas, mientras que otras no. Al reflexionar sobre estas cuestiones, nos enfrentamos a la escasez de fuentes e investigaciones en el campo historiográfico. A la vista de eso, este artículo tiene el objetivo de ampliar esos diálogos y pensar los usos de la historia oral como metodología para abordar sujetos en vulnerabilidad. En un primer momento, reflejamos las nociones de vulnerabilidad y reconocimiento, basadas en las reflexiones de Judith Butler y Athena Athanasiou. En el segundo, problematizamos los conceptos de testimonio, discurso y memoria, balizados en las proposiciones de Paul Ricoeur, Paul Veyne, Michel Foucault y Henri Bergson. Por último, discutimos el método de la historia oral con vidas en vulnerabilidad en investigaciones historiográficas.

Palabras clave: Historia Oral. Vulnerabilidad. Discurso. Memoria.

Considerações iniciais

A arte de escrever a história está imbricada pelos percursos, cenários e situações em que se encontram o historiador. No caso deste artigo, ele emergiu após uma série de inquietações e diálogos motivados por pesquisas junto a vidas em vulnerabilidade. Ao refletirmos sobre esse tema em nosso ofício historiográfico, deparamo-nos com a exímia bibliografia existente. Então, como uma forma de ampliar tais discussões, temos como objetivo central pensar a história oral como possibilidade para a produção de narrativas historiográficas sobre essas vidas, apontando direcionamentos de usos metodológicos e identificando as especificidades dos sujeitos em situação de vulnerabilidade. Ressaltamos que o presente texto não se pretende um manual, consiste em uma abordagem possível, não tendo a pretensão de estabelecer uma verdade absoluta sobre o tema.

A filósofa Judith Butler (2020), em seu estudo denominado de “Quadros de Guerra”, argumenta a existência de um enquadramento sobre as vidas que é seletivo e desigual. Esse enquadramento consiste em uma operação de poder por meio da qual as vidas são reconhecidas, o

que não ocorre de modo igualitário. Eles atuam de modo a permitir o reconhecimento de algumas vidas como vidas, ao mesmo tempo em que não permitem que outras sejam reconhecidas como tais. Nesse raciocínio, “apenas em condições nas quais a perda tem importância o valor da vida aparece efetivamente. Portanto, a possibilidade de ser enlutada é um pressuposto para toda vida que importa.” (BUTLER, 2020, p. 32).

A autora utiliza a ideia do luto como forma de explicar o impacto diferencial que as mortes podem ter sobre a sociedade. “A distribuição diferencial da condição de ser passível de luto entre as populações tem implicações sobre por que e quando sentimos disposições afetivas politicamente significativas, tais como horror, culpa, sadismo justificado, perda e indiferença.” (BUTLER, 2020, p. 45). Assim, algumas vidas são passíveis de luto enquanto outras não.

A morte de uma pessoa em vulnerabilidade, como alguém que mora na rua, por exemplo, não é tão midiaticizada ou investigada, quanto a de uma pessoa de uma classe social mais alta. Isso aponta também para nossas formas desiguais, e políticas, de sentir essas perdas. A teoria de Butler nos auxilia ainda a pensar como dentro de uma mesma categoria – a exemplo da categoria de refugiados – podemos perceber diferentes tratamentos – como entre ucranianos e venezuelanos – não apenas por parte da mídia e do Estado, como também de nossas próprias disposições afetivas.

Nesta altura, esclarecemos que serão utilizados neste artigo os termos “vidas em vulnerabilidade” e “sujeitos em vulnerabilidade” como maneiras de referir às pessoas que se encontram em alguma situação de vulnerabilidade, seja ela política, social ou econômica. Ressaltamos que o uso dos termos visa apenas tornar mais inteligível a discussão. Não pretendemos totalizar estes sujeitos, visto que buscamos discutir suas vivências de modo situacional, sempre passível de mudança, e relacional, inserida em relações amplas de poder.

Convém ressaltar que essas reflexões são balizadas a partir de um lugar acadêmico, externo à vivência desses sujeitos. Com isso, interrogamo-nos: como é possível aproximar a produção de

uma narrativa historiográfica de vidas que estão em situação de vulnerabilidade? Como podemos ter acesso às suas percepções sobre suas próprias vivências para a escrita da história? Entendemos o testemunho como uma possibilidade.

A noção de testemunho é ampla, pode conter testemunhos escritos, produções imagéticas ou relatos orais, sobre os quais iremos tratar. Os testemunhos são narrativas, individuais ou coletivas, acerca das experiências vividas, que subsidiam o entendimento e os discursos historiográficos sobre o tempo presente. De acordo com o historiador François Dosse (2013), foi a partir do século XX que experiências de violência cujo impacto se estendiam à coletividade – como guerras, ditaduras e genocídios – deram lugar à ascensão do testemunho como prática social. Por meio da revisão do conceito tradicional de fonte histórica, os relatos orais obtiveram um novo estatuto dentro da historiografia.

A história oral tem um lugar dentro da escrita da história: ela consiste em uma metodologia ou prática de pesquisa. Vale ressaltar que ela não ressuscita vozes, tampouco salva o passado. Os relatos orais são fragmentos que tem potencial para criar novos sentidos, estão em uma rede discursiva, a qual não funciona para totalizá-los, mas para dar-lhes significação (GUIMARÃES NETO, 2012).

A oralidade permite investigar as operações da memória, considerar seus processos de seleção, organização e produção do passado vivido pelo sujeito. A análise desses testemunhos permite ao historiador o primeiro passo de sua pesquisa: a produção de fontes. Não é uma tarefa de coletar dados, mas de constituí-los. Certeau (1982) denomina de “redistribuição no espaço” esta tarefa do historiador de estabelecer suas fontes alterando seu lugar social e estatuto.

No presente trabalho partiremos de discussões teóricas com as autoras Judith Butler e Athena Athanasiou para pensar como podemos compreender a vulnerabilidade e o reconhecimento sobre as vidas. Por conseguinte, refletiremos sobre as categorias de testemunho, discurso e

memória, balizados pelos debates de Paul Ricoeur, Michel Foucault, Paul Veyne e Henri Bergson. Afinal, procederemos às discussões sobre a prática e a análise da história oral aplicada a sujeitos em vulnerabilidade.

Vulnerabilidade e reconhecimento

Todas as vidas, de acordo com Butler (2020), são entendidas como precárias – o que implica dizer que todos estamos sujeitos à morte desde o nascimento. A vida carece de condições sociais e políticas para sua manutenção. O corpo está sujeito aos outros, pois para existir dependemos direta e indiretamente de outros, conhecidos ou não – desde o nascimento, quando precisamos de médicos e enfermeiras, por exemplo, à socialização cotidiana das mais diversas formas, na escola ou trabalho. Nesses moldes, a vida tem como característica a interdependência.

O ser não é discernível por si mesmo, não é um dado, ele precisa de condições que facilitem o seu reconhecimento. Essas condições são normas, categorias ou convenções que produzem o sujeito, tornando-o reconhecível. Essa produção, que não totaliza o sujeito, depende de operações de poder e de esquemas de inteligibilidade e atua de modo a atribuir reconhecimento desigualmente. Por consequência, o reconhecimento representa uma prática que parte de ao menos dois sujeitos e utiliza como base a condição de ser reconhecido e enquadramentos (BUTLER, 2020).

Assim, para Butler (2020), o enquadramento funciona como uma moldura, que apesar de ter como objetivo conter e determinar o seu conteúdo, não o determina precisamente, mas o contamina, o molda e o apresenta de acordo com interesses. A diferenciada aplicação da violência decorre de um reconhecimento desigual da vida, segundo o qual algumas vidas têm importância, possuem a “condição de ser enlutadas”, e devem ser protegidas, enquanto outras não.

Butler e Athanasiou (2013) discutem sobre o chamado reconhecimento como uma operação de poder empreendida pelo Estado liberal. O reconhecimento não é uma autodefinição. O sujeito é

constituído socialmente e o reconhecimento liberal, apesar de ser visto como um ideal regulador e um meio de gerir a alteridade, tem custos dentro da luta por sobrevivência. Ele apresenta esquemas de inteligibilidade normativos que violentam a vida. Uma pessoa que não possui moradia, por exemplo, não escolheu ser vista ou classificada como “moradora de rua”.

É imprescindível, no entanto, questionar o reconhecimento liberal, instrumentalizar o poder do Estado, sem ser subjugado por ele. Isso não significa que todas as formas de reconhecimento são modos de regulação ou limitação, todavia é necessário criticar os esquemas de inteligibilidade contemporâneos que governam o reconhecimento, impedir que as vidas sejam totalizadas por eles.

A condição precária designa a condição politicamente induzida na qual certas populações sofrem com redes sociais e econômicas de apoio deficientes e ficam expostas de forma diferenciada às violações, à violência e à morte. Essas populações estão mais expostas a doenças, pobreza, fome, deslocamentos e violência sem nenhuma proteção. (BUTLER, 2020, p. 46).

O reconhecimento liberal opera de modo a “maximizar a precariedade para uns e minimizar a precariedade para outros” (BUTLER, 2020, p. 15). Quanto mais precárias as condições de vida são, mais vulneráveis são estas pessoas, pois a produção de precariedade implica numa produção de vulnerabilidade. Assim, sujeitos em vulnerabilidade podem ser entendidos como pessoas cuja condição precária é maximizada pelo Estado.

Nesse sentido, “o ponto não é clamar por reconhecimento a qualquer custo, para se conformar com os esquemas de inteligibilidade que se inscrevem como agressivos, mas examinar os custos do reconhecimento dentro da luta pela sobrevivência.” (BUTLER; ATHANASIOU, 2013, p. 102). Para as autoras, não é possível não querer o reconhecimento liberal, pois precisamos dele para a vida em sociedade. Quando somos vítimas de violência e precisamos recorrer a uma autoridade por proteção, por exemplo, buscamos ser vistos como narradores de um discurso confiável, nos localizamos como sujeitos dentro das leis, assim então buscamos o chamado reconhecimento.

[...] há uma correlação entre o questionamento das bases sociais da produção da “credibilidade” e da “confiabilidade” e as diversas práticas de discriminação social e de violência, constitutivas da reflexão acerca da legitimidade do testemunho. Legitimidade que se inscreve em campo minado, cartografado por relações de poder em que os planos estratégicos e as táticas de resistência denunciam as múltiplas práticas que configuram o campo das dominações política, social, cultural e econômica. (MONTENEGRO; GUIMARÃES NETO, 2020, p. 84-85).

A ideia de legitimidade está intrinsecamente relacionada à posição do indivíduo na sociedade. Diante disso, a noção de discurso é um ponto chave para compreender a inscrição do sujeito nessas relações de poder. Considerando as proposições de Michel Foucault (2008; 2013), pensamos a produção do discurso como um exercício de poder multilateral, que visa controlar, selecionar, organizar e redistribuir os enunciados de acordo com interesses próprios. No tópico a seguir, prosseguiremos no desenvolvimento da discussão a partir das noções de testemunho, discurso e memória.

Testemunho, Discurso e Memória

Como já mencionado, o primeiro passo do ofício do historiador é o estabelecimento de suas fontes, sua “redistribuição no espaço”. Indo além de coletar dados, o historiador altera o lugar e o estatuto dos objetos, transformando-os em fontes por meio de sua prática (CERTEAU, 1982). Nesse ínterim, a metodologia da história oral permite ao pesquisador coletar os testemunhos e transformá-los em documentos segundo técnicas próprias.

De acordo com Paul Ricoeur (2007), o testemunho é a sequência narrativa da memória declarativa. Ele não representa um registro fiel do passado, mas uma percepção do acontecido. Em seu diálogo com Marc Bloch, Ricoeur (2007) afirma que o testemunho seria o rastro que auxilia o presente na compreensão do passado. O testemunho carece de outros vestígios, ou documentos, para verificar sua relação com o real – se possui alguma verdade. Marc Bloch chama de crítica histórica, ou método crítico, a necessidade de submissão à prova dos testemunhos junto a outros

rastros a fim de distinguir o verdadeiro do falso. Segundo Ricoeur (2007), o documento não é um dado, ele é constituído pelo historiador por meio de seus questionamentos.

Assim, o testemunho não é prova, pois não revela a verdade, ele pode conter alguma verdade, pois busca registrar o que aconteceu, mas não contém a “verdade definitiva” do acontecimento. Segundo Ricoeur (2007), “o fato não é o acontecimento, ele próprio devolvido à vida de uma consciência testemunha, mas o conteúdo de um enunciado que visa a representá-lo.” Nenhum registro ou memória recuperam o acontecimento, assim, o testemunho funciona como uma representação dele, que emerge no discurso histórico enquanto um referente, “aquilo de que se fala”.

Ora, essa observação prova que a zona do que é dito apresenta preconceitos, reticências, saliências e reentrâncias inesperadas de que os locutores não estão, de maneira nenhuma, conscientes. Se se prefere, há, sob o discurso consciente, uma gramática, determinada pelas práticas e gramáticas vizinhas, que a observação atenta do discurso revela, se consentimos em retirar os amplos drapeados que se chamam ciência, filosofia, etc. (VEYNE, 1992, p. 252).

Os testemunhos contam uma percepção, suas palavras envolvem interesses, esteja o sujeito consciente disto ou não. O discurso, para Foucault (2016), busca produzir um efeito de verdade, para tanto o sujeito utiliza em sua fala um conjunto de aparatos e procedimentos para lhe darem suporte. Alguns exemplos são títulos (“Sou formado nisso!”, “Estudei sobre isso.”), embasamento em leis (“Está na constituição!”), e outros tipos de evidências como testemunhas (“Pergunte a qualquer um que estava lá!”) e documentos (“Está aqui no meu visto!”).

Com base nas ideias de Foucault (2013), entendemos que o discurso não esconde, mente ou cria ilusões, ele revela detalhes de quem fala e do lugar de onde fala, sua visão de mundo. As pessoas operam com a linguagem e por meio do discurso instituem realidades. Pois não há uma realidade, objetiva, material, verdadeira que deve ser acessada, não há um ideal para ser encontrado pelo historiador.

Nesse sentido, trata-se de compreender o enunciado na estreiteza de sua situação, de pensar as condições de sua existência, estabelecer as suas correlações com os outros enunciados aos quais pode estar ligado e mostrar que outras formas de enunciação possíveis são excluídas (FOUCAULT, 2008). Por exemplo, quando alguém narra o seu testemunho, ele seleciona aquilo que é dito, escolhe o que incluir e o que excluir, bem como as palavras que, conforme acredita, melhor irão abarcar seu posicionamento. A partir disso, propomos refletir sobre os discursos fabricados e utilizados pelos sujeitos em vulnerabilidade. Destacamos que não é somente uma questão de compreender o que é dito, mas também de analisar os modos que foram percebidas e sentidas as diferentes situações.

A análise de testemunhos perpassa ainda a questão da confiabilidade. Como saber se o testemunho é confiável? Ricoeur (2007) afirma, ainda, que o testemunho está inserido em uma situação dialogal, que envolve interação entre o sujeito que narra e o sujeito que escuta. No testemunho, o sujeito afirma sua narrativa como uma realidade, uma descrição factual, e insere-se nela, narrando algo que viu ou participou. O ato de testemunhar traz consigo a suspeita, a desconfiança acerca do que é relatado. O espaço de controvérsia, ou espaço público, denota a confrontação da narrativa testemunhada, seja com outros testemunhos ou evidências.

Para Paul Veyne (1992), nessa análise é imprescindível que o historiador esteja ciente de seu lugar de observador, pois não deve atuar como juiz, sentenciando ou absolvendo aquilo que é dito. O discurso não precisa ser rebatido ou contradito, pois não existe um “dever-ser” sobre ele, isto é, não há um modelo ideal sobre como o entrevistado deveria dizer, pensar ou comportar-se. A questão central para o historiador não é contradizer ou desaprovar o testemunho, mas criticá-lo, compreender as motivações que o permeiam, o que está implicado na sua representação do real.

À vista disso, são os testemunhos que dão vida à memória. Eles são o seu elo primeiro. Sem as suas existências, não há memória, tampouco história. Assim, no momento do testemunho o sujeito também realiza operações de memória. Entendemos a memória como resultante “da vivência

individual e da forma como se processa a interiorização dos significados que constituem a rede de significações sociais” (MONTENEGRO, 1993, p. 56). Assim, ela seria equivalente a um arquivo em que se conservam lembranças, as quais estariam em constante movimento, modificando-se a cada processo de rememoração.

Ou seja, a cada vez que lembramos de algum acontecimento, a lembrança é atualizada mediante às reformulações de nossas vivências, aprendizados e reflexões. Então, por mais que haja certa “continuidade” nas lembranças – no sentido de compreender o que antecede e sucede determinado acontecimento, cada rememoração realizada pelo sujeito ocorre de maneira diferente, resulta em uma nova percepção. Para Bergson (2010; 2019), não conseguiríamos chegar à memória inicial, não haveria uma memória pura para ser acessada, mas apenas uma memória da memória.

Portanto, tendo em mente que todas as imagens vistas, percebidas, sentidas e concebidas nos mais diversos cenários e temporalidades de nossas vidas são selecionadas no momento do testemunho, chamamos a atenção ao fato do historiador atentar-se aos modos de como o discurso vai sendo narrado e performado pelo entrevistado. Isto é, levar em consideração e perceber que o testemunho é uma narrativa inacabada, em movimento, que vai sendo moldada pelos interesses do narrador.

Os fatos são raros, pois o passado não se repete (VEYNE, 1992). Assim também é o discurso, ele não cristaliza o sujeito nem reivindica um estatuto de verdade sobre a realidade, ele representa uma visão de uma pessoa em seu tempo. Desse modo, ao analisar o discurso o historiador não deve totalizá-lo, visto que o discurso não define ou determina a pessoa, sua situação ou o grupo no qual está inserida. Cada sujeito pode ter percepções diferentes ainda que sob uma vivência compartilhada, e uma mesma percepção poderá também mudar com o tempo, isso não significa que haja contradições ou inadequações.

A ideia de memória coletiva – desenvolvida inicialmente por Halbwachs (2004), na obra

“Memória Coletiva”, publicada inicialmente em 1925 – é entendida por Nora (1978) como meio de ampliação e renovação para a história contemporânea. O autor não apenas supera a oposição entre história e memória, mas utiliza os dois conceitos de modo complementar para a produção historiográfica.

A rememoração pessoal situa-se na encruzilhada das malhas de solidariedades múltiplas dentro das quais estamos engajados, nada escapa à trama sincrônica da existência social atual, e é da combinação destes diversos elementos que pode emergir esta forma que chamamos de lembrança, porque a traduzimos em uma linguagem. [...] Somos arrastados em múltiplas direções, como se a lembrança fosse um ponto de referência que nos permitisse situar em meio à variação contínua dos quadros sociais e da experiência coletiva histórica. (HALBWACHS, 2004, p. 14).

A pesquisa que considera a memória precisa estar atenta aos finos liames que a envolvem. A memória coletiva funciona como um acervo de lembranças compartilhadas por um grupo sobre uma mesma experiência social. Nesse cenário, o historiador Antonio Torres Montenegro em entrevista indicou os quadros sociais como referências que situam o trabalho de lembrar:

O entrevistado ao narrar sua experiência de vida, ou sobre determinado evento ou período histórico, está reconstruindo relatos carregados com as marcas comuns a outras pessoas com inserção social, cultural, política comuns. São marcas de um tempo histórico vivenciado por determinada pessoa na rede social, cultural, política, profissional em que atua. Dessa forma, o relato individual é também social na medida em que revela as experiências, valores, ideias, sentimentos socialmente compartilhados. (CAVALCANTI; SOARES, 2016, p. 446).

Ao buscar compreender as vivências de sujeitos em vulnerabilidade, deve-se então perceber que, apesar de suas experiências envolverem um coletivo, cada memória individual produzirá suas próprias representações sobre o vivido. As memórias coletivas e individuais relacionam-se de modo que cada memória individual funciona como um ponto de vista que compõe a memória coletiva.

Afinal, tanto o testemunho quanto a memória são abordagens a serem trabalhadas pelo historiador. E, em relação à história, ela não se explica nem pelo passado (origem) nem pelo

futuro (teleologia), mas pelo entre. Nesse sentido, o que queremos saber/pensar desses sujeitos é o “entre” em que eles se encontram. O entrevistado não é um ponto de partida, nem um ponto de chegada. Ele é um “meio”. É nesse sentido que procederemos, no próximo tópico, às discussões sobre a prática e a análise da história oral com sujeitos em situação de vulnerabilidade.

Os usos da História Oral com sujeitos em vulnerabilidade

Uma vez que os sujeitos que serão abordados na pesquisa historiográfica sejam identificados em uma situação de vulnerabilidade, como proceder à prática utilizando a história oral? Nos dedicaremos, neste momento, a debater os procedimentos mais práticos que envolvem a ida ao campo e a análise dos relatos orais, considerando as especificidades que envolvem o trabalho de história oral com sujeitos em vulnerabilidade.

Entrevistas

Na preparação para a chamada pesquisa de campo é necessário definir o caráter metodológico das entrevistas. Será uma abordagem temática ou de história de vida? É preciso um questionário? Ele será estruturado ou semiestruturado? Perguntas fechadas ou abertas? É preciso lembrar que uma entrevista de história oral tem um caráter próprio, diferencia-se de uma entrevista jornalística, por exemplo.

Enquanto em jornal busca-se trazer novidade ao público ou apresentar-lhe um personagem, a entrevista em História Oral faz parte do projeto maior: um estudo sobre um tema preestabelecido. Ela é um elemento a mais que os sujeitos históricos conseguiram produzir para se conhecerem, para ampliarem seu modo de olhar o social. (ROUCHOU, 2003, p. 6).

Frequentemente, em suas entrevistas os jornais selecionam temas e perguntas, e editam trechos de acordo com interesses próprios ou com aquilo que acreditam chamar a atenção do público leitor. A entrevista de história oral, por sua vez, atenta-se ao respeito ao depoimento, busca evitar que alguma manipulação o distancie de seu sentido original, há uma preocupação com a

fidelidade ao conteúdo e a vontade do entrevistado (FRAZÃO, 2015).

Para o trabalho com sujeitos em vulnerabilidade recomendamos a abordagem conhecida como história de vida. Nas palavras de Venera e Silveira (2015, p. 173), “os temas abordados nas entrevistas em história oral de vida são estudados a partir do olhar de quem os vivencia [...]. Pode ser considerada uma metodologia privilegiada de análise justamente por incorporar experiências subjetivas e fenômenos sociais.” Assim, ao invés de o entrevistador selecionar temas e perguntas fechadas, o entrevistado poderá ter flexibilidade, narrar livremente.

A beleza do discurso reside também em sua imprevisibilidade. O historiador não vai ao campo sabendo o que irá ouvir de seus entrevistados. Ainda que haja um tema ou conceito norteador para a sua pesquisa, é preciso reconhecer que a entrevista não deve seguir direcionamentos restritivos, não deve ser podada ou moldada para o que o historiador quer ouvir. Assim, ele precisa estar ciente de que novas questões, problemas e deslocamentos poderão surgir a partir das entrevistas.

De acordo com Queiroz (1998), a abordagem da história de vida permitiu que pesquisas de diversas áreas trabalhassem questões sobre as quais ainda não havia fontes, como as experiências de camadas marginalizadas pela sociedade, sujeitos em situação de vulnerabilidade.

[...] um testemunho carrega a força de uma história individual que estabelece relações com outras histórias e experiências, em sua dimensão social. Dessa maneira, é fundamental expor a importância e demarcar politicamente a força da reciprocidade social na qual as pessoas se reconhecem, compartilham um sentido comum e reivindicam confiabilidade, o que reforça sobremaneira os vínculos sociais. (MONTENEGRO; GUIMARÃES NETO, 2020, p. 83).

Os sujeitos de uma mesma sociedade ou grupo possuem um mundo compartilhado que envolve a troca de referências culturais. Esse compartilhamento é uma condição da vida pública, nesse espaço, também chamado de campo de controvérsia, a testemunha é confrontada e pode atestar seu testemunho, considerando “a contribuição da confiabilidade de cada testemunho à segurança do vínculo social na medida em que este repousa na confiança na palavra de outrem.”

(RICOEUR, 2007, p. 174).

Caderno de anotações

Um procedimento que à primeira vista parece trivial revela contribuições valiosas: o caderno de anotações. Segundo Guimarães Neto (2012, p. 28), ele pode ser um grande auxílio para o pesquisador, visto que “se movimenta no registro do que não foi dito e tem o papel de documentar atentamente o que não foi declarado, mas que se encontra ‘colado’ às palavras, como os silêncios e os gestos que compõem o conjunto dos relatos na mesma dimensão das entrevistas/testemunhos.” Assim, o caderno de anotações de campo permite registrar as minúcias das entrevistas, como as características dos ambientes onde estão sendo realizadas, os humores e emoções do entrevistado ao operar com sua memória, suas hesitações, seus silêncios. No trabalho com a história oral, o historiador deve ir ao campo pronto para colher dados, registrando cada detalhe de sua investigação.

Condução da entrevista

Bergson (2019) assegura que caso o entrevistador desperte uma emoção, mais ou menos forte no entrevistado, este poderá subitamente trazer de volta a lembrança que parecia perdida. Por mais que haja dificuldades na rememoração, a datação da memória é uma alternativa para relembrar os acontecimentos pessoais que o marcaram. Como podemos ver, esse é um processo que exige do pesquisador sensibilidade e tato com a condução das entrevistas. Para Frotscher e Stein (2020, p. 125) “talvez o grande desafio para o pesquisador seja aliar o cuidado com o entrevistado e o rigor acadêmico, ao realizar a análise crítica das narrativas que verbalizam os sofrimentos, os traumas e os ressentimentos vividos.”

Aproximação dos sujeitos

Ainda na fase de exploração inicial, um fator chave para a aproximação com sujeitos que

se encontram em algum cenário de vulnerabilidade é compreender como são estabelecidas as suas redes de confiança. Como na experiência de entrevista com venezuelanos abrigados no município de João Pessoa, estado da Paraíba, relatada a seguir:

O estabelecimento de uma rede de confiança prévia foi, sem dúvidas, um fator decisivo para a obtenção das entrevistas. Dentro do abrigo, os venezuelanos desenvolviam suas relações por meio de redes de confiança e foi possível perceber que, para uma extensa maioria, essa rede incluía apenas outros venezuelanos, abrigados ou já residentes na cidade. (SOUSA, 2020, p. 130).

No caso apresentado, a historiadora buscou como estratégia ser apresentada aos sujeitos através da assistente social que trabalhava com eles, alguém que aparentemente partilhava de sua confiança, mas ainda assim não houve abertura do grupo. Então, a pesquisadora conseguiu, ao longo de várias visitas, estabelecer um vínculo de cordialidade e confiança com uma refugiada venezuelana e, por meio da relação de confiabilidade dela dentro do grupo, houve uma abertura e a pesquisa foi viabilizada.

Segundo Alistair Thomson (2000), as estratégias escolhidas para o trabalho com a história oral devem estar alinhadas às características socioculturais do grupo ou comunidade que se busca pesquisar. Desse modo, as visitas são importantes para conhecer como se desenvolvem as relações e o cotidiano dos sujeitos, mas também para que eles possam conhecer o pesquisador, sentir-se à vontade em sua companhia. É vital ter flexibilidade para adaptar-se às necessidades de cada cenário e criatividade para desenvolver estratégias que permitam uma cordial aproximação dos sujeitos.

Diálogos prévios com os sujeitos

Outro ponto a ser desenvolvido na fase de visitas é o estabelecimento de diálogos prévios com os sujeitos para sua familiarização com a pesquisa. É necessário explicar que a participação é totalmente voluntária, quais são os objetivos e a finalidade do trabalho de modo claro, bem

como os seus riscos. Pois toda pesquisa com seres humanos envolve riscos. Alguns deles são de ordem psicológica e emocional, representando a possibilidade de constrangimento ao tocar em determinados assuntos, algum desconforto ou estresse. Por isso, as visitas são o momento ideal para conversas descontraídas, nas quais os sujeitos possam sanar todas as dúvidas acerca da pesquisa que estão sendo convidados a participar.

Sigilo e privacidade

Outro risco é o de sigilo e privacidade. Em especial no que se refere a sujeitos em situação de vulnerabilidade, a sua identificação pode incorrer em riscos à sua integridade, desconfortos, ou ainda comprometer a elaboração de seu discurso. Uma estratégia bastante utilizada é o uso do anonimato como modo de proteger a identidade dos sujeitos e garantir que seu testemunho seja livre de preocupações e receios.

Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

Por conseguinte, há a assinatura do “Termo de Consentimento Livre e Esclarecido”, um documento fundamental que visa assegurar a proteção do sujeito participante da pesquisa. Sua elaboração deve seguir as normas e diretrizes brasileiras de pesquisa com seres humanos, como as Resoluções nº 466/12 e 510/16 do Conselho Nacional de Saúde (CNS). O documento também auxilia nas questões protocolares e burocráticas da pesquisa, conferindo-lhe legalidade.

No termo devem constar os objetivos, finalidade, etapas, riscos e todas as informações pertinentes à pesquisa, bem como as condições acordadas entre o pesquisador e o entrevistado, como as circunstâncias de confidencialidade ou a gravação da entrevista, por exemplo. É importante que seja feito com linguagem acessível, considerando as características especiais do sujeito entrevistado, como seu idioma, sua escolaridade etc. Cabe ao pesquisador ler e conversar

sobre o termo com o sujeito participante no momento da assinatura, garantindo que tudo seja feito de modo consciente e esclarecido.

O ambiente para a entrevista

Segue-se então para a fase da realização das entrevistas. O ambiente pode ser escolhido em acordo com o sujeito entrevistado, mas precisa considerar a privacidade. Um ambiente privado, livre de ruídos e distrações viabiliza uma entrevista mais espontânea e produtiva. No trabalho com sujeitos em vulnerabilidade podem surgir desafios especiais nesta fase, como a divergência de idiomas no trabalho com imigrantes e refugiados. Cabe ao pesquisador providenciar meios de superar essa questão, seja por meio de um tradutor (desde que não haja perda de informações), ou do próprio aprendizado do idioma, mais recomendado tendo em vista a necessidade de interação durante a entrevista.

Gravação transcrição e análise

A gravação do áudio é um importante recurso para fins de transcrição, pois permite que o pesquisador posteriormente possa ter em arquivo a fonte tal qual foi obtida, proporcionando que seu trabalho tenha fidelidade ao testemunho. Também nessa etapa precisa ser observada a necessidade de confidencialidade no manuseio da fonte, a fim de evitar que pessoas não essenciais para o trabalho tenham acesso a ela.

Os últimos passos são a transcrição e a análise dos relatos orais. A transcrição pode ser considerada como o processo de arquivamento da fonte oral. O arquivo, para Ricoeur (2007), promove a ruptura com o “ouvi-dizer” do testemunho oral, lhe confere legitimidade. A transcrição consiste na redação da entrevista, incluindo todo o conteúdo e as interações. Ela pode também conter características da observação realizada pelo pesquisador – com o auxílio do caderno de

anotações de campo, como descrições sobre mudanças de tom do entrevistado, pausas, silêncios, ou ainda expressões de emoção. Quanto mais detalhada for a transcrição, mais rica e fértil poderá ser a sua análise.

A análise dos relatos orais representa, finalmente, a escrita da história. Essa etapa envolve muito das concepções teóricas do pesquisador. As noções de testemunho, discurso e memória emergem como importantes referenciais para situar como o historiador pensa e problematiza suas fontes orais. Destacamos, por fim, que por meio da história oral os sujeitos contribuem não apenas com respostas, mas, principalmente, como novas perspectivas para o trabalho historiográfico.

Considerações finais

Na contemporaneidade assistimos à emergência de pesquisas em diversas áreas que visam abordar grupos e sujeitos social e politicamente marginalizados. Vidas que, em sua maioria, não figuram nas páginas dos livros didáticos, não têm suas histórias habitualmente contadas. Neste cenário, a história oral tem ganhado destaque por ser uma metodologia que permite a produção de suas fontes, e proporciona ao pesquisador uma observação aproximada destas vivências.

Nesse viés, é indispensável para o historiador ponderar sobre como irá apropriar-se de noções como as de testemunho, discurso e memória, que formam importantes bases para o trabalho com a história oral. O testemunho nasce com a narrativa do acontecimento, ele representa a sequência da memória declarativa. A memória, que representa uma percepção sobre o vivido, passa por um processo de arquivamento, torna-se memória arquivada, para ser então analisada através de seu confronto com outros registros documentais, resultando na escrita da história.

No presente artigo, buscamos discutir os meandros que envolvem a utilização da metodologia da história oral com sujeitos em situação de vulnerabilidade. Entendendo essa vulnerabilidade como política, fruto de uma produção e envolvida por relações de poder. Por vidas

em vulnerabilidade distinguimos as pessoas que se encontram em circunstâncias de privações, materiais ou não, cujas vidas não são, nas palavras de Butler, passíveis de luto. As quais estão sujeitas a um reconhecimento desigual e que, portanto, se encontram mais expostas a violências de variados gêneros.

É importante ter em mente que a identificação sobre a vulnerabilidade destas vidas tem um caráter situacional, não implica em uma definição, os sujeitos não “são” vulneráveis, mas “estão”. Buscamos compreendê-los a partir de seu posicionamento nas relações de poder, não de modo passivo, mas como atores que também exercem poder em suas relações, possuem agência sobre suas vivências.

Conforme discutido, a história oral é uma metodologia que utiliza técnicas próprias, não obstante, acreditamos que o trabalho com sujeitos em vulnerabilidade apresenta demandas específicas que advém das circunstâncias nas quais ele está inserido. Desse modo, no presente artigo, refletimos e fomentamos estratégias que contribuem para viabilizar esse trabalho, permitindo alinhar a metodologia ao contexto sociocultural das vidas em vulnerabilidade.

Entendemos que, embora seja importante compreender os sujeitos em seus vínculos sociais, é indispensável quebrar a noção de homogeneidade. O compartilhamento de histórias e memórias entre sujeitos sob uma mesma vivência não implica em considerá-los como um conjunto homogêneo. Nesse sentido, a abordagem da história de vida permite que os indivíduos sejam abordados a partir de suas individualidades.

Afinal, não tivemos a pretensão de desenvolver um tutorial ou elencar regras para a utilização da história oral com sujeitos em vulnerabilidade. Destacamos que a especificidade das circunstâncias que envolvem estas vidas exige cuidados por parte do pesquisador, como uma postura flexível e adaptativa, sensibilidade e tato. Este ainda é um assunto pouco abordado dentro da historiografia, por isso, apontamos a necessidade de mais debates que contribuam para

desenvolver a metodologia da história oral considerando as especificidades de pessoas em situação vulnerável.

Referências bibliográficas

BERGSON, Henri. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Tradução de Paulo Neves. 4. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

BERGSON, Henri. *Memória e vida*. Tradução de Claudia Berliner. 3. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

BUTLER, Judith. *Quadros de guerra: Quando a vida é passível de luto?* Tradução de Sérgio Tadeu de Nicmeyer Limarão e Arnaldo Marques da Cunha. 1. Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

BUTLER, Judith; ATHANASIOU, Athena. Reconocimiento y supervivencia, o sobrevivendo al reconocimiento. In: BUTLER, Judith; ATHANASIOU, Athena. *Dispossession: The performative in the political*. John Wiley & Sons, 2013. p. 97-116.

CAVALCANTI, Erinaldo Vicente; SOARES, Fagno da Silva. História Oral entre Reflexões e Memórias: Revisitando o percurso de Antônio Torres Montenegro e suas trilhas metodológicas do fazer historiográfico. Entrevistado: Antônio Torres Montenegro. *Revista Observatório*, v. 2, n. 2, p. 426-446, 2016.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

DOSSE, François. *Renascimento do acontecimento*. Tradução: Constancial Morel, São Paulo: Unesp, 2013.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 7. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 23 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013. (Leituras filosóficas).

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.

FRAZÃO, Samira Moratti. Reflexões sobre o uso da história oral na realização de entrevistas com refugiadas e refugiados ganeses no Brasil. In: *Anais do VIII Encontro Regional Sul de História Oral. História Oral: Lugares e Desafios*. Joinville, SC: UNIVILLE, 2015. p. 100-112.

FROTSCHER, Méri; STEIN, Marcos Nestor. História Oral e questões sensíveis em pesquisas sobre refugiados no Brasil. In: GOMES, Angela de Castro (Org). *História oral e historiografia: Questões sensíveis*. São Paulo: Letra e Voz, 2020.

GOMES, Angela de Castro (org.). História oral e historiografia: questões sensíveis. São Paulo: Letra e Voz, 2020. 208 p.

GUIMARÃES NETO, Regina Beatriz. Historiografia, diversidade e história oral: questões metodológicas. In: LAVERDI, Robson; et al. História oral, desigualdades e diferenças. Recife: Ed. Universitária da UFPE, p. 15-37, 2012.

HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. São Paulo: Centauro, 2004.

MONTENEGRO, Antônio Torres. História oral, caminhos e descaminhos. In: Revista Brasileira de História. São Paulo: v. 13, n. 25/26. Set. 92/ Ago. 93, p. 55-65.

MONTENEGRO, Antônio; GUIMARÃES NETO, Regina Beatriz. Testemunho, Narrativa e Historiografia. In: DE AMORIM, Helder Remigio. et al. História em Debate: Cultura, Intelectuais e Poder. Editora Appris, 2020. p. 77-86.

NORA, Pierre. Mémoire collective. In: LE GOFF, Jacques CHARTIER, Roger; REVEL, Jacques (Dir.). La nouvelle histoire. Paris: Retz, 1978. p. 398-401.

QUEIROZ, M. I. P. Relatos Oraís: do “indizível” ao “dizível”. In: SIMSON, O. (org). Experimentos com história de vida (Itália/Brasil). São Paulo: Vértice, 1988. p. 14 – 43.

RICOEUR, Paul. A memória, a história, o esquecimento. Trad. Alain François, et al. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

SOUSA, Suzyanne Valeska Maciel de; BACCARINI, Mariana Pimenta Oliveira. Apartados: refúgio entre guerras e fronteiras. João Pessoa: Editora UFPB, 2020.

THOMSON, Alistair. Aos cinquenta anos: Uma perspectiva internacional da História Oral. In: ALBERTI, Verena; FERNANDES, Tânia; FERREIRA, Marieta de Moraes (orgs.). História Oral: desafios para o século XXI. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2000, p. 47-65.

VENERA, Raquel Alvarenga Sena; SILVEIRA, Juliana Kunz. Jovens Histórias de Vida: A Produção de Subjetividades Juvenis a partir de Experiências no Mundo do Trabalho. In: Anais do VIII Encontro Regional Sul de História Oral. História Oral: Lugares e Desafios. Joinville, SC: UNIVILLE, 2015. p. 167-181.

VEYNE, Paul. Foucault revoluciona a história. In: VEYNE, Paul. Como se escreve a história. Editora Universidade de Brasília, 1992. p. 237-281.

Recebido em: 30 de abril de 2023

Aceito em: 26 de julho de 2023

MPB como Música Parcialmente Brasileira: o colonialismo cultural interno na perspectiva de artistas paraenses da cena translocal contemporânea

MPB as Partially Brazilian Music: internal cultural colonialism from the perspective of artists from Pará in the contemporary translocal scene

MPB como Música Parcialmente Brasileña: colonialismo cultural interno en la perspectiva de los artistas de Pará de la escena translocal contemporánea

Nélio Ribeiro Moreira¹

Resumo: Neste artigo, entrelaçando a perspectiva histórica à antropológica, procuro apresentar o ponto de vista de artistas paraenses radicados na centralidade da cultura musical do país – o Eixo Rio-São Paulo, onde se constituiu uma cena translocal no mundo da canção paraense -, sobre o colonialismo interno contemporâneo na cultura musical brasileira. O objetivo é demonstrar como as leituras dos atores paraenses que estão inseridos nesse processo de objetificação do diferenciante para controle, o que é efetivado pelo grupo sonoro do campo musical brasileiro na contemporaneidade, são manifestações da arregimentação de discursos e narrativas como recursos dotados de uma postura crítica e de carga simbólica em processos de interação pelo conflito.

Palavras-chaves: Mundo da canção paraense; cena translocal; colonialismo interno; postura crítica.

Abstract: In this work, interweaving the historical and anthropological perspectives, I try to present the point of view of Pará artists rooted in the centrality of the country's musical culture - the Eixo Rio-São Paulo, where a translocal scene was constituted in the world of Pará song -, about the contemporary internal colonialism in Brazilian musical culture. The objective is to demonstrate how the readings of the actors from Pará who are inserted in this process of objectification of the differential for control, which is carried out by the sound group of the Brazilian musical field in contemporary times, are manifestations of the regimentation of discourses and narratives as resources endowed with an attitude critical and burden experienced in processes of interaction through conflict.

Keywords: World of music from Pará; translocal scene; internal colonialism; critical stance.

Resúmen: En este artículo, entretrejiendo las perspectivas histórica y antropológica, trato de presentar el punto de vista de los artistas de Pará enraizados en la centralidad de la cultura musical del país - el Eixo Rio-São Paulo, donde se constituyó una escena translocal en el mundo de Pará

¹ Doutor e Mestre em Sociologia e Antropologia Social pela Universidade Federal do Pará (PPGSA/UFPA). Graduação em Bacharelado e Licenciatura Plena em História (UFPA) e Especialização em História Social da Amazônia (UFPA). E-mail: neliormoreira@gmail.com.

canción -, sobre el colonialismo interno contemporáneo en la cultura musical brasileña. El objetivo es demostrar cómo las lecturas de los actores paraenses que están insertos en ese proceso de objetivación del diferenciador por control, que es realizado por el grupo sonoro del campo musical brasileño en la contemporaneidad, son manifestaciones de la regimentación de discursos y narrativas como recursos dotados de una actitud crítica y carga simbólica en procesos de interacción a través del conflicto.

Palabras-claves: Mundo de la música de Pará; escena translocal; colonialismo interno; postura crítica.

Introdução

As nações são construídas como narrativas imaginárias, e sendo comunidades imaginadas - “porque os membros das mais minúsculas nações jamais [se] conhecerão, embora todos tenham em mente a imagem viva da comunhão deles” (ANDERSON, 2008, p. 32) – resultam do uso de linguagens, estas que têm a ambição de serem as representações dos fatos “nacionais” que procuram ilustrar. Por meio de discursos socialmente construídos, tais linguagens se mantêm como parâmetros controladores das relações sociais que se desenrolam no interior do Estado nacional. E foi dessa forma que se inventou *uma* música popular brasileira que pudesse ser um instrumento norteador das relações entre agentes *nacionais* e *regionais* em interação no campo da cultura musical. A noção de música popular brasileira se desenvolveu marcada por uma necessidade: ser linguagem aglutinadora. Todavia, isso encetou reações dos campos musicais mais particulares, estabelecidos pelo nacional como regionalistas.

A imensidão territorial que foi forjada compulsoriamente no processo de constituição do Estado brasileiro no século XIX, e a centralização e a concentração da gestão de poder político, teve como consequência a condição atual de extrema desigualdade territorial, com a centralização das ações, dos recursos e dos meios de produção cultural. Por isso, ao longo de sua trajetória, essa centralidade exerceu a função de epicentro cultural do país, o que acabou se consolidando no estabelecimento de uma cultura nacional que se faz de muitos temas e jeitos, mas em um só lugar.

E no caso da música popular isso também ocorreu dessa forma, no século XX. Consequen-

ência incontornável para os artistas das margens, eles tiveram buscar meios para ingressar nesse centro e, assim, veicular sua música como nacional, de acordo com o interesse do *mainstream* da música brasileira que se formou como grupo sonoro (BLACKING, 2007)². Dessa forma se instituiu uma distância entre a música popular brasileira e as músicas populares regionais, ou regionalizadas, de maneira que o grupo de dominação estabelecido no centro cultural do país transformava em nacional o regional que interessava como potenciais constituintes do projeto de uma *identidade musical* nacional.

Isso se manifestou de forma contundente na invenção da MPB, na segunda metade do século passado, como a convencionalização de uma música brasileira. Essa seria a expressão única de uma miríade de sonoridades espalhadas pelo território nacional e que, agora como MPB, estariam condensadas no escopo de uma música nacional projetada e canalizada de acordo com os intentos daquela invenção de identidade. Em pouco tempo, essa manifestação sonora angariou grande importância porque se mostrou como a forma mais acessível e eficaz de expressar o discurso “emepebístico” como unidade cultural nacional, com linguagem precisa e evocada de discurso em prol de uma unidade.

Naqueles idos anos 1960, em um cenário de contestação política, a ação se deu por meio das práticas de fortalecimento de uma cultura musical que sustentasse a pressuposta unidade musical que expressasse o caráter popular. Daí o sucesso na criação de uma linguagem musical nacional comum que se materializou na noção artificial da MPB como música popular nacional, alhures reinventada com acréscimos das pressupostas idiossincrasias regionais, que pudesse ser controladora da necessária incorporação do material regional que potencialmente a constituiria – samba,

² Segundo John Blacking, é um grupo de pessoas que compartilha uma linguagem musical comum, que tem ideias comuns sobre a música e seus usos (BLACKING, 2007, p. 208). Cabe ressaltar que esse grupo tem como fundamento de sua relação social a produção de sonoridade, de acordo com os processos, invenções e convenções que lhe são convenientes.

forró, etc. De certa forma, ela foi erigida como a norteadora das criações posteriores (NAPOLITANO, 2005; 1999).

Mas o contexto contemporâneo é extremamente distinto. Agora as relações entre o campo nacional e o regional são afetadas por uma conjuntura ditada por práticas culturais no processo da globalização. A interação dinâmica e instantânea, viabilizada pela tecnologia de informação e pelos processos globalizadores, como os fluxos e a hibridações, é que dita as formas de relação entre artistas e o mundo musical, as produções e criações de música como produto cultural. E isso destina uma maior complexidade aos contatos culturais, pois revela uma diversidade até então desconhecida. Uma importante consequência desse processo é o embate entre a manifestação de uma *indigenização da modernidade* e uma *modernização da indigeneidade*³ – este último é o que caracteriza o caso paraense, como veremos mais à frente –, ditada por essa dinâmica transnacional, que prescinde do âmbito nacional. Isso certamente coloca mais elementos para o debate sobre o cenário e as relações constituídas no interior do Estado nacional sobre a sua noção de identidade cultural (HANNERZ, 1996; SANTOS, 2002; SAHLINS, 1997)

Neste trabalho trato de discursos sobre as relações desiguais e combinadas entre dimensões “nacional” e “regional” em uma relação de hierarquia complacente. Por isso, considero imprescindível considerar a noção de geocultura, entendido isso como a maneira pela qual um grupo de poder impõe a imagem de unidade da diversidade (WALLERSTEIN, *apud.* MIGNOLO, 2020). A argumentação é aqui sustentada por leituras e interpretações trabalhadas por atores sociais do mundo da canção popular paraense que têm destaque no circuito musical da centralidade do país. Certamente, por se encontrarem nessa condição puderam erigir e publicizar narrativas e discursos de questionamento da condição da música da Amazônia nesse cenário nacional do processo musical.⁴

³ Como categoria, trata-se da qualidade de ser indígena, nativo, oriundo e pertencente a um lugar.

⁴ Entendido como as ações que se desenrolam por meio da música em um “mundo intersubjetivo comum de comunicação e ação social” (SCHUTZ, 1962, *apud.* SEGRE, 2020, p. 66).

O interesse aqui é mostrar que essas narrativas, como questionamentos, são material discursivo que atualizam as contendas atávicas que caracterizam a situação da região Norte, e da Amazônia, desde o processo de formação do Estado brasileiro, em 1822. Nisso, busco explicitar os pontos de vista dos artistas paraenses contemporâneos que são aqui citados – porque compõem a cena translocal –, que acionam a história de incorporação violenta da região ao Estado nacional, o marco inicial das ações de colonialismo interno, como um fator do desequilíbrio que caracteriza as relações entre estes elementos “regionais” e o campo nacional, o que se cristalizou em compromissos⁵ entre atores sociais da música popular em posições distintas no cenário musical nacional.

É fundamental entender ainda que esse processo musical marcado por um embate entre discursos é consequência de uma situação historicamente construída. Todavia, tomando a cultura como uma invenção, procuro lidar com as formas de criatividade e de convenção como fundamentais para entender como ocorre os processos de interação por meio das ações discursivas que se assentam nessa perspectiva histórica como recurso simbólico. No caso aqui tratado, a diferenciação é o elemento cultural que sustenta a incorporação de uma cultura musical por outros domínios, instâncias que convergem no fato de serem expressões que têm significados que são acionados para que haja o recíproco reconhecimento dos elementos comunicativos convencionalmente compartilhados. Por isso, adotei o pressuposto de que não existe uma realidade social fora das relações de constituição do simbólico, o que por sua vez resulta do processo de entendimento das condições contextuais manobradas pelos atores (WAGNER, 2012).

De toda forma, o que está na base dos discursos de crítica ao colonialismo cultural interno é a criatividade artística. Mas, como se trata de considerar a criatividade artística como processos sociológicos, porque se trata de ajuntamento da contingência da realidade exterior como motiva-

⁵ A momentânea aceitação de incorporação de um elemento externo ao grupo, como uma acomodação coordenada e interessada, ambivalente e tolerante (OGBURN; NIMKOFF, 1971). O semi-assimilado tem, portanto, apenas em potência a possibilidade de se tornar um assimilado.

ção para a criação, é viável considerar que os elementos que dão o mote, ou são matéria-prima para a produção musical, são também recursos discursivos, caso da temática amazônica como uma *realidade exterior* que se condensa em imagens, ações, objetos e comportamentos que atuam como motivação para a criação.

As interações notadamente dialética entre os artistas do *mainstream* da MPB e os artistas paraenses acabam por se constituir como uma atuação de escopo cultural, no sentido de que ambos artistas denotam leituras e veiculam mensagens com suas interpretações para agenciamentos de suas posições. Assim, tanto para os artistas paraenses como para os artistas do cenário nacional, esse contato é fator de incentivos à produção, inevitavelmente. Dessa forma, o que está em jogo é o acesso a oportunidades numa rede de cooperação, mas também de concorrência (SIMMEL, 2005; VANDENBERGHE, 2005; BOURDIEU, 2000).

Embora esses condicionantes estejam fora do artista, é ele que aciona aquilo que traz consigo como esse capital de motivação, ou seja, ele é o portador de uma faculdade criadora, mas que precisa de motivação. Dessa forma, o que cria certamente tem intentos de interação – notadamente dialética – com outros atores. No caso apresentado à frente, certamente foi isso que forneceu o material para a postura crítica ensaiada pelos artistas para questionar o grupo sonoro da MPB.

Ademais, é possível notar a condição de liminaridade em que se encontram esses artistas paraenses. A noção de liminaridade consiste em uma fase que compõe uma sequência de separação, margem e agregação. Trata-se de uma condição transitória na qual os indivíduos estão destituídos de suas posições sociais, ocupando um entre-lugar, espaço social indefinido no qual não é possível categorizá-los plenamente. Nesse processo, o que está na margem acaba por desenvolver certa complexidade, tornando-se, assim, independente. Na sequência, estabelece-se um novo agregado como agrupamento não formal, que é constituído por solidariedades sociais espontâneas entre os atores, a *communitas* (TURNER, 2013).

Assim, para os artistas paraenses que saíram da cena local, separando-se dela e do seu âmbito regional, estar em outra realidade sociocultural, uma realidade muito mais ampla e, por isso, mais complexa, certamente se manifesta numa condição de *estar-entre*; daí que o fato de suscitar questionamentos a essa sua condição de semi-assimilado demonstra que tais empenhos são praticados no sentido de buscar pertencer ao grupo.

E assim esses artistas constituem uma por atuarem em uma cena translocal, entendendo esta como uma noção que diz respeito a parte do mundo da canção popular paraense como um meio no qual os artistas que a compõem atuam em suas frentes de interesse, mas em outras espacialidades. Por sua vez, o que chamo aqui de mundo da canção popular paraense é inspirado no conceito de mundo artístico (BECKER, 2010). É uma formação social contemporânea caracterizada por certa estabilidade nas ações dos indivíduos que têm perspectivas socioculturais coincidentes ou aproximadas, e também conflitos, mas o que acaba por se tornar um importante elemento ligante. Disso decorre um ideal de solidariedade, esta a forma de interação preponderante nas formas de sociação entre os atores que formam redes de afiliações de grupo (SIMMEL, 1964).

Os pressupostos identitários, as formas comunicativas e as redes sociais tecidas nessa cena translocal convergem para uma *forma narrativa* deslocalizada, mas ainda assim entrelaçada ao *local*. Num contexto de interações virtuais que se manifesta em diversas plataformas de comunicação, o ciberespaço e as redes sociais virtuais são o meio de interlocução dos discursos convergentes se somam e adensam os questionamentos acerca da condição de ser um artista da margem localizado na centralizado, mas “tratado” ainda como um *outsider*.

Para acompanhar essa dispersão de dados, o recurso metodológico acionado foi a etnografia multissituada (MARCUS, 1995). Essa possibilidade é um recurso que se pauta em seguir os dados, as ações, os discursos, as narrativas e os próprios agentes. No entanto, a ausência de relatos diretos dos artistas aqui é preciso ser justificada, haja vista que acaba por constituir uma falta no

trabalho. Os relatos diretos não puderam ser auferidos devido à não correspondência dos atores contatados. Mesmo solicitando entrevistas por meio de mensagens em redes sociais, por e-mail ou em contatos diretos quando algum desses artistas se encontrava em Belém, não foi possível realizar os registros devido à ausência de respostas. De toda forma, procurei seguir suas atuações em diversos âmbitos do ciberespaço, cujo material auferido é o que foi aqui trabalhado.

Portanto, a invenção de uma cultura musical paraense na contemporaneidade acabou por desencadear problematizações sobre o circuito nacional que, vez e outra, se vale dessa premissa “regionalista” como dado de exotismo para incorporar e compor o mercado cultural da forma como lhe convém. No entanto, é isso que os artistas agora questionam. Como se trata de um campo social caracterizado por dissensões de contexto simbólico, cabe ressaltar que o mundo da canção popular paraense é também significação, e não apenas “espaço” delimitado, circunscrito, ou um contexto definitivo. Por isso, o entendimento das visões de artistas que vivenciam suas experiências na cena translocal possibilita que possamos ver as suas condições de existência em um espaço de negociações complexas, no qual se encontram à margem, os faz se sentirem - e se dizerem - colonizados no interior do Estado nacional do qual fazem parte.

Colonialismo interno e o caso brasileiro-paraense

O colonialismo interno diz respeito às ações de dominação e controle dos campos econômico, político, social e cultural no interior do Estado nacional, e como este estabelece relações de dominação com suas partes regionais constituintes baseada em ações de ocupação e conquista de áreas no seu próprio território. É um conceito que possibilita ajudar no tratamento da problemática das desigualdades que se manifestam no interior do território nacional, pois procura ressaltar, possibilitando a observação, os mecanismos que são acionados para a atuação do centro de poder sobre áreas marginais e a complexa relação de desigualdade (DEY, 2015; CASANOVA, 2003;

TORRES GUILLÉN, 2014).

É um conceito que está originalmente ligado aos fenômenos de conquista: as populações nativas que não são exterminadas passaram a fazer parte, primeiro, do Estado metropolitano colonizador; e depois, do Estado autônomo, que adquire a independência formal, mas manteve a ação de ocupação das regiões internas ao seu território. Portanto, mesmo dentro do Estado nacional emancipado ocorrem ações *imperialistas*, quando o grupo de dominação que se instalou no governo se impõe como “centralidade” decisória e se sobrepõe em expansão, sobre as demais áreas.

Ademais, o colonialismo interno é uma condição de nações subdesenvolvidas, haja vista que as situações de colonialidade do exercício do poder estão *pari passu* com o desenvolvimento do capitalismo. Isso instaura uma “condição dual”, a posição ambígua que se coloca sobre as regiões que nem são totalmente integradas, nem estão totalmente alijadas. Na esteira dessa condição de subdesenvolvimento vem os choques entre as ideias e discursos de modernidade da centralidade e arcaísmo da periferia, o que se materializa em formas de dominação praticadas pelos grupos e classes hegemônicos numa relação de dominação para exploração historicamente construída, cujo objetivo é controlar as diferenças culturais e os mecanismo de inserção (MIGNOLO, 2020; CASANOVA, 2007).

Embora os artistas não acionem a noção como elemento conceitual, o próprio conceito ajuda a entender seus discursos e narrativas que se escudam no processo histórico. Assim, essa construção histórica da noção de colonialismo interno e a sua prática é fundamental para a análise de falas e processos daqueles que têm lugar de fala privilegiado no mundo da canção paraense: os artistas e que se sentem colonizados em seus trabalhos e atuações no processo musical nacional. De fato, esses discursos acabam por dar uma legitimidade aos questionamentos levantados porque, primeiro, são emitidos por atores que estão no circuito nacional, ainda que como semi-assimilados, logo, são legítimos representantes da música paraense em esferas mais dilatadas; e, segundo,

porque são conhecedores da realidade amazônica, em suas vivências, apropriações estéticas e por estudos da história da região.

É a partir da análise da condição simbólica dos discursos questionadores de não pertencimento ao cenário brasileiro da música popular que se pode entender a significação que esses artistas paraenses da cena translocal dão a essa situação de controle e exploração efetivados pela centralidade da cultura musical nacional às produções e aos artistas oriundos de outras partes do país. Por isso, é preciso considerar que esses discursos são formados por elementos da razão prática, porque são demandas da constituição material - a história da participação da região da Amazônia na formação do Estado nacional brasileiro – inevitavelmente atreladas à razão simbólica, porque esta - como cultura - complexifica aquela (SAHLINS, 2003).

Historicamente, a região que hoje é o estado do Pará foi por muito tempo uma área apartada do Estado do Brasil, só passando a fazer parte do território nacional brasileiro após os traumáticos eventos que levaram à anexação compulsória ao Império do Brasil, em agosto de 1823.⁶ A historiografia aponta que se aplacou uma visão geopolítica de cunho utilitarista sobre a região da Amazônia desde a época colonial, o que foi justificado por ser o único recurso para que ela compusesse o projeto colonial português e, posteriormente, aqueles levados a cabo pelo Brasil como Estado nacional independente (SAMPAIO, 2003; RICCI, 2003), o que se manteve nos projetos que seguiram à instauração da República e ao longo do século XX (SECRETO, 2010; PETIT, 2003).

O desenrolar desse processo no século XX é significativo para entender como o ideal republicano de unidade nacional já nasceu tendo que enfrentar as contradições regionais. Já na Primeira República a difusão das propostas e ações de integração regional para a consolidação do Estado nacional se viu como um projeto contraditório: ter que acionar as singularidades dos povos

⁶ Em linhas gerais, em 1621 foi criado na região uma administração separada do Estado do Brasil, e que estava diretamente subordinada à Portugal, o Estado do Maranhão e Grão-Pará, cuja sede era em São Luís. Esse foi extinto em 1751, quando foi instaurado o Estado do Grão-Pará e Maranhão, com capital em Belém (SAMPAIO, 2003).

nativos e as paisagens naturais para a constituição de um imaginário nacional significava ter que, ao mesmo tempo, consolidar a centralidade dos estados “sudestinos” que se haviam destacado no alvorecer do processo de construção do sistema federativo. Portanto, a hegemonia dos centros mais poderosos – o estado de São Paulo, notadamente - e o prejuízo dos menos poderosos – do Nordeste, e mais ainda do Norte - deu o tom para o desequilíbrio na relação de forças regionais (FAORO, 2000).

Na primeira metade do século XX é inventado o Nordeste como um discurso regional que se intensifica como parte do processo de “separação” do Norte, tornando-se um espaço que resultou da articulação das elites regionais preteridas pelo Estado Nacional para fazer frente à progressiva subordinação da área em relação ao sul do país, notadamente São Paulo. A partir de um dado específico – a questão da seca na região -, desde o final do XIX acabou por ser tomada como um potencial elemento para a constituição de uma identidade regional: antes Nordeste era apenas área de atuação da Inspetoria de obras Contra as Secas, que acabou por ganhar no discurso das elites um conteúdo histórico, político, econômica, cultural e artístico; e assim o Nordeste é inventado como um espaço regional dotado de características precisas que foram sendo acionadas ao longo dos anos no processo de legitimação da região (ALBUQUERQUE JR., 1999).

Da mesma forma, o Norte acaba por ser inventado, também, a partir de elementos designados e que passaria a compor os seus elementos discursivos da “distância” da região em relação à centralidade do Estado nacional, numa situação colonial que do passado se estende ao presente: antes, de Portugal, atualmente, do Brasil (LOUREIRO, 2022). É essa história de distância, abandono e exploração, que teria resultado em um isolamento da região que subsidiou uma formação social peculiar que os artistas como ponto de partida para o estabelecimento de uma cultura musical precisa, o que também foi acionado em outros campos das artes, como o teatro, a pintura e o cinema (LOUREIRO, 1991; CASTRO, 2011). Essa condição de alijamento teria se consolidado

como o fornecedor dos elementos sociais e culturais acionados pelos atores do campo cultural, imprensa e mediadores culturais para a formatação de uma estética musical paraense-amazônica que se sedimentou no meio artístico paraense como o produto de uma memória social que se mantém por meio da ativação da ideia de sobrevivência como fruto da resistência (CASTRO, 2011).

Portanto, ao longo da trajetória da relação do Estado nacional com região amazônica o eixo foi essa condição de reconhecimento de um pertencimento incompleto e problemático, mas necessário. Por isso as produções se pautaram nessa lógica da reação. No entanto, agora em um contexto de interação global, de transformações e identitárias e processos sociais dinâmicos e complexos, a relação da região com o Estado nacional se viu colocada em outro patamar; mas, ao que indica o que se segue, no caso Brasil – Amazônia, é perceptível um momento complexo, de transição e agenciamentos originados de diversos pontos.

Colonialismo interno, canção popular paraense e a condição amazônica

O mundo da canção popular paraense é uma totalidade totalizante composta por diversas partes, que pode ser pensada como invenção de um grupo sonoro, os atores e agentes que dinamizam o processo musical. A cena local constitui uma das dimensões desse mundo. Nesse âmbito, as questões relativas à percepção do colonialismo cultural interno são praticamente inexistentes. Por que? Porque os atores ainda alimentam, e atuam nesse sentido, a necessidade de incorporação dos seus trabalhos no circuito nacional, como demonstram os últimos anos: expoentes da cena bele-mense saíram da cidade ou têm realizado contatos mais regulares com músicos do *cast* nacional a fim de consolidar a relevância da produção local para o mercado nacional.

Com a firmação de uma cena paraense translocal, esse colonialismo se mostrou de forma clara. É por isso que, do ponto de vista da cultura musical, as rotulações que os artistas paraenses fazem da *música regional* para os próprios não se sustenta, o que significa que se trata - ainda se-

gundo eles - de um discurso que é usado como forma de controle para suas produções e atuações. Mas, o que é inegável é que esses artistas agora podem emitir seus discursos, também, a fim de fazer frente a essa leitura feita sobre eles.

Obviamente, a cultura musical é uma parte do campo social, do qual as questões econômicas e políticas também são componentes. Logo, é necessário atentar a esses campos, que também tem suas ideias de *Brasil*. Mas, aqui interessa aqui o âmbito cultural, as questões simbólicas nas narrativas discursivas sobre canção popular e seu processo musical. Observando essa esfera, é notório que a cultura musical de outros lugares é ainda regional para quem diz o que é *música brasileira*, MPB – tanto é que reportagens, eventos e premiações nacionais destinam um espaço a essa produção, no estilo Revelação Regional ou algo nesse sentido. Isso quer dizer que a *música regional* é paralela à *música brasileira*, haja vista a forma como essa evoca aquela.

Essa visão sudestina pautada na valorização do pressuposto exotismo amazônico na canção popular vem de longa data acompanhando os artistas que saem da região para se instalarem no eixo Rio-São Paulo. É o caso de citar a trajetória do mais emblemático músico paraense, o Maestro Waldemar Henrique, que saiu de Belém se estabeleceu no Rio de Janeiro em 1933, onde ele próprio se anunciou como o realizador da música amazônica, objetivamente impellido pelos anseios dos atores do campo cultural que, na época, estavam à frente da renovação cultural brasileira proposta pelo Movimento Modernista de 1922. Era uma demanda colocada aos intelectuais procurar e viabilizar canais para as expressões identitárias originais do Brasil profundo, e o Maestro foi um achado, como o emissor dos temas de um primitivismo esteticamente tratado, e objetivamente interessado, que foi ao encontro dos interesses dos Modernistas (MOREIRA, 2011).

Nos anos 1950, 1960 e 1970 temos outro expressivo exemplo de ajustamento de um artista regional, paraense, ao mercado musical nacional, com a saída de Ary Lobo de Belém e seu estabelecimento no Rio de Janeiro, em 1950. Ele também teve em sua trajetória atuações no circuito

nacional de música popular que foram pautadas nas suas produções com recorrentes referências à temática regionalista, embora como *música nordestina* – o que é emblemático para ilustrar a gradação em relação ao centro da cultura brasileira; o Nordeste é mais perto. Um elemento a mais a ser incorporado aí é que Ary Lobo começa a atuar e se destacar na centralidade no momento em que a televisão passa a ser o principal meio de difusão midiática, junto à afirmação de uma indústria fonográfica (COSTA, 2014).

Essas duas citações são fulcrais, porque se trata de artistas que, embora de escopos musicais diferentes, são figuras emblemáticas na música popular paraense, revisitados e relidos constantemente. O que é comum neles é que tiveram que ir para o “sul maravilha” para que seus trabalhos pudessem ser conhecidos. Mas, ainda assim, não figuraram – e nem figuram – como artistas nacionais, pois a temática regionalista foi o que sustentou e justificou a aceitação de ambos no circuito “sudestino” – o que equivale ao brasileiro - como chancela para que pudessem ter seus trabalhos espalhados dali para outros lugares. Portanto, ser artista brasileiro para o nortista era ter que fazer música da Amazônia, ter que mostrar esse lugar, utilizar a temática regionalista em canções e em discursos musicais midiáticos como capital cancional nas negociações para o estabelecimento de uma carreira no processo musical nacional.

Concomitante à formação da MPB – final dos anos 1960 e década seguinte, e também encetada por intelectuais locais que procuravam um Pará profundo, notadamente o poeta Ruy Barata e seu filho Paulo André Barata (COSTA, 2008; SILVA, 2010) -, foram acionados os elementos nativos amazônicos para a sustentação de uma música popular paraense, regionalista, cuja base eram elementos da Natureza da região. Isso se mostrou pertinente e operacional em grande medida nas décadas seguintes, com devidas adaptações aos contextos em que foram acionadas. De fato, ainda hoje isso é tomado como eixo das leituras do que seja esse paraense regional amazônico.

Colonialismo interno e a canção popular paraense contemporânea

Nos anos 1980 temos outro momento nessa trajetória da música popular paraense em suas tentativas de ingresso no circuito nacional, mas dessa vez uma chancela do próprio *mainstream* da MPB, como uma missão civilizatória de “emepebelização” dos processos musicais regionalizados. A Feira Pixinguinha foi um evento que fazia parte do Projeto Pixinguinha. A primeira edição aconteceu em junho de 1979 em Brasília, e a segunda em janeiro de 1980, em Belém do Pará. Em seguida foi para Salvador. Desse ponto já se pode ressaltar a carga simbólica do evento, o seu projeto como geocultura: a integração nacional da cultura musical, ao sair Brasília, a cidade construída para ser o elo entre o Brasil e o Norte do país, aportar em Belém e seguir para o Salvador, integrando a região da Amazônia ao Brasil. A cidade de Belém – então a Metrópole da Amazônia – parece ter sido escolhida como ponto de largada para a integração da música regional amazônica ao processo musical nacional (MOREIRA, 2014; 2021).

O objetivo do evento era dar voz e vez às produções musicais de um Brasil profundo, longínquo, distante dos grandes centros. Essa proposta de ir buscar as músicas dos lugares mais distantes dentro do Estado nacional brasileiro, uma ação de política cultural de Estado, haja vista que foi levada a cabo pela FUNARTE, fracassou, pois não frutificou em que artistas locais ingresassem no circuito nacional. Todavia, teve uma consequência importante: deu consistência para a formação de uma cena local de canção popular na cidade no decurso da década, o que afirmou o projeto de uma música regional – e regionalista -, haja vista que os envolvidos no evento se depararam com a dificuldade de ingresso no circuito nacional, o que, todavia, ainda era parte do projeto (MOREIRA, 2014; 2021).

No decurso dos anos 1990, no contexto de afirmação dos processos de globalização, e certamente como uma resposta a isso, ocorre uma pequena mudança na proposta. Agora, já não é sair para a centralidade nacional, mas, sim, galgar lugar no espaço global. E, de novo, voltam-se os

olhos do grupo sonoro local para as tradições musicais, objetivando-as como matéria-prima para um regional modernizado, globalizado, composto por elementos externos que foram apropriados e trabalhados de acordo com as possibilidades ditadas pelo sincretismo, termo preciso que possibilita entender a relação entre os elementos artísticos na relação globalização-localização marcada por metamorfoses, hibridismo, fluxos, acelerações e confusões (CANECVACCI, 2013; HANNERZ, 1996; BECK, 2018).

E os atores da cena local passaram a utilizar o regionalismo de outra forma, haja vista que o processo de globalização requeria que fosse desse jeito: abandonar o nacional e lançar-se ao universal por meio do mais emblemático mote, a “marca” Amazônia. (Embora o regionalismo seja um recurso que funciona apenas no âmbito do nacional). O problema com o nacional, então, se manteve. E ficou claro que o circuito nacional ainda tinha controle sobre as formas de acionamento dessa música local que se pretendia massiva, e que também não podia prescindir da Amazônia. Atento a isso, o mundo da música popular paraense, via aparato de Estado e atuações de mediadores culturais, inicia negociações para que se destine um lugar para a cultura musical paraense/amazônica no mercado nacional. E assim é criado mais um mecanismo que potencialmente vai lançar a música paraense no circuito nacional, o Terruá Pará.

Nos anos 2000, para dar vazão à demanda reprimida de artistas da região e atenuar o tensionamento identitário entre Estado nacional e a Amazônia, foi idealizado, projetado e realizado o evento que pretendeu reunir “todas as manifestações musicais do estado” para propagação e divulgação dessa cultura musical, o festival Terruá Pará. Sua finalidade era legitimar a invenção da cultura musical moderna do estado retomando a tradição, mas assentado no que poderia ser feito de amazônico-brasileiro. Capitaneado pelo Estado por meio do governo paraense, o Terruá se mostrou operacionalmente eficaz como controle e convencionalização da cultura paraense. E a sua consequência principal foi o estabelecimento de uma cena paraense translocal no sudeste do país

formado por artistas que se destacaram no Terruá (MOREIRA, 2022).⁷

O que chamo de cena paraense translocal é uma formação social que tem certa estabilidade na atuação em trabalhos musicais, cujos artistas, embora radicados em outro lugar, tomam como lugar referencial a cidade de Belém e a cultura musical paraense. O acionamento de uma linguagem característica que eles efetivam no interior de um processo no qual estão como potenciais participantes é um dado significativo nessa relação paradoxal – nem definidos como pertencentes, como veremos a frente, nem completamente alijados - que mantém como o cenário nacional.

Sabedores que isso decorre de um processo histórico marcado pela desigualdade e por ciclos de valorização e depreciação da região, suas perspectivas, obviamente, são influenciadas pelas condições momentâneas. Por isso, diferentemente de outros agentes, esses artistas são dotados de uma postura crítica, haja vista que, como artistas da música, do ponto de vista antropológico são nativos intelectuais (NAVES, 2010). Portanto, não são apenas “artistas da música” porque produzem discursos, são formadores de opinião que vivem no mesmo contexto cultural daqueles que consomem suas produções. Logo, o meio social que tem acesso aos seus discursos é formado por atores que estão no mesmo contexto convencional no qual circulam as informações, opiniões e narrativas dos artistas⁸ - notadamente no ciberespaço.

Para iniciar a análise do processo observado, cito a fala do produtor e músico paraense Marcelo Damaso:

Nós, daqui de cima, sentimos que o Norte muitas vezes é deixado de fora da conversa quando se fala sobre a nova música brasileira. De um tempo pra cá até que isso vem mudando, mas por que? O Brasil (ou o Centro-Sul) passou a olhar com mais carinho pra cá pra cima? Ou continua vendo nossa região como uma

⁷ É válido notar que houve atuações de artistas em incursões particulares, em festivais ou outros espaços. Por exemplo, o cantor Pedrinho Callado teve uma experiência translocal, uma consequência do fato de o cantor Lula Barbosa ter apresentado uma canção de autoria de Pedrinho no programa da TV Cultura nacional Senhor Brasil. Após isso, é também resultado de articulações que envolveu vários agentes, o cantor paraense foi convidado para programas de TV de âmbito sudestino e nacional, e também apresentando shows.

⁸ É importante notar que os artistas que aqui aparecem, por exemplo, têm formação universitária, oriundos de classe média e atuantes no circuito intelectual e artístico de Belém.

terra exótica para desanuviar de algumas fronteiras estéticas criadas no Sudeste? Ou será que nossos artistas, produtores e agentes do mercado da música na Amazônia estão criando uma nova estética artística e de mercado? [...] A grande rede de computadores é para todos, inclusive, para quem pretende incluir o Norte em suas ações.⁹

A fala acima é parte de um texto de divulgação do *Music In The Tablet*, evento *online* realizado entre os dias 26 e 31 de outubro de 2020, no canal do Festival Se Rasgum no *YouTube*. Em forma de mesa-redonda, o painel intitulado *Independência ou Norte: a Amazônia Legal dentro da música brasileira* foi mediada pelo acreano Diogo Soares, com as intervenções de Luciana Simões (organizadora do Festival BR 135, do Maranhão), Anne Jezion (cantora, do Amazonas) e Ná Figueiredo (produtor e empresário, do Pará).¹⁰

O objetivo foi discutir e ouvir sobre a condição dos artistas das cenas amazônicas contemporâneas no quadro nacional. Do texto, cabe destacar a posição enfática de Damaso de que a Amazônia, ou a música da Amazônia, não é levada em consideração pelo Brasil, a não ser quando se trata de ressaltar o seu caráter exótico a ser submetido à autoridade do mercado e da cultura musical brasileiros. Essa sua postura crítica, embora não os nomeie, dirige-se aos agentes e mediadores culturais sudestinos, mediadores que estão e atuam na produção cultural de música, isto é, na sua simbolização. Sua narrativa crítica se posiciona contra essa noção de exotização como modelo que define o que é a música da Amazônia, pois trata-se de uma reducionismo que historicamente oculta e oblitera a compreensão do processo musical dessa parte do Brasil.

Essa ideia de exotização como elemento de controle cultural é oriunda do século XVI, como parte do modelo colonizador europeu praticado nas Américas, quando se estabeleceu que a música não europeia fosse tomada como uma exceção no contexto de expansão da cultura euro-

⁹ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vnIVFcZoIY4>. Transmitido ao vivo em 28 de out. de 2020.

¹⁰ Idem.

peia. No entanto, a partir do século XVIII a Europa buscou valorizar o exótico, juntando cada vez mais dados e material colonial que, segundo os meios artísticos europeus da época, se apresentavam como pitorescos e que poderiam servir de matéria-prima original para a *arte europeia* e para o consumo metropolitano. Assim, essa ideia de pautar produções artísticas a partir do exótico acompanhou o início do processo de colonização europeu no continente americano (ACOSTA, 1989).

Mas, retomemos a fala de Damaso. Notamos que ali há uma detecção interessante por parte do autor, quando ele se contrapõe aos fazedores de música estabelecidos no Sudeste: tomar o potencial exótico da região continua sendo a única forma de – permitir – ingresso de artistas na esfera da centralidade musical brasileira. Todavia, cabe redimensionar essa assertiva, haja vista que essa exotização é constituinte das relações entre os artistas da região – por suas próprias evocações das peculiaridades regionais, da identidade, da noção de fronteira e da etnicidade – e o grupo sonoro nacional.

Como colonizados no interior do Estado-nação brasileiro, os artistas paraenses seriam, então, integrantes de um grupo distinto do escopo “nacional”, o que todavia parece ser um ponto incontornável e, em determinados momentos, o único para incursionar em um circuito fechado. Notamos na fala do produtor Marcelo Damaso que é recorrente o debate acerca dessa questão, o qual agora ressurge em um contexto no qual as interações ocorrem de forma instantânea. Importante é notar que a complexidade da relação histórica da centralidade do país com o *resto*, tomando como fio a formulação do problema da inserção da música popular da região amazônica brasileira aparece como uma reivindicação concreta.

Como um agente autorizado a emitir um discurso questionador, Damaso aponta que o Brasil do sudestino passou a ver com outros olhos o Brasil nortista, o que pode ser explicado por uma necessária busca por exotismo como matéria-prima, o que já havia sido aventado pelos próprios artistas que incursionaram no circuito nacional se utilizando dessa “nova estética artística” como

produto para o mercado musical.

Interessa tomar esse fato como preâmbulo porque a fala antecipa os questionamentos que os artistas da cena translocal que aqui são tratados. De fato, já se nota aí a situação contraditória de usar o regionalismo em seu exotismo estético como capital para ser utilizado no mercado ao qual pretendem compor, mas ao mesmo tempo procurando dele se emancipar. Na prática, isso se mostra como o uso controlado da perspectiva do potencial exótico – vide a atitude carimbozeira¹¹ na construção performática de vários artistas que *paulistanizaram*¹² a música paraense.

O guitarrista, cantor e compositor Felipe Cordeiro é um dos mais emblemáticos artistas dessa cena translocal. Nos últimos anos ele tem atuado como um artista de guitarrada,¹³ gênero local que foi reinventada como modo de simbolização da música paraense contemporânea. Falando sobre um evento festivo de caráter massivo que ganhou impulso por conta da onda de releitura e ressimbolização da guitarrada - a Festa Lambateria, que se tornou o Festival Lambateria -, disse o músico:

A cidade vive um momento de efervescência musical [em 2017]. Talvez estejamos no melhor momento. A música do Pará é reconhecida fora e dentro de casa, isso nunca aconteceu antes, isso é difícil e é uma conquista. Isso tem a ver com o acúmulo de várias gerações lutando por isso. Uma hora seria inevitável, pois realmente nossa música é uma das mais interessantes que existe.¹⁴

Os momentos de efervescência criativa são de fundamental importância para que ocorram renovações no campo social (DURKHEIM, 2000). E na cena de música paraense efervescência cultural é uma expressão indissociável, compondo um imaginário artístico que rememora aos anos

¹¹ Do ponto de vista epistemológico, é uma ação tanto de invenção e reinvenção quanto de descoberta que performatiza em atualização a positividade do carimbó pelo acionamento da sua modernização estética – sonoridade, uso de roupas floridas e coloridas, estilizadas, adornos, colares, instrumentos “artesanais”, etc. - e discursiva, que passou a ser recorrentemente acionada principalmente após sua patrimonialização (MOREIRA, 2021).

¹² Um interlocutor da pesquisa se referiu a esses artistas da cena translocal como os “paulistanos da música paraense”.

¹³ A guitarrada é um tipo de música instrumental. Não é uma canção popular, ainda que em algumas haja letra, na verdade, um ou dois versos, ou um refrão que se repete ao longo da peça musical, como mote ou contraponto (ou “contracanto”) à música. Sobre guitarrada, cf. CASTRO, 2012; MOREIRA, 2022.

¹⁴ “A guitarrada conquista mais espaço no Brasil”. Jornal O Liberal. Belém, 24 set. 2017 (Caderno Magazine).

1980 (MOREIRA, 2014). Retomado em outro contexto, neste início do século XXI continua sendo definidor, como um discurso legitimador evocado pelos artistas da ponta do processo musical contemporâneo – translocal e local, ressalte-se.

Na sua fala nota-se um artista regional já inserido no circuito nacional. Comentando sobre a cena de Belém, ele ressalta que essa continua sendo um gerador contínuo de trabalhos artísticos devido ao significativo número de atividades culturais, uma efervescência que agora retoma, em reinvenção, a tradição da guitarrada. Foi como músico de guitarrada que Felipe Cordeiro¹⁵ ingressou no circuito nacional, estabelecendo interações e conexões com vários artistas já reconhecidos no cenário da MPB, como Arnaldo Antunes, Nina Becker, Tulipa Ruiz, Marcelo Jeneci. Isso é importante de ser destacado porque se trata de estabelecer esses contatos com estabelecidos no cenário nacional da música popular, e não com integrantes de algo como uma “nova MPB”, o que obviamente se apresenta como um elemento de aceitação e ratificação do seu potencial pertencimentos ao cenário da música brasileira.

Essa fase segue-se ao seu segundo disco, sugestivamente chamado de *Kitsch Pop Cult*,¹⁶ trabalho que, por sua vez, substitui completamente a proposta cancional de verve “emepebística” contida em *Banquete*,¹⁷ seu primeiro álbum. Nesse último, predomina em suas composições o estilo canção, influência da sua base de formação, a escola da MPB tradicional. Com composições autorais trabalhadas nessa linha, o disco tem a participação de destacados artistas amazônicos, do Pará - Vital Lima, Lívia Rodrigues, Andréa Pinheiro, Arthur Nogueira, Mel Ribeiro, Renato Torres, Alba Maria, Floriano Santos e Olivar Barreto - e de outros estados da região, como Karina Ninni,

¹⁵ Filho do músico Manoel Cordeiro, com quem também fez vários trabalhos, como o álbum *Combo Cordeiro*. Com 10 faixas, o disco reúne música eletrônica, música experimental e guitarradas. Participaram os percussionistas Thomas Herres (carioca) e Márcio Teixeira (paulista), do saxofonista Thiago França (mineiro) e dos guitarristas Kiko Dinucci (paulista) e Fernando Catatau (cearense). CORDEIRO, Felipe; CORDEIRO, Manoel. *Combo Cordeiro*. CD. YB Music, 2017.

¹⁶ CORDEIRO, Felipe. *Kitsch Pop Cult*. CD. Ná Music, 2011.

¹⁷ CORDEIRO, Felipe. *Banquete*. CD. Ná Music, 2010.

do Amazonas, e Patrícia Bastos, do Amapá - interpretadas em “desvarios e amazonidades.”¹⁸

Dessa forma, é pelo campo estético que numa intenção de identidade que esses artistas retomam o mito da resistência cabocla como fator de inserção ao escopo da música popular nacional. Novamente, a identidade amazônica parte da utilização da experiência estética como experiência social. Essa referência constante à identidade amazônica é ainda carregada como mote reativo, e no caso dos artistas da cena translocal, isso é fruto das suas condições de semi-assimilação.

No mundo da canção popular paraense, ou seja, no meio dos artistas que o compõem e que estão na cena translocal da canção nacional, essa situação de semi-assimilado ao circuito musical nacional deu o material para manifestações baseadas nas suas detecções de que há um colonialismo interno. Pelas próprias características dessa formação social que se estende em rede e aparece como uma esfera da cultura musical paraense ligada a cena local, mas também difusa no mundo globalizado, os questionamentos sobre essa condição de semi-assimilados têm uma função precisa, que é relacionar ao contexto mais amplo as suas práticas performaticamente assentadas em localismos.¹⁹

No início da segunda década do século XXI, o mundo da canção popular paraense se viu em uma situação de ambiguidade, pois os artistas paraenses que *sairam* do Terruá Pará e formaram uma cena translocal tiveram que acatar a disciplinarização das suas produções, propostas estéticas e atuações performáticas e instrumentais como condição de inserção, o que significou destinar uma

¹⁸ Novamente aqui temos um objeto agente: ao produzir o CD Banquete com essa proposta, Felipe Cordeiro acionou uma rede de artistas do mundo da canção, possibilitando que assim fossem estabelecidos vários processos de sociabilidade que especificamente se desenrolaram como atuações no processo musical da cena local. Dessa forma, o capital social de cada artista localizado no cenário se consolida como recurso de ativação da sua rede, quando aciona ou é acionado.

¹⁹ Embora aqui se trate de uma questão de embate entre o regional e o nacional, isso está ligado à globalização, haja vista que temos aí uma consequência do processo de espacialização por meio do uso de elementos de identitários para interação, no qual uma cultura periférica procura se colocar no âmbito de uma cultura nacional por meio do recurso ao localismo amazônico. Para o processo de globalização é fundamental considerar as questões de localismo identitário (SANTOS, 2002; HANNERZ, 1997).

modernidade às suas músicas ainda dotadas de elementos regionalistas. E, novamente, recorre-se ao uso do potencial exotismo. Todavia, agora não se tratava de um controle por se considerar tal cultura musical dotada de uma inferioridade musical em relação à produção nacional, mas sim de que era necessário o controle convencional pela diferenciação. Ou seja, não estava a música paraense em uma condição de música *menor*, de conteúdo desprezível, mas sim que esta é *diferente*, e isso deveria ser o seu mote, a sua estética, o que possibilitaria a aplicação de uma segmentação, por parte do grupo sonoro da música brasileira, da ordem da construção social – e não cultural –, pois assim se constrói a hierarquização dos gêneros musicais (WAGNER, 2012; FRITH, 2004).

Mas, onde entra essa perspectiva dos semi-assimilados, dos artistas da cena paraense translocal quando resignificam a história do colonialismo interno no campo musical contemporâneo? O festival Terruá Pará procurou mostrar a *nova* música paraense para o Brasil. Da seleção de artistas e gêneros que compuseram o evento, alguns vingaram. Essa era a finalidade da empreitada do produtor do evento Carlos Eduardo Miranda, um gaúcho e importante nome da cena nacional dos últimos anos, quando foi contratado pelo idealizadores do festival Terruá para “fazer” a música paraense decolar, organizá-la e, assim, apresentar seus frutos (MOREIRA, 2021). A edição especial do Terruá Pará, em 2012,²⁰ consolidou como epítomes da música paraense – os potencialmente assimilados pelo mercado nacional - Lia Sophia, Gaby Amarantos, Felipe Cordeiro, Manuel Cordeiro, Luê Soares, Natália Matos.

Pautando suas estéticas musicais inicialmente pelo carimbó, pelo brega paraense e pela guitarrada, nos últimos anos esses artistas procuraram relativizar essa associação estrita com o regionalismo na música, pois angariam significativo capital social, o que lhes impôs que passassem a buscar meios para serem assimilados pelo circuito nacional. Mas a ligação de seus nomes a essa estética musical regionalista já estava fortemente assentada. E foi isso que os fez agir no sentido

²⁰ As outras edições foram nos anos 2006 e em 2011 (MOREIRA, 2021).

de questionar essa posição ambivalente, porque se viram colocados em uma *caixinha do regional* no mundo da música popular brasileira.

Vejamos o caso da cantora Lia Sophia. Ela é, certamente, o primeiro grande destaque da música paraense nos últimos anos no circuito nacional, participando de novelas e programas de televisão da Rede Globo. Isso porque em seu trabalho criou um meio termo para a modernização do regionalismo paraense – na verdade, o acionamento de elementos narrativos, imagéticos e discursivos amazônicos nem tão novos, mas agora relidos e reinventados como uma nova estética.



Lia Sophia sobre um curimbó: a filha da floresta em registro de sua atitude carimbozeira. Fonte: Instagram da cantora. Mas essa imagem ilustra reportagem dos jornais O Liberal (Belém do Pará) e A Tarde (Salvador).

A fotografia estampa uma reportagem sobre o disco Não Me Provoque²¹, lançado em 2017. Para os agentes do grupo sonoro nacional da música popular, ser artista da Amazônia em processo de ingresso ao cenário nacional requeria o uso de narrativas cancionais e performáticas localizadas. Na imagem acima, há uma performance da artista paraense citando elementos regionais, um

²¹ Por esse trabalho, a cantora foi indicada para concorrer ao Prêmio da Música Brasileira de 2018, na categoria Regional: Cantora. Como se pode ver, ainda aqui está a gradação para se tornar uma integrante do circuito nacional sem qualificadores, aceita pela cantora como parte do seu processo de inserção no circuito nacional.

curimbó²² e um colete de penas que remete a adornos da indumentária indígena. Assim, o recurso à indigeneidade como remissão às coisas da Amazônia é uma construção que se mostrava necessária naquele contexto de aproximação ao *maisntream*. O resultado dessa sua atitude carimbozeira, da sua atuação em função da *modernização da indigenização*, foi que o seu trabalho passou a ser consumido em diversos meios, inclusive nas festas *cults* “sudestinas” como um “carimbó de pista”.²³

A música de Lia Sophia, até então, não pôde prescindir dessa associação à temática identitária regionalista porque essa era uma condição colocada a ela. E isso foi, naquele contexto, inclusive motivo de questionamentos sobre essa sua proposta de tentativa pop contida nas canções *Incendeia e Hashtag*. Por outro lado, o autor da reportagem enaltece “Eu me chamo Amazônia”, faixa na qual a cantora se junta ao violonista paraense Sebastião Tapajós. Para o jornalista, nessa faixa está o que há de mais positivo: o sentido de um amazônida fazer música é exaltar a sua identidade “nativa”.²⁴ Como se vê, os mediadores culturais, como supostos porta-vozes da legitimidade do discurso, atuam com bastante peso no direcionamento das produções musicais de fora da centralidade ao incitar a visada nativa como capital cancional²⁵, o que ilustra a letra da canção abaixo:

Eu Me Chamo Amazônia²⁶

Composição: Lia Sophia

Não me provoca

Eu sou filha da floresta

E se o vento me sopra

²² Tambor que dá nome ao ritmo/dança/gênero do carimbó.

²³ “Lia une discurso ao ritmo em seu quinto álbum”. Disponível em: <https://www.otempo.com.br/pampulha/lia-so-phia-une-discurso-ao-ritmo-em-seu-quinto-album-1.1562628>. Acesso: 07 ago. 2019.

²⁴ Idem.

²⁵ Isso remete, considerando devidamente os contextos, à atuação da cantora Fafá de Belém no disco Tamba-Tajá, do ano de 1976. Sobre a questão ver: MOREIRA, 2014.

²⁶ SOPHIA, Lia. *Não Me Provoca*. CD. Gravadora Vida Criativa, 2017. Faixa 5. Part. Sebastião Tapajós.

Eu faço pororoça
 Quando o vento me chama
 Eu balanço a floresta
 Sou rainha
 A lua me guia
 O tambor me atiça
 Eu sou dona da festa
 Não faço cerimônia
 Eu me chamo Amazônia

Vejam os casos da cantora Natália Matos. Residente em São Paulo já há vários anos, a cantora se coloca como uma cantora amazônica. Isso se manifesta no contexto dos shows “Vertentes do Mesmo Rio”²⁷ do qual também participaram as cantoras amazônicas Patrícia Bastos (Macapá), Márcia Novo (Parintins) e Karine Aguiar (Manaus), artistas que também trafegam ou residem na “centralidade espacial” da música popular brasileira. Todavia, Natália Matos procura ressaltar que está em constante contato com a cena de paraense, como frisou em show na cidade de Belém em 2018, quando apresentou o disco *Não sei fazer canção de amor*²⁸.

Em seu trabalho, a artista incursiona por uma trilha mais cosmopolita, o que se reflete nas suas produções. Essa perspectiva é fruto do distanciamento das associações do seu trabalho ao regionalismo e do neo-regionalismo²⁹ que marcou os trabalhos anteriores. Dessa forma, embora

²⁷ O “Projeto Vertentes do Mesmo Rio” foi uma idealização do músico Manoel Cordeiro com apadrinhamento da cantora Fafá de Belém. O objetivo do projeto era mostrar os sons da Amazônia em São Paulo, debater e divulgar as origens caboclas dos sons da música popular feita na região. Realizado em 2018 em São Paulo, o show contou com dez artistas oriundos dos estados Pará, do Amazonas e do Amapá.

²⁸ MATOS, Natália. *Não sei fazer canção de amor*. CD. Independente, 2017.

²⁹ Um tipo de remissão ao regionalismo que se sustenta em uma perspectiva referencial mais dialógica com o universo global, que aciona as diferenças regionais, mas não apenas como um dado reativo, estático, e sim como eloquência, dinâmica, marca do contexto de interações sociais pelos processos globalizadores.

a artistas acione em seus discursos midiáticos os elementos da música regional – brega paraense, carimbó e a guitarrada - ela procura ressaltar que faz música brasileira. Notada a ausências do “regionalismo” em seu trabalho, ela assim comentou sobre isso:

Quando eu lancei meu segundo disco, o Não Sei Fazer Canção de Amor, a assessoria, na hora de vender, recebia feedbacks como “Mas e aí? O que ela tem de música paraense no que ela faz?” É difícil ser quase obrigado a soar “paraense”. Na época, isso foi um tanto chocante para mim. Eu sempre dialoguei com as pessoas de todas as áreas. Eu nasci dançando carimbó. Quem mora no Pará, aprende o brega por osmose (risos), então é muito natural que isso esteja de alguma forma na minha obra. Vai do meu inconsciente para as minhas canções. Está na forma como construo minhas melodias, no meu olhar... Mas não precisa ser unicamente isso em termos estéticos. Eu me vi tendo que justificar para algumas pessoas o porquê de não soar tão “amazônico”. O desafio é justamente estar sempre em movimento, transformando inclusive o que é uma referência tradicional. Eu acho que minha música atravessa essas fronteiras. Muitas gerações, inclusive as de Fafá [de Belém], Leila Pinheiro e do próprio Jaloo, já se fazem maior do que o próprio regionalismo. Ele está no nosso olhar, nas nossas referências, mas não necessariamente a gente precisa soar assim. A construção da sonoridade é sempre mais ampla e sempre ultrapassa essas fronteiras.³⁰

Nota-se aqui que Natália enseja uma crítica a essa imposição sudestina de que os artistas da Amazônia têm que fazer música regional para que sejam aceitos no circuito e no mercado nacional. A sua justificativa para seu comentário como postura crítica está pautada no questionamento às ideias de fronteira como delimitação espacial e cultural no interior do Estado nacional brasileiro. Como dado legitimador, ela faz referência às atuações nacionais da cantora Fafá de Belém, já nos anos 1970. Dessa maneira, busca referendar a música popular paraense contemporânea por meio de um mote fundacional.

Para ela é importante que se saiba o *de onde ela veio*, mas isso não deve ser um impeditivo, uma condição para que artistas de fora do centro sudestino tenham que por obrigação, fazer uma musical regional com uma estética peculiar, o que foi o recurso acionado há décadas, mas que

³⁰ “Natália Matos fala sobre primeiro show no Rio de Janeiro e os estereótipos associados à música paraense”. Disponível em: <https://www.tenhomaisdiscosqueamigos.com/2020/01/16/natalia-matos-entrevista-show-rio-janeiro/>. Acesso: 21 mar. 2020.

agora já não tem a mesma a força simbólica para impulsionar as carreiras e trajetórias. (Ressalvas ao caso de Gaby Amarantos e Lia Sophia, que foram incorporadas à maior rede de comunicação do país, a rede Globo, por meio dessa visada regionalista).

Do ponto de vista dessa cena translocal, esse pressuposto colonialismo cultural interno que destina uma “caixinha do regional” para os artistas do Norte é um empecilho e deve ser questionado, se não combatido, como uma lógica que instrumentaliza e rotula uma cultura musical. Isso teve seu ápice quando Lia Sophia reagiu de forma veemente ao Prêmio Multishow de Música Brasileira³¹ de dezembro de 2021 que deixou de fora os artistas paraenses. A cantora escreveu em seu Instagram:

Quem mais percebeu aí que ontem no Prêmio Multishow não tinha nenhum artista do Norte? Quase sempre somos relegados a prêmios e categorias que nos colocam na caixinha da “música regional”. Somos plural! Somos pop! Somos technobrega! Somos guitarrada! Nossa estética é original e moderna. O olhar colonizador das TVs e prêmios brasileiros continuam nos mostrando como exóticos, ou mesmo invisibilizando. Foi isso que vi ontem no Prêmio Multishow. Nós existimos! A música nortista é uma música brasileira!³²

A fala teve como consequência imediata os comentários das cantoras Gaby Amarantos e Aíla, e de outras 236 pessoas³³. Nas postagens ressalta-se a acusação acerca de uma clara ação de colonização e de segregação. Nas palavras de Lia estão colocadas abertamente críticas às perspectivas dos *mainstream* da música brasileira que pôs os artistas paraenses em uma caixinha em separado da Música Popular Brasileira, uma atitude que associou a “cultura nortista” à necessidade de que deve ser exótica – e não “pop” -, uma rotulação instrumental, para que possa ser incluída como Música Popular Brasileira, desconsiderando a modernidade, a pluralidade e a originalidade

³¹ Premiação para o campo musical brasileiro realizada pelo canal Multishow, das organizações Rede Globo, desde 1994, com escolha da audiência. Em 2011 a escolha passou a um corpo de jurados constituído pelo programa.

³² @liasophia. “Faço coro com minhas parceiras Gaby Amarantos e Aíla: nós existimos!”. Instagram. 9 dez. 2021.

³³ Um dos comentário diz justamente que desde a Adesão do Pará, em 1823, a região amazônica passou a ser uma colônia do Brasil, e que o país nunca verá a região como uma parte integrante do seu conjunto, tratando-a sempre como elemento dotado de exotismo, daí esse descaso com a cultura musical da região. Instagram @liasophia. Comentários.

como elementos da música nortista.

Na mesma linha, sobre a postagem da cantora Aíla, Felipe Cordeiro comentou:

Reverberando as reflexões da conterrânea Aíla porque o assunto é da maior importância. Por que a Amazônia, essa potência cultural, com notória originalidade, talento, importância e força, é sempre invisível aos olhos do “Brasil”? Em 2012 eu fui indicado ao Prêmio Multishow. A Gang do Eletro [grupo paraense de technobrega] foi premiada. Acho que outros artistas já foram indicados. Mas dá aquela impressão de que foi uma “cota” pontual. A ignorância (e desinteresse) sobre a região é estrutural. O Norte não produz uma cena qualquer. Somos uma consistente, potente, criativa (como poucas) e talentosíssima cena musical. Acorde, Brasil!³⁴

Aqui se mostra mais claramente ainda a insatisfação do músico paraense em um discurso que procura desestabilizar a forma marginal de leitura que fora empregada pelo grupo sonoro da música brasileira. Empreende-se aí uma contraposição à essa perspectiva de que a música paraense não cabe em uma *caixinha no regional*, que é preciso que *mainstream* atente a isso e trate de forma equivalente a música paraense, e não que ela emergja em momentos pontuais, de forma irregular, para atender uma consideração oportuna que lhe foi destinada apenas para atender aos interesses de ilustrar a frágil unidade nacional.

Felipe diz que se une à uma conterrânea. Isso denota que se trata de um projeto, um interesse coletivo pela afirmação da música amazônica – embora sejam paraenses apenas envolvidos nessa empreitada. Dito isso, é bom ressaltar que utilizar o termo “Amazônia” já tem em si um acúmulo considerável de força discursiva, haja vista que em outros lugares da região, artistas de vários estados amazônicos também estejam na mesma condição, ainda que não tenham se colocado de forma tão incisiva nessa situação de marginalidade. Ao fim, fica a questão nodal: o que é o Brasil, se o Norte não faz parte efetivamente? Não obstante, Felipe Cordeiro remete seu discurso ao mundo da canção popular do qual faz parte, haja vista que os artistas produzem, têm essas produções

³⁴ @ofelipecordeiro. “Reverberando as reflexões da conterrânea Aíla”. Instagram. 9 dez. 2021; @ailamusic. “O que será que será.” Instagram. 9 dez. 2021.

reconhecidas, porque são premiadas, mas dentro de uma cota.

E o próprio Felipe também publicou sua percepção sobre o episódio do Prêmio Multishow. Enumerando questões com nuances de ironia, ele trata principalmente sobre o fato de que a música amazônica é tratada apenas como *regional*, e não *pop* (logo, não moderna, algo, aliás já acenado na fala de Lia Sophia), assim:

Ou pelo mesmo tem algum artista da Região Norte do Brasil no Prêmio Multishow 2021? O mapa da música pop brasileira contempla a música feita por artistas da Amazônia? Na curadoria do super júri do Prêmio Multishow 2021 tem algum representante da Região Norte do país? Da Amazônia? Será que os artistas da Região Norte do Brasil – que não é Nordeste – estão parados no tempo? Sem lançar nada de interessante no mercado da música? Ou será que é o restante do país que não enxerga essa produção? Por que será que a Amazônia, esse lugar tão rico pela sua biodiversidade, e também pela sua cultura, não é considerado de fato dentro do cenário musical do pop brasileiro? A Amazônia existe para a música pop brasileira? Ou a Amazônia sempre será “música regional” em premiações nacionais?³⁵

Salta dessa admoestação um ponto: quem escolhe as premiações de certa forma já indica que a produção de artistas da região amazônica estão de fora. No geral, as irônicas indagações remetem a que se considere uma demanda, que é a busca pela mudança de caixinha, sair do escaninho do *regional* e ir para o *pop*. Do ponto de vista dos atores questionadores é uma demanda legítima, haja vista que o deslocamento na hierarquia que classifica a música paraense contemporânea ainda em regionalista significa uma mudança de perspectiva na produção e, por conseguinte, na colocação no mercado de bens culturais. Mais ainda há mais: retoma o, o músico, a associação que se fez em diversos momentos entre a Natureza e a Cultura amazônicas como dados substantivos, como se ambas estivessem dotadas de uma diversidade e riqueza que, por si só, já são inquestionáveis. Portanto, é para isso que os mediadores culturais da centralidade sudestina devem atentar.

Felipe Cordeiro retoma suas asserções acerca dessa condição de semi-assimilação em outra postagem, desta vez acionando a perspectiva histórica e geográfica a instaurar distâncias culturais

³⁵ @ofelipecordeiro. “Reverberando as reflexões da conterrânea Aíla”. Instagram. 9 dez. 2021.

- Centro-Sul – para localizar a atuação dos mediadores culturais. Em um tom bastante incisivo, na postagem intitulada “Segundou e trago inquietações”, o músico assim se manifestou:

Meus caros curadores do Centro-Sul, bora conversar um negócio sério! Simplesmente NÃO DÁ MAIS pra tu teres a pretensão de falar de “música brasileira” e ignorar artistas da Amazônia Legal no teu festival, na tua rádio, nas tuas publicações. Tu estás ignorando quase 60% do território do teu país, distribuído em nove estados das federação? MUITA música incrível para oferecer pra esse Brasilão do sec. XXI. Pega a visão: são cantores de marabaixo no Amapá; de boi bumbá no Amazonasa, de carimbó, brega pop e lambada no Pará. São rimadores e poetas de hip hop em Roraima e Rondônia. São produtores de música eletrônica no Maranhão e em Tocantins. Gente que faz rock e MPB no Acre e Mato Grosso. Tem música noise indígena. Coloca Amazônia no teu Festival que vai engrandecer. (Grifos no original).³⁶

O texto publicado identifica o núcleo gestor que escolhe quem participa do que a um grupo de curadores, ressaltando a complexidade que há em torno do que este exíguo grupo entende por música brasileira. Para o músico, o que estes curadores fazem é consequência de um equívoco atávico. Diz ainda que as músicas produzidas na Amazônia Legal – e aí Felipe Cordeiro faz o alargamento da territorialidade sonora esquecida pelo *mainstream* da música brasileira, agora incorporando o Maranhão, estado da região Nordeste, e Mato Grosso, estado que integra o Centro-Oeste – são julgadas, o que já é ruim, e, pior, por quem não as conhece. Do seu ponto de vista, essa ignorância é resultado de uma *falha estrutural* que é resultado do desconhecimento da história do país. Portanto, foi a História quem ditou o processo contemporâneo de alijamento ou semi-assimilação que os mediadores culturais, gestores e a mídia nacional praticam.

Dessa forma, a despeito do esforço em apontar a ignorância sobre a música da Amazônia como um dado construído pelo processo histórico, Felipe Cordeiro concentra-se em reiterar que esse alijamento também tem, além desse *fundo inconsciente*, um *fundo consciente*, que ele caracteriza como um “estelionato cultural doloso que por preguiça (desprezo) intelectual ou sordidez”³⁷,

³⁶ @ofelipecordeiro. “Segundou e trago inquietações”. Instagram. 4 jul. 2022. Sua postagem recebeu cerca de 480 comentários, sendo a grande maioria de conterrâneos corroborando suas detecções e argumentos.

³⁷ Idem.

invisibiliza propositalmente a Amazônia com uma finalidade: ter uma reserva musical que deve ser paulatinamente explorada.

Ao fim, propõem o artista, tais curadores praticam uma leitura enviesada do que é o Brasil do século XXI – “[diferente] daquele país que foi construído no século passado”³⁸, pois não reconhecem que nesse contexto de interações por meio dos processos globalizadores o país tem “tudo a ver com a Amazônia”. Embora soe como um, não se trata de um pedido, pois o artista novamente frisa o que já havia ressaltado em outros momentos: sua fala não é um pedido de que se crie cotas de participação para artistas amazônicos, mas que se considere o trabalho artístico da musicalidade amazônica em suas potencialidades, qualidades estéticas sem eixo qualquer que não seja a composição musical, sem concessões por quaisquer outros motivos. Entre as recomendações, e uma certa dose de orientação, o que Felipe Cordeiro afirma ser necessário ao *mainstream* brasileiro é ter que lidar com as cenas locais, inseri-las nesse circuito nacional para que MPB não signifique Música Parcialmente Brasileira.³⁹

O processo de curadoria é significativo, pois é o que estabelece a inclusão, a exclusão e as formas como deve ser trabalhado o processo de participação. Certamente, é marcado por debates acerca do processo artístico, sobre o que, segundo Felipe Cordeiro, não foi tratado como deveria. Todavia, cabe atinar que a visão dos curadores do Prêmio Multishow 2021 sobre o que entendem e publicam como “o mapa da música” está conectada às tendências empresariais do mercado musical no Brasil, o que envolve agentes da mídia convencional (TV, jornais e rádio), canais e redes da internet, patrocinadores, promotores de eventos e festivais, dentre outros.

Portanto, trata-se de questionar hierarquias, sociais e culturais que foram construídas para expressar as artificialidades que instrumentalizam o campo musical nacional. As ideias, discursos

³⁸ Idem. Ibidem.

³⁹ Idem. Ibidem.

e práticas, como se apresentam nas falas dos artistas paraenses que aqui aparecem, nos permitem notar que estes também compõem um âmbito performático, o que é característico de qualquer mundo artístico. Por outro lado, as cobranças expressam a ambição artística e as críticas dos artistas porque estes se veem dotados de capital simbólico para assim procederem.

Considerações finais

O mundo da canção popular paraense abandonou uma ideia que por muito tempo funcionou como uma legitimação para a singularidade do estado do Pará, e em certo sentido, a Amazônia, no cenário nacional: agora os artistas que vivenciam suas figurações no cenário brasileiro contemporâneo como semi-assimilados não se valem mais do refrão “Eu sou de um país que se chama Pará”⁴⁰, o que por muito tempo foi o mote da cultura musical local para fazer frente ao Estado nacional brasileiro. O projeto atual é construir meios, seja por vias políticas culturais de Estado ou outra forma, que possam ser instrumentos de inclusão no cenário nacional. Assim, se pode angariar capital para fazer frente – caso aqui tratado – às sectarizações que ainda estão em voga na cultura musical nacional. O objetivo é que ocorra uma assimilação sem condicionantes e adjetivações que possam afiançar a compartimentação em uma “caixinha” da qual procuram sair.

Mas isso é um processo complexo e eivado de controvérsias. Uma questão fundamental nesse ponto é entender as posições midiáticas, que muitas vezes corroboram para essa situação de colonialismo interno. Ilustro isso como um exemplo. A Rádio Cultura FM, canal que faz parte da Rede Fundação de Telecomunicações do Pará-FUNTELPA⁴¹, veicula uma chamada nos intervalos da sua programação musical que coloca Música Popular Brasileira e Música Popular Paraense

⁴⁰ Refrão de uma música chamada Porto Caribe, composição de Paulo André Barata e Ruy Barata. Essa composição por muito tempo foi tomada como a exaltação da condição “independente” do estado do Pará, uma forma de reação à sectarização que o centro de poder do Estado nacional brasileiro aplacou à região.

⁴¹ Para informações sobre o caráter subjetivo e reafirmação de um imaginário social em torno da noção de identidade paraense como um modo de manutenção, via práticas conservadoras na FUNTELPA, ver: CASTRO, 2012.

como produtos culturais de mercados simbólicos distintos. A locução da chamada diz: “Aqui você ouve Música Popular Brasileira⁴² (toca o trecho da canção Papel Marché, do cantor e compositor *brasileiro* João Bosco); e Música Popular Paraense (toca o trecho da canção Beijo Cego, parceria do cantor e compositor *paraense*, já falecido, Chico Senna com Zé Pretim, na interpretação do cantor Walter Bandeira). Em outra chamada, são citadas a *brasileira* Rita Lee e a *paraense* Simone Almeida. E em outra a *paraense* Alba Mariah e o *brasileiro* Raul Seixas.

Os três exemplos acima ilustram essa distinção que o aparato midiático ostenta como invenção de narrativas identitárias. Todavia, há em torno de dez chamadas que são veiculadas na programação, pareando a música popular paraense e a música popular brasileira. Disso emerge outra questão, que é a proposição de que está em voga uma *Nova Música Paraense*⁴³ que está inserida no mundo da canção paraense contemporâneo. Essa rotulação em si já dá o tom: *nova* porque é moderna e se distingue da canção paraense anterior em forma e conteúdo, mas que ainda àquela está atrelada pela invenção da cultura musical local como uma tradição.

Essa *Nova Música Paraense* teria como fundamento ser uma possibilidade de inclusão de todos os gostos musicais, metabolizando os mais diferentes gêneros e gostos e, por conseguinte, formatando um produto – *uma* música paraense - que atenderia a todos os públicos, numa perspectiva eclética *omnivore* (PETERSON, 2005). Essa seria a condição local para inserção na MPB. Mas, nas programações da rádio, os cantores da cena translocal são colocados como música paraense. Ou seja, mesmo no interior do aparato midiático local, Lia Sophia e os outros são “paraenses” da cena translocal não são brasileiros. Então, como buscar inserção no circuito brasileiro? Eis a questão.

⁴² Veja: não é usado o termo MPB, tampouco MPP, mas coloquei com as iniciais maiúsculas numa referência a esses rótulos.

⁴³ Aspada porque não é um consenso entre os interlocutores da pesquisa, embora seja muitas vezes acionada pelo discurso midiático.

Os relatos aqui apresentados em perspectiva analítica, são percebidos como discurso, que é, ao mesmo tempo, uma representação e uma forma de prática social contemporânea, portanto, definidas pelo ponto de vista do observador que constrói a narrativa discursiva. Por isso, os discursos são conformados e limitados de acordo com os processos decorrentes das relações sociais que processam na sua contemporaneidade e, logo, são socialmente construídos. Em uma palavra, constroem e constituem o mundo, pois a prática discursiva produz efeitos sociais, e por isso são falas evocadas como materialização do pensamento dotado de interesses.

Portanto, seu conjunto narrativo apresenta nuances de um projeto para a música popular paraense, que tem como mirada a inserção dessa música ainda tratada como “exótica”, porque regionalizada pelo grupo sonoro como *mainstream* da música brasileira, mas que objetiva ser livre do *semi* e se ver completamente assimilada, e não mais – apenas? – expressão de uma perspectiva étnica, “diferenciada”, estratificada numa hierarquia, tal como querem os agentes produtores e referentes da cultura musical nacional, segundo acusam os artistas da cena translocal desse mundo musical.

De toda forma, se opor em forma de discurso ao colonialismo interno é uma prática social que atende aos pressupostos dos atores envolvidos, haja vista que o colonialismo interno é uma categoria de enfrentamento ante o processo de integração efetivado pelo Estado nacional (CASANOVA, 2007). E, sabedores dessa sua condição expressa pelo conceito, os artistas paraense semi-assimilados na centralidade musical do país, como atores sociais, buscam se impor por meio dos seus discursos, angariando espaço, vez e voz no cenário musical nacional contemporâneo não mais apenas como regionais, amazônicos ou exóticos – embora esse seja o canal de entrada e noção cultural para o que muitas vezes os próprios artistas corroboram para sua cristalização - e, sim como artistas da cultura musical brasileira, integrados ao Estado nacional.

E, sabedores dessa sua condição expressa pelo conceito, os artistas paraenses “semi-assimi-

lados” na centralidade musical do país buscam se impor por meio dos seus discursos, angariando espaço, vez e voz no cenário musical nacional contemporâneo para passarem a compor o “mapa da música brasileira”, como problematizou Aíla.⁴⁴ Não interessa mais aos atores da cena translocal serem apenas “adereços”, como comentou a cantora Fafá de Belém na referida postagem.⁴⁵ Assim, é patente que acionar o regionalismo amazônico-paraense como encenação de uma identidade (CASTRO, 2012) é ainda importante capital cultural com o qual se pode contar para ingresso nesse circuito da MPB, embora agora haja a pretensão de romper com essa condição de colonialidade para a qual, paradoxalmente, muitos artistas paraenses contribuíram em suas trajetórias.

Referências

- ACOSTA, Leonardo. *Música e descolonização*. Lisboa: Editorial Caminho, 1989.
- ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz de. *A invenção do Nordeste e outras artes*. São Paulo: Cortez; Recife: Massangana, 1999.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- BECK, Ulrich. *A metamorfose do mundo: novos conceitos para uma nova realidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.
- BECKER, Howard S. *Mundos da Arte*. Lisboa: Livros Horizonte LDA, 2010.
- BLACKING, John. “Música, cultura e experiência”. *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 16, p. 1-304, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- CASANOVA, Pablo Gonzales. “Colonialismo interno (uma redefinição).” *A teoria marxista hoje. Problemas e perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2007. (pp. 431-458).
- CASTRO, Fábio Fonseca de. *Entre o Mito e a Fronteira*. Belém: Labor Editorial, 2011.

⁴⁴ @ailamusic. “O que será que será.” Instagram. 9 dez. 2021.

⁴⁵ Idem.

CASTRO, Fábio Fonseca de. “As guitarradas paraenses: um olhar sobre música, musicalidade e experiência cultural”. *Contemporânea | comunicação e cultura* - vol.10 – n.02 – maio - agosto 2012. (pp. 429-445).

COSTA, Antonio Maurício Dias da. “O popular na canção: carreira musical, regionalismo e cultura afroreligiosa na trajetória artística de Ari Lobo (1955-1980)”. *Diálogos* - (Maringá. Online), v. 18, n.3, p. 1251-1284, set.-dez./2014.

COSTA, Tony Leão da. *Música do Norte: intelectuais, artistas populares, tradição e modernidade na formação da “MPB” no Pará (anos 1960-1970)*. (Dissertação de Mestrado) Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Belém, 2008.

DEY, Dipanker. “Internal Colonialism”. IN: *The Encyclopedia of Political Thought, First Edition*. Edited by Michael T. Gibbons, John Wiley & Sons, Ltd. Published by John Wiley & Sons, Ltd., 2015.

DURKHEIM, Emílie. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FAORO, Raymundo. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. São Paulo: Globo; Publifolha, 2000. Vol. 2.

FRITH, Simon. “What is bad music?” IN: WASHBURNE, Christopher; DERNO, Maiken (Orgs.). *Bad Music, The Music We Love To Hate*. New York e London: Routledge, 2004.

HALBWACHS, Maurice. “Anexo - A memória coletiva dos músicos”. IN: HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Edições Vértice; Editora Revista dos Tribunais Ltda., 1990.

HANNERZ, Ulf. “Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional”. In: *Mana*. N. 3, vol. 1, 1997. (pp. 7-39).

LOUREIRO, João de Jesus Paes. *Cultura Amazônica. Uma poética do imaginário*. Belém: Cejup, 1991.

LOUREIRO, Violeta Rafkalefsky. *Amazônia: colônia do Brasil*. Manaus: Editora Valer, 2022.

MARCUS, G. E. “Ethnography in/of the World System: The Emergence of MultiSited Ethnography”. *Annual Review of Anthropology*, 24, 95-117, 1995.

MOREIRA, Nélio Ribeiro. *Urbi et Orbi: Localização e globalização no mundo da canção popular paraense*. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Belém, 2021.

MOREIRA, Nélio Ribeiro. *A música e a cidade: práticas sociais e culturais na cena da canção popular em Belém do Pará na década de 1980*. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós Graduação em Sociologia e Antropologia, Belém, 2014.

MOREIRA, Nélio Ribeiro. “Festivalização na cidade-fronteira: a Feira Pixinguinha em Belém do Pará (Janeiro/1980). IN: COSTA, Antonio Maurício; MORAES, Cleodir; SILVA, Edilson Mateus (Orgs.). *História Social da Música Popular na Amazônia Paraense* (Séculos XIX e XX). São Paulo: Livraria da Física, 2021. (pp. 235-268).

MOREIRA, Nélio Ribeiro. “Identidade amazônica e música regionalista na primeira metade do século XX: Waldemar Henrique e a perspectiva primitivista do Modernismo Brasileiro.” *Revista Estudos Amazônicos*. Vol. VI, nº 2 (2011), p. 139-165.

MIGNOLO, Walter D. *Histórias locais / projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2020.

NAPOLITANO, Marcos. “A História depois do papel”. IN: PINSKY, Carla Bassanezy (Org.). *Fontes Históricas*. São Paulo: Contexto, 2005. pp. 235-289.

NAPOLITANO, Marcos. “O conceito de ‘MPB’ nos anos 60”. IN: *Revista História — Questões e Debates. MPB*. Editora UFPR: 1999. pp. 11-30.

NAVES, Santuza Cambraia. *Canção popular no Brasil: a canção crítica*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

OGBURN, William; NIMKOFF, Meyr. “Acomodação e assimilação”. IN: CARDOSO, Fernando Henrique; IANNI, Otávio. *Homem e Sociedade: leituras básicas de sociologia geral*. São Paulo: Editora Nacional, 1971. (pp. 262-284).

PETERSON, Richard A. “Problems in comparative research: The example of omnivorousness”. *Poetics*. October 2005. 33(5-6):257-282

PETIT, Pere. *Chão de Promessas: elites políticas e transformações econômicas no estado do Pará pós-1964*. Belém: Paka-Tatu, 2003.

RICCI, Maria Magda de Oliveira; “O fim do Grão-Pará e o nascimento do Brasil: Movimentos sociais, levante e deserções no alvorecer do novo Império (1808-1840)”. IN: GOMES, Flávio dos Santos; Mary Del Priori (Orgs). *Os Senhores dos Rios: Amazônia, margens e história*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003. (pp. 165-193).

SAHLINS, Marshall. *Cultura e Razão Prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica”. *Mana* 3(1):41-73, 1997; 3(2):103-150, 1997.

SAMPAIO, Patrícia. “Administração Colonial e Legislação Indigenista na Amazônia Portuguesa” IN: GOMES, Flávio dos Santos; DEL PRIORI, Mary (Orgs). *Os Senhores dos Rios: Amazônia, margens e história*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003. (pp. 165-193)

SECRETO, Maria Verônica. “Conquistar a terra, dominar a água, sujeitar a floresta: a fronteira amazônica no Governo Vargas”. IN: ALONSO, José Luis Ruiz-Peinado; CHAMBOULEYRON, Rafael. *T(r)ópicos de História: gente, espaço e tempo na Amazônia (séculos XVII a XXI)*. Belém: Editora Açai/PPHIST(UFPA)/Centro de Memória(UFPA), 2010.

SEGRE, Sandro. “Schutz and Becker on making music together: A note on their respective contributions to the sociology of music”. *Journal of Classical Sociology* 2020, Vol. 20(1) 64–79.

SILVA, Edilson Mateus Costa da. *Ruy, Paulo e Fafá: identidade amazônica na canção paraense*. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Belém, 2010.

SIMMEL, Georg. *Conflict and The Web of Group-Affiliations*. Ontario (Toronto, CAN): Collier-Macmillan Canada Ltd, 1964.

SIMMEL, Georg. “A grande cidade e a vida do espírito”. *Mana*, 11(2): 577-591, 2005.

TORRES GUILLÉN, Jaime. “El carácter analítico y político del concepto de colonialismo interno de Pablo González Casanova”, *Desacatos*, núm. 45, mayo-agosto, 2014. (pp. 85-98).

TURNER, Victor. *Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Niterói: EdUFF, 2008.

TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes, 2013.

VANDENBERGHE, Frederic. *As sociologias de Georg Simmel*. Bauru, São Paulo: EDUSC; Belém: EDUFPA, 2005.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

Recebido em: 30 de março de 2023

Aceito em: 15 de agosto de 2023

Os caminhos da Serra Grande e o Parque Estadual do Ibitipoca

Los senderos de la Serra Grande y el Parque Estatal Ibitipoca

Danielle Aparecida Arruda¹

“Os caminhos mobilizam a memória e sempre contam histórias para quem tem uma pergunta” (CÁCERES, 2016)

Resumo: Neste trabalho analisaremos a política de criação de Unidades de Conservação tendo como foco as relações e dinâmicas entre sociedade e natureza, a exclusão das comunidades que vivem em seu entorno dos processos de implementação, gestão e da própria concepção de uma área de conservação. Os caminhos e trilhas que ligavam as comunidades ao Parque Estadual do Ibitipoca serão usados como exemplo do rompimento de vivências tradicionais. Entendemos que este fato impacta nas relações de sociabilidade entre as populações que ocupavam esse território comunitariamente. Buscamos demonstrar como os silenciamentos das memórias e tradições dessas populações prosseguem até os dias atuais, desconsiderando os saberes e fazeres ligados ao lugar, as relações, identidades e pertencimentos das comunidades que foram afetadas com a estatização do território.

Palavras-chave: preservacionismo; memória; multiterritorialidade..

Resumen: En este trabajo analizaremos la política de creación de áreas protegidas, centrándonos en las relaciones y dinámicas entre sociedad y naturaleza, la exclusión de las comunidades que viven a su alrededor de los procesos de implementación, manejo y diseño de un área de conservación. Los caminos y senderos que conectaban a las comunidades con el Parque Estatal Ibitipoca serán utilizados como ejemplo de la ruptura de las experiencias tradicionales. Entendemos que este hecho tiene un impacto en las relaciones de sociabilidad entre las poblaciones que ocuparon este territorio como comunidad. Buscamos demostrar cómo el silenciamiento de las memorias y tradiciones de estas poblaciones continúa hasta nuestros días, desconociendo los saberes y acciones vinculadas al lugar, las relaciones, identidades y pertenencias de las comunidades que fueron afectadas por la institucionalización del territorio.

Palabras clave: preservacionismo; memoria; multiterritorialidad.

¹ Doutoranda em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Mestra em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Especialista em Gestão e Inovação da Educação a Distância pela Universidade de São Paulo (USP). Graduada em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e graduada em Pedagogia pela Faculdade de Conchas (FACON). E-mail: daniellehistjf@gmail.com.

O preservacionismo na criação da unidade de conservação

A criação do Parque Estadual do Ibitipoca², localizado em Minas Gerais, remonta à década de 1970 e ao contexto de reanimação econômica produzida pela ditadura militar através da exploração turística no país. Com a institucionalização da Unidade de Conservação era criado um espaço, delimitado por posições geográficas vazias de experiências, onde surgiriam novos sentidos desaparecendo aos poucos os percursos anteriormente conhecidos.

Imagem 1 - localização do Parque estadual do Ibitipoca



Fonte: JEANNOT et al (2016).

² Na época da criação do Parque Estadual do Ibitipoca, o código florestal brasileiro definia como parques nacionais “as áreas criadas com a finalidade de resguardar atributos excepcionais da natureza, conciliando a proteção integral da flora, da fauna e das belezas naturais com utilização para objetivos educacionais, recreativos e científicos” (DIEGUES, 2001: 69). O Parque Estadual do Ibitipoca (PEIb) foi criado em 4 de julho de 1973, por meio da Lei 6.126, abrangendo os municípios de Lima Duarte na sua porção sul e sudoeste; Santa Rita de Ibitipoca ao norte e Bias Fortes ao leste. Fonte: Wikiparques.org

Antes de se tornar um parque de conservação natural, o território conhecido como Serra Grande³ era ocupado por populações camponesas⁴ que realizavam ali diversas atividades. Os moradores mais antigos das comunidades do entorno da Unidade de Conservação relatam que utilizavam o local para pastoreio de gado durante o inverno, para reuniões religiosas como a reza do terço todo três de maio⁵, missas na capela que ficava localizada no Pico do Pião, se divertiam nas grutas e cachoeiras com amigos e familiares e utilizavam ainda trilhas e caminhos que cortavam todo o território para ter contato com as comunidades vizinhas.

O discurso de necessidade de proteção integral da natureza através da criação de uma unidade de conservação representa aquilo que Diegues chama de “mito moderno da natureza intocada” no qual o homem é percebido como destruidor e incapaz de conviver com a preservação. Esta é uma concepção que carrega uma forte visão colonial⁶ na qual homem e natureza estão permanentemente separados, existindo a necessidade de controlar e administrar a gestão dos espaços, transformando-os em lugares com fronteiras, demarcações e sentidos específicos⁷. Existe

³ Hoje denominado Parque Estadual do Ibitipoca, a Unidade de Conservação é rodeada por oito comunidades que possuem laços ancestrais com o lugar: Conceição de Ibitipoca, Rancharia, Várzea de Santo Antônio, Moreiras, Bom Jesus do Vermelho, Mogol, São José dos Lopes e Laranjeiras. A portaria do Parque foi estabelecida a 3 km da vila de Conceição de Ibitipoca.

⁴ Populações de pequenos produtores em isolamento relativo que possuem grande relação com os ciclos naturais, possuem tecnologias patrimoniais próprias assim como simbologias, mitos e linguagem (DIEGUES, 2001: 10).

⁵ O terço da Santa Cruz, tradicional rito católico da população local, é realizado desde 1943. Sempre no dia 03 de maio, os devotos sobem a “Serra Grande” para rezar o terço no alto de uma colina localizada nas dependências do Parque Estadual do Ibitipoca. Entre as décadas de 1970 e 1980, o Estado chegou a proibir a realização de rituais religiosos no lugar, provavelmente como forma de destituir os usos simbólicos que a população local tinha para com o território tradicional transformado em parque (BEDIM, 2016: 146).

⁶ A colonialidade é um padrão de poder que não se limita somente às relações formais de exploração ou dominação colonial, mas envolve diversas formas de subjugação que podem se manifestar também no senso comum e na compreensão que as populações têm de si mesmas. Envolve desigualdade racial, eurocentrismo e influência nas relações de produção, na educação e em outros aspectos da vida social. A colonialidade se expressa, ainda, nas representações do mundo natural, nos espaços público e comunitário, assim como no que é ou não considerado saber tradicional (MIGNOLO 2017). A dominação sobre a natureza é uma das premissas mais fortes a impulsionar o ímpeto colonizador, nascida da divisão entre cultura e natureza durante o renascimento europeu.

⁷ O Decreto nº 84.017 de 21 de setembro de 1979, que aprova o Regulamento dos Parques Nacionais Brasileiros, especifica em seu 2º parágrafo que é dever do governo criar, administrar e manter esses locais “intocáveis”.

uma divisão constante entre natureza e cultura, uma relação na qual a natureza está ali para ser dominada pelo homem e qualquer interação fora dessa concepção nem mesmo é considerada. Este modelo de criação de áreas naturais protegidas surgiu nos Estados Unidos em meados do século XIX e sua transposição para países tropicais colonizados através da

imposição de neomitos (a natureza selvagem intocada) e de espaços públicos sobre os espaços “comunitários” sobre os mitos bioantropomórficos (o homem como parte da natureza) tem gerado conflitos graves. Em muitos casos eles têm acarretado a expulsão dos moradores tradicionais de seus territórios ancestrais, como exige a legislação referente às unidades de conservação restritivas (DIEGUES, 2001: 09).

Aqui, o termo “público” está ligado à noção de direitos individuais homogêneos e não à noção de coletividade que, por sua vez, estaria ligada a discussões sobre identidade, cultura e pertencimento ao território, elementos de uma lógica social⁸ (SIMON; SILVA, 2020: 09). Este conflito se dá ainda em relação à ecologia política considerando que o Estado impõe sobre espaços territoriais fronteiras e sentidos sem considerar o bem-estar das populações que habitam o interior ou as fronteiras dessas Unidades de Conservação. O processo de criação do Parque Estadual do Ibitipoca seguiu essa lógica de separação entre a população local e a área natural. O sentido de valor atribuído de acordo com a situação e o interesse na época privilegiou uma visão antropocêntrica que beneficiava populações urbanas e valorizava especialmente motivações estéticas para a criação de um parque com visitação turística. Esta representou uma visão tecnocrática e autoritária de conservação que não incluiu a participação da sociedade na definição da Unidade de Conservação, desconsiderando os arranjos locais e como as comunidades seriam afetadas através das restrições aplicadas ao espaço⁹.

⁸ O espaço comunitário neste caso possibilitaria a sobrevivência de um modo de vida e da cultura das populações ao seu redor, não recebendo uma gestão do estado. As comunidades possuem autonomia para autogestão do território. Já o espaço público é administrado pelo governo, destinado ao usufruto sob regras que possibilitam um uso público, direcionado a atender interesses pré-estabelecidos, não considerando necessariamente um pertencimento prévio ao território.

⁹ Para Diegues (2001: 97-98), o debate que alimenta o discurso da necessidade de privatização de terras e/ou da defi

De acordo com os documentos que envolvem o processo de criação e implantação do parque, a princípio a preocupação com a conservação ambiental da área tende a representar um caráter secundário face à expectativa do aparato político do Estado em agilizar a sua apropriação via turismo. Pode-se dizer que foi ambígua a postura política do IEF em relação ao parque, na medida em que, de um lado, proibiu os tradicionais usos da área pela população camponesa local, mas, simultaneamente, criou as condições necessárias à presença humana, via seu “uso público” pelos turistas, maximizando a sua respectiva exploração econômica (CRESTON, 2014: 49).

“Essa narrativa [...] é considerada por muitos, ainda hoje, um fator subversivo: conta a história de uma tal Serra Grande que foi transformada em parque por um tal Estado que não lhes disse ainda o porquê” (BEDIM, 2016: 150). A retirada das populações das zonas de proteção, assim como a não permissão de uso do território mantendo as tradições¹⁰ acarreta uma série de problemas éticos, sociais, econômicos, políticos e culturais. São criadas tensões entre uso comunitário e uso público/privado evidenciando especialmente o conflito entre as distintas formas de relacionamento com a natureza no processo de produção e reprodução do espaço geográfico¹¹. As propostas de conservação formuladas em gabinetes institucionais demonstram uma política excludente, que pensa no meio ambiente exterior às populações assim como as políticas ambientais¹².

nição destas como propriedades públicas, descredencia o regime de propriedade comum, que ainda é uma realidade no Brasil (SIMON; SILVA, 2020: 09).

¹⁰ A colonialidade se expressa também ao considerar os conhecimentos locais como “não-saber”. São somente objetos de estudo subalternizados, especialmente por se relacionarem a aspectos como memória, experiência, afeto, sentidos (SHEPARD, 2018: 05-06).

¹¹ O preservacionismo considera que “a natureza selvagem é intocada e intocável e é impensável que uma unidade de conservação (parques nacionais e reservas ecológicas) possa proteger, além da diversidade biológica, a diversidade cultural” (DIEGUES, 2001: 74). Essa corrente domina as entidades de conservação mais antigas do Brasil e foi a ideologia responsável pelo surgimento das Unidades de Conservação no país. Já o conservacionismo apregoa o uso racional através do manejo baseando a relação com a natureza em três princípios básicos: uso dos “recursos naturais” pela geração presente, prevenção do desperdício e uso desses recursos para benefício da maioria dos cidadãos. Essa é considerada a ideia precursora por trás do que hoje se considera como desenvolvimento sustentável.

¹² As concepções de propriedade fundiária tanto na Lei de Terras de 1850 quanto no Estatuto da Terra de 1964 ignoram a propriedade comunal da terra e sua funcionalidade à reprodução camponesa – parâmetros legais que possibilitaram ao Estado tomar a Serra Grande como propriedade e lá instituir o Parque Estadual do Ibitipoca – um parque criado de forma unilateral, por decreto, sem indenizar ninguém ou justificar a outrem sobre a desapropriação e usurpação dos direitos históricos de uso da terra – mesmo porque o poder público, apoiado na legislação vigente, se negou a reconhecer tais direitos. Dessa forma, o camponês de Ibitipoca, desde o início, esteve à margem do processo de criação do Parque;

O ato de criação de uma UC é por si só limitador das atividades econômicas e culturais das populações residentes na área. Desta feita, na visão das populações residentes no “território criado”, o ato de criação da UC já é um conflito entre seus interesses e o interesse do Estado, que sob a égide de gestor dos recursos naturais, delimita um espaço que passa a ser especialmente protegido com regras e limitações que antes não existiam. Entretanto, as populações que já residiam ali antes da criação do “novo território”, desenvolviam seus padrões de ocupação sob outras normas, muitas vezes não observando leis ambientais e de ordenamento do território já existentes. Assim, em muitos casos a criação de UCs configuraram no espaço “territórios de exclusão” (SOARES, 2018: 492).

Considerando que, nas últimas décadas, grupos sociais que vivem dentro e no entorno de áreas protegidas entraram em um contexto específico de profunda mudança social, causada pelas políticas de conservação da biodiversidade, buscaremos analisar o fechamento dos caminhos que perpassavam o território hoje conhecido como Parque Estadual do Ibitipoca e como este fato impactou as comunidades locais.

Para a construção desta análise, realizamos entrevistas com sujeitos pertencentes a três comunidades localizadas no entorno da Unidade de Conservação: Conceição de Ibitipoca, Mogol e Várzea de Santo Antônio. O distrito de Conceição de Ibitipoca, pertencente ao município de Lima Duarte, foi escolhido por ser a sede da única portaria do Parque Estadual, a localidade que concentrou a atividade turística em um primeiro momento e que hoje possui um modo de vida cada vez mais afastado das tradições culturais, sofrendo intenso impacto do turismo, êxodo populacional, e especulação imobiliária. A comunidade do Mogol, também pertencente ao município de Lima Duarte, foi escolhida por representar um caso específico de gentrificação e fetichização do patrimônio cultural. A localidade possui apenas vinte e dois moradores atualmente e abriga um resort de luxo, várias práticas culturais não são permitidas pelas regras do novo proprietário e algumas delas são utilizadas como atrativos para os turistas que visitam o lugar. Já a comunidade

o sujeito que estava ali, mas para o Estado era como se não estivesse. Quando muito, os camponeses apareciam vez ou outra nos documentos apenas a título cautelar, como possível ameaça aos interesses estatais (BEDIM, 2016: 156).

da Várzea de Santo Antônio foi escolhida por representar um certo oposto do que aconteceu com as anteriores. Estando “isolada” na face norte da Unidade de Conservação, as atividades turísticas não chegaram à localidade que mantém tradições ligadas a uma vida essencialmente rural, sem acesso facilitado ao território da Unidade de Conservação, pois a portaria de acesso fica no extremo oposto de sua localização.

Os entrevistados são nativos, pessoas influentes em suas comunidades, com conhecimento das histórias e culturas locais. Aceitaram realizar as entrevistas desde que suas identidades fossem mantidas em sigilo através do anonimato. Foram realizadas conversas gravadas em áudio a pedido dos entrevistados, que não se sentiram confortáveis realizando entrevistas gravadas em vídeo. Cinco conversas foram feitas, quatro presencialmente e uma por chamada de vídeo, utilizando um roteiro semi-estruturado com questões sobre o território da Serra Grande/Parque Estadual do Ibitipoca e sua relação com as comunidades antes da criação da Unidade de Conservação e no momento atual. No questionário existia a abertura para novas questões caso surgisse um tema importante durante a conversa.

Territórios plurais e dinâmica sociopolítica

O conceito de território será essencial para este estudo, conforme Zambrano

se entiende por territorio el espacio terrestre, real o imaginado, que un pueblo (etnia o nación) ocupa o utiliza de alguna manera, sobre el cual genera sentido de pertenencia, que confronta con el de otros, lo organiza de acuerdo con los patrones de diferenciación productiva (riqueza económica), social (origen de parentesco) y sexo/género (división sexual de los espacios) y ejerce jurisdicción. Hay territorios sagrados, festivos, ecológicos, productivos etc., como territorios de uso privado o colectivo. En tanto que el territorio es humanizado, cultivado, representado etc., genera comportamientos culturales en torno a él, leyendas, temores y topónimos. Cada pueblo, comunidad o sociedad quiere ser soberana sobre su territorio y ejercer autoridad en la comunidad política. Como los pueblos son diversos étnica, política y culturalmente, las nociones de espacio varían de pueblo a pueblo, de nación a nación, de Estado a Estado (ZAMBRANO, 2001: 29)

Analisaremos as dimensões material e simbólica do território. Em sua primeira concepção, território significa terra, controle, delimitação no sentido jurídico-político-econômico. Esta noção nos fala sobre a criação do Parque Estadual e como foi considerada a questão material da terra, os limites estabelecidos geograficamente. A outra concepção de território tem a característica de apropriação simbólica, cultural, de pertença e tradição. Essa segunda compreensão será essencial para entender a luta pela manutenção do direito ao acesso à terra, ao seu usufruto, ao exercício de suas tradições ancestrais, à conservação de questões abstratas e não somente materiais. A análise do território deve considerar suas diferentes dimensões, sua construção social e histórica numa abordagem ampla, assim sendo a relação entre território e identidade será importante para compreendermos o destino de comunidades que possuíam e possuem tradições em comum, laços afetivos e familiares em torno da região da Serra Grande, atual parque Estadual do Ibitipoca.

Como afirma Santos:

O território é o lugar em que desembocam todas as ações, todas as paixões, todos os poderes, todas as forças, todas as fraquezas, isto é, onde a história do homem plenamente se realiza a partir das manifestações de sua existência. (...)O território não é apenas o conjunto dos sistemas naturais e de sistemas de coisas superpostas; o território tem que ser entendido como território usado, não o território em si. O território usado é o chão mais a identidade (SANTOS, 1999: 07-08).

O território é, ao mesmo tempo, um instrumento do poder político e um espaço de identidade cultural, “todo território é, ao mesmo tempo e obrigatoriamente, em diferentes combinações, funcional e simbólico, pois exercemos domínio sobre o espaço tanto para realizar ‘funções’ quanto para produzir ‘significados’” (HAESBAERT, 2004: 03). O território seria um espaço-processo, social e continuamente construído através de apropriação e dominação, processos esses que estariam estreitamente ligados ao “ser” em relação àquelas camadas mais desfavorecidas e invisibilizadas da população, para as quais a identidade e a funcionalidade do território se confundiriam de forma a não ser possível distingui-las.

Consideramos essencial o conceito de territórios plurais de Zambrano (2001), noção que

compreende a existência de uma pluralidade de percepções territoriais estruturadas e estruturantes que desembocam sempre na luta social pela representação de sentidos. Essa pluralidade de significados é percebida na historicidade do território, considerando o contexto por trás dos arranjos simbólicos constituídos em relação a ele. Observamos que o território da Serra Grande/Parque Estadual do Ibitipoca atualmente apresenta uma territorialização fechada, no sentido de que nele é imposto a correspondência entre poder político e identidade cultural e não considerada a existência de uma territorialidade plural constituída por grupos ou indivíduos que “constroem seus territórios na conexão flexível de territórios multifuncionais e multi-identitários” (HAESBAERT, 2004: 08).

O estabelecimento de uma dinâmica sociopolítica diferenciada com a criação de uma nova instituição administrativa para gerir e conferir ao território uma identidade, sobreposta aos sentidos que antes existiam no lugar pode ser observada no caso estudado. Através da imposição, e não da coexistência de diferentes percepções e representações sobre o espaço, a ordenação de relações sociais e a produção de poder que exerceu o domínio neste território representou uma estratégia para afastar as pessoas e os sentidos que existiam no local, incutindo nele novos significados.

La construcción y apropiación social y cultural del territorio es también una apropiación política, en tanto estrategia del espacio que delimita - interna y externamente - las relaciones sociales entre colectividades. De ahí que, en principio, el sujeto activo del territorio sea un sujeto antropológico y no ecológico. Tal sujeto es quien define - colectivamente - los contornos múltiples del territorio, transitando al sujeto político. Se trata de explicar, en consecuencia, el tránsito del territorio cultural al territorio político, aquel que da sustento a la comunidad imaginada, que requiere imaginar el territorio para legitimarse y dominar (ZAMBRANO: 32).

Assim sendo, buscamos demonstrar como o processo de criação do Parque Estadual não considerou, à época, o significado já existente desse local, o pertencimento das populações do entorno, suas tradições e uso ancestral da terra, durante o processo de constituição da Unidade de Conservação.

Os caminhos da “serra que estoura”

Podemos perceber a importância dos contatos entre as localidades do entorno do Parque Estadual do Ibitipoca através das falas e histórias de moradores da região. Casamentos, amizades, apadrinhamentos¹³, parentescos foram construídos ao redor do território, algo intrínseco ao espaço e que se estendia às comunidades possibilitando a formação e extensão dos laços para regiões de diversos municípios vizinhos. As populações que utilizavam o espaço de forma comunitária passavam por alguns caminhos que tornavam o território interligado, elemento essencial da organização das relações sociais. Como afirma Cáceres “o uso desses caminhos não é apenas utilitário e está atrelado a um universo de relações de parentesco, tramas de significados e vínculos de pertencimento e envolvimento afetivo que configuram uma singular prática espacial” (2016: 65).

¹³ Ana Paula Dutra Bôscaro analisou as alianças formadas através do apadrinhamento de crianças nascidas cativas e livres nos séculos XVIII e XIX em cinco localidades que compunham a serra da Mantiqueira. Esta relação se estendia pelas localidades de Nossa Senhora da Conceição de Ibitipoca, Santa Rita do Ibitipoca, Ibertioga, Santana do Garambéu e São Domingos da Bocaina. A autora constatou a busca por alianças dos pequenos proprietários com “indivíduos que detinham um maior prestígio social, econômico e político” (2016: 13), mas também apadrinhamentos que visavam reforçar os vínculos sociais entre os pares. A pesquisadora conclui que a escolha de compadres e comadres residentes em outras localidades, apesar de incomum, era hábito na região mostrando que as relações de apadrinhamento poderiam ultrapassar as “barreiras” geográficas do espaço em que esses pequenos proprietários viviam.

Imagem 2 - comunidades no entorno da Serra Grande, atual Parque Estadual do Ibitipoca

Fonte: Elaborado pela autora

Os caminhos sempre guardam uma história. O desenho de políticas ambientais que partem da ideia de vazio populacional da paisagem se contrapõe à noção de que os caminhos são a “materialização de um eterno envolvimento afetivo com a paisagem¹⁴, enunciando usos de espaço, fala de lugares visitados e revisitados pela memória, pois permitem produzir trajetos que descortinam cursos de vida” (CÁCERES, 2016: 73). Caminhos antigos que ligavam algumas comunidades passando pelo território da Serra Grande, nome pelo qual era conhecido o local que hoje é o Parque Estadual do Ibitipoca, ainda existem atualmente, mas são cada vez menos usados, devido à impossibilidade de entrar no território da Unidade de Conservação fora da portaria de acesso¹⁵. Um desses caminhos antigos ligava a comunidade do Mogol ao Pico do Pião. Neste local

¹⁴ O discurso autorizado do patrimônio se concentra nas características materiais deste desconsiderando os significados culturais ligados a ele. Todas as formas que se opõe a esse discurso hegemônico são excluídas (SMITH, 2011: 44-45).

¹⁵ Existe uma política de gratuidade para acesso dos moradores do entorno que se estende às comunidades de Conceição de Ibitipoca, Rancharia e Mogol (Lima Duarte), Moreiras e Bom Jesus do Vermelho (Santa Rita do Ibitipoca) e Várzea de Santo Antônio (Bias Fortes). As comunidades de São José dos Lopes e Laranjeiras (Lima Duarte) não possuem a gratuidade de acesso que se dá somente para os moradores previamente cadastrados, durante dias de se

existia a capela do Bom Jesus da Serra, que foi construída comunitariamente, após sua destruição uma réplica idêntica foi construída ao lado da Igreja do Mogol, tendo em seu interior a imagem do Bom Jesus, que ficava na capela original¹⁶.

Imagem 3 - Capela do Senhor Bom Jesus da Serra, que ficava localizada no Pico do Pião



Fonte: Acervo Afrânio de Paula

mana, utilizando a portaria de Conceição de Ibitipoca, mesmo para as comunidades que se localizam na face norte da unidade de Conservação e consequentemente no extremo oposto da entrada. O Parque Estadual do Ibitipoca é o único de Minas Gerais a não permitir acesso gratuito aos moradores em finais de semana e feriados. Fonte: PORTARIA IEF Nº 22 DE 17 DE MAIO DE 2018.

¹⁶ Três imagens foram transportadas da capela do Bom Jesus da Serra para a capela localizada no Mogol, a imagem do Bom Jesus, uma imagem de São Francisco que atualmente está em restauração para manutenção e uma imagem do Sagrado Coração de Jesus.

Imagem 4 - Réplica da capela localizada na comunidade do Mogol

Fonte: acervo da autora

A capela era um ponto de encontro religioso das comunidades, moradores iam a cavalo ou mesmo a pé para acompanhar as celebrações. Os materiais para construção foram levados no lombo de burros, cada comunidade que contribuiu o fez seja com mão de obra, seja com matéria prima. Um sentimento de unidade e compartilhamento transparece nas narrativas dessas histórias, onde pessoas de vários locais ajudaram na construção, acompanharam celebrações, receberam sacramentos ou fizeram romarias. A reconstrução da capela na vila do Mogol visa uma continuidade, o desejo de manter viva uma memória, uma tradição e um espaço. Nessa nova capela a história se mantém e pessoas de várias comunidades costumam visitá-la, especialmente no dia da padroeira¹⁷.

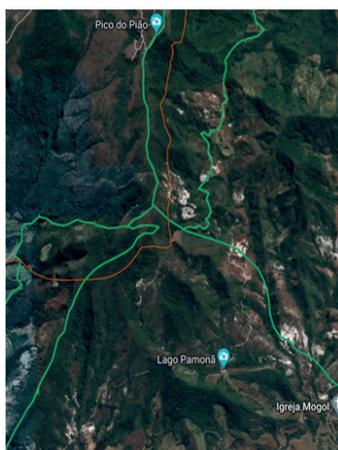
A construção foi o pessoal daqui do Mogol, na época que a Igreja de lá caiu o Bom Jesus ficou lá no tempo, aí o pessoal daqui assumiu. Os mais velhos conta-va né? Que pegaram autorização com o Bispo pra trazer pra cá e aí construiu a capelinha aqui no Mogol, com intermédio do pessoal daqui né. Eles construiu a capelinha pra colocar a imagem do Bom Jesus e tá até hoje. [Você sabe por que a capela foi feita igual à que tinha na Serra?] Porque tinha que fazer igual ué, pra colocar o Senhor Bom Jesus. Tinha que fazer aqui igual tinha lá. Assim eles falam né, o pessoal fala que foi feito igual (Entrevistado 04).

¹⁷ A padroeira da vila do Mogol é Nossa Senhora dos Remédios. Nas proximidades do dia 29 de agosto acontece a festa da padroeira promovida pelos moradores e pela Igreja católica, pessoas de várias comunidades do entorno se reúnem para as comemorações.

Além da capela localizada no Pico do Pião, outros locais na Serra Grande estavam profundamente ligados a aspectos religiosos como o Morro do Cruzeiro e o Paredão de Santo Antônio¹⁸. Os caminhos percorridos pelas comunidades possuíam sentidos diversos, repletos de histórias e vivências, aquilo que Ingold chama de “emaranhado de linhas” (2022: 81), trilhos pelos quais se vive a vida nos quais as pessoas estão indo e vindo transitando pelas pastagens, campos, florestas e aldeias dentro de um ciclo diário e sazonal. Caminhos que se estendiam entre as vilas e faziam parte da paisagem. Abaixo, podemos ver três destes que ligavam a região do Mogol, Fazenda do Engenho e Gavião ao Pico do Pião, onde ficava localizada a capela do Bom Jesus da Serra.

Imagem 5 - Caminhos que ligavam as regiões do Mogol, Fazenda do Engenho e

Gavião ao Pico do Pião



 Limites do Parque Estadual do Ibitipoca

 Trilhas que passavam pelo território

Fonte: Elaborado pela autora com auxílio de moradores do entorno

¹⁸ As devoções realizadas na Serra Grande, assim como o uso comunal das terras, foram desconsiderados pelo Estado com a reivindicação da posse dessas como terras devolutas, sem uso ou propriedade. A idealização da criação de um parque florestal na região remonta à década de 1960 tendo todo o processo sido realizado visando ganhos econômicos e desconsiderando a população local. “O ‘progresso’ e o ‘desenvolvimento turístico’ idealizados pelos políticos não poderia esperar. Era preciso retirar imediatamente os rebanhos bovinos para lá e atrair milhares de turistas que, aliás, ainda não se sabe se causariam menos impacto que o gado. Que os camponeses carregassem seus bois e suas rezas para outro lugar...” (BEDIM, 2016: 157)

Podemos observar mais à direita na imagem a trilha que ligava a vila do Mogol ao Pico do Pião, os dois outros caminhos que estão mais à esquerda da imagem partiam de propriedades da região da Fazenda do Engenho. Esses caminhos se encontravam no local conhecido como Garnê. Além destes caminhos existem outros, que ligam várias comunidades à Unidade de Conservação. Alguns possuem nomes como trilha das Bengalas¹⁹ e do Melo, mas existiam diversos outros que não têm nomes específicos e alguns outros que com o tempo foram se fechando, deixando de ser usados até se perderem na memória. No distrito de Conceição de Ibitipoca, onde fica a portaria do Parque Estadual, existiam/existem algumas trilhas usadas pelos moradores da região da Fazenda do Tanque, da região da Ponte Alta (conhecida atualmente também como Serrinha), da região do Sítio das Hortênsias para chegar à Unidade de Conservação. Há relatos de que uma dessas trilhas foi bastante utilizada no período em que o Parque esteve fechado, entre 1984 e 1987, para instalação de nova infraestrutura e equipamentos turísticos. Mesmo o território estando fechado temporariamente, os moradores não deixaram de acessá-lo.

Imagem 6 - Trilhas que ligavam a vila de Conceição de Ibitipoca à Serra Grande, atual Parque Estadual do Ibitipoca



- Limites do Parque Estadual do Ibitipoca
- Trilhas que passavam pelo território

Fonte: Elaborado pela autora, com auxílio de moradores do entorno

¹⁹ O caminho tem esse nome por possuir em sua extensão uma planta da qual são feitas bengalas.

No topo da imagem podemos ver a trilha da Ponte Alta, mais abaixo a trilha da Fazenda do Tanque, ao centro está a atual estrada de acesso ao Parque que também era um caminho antigo. Mais abaixo na imagem está a trilha que liga a região da Fazenda das Hortênsias ao Parque. Além da visita à Serra Grande para o lazer e celebrações religiosas, era comum que a população praticasse “caça, coleta de mel e pinhão de araucária; cactáceos; extração de palmito, vassoura do campo e macela” (BEDIM, 2016: 150), uma flor típica da região²⁰:

[...] entrando por um lugar que chama as “bengala”, que é nas areias, lá no muro de escravo onde teve uma ameaça de fogo. Ali tem um caminho que subia a cavalo pra ir pra missa do Pião, quem vinha do Mogol subia a Árvore dos Sete Cavaleiros, pelo Garnê, Grota Funda, Capim Véio, conheço aquela região toda ali. Eu já entrei no Parque em seis é... por seis entradas entendeu? Além da guarita. Pra colher macela em garoto, entendeu? Pra fazer travesseiro. (Entrevistado 01)

O território fazia parte das vivências da população nos mais diferentes aspectos. As pessoas frequentavam o espaço cotidianamente, ao contrário do discurso do Estado que desde início do século XX entendia que a região era desabitada, um “paraíso na terra” repleto de pureza ligada ao fato de ser completamente intocada pelo ser humano²¹. Abaixo podemos observar as trilhas das Bengalas e do Melo. Elas são usadas, até os dias atuais, para ligar as comunidades que ficam na face norte ao Parque Estadual do Ibitipoca.

²⁰ A macela (*Achyrocline satureioides*) é uma planta de uso medicinal e cosmético. Possui propriedades relaxantes e calmantes sendo usada para enchimento de travesseiros e colchões, possibilitando um sono tranquilo. Na região da Serra Grande, além do uso pessoal, a flor era vendida para complementação de renda familiar.

²¹ O caráter de excepcionalidade se liga fortemente àquilo que é impensável, à impossibilidade de pensar que algo diferente da realidade que se quer ver possa existir (TROUILLOT, 2016).

Imagem 7 - Trilhas que ligavam as comunidades da face norte à Serra Grande, atual Parque Estadual do Ibitipoca



- Limites do Parque Estadual do Ibitipoca
- Trilhas que passavam pelo território

Fonte: Elaborado pela autora com auxílio de moradores do entorno

A narrativa de criação do Parque Estadual do Ibitipoca é de que não houve problemas fundiários e que o espaço era vazio e desabitado, sem uso. No entanto, relatos de moradores contradizem essa versão, revelando que o cercamento do território não foi tão pacífico na época, como a história que vemos a seguir:

A trilha da bengala, assim que fundou o Parque, meu pai foi o primeiro funcionário do Parque e aí ele foi lá fazer a cerca de arame pra cercar a divisa e cercar a trilha. Diz meu pai que cercava a trilha num dia, voltava no outro dia lá o pessoal da Várzea ia lá e cortava e uma vez quase teve um conflito direto de arma. Que o gerente do Parque que faleceu o Sr. Jacinto Lage foi com a turma do Parque, o pai e outros eles foram tudo armado pra lá. Falaram hoje vamo resolver aquilo lá! Chegou lá tinha o dobro de homem armado lá da Várzea, com cavalo, com espingarda e tudo. Não chegou a ter o tiro né? O confronto, mas por muito pouco. Ah pra você ver o que ia acontecer. Olha o impacto que é (Entrevistado 03).

Após o estabelecimento do Parque as atividades de pastoreio e extração de materiais foram extintas²², mas até o início dos anos 2000 as trilhas ainda eram usadas por moradores que iam ao

²² Além do uso das trilhas, o recolhimento de flores que cresciam no local ainda ocorria, como podemos observar no

Parque para se divertir e por aqueles que atravessavam o território com a intenção de chegar a outras comunidades. A fiscalização se tornou mais rígida nos últimos anos coibindo esse hábito. Um dos fatores tido como responsável pela diminuição do contato entre as comunidades se dá em relação a essa dificuldade de deslocamento e pela proibição de acesso ao território, que possibilitou um desenvolvimento econômico e social diferenciado apenas para a vila de Conceição de Ibitipoca.

A legislação devia pensar nas comunidades né, em torno da unidade de conservação. O que aconteceu aqui foi o contrário, foi perdendo esse vínculo, chegou agora no ponto que se a gente subir [a serra] a gente é multado, entendeu? Então por um lado é... tá havendo uma rigidez muito grande na questão, mas por outro não tá sendo uma inclusão né, das pessoas. E a trilha era usada sim pra conexão das comunidades e aí foi se perdendo isso (Entrevistado 02).

A concepção de que o patrimônio deve ser protegido por ser finito, frágil e não renovável é uma criação, que se manifesta no processo de institucionalização de um patrimônio no qual há a defesa de algumas identidades e memórias em detrimento de outras (SMITH, 2011: 41). Observando o mapa das trilhas e caminhos antigos, podemos notar que todas as comunidades possuíam uma forma de acessar o território, o que demonstra claramente, junto aos relatos, que a interação com o espaço não somente existia como era significativa e incalculável para os habitantes da região.

relato a seguir: “Quando fechou esses acessos, tiveram algumas invasões de gado, nego ia lá cortava a cerca o gado enfiava aí logo que descobria tinha uma porção de dia, isso não danifica muito, agora quando se falava no Estado existia um respeito muito grande, entendeu? Existia um respeito muito grande. O pessoal falava assim ‘ó vai brigar com o governo, entendeu?’ O Estado é a justiça, entendeu? Tinha essa mentalidade. Agora ficou bem claro assim, não explorar a madeira, não tirar candeia é, mas bem alguns anos após o tombamento, era feita uma vista grossa pra aqueles que tinha costume de pegar a quaresminha pra tingir lã e fios, tinha muitas tecedeiras. Eu bem garoto eu lembro do pessoal tirar e ‘ó, não pode contar não!’, mas o administrador sabia, fazia vista grossa. A macela, entendeu? O que ficou restrito mesmo era a invasão de gado, isso aí eles pedia memo, não é que ameaçava “ó é perigoso! Se o Estado chegar não é eu, eles vai pegar esse gado e levar embora”. O patrimônio que o cara tinha era um gadinho, então o cara não queria correr o risco e respeitava. E exploração de madeira, tombou o parque e nunca mais tirou sabe? Isso aí o pessoal respeitava” (Entrevistado 01)

Imagem 8 - Trilhas que passavam pela Serra Grande, atual Parque Estadual do Ibitipoca



- Limites do Parque Estadual do Ibitipoca
- Trilhas que passavam pelo território

Fonte: Elaborado pela autora com auxílio de moradores do entorno

O patrimônio consiste nas referências consideradas como representativas de diferentes grupos sociais, o valor dessas referências culturais, compostas pelos bens materiais e imateriais é, por sua vez, atribuído em função de determinados critérios e interesses dos sujeitos que se relacionam nesse espaço. Os bens não possuem valor intrínseco, a não ser aquele dado a eles de acordo com as relações sociais produzidas em determinado espaço, articulados com a memória social da população.

Assim, o patrimônio cultural não reside numa coisa, mas consiste numa relação, – a relação da vida social com indícios do passado, pertinentes ao processo histórico. Deste modo, a idéia de patrimônio lida também com representações – que visam ser legítimas –, e seu sentido se dá quando faz o passado interagir com o presente, contribuindo para reforçar vínculos de pertencimento entre o indivíduo e seu grupo, entre este, o meio ambiente e a sociedade (NÓR, 2010: 58).

O território da Unidade de Conservação em si não possui valor intrínseco, o valor foi atribuído a ela com o passar do tempo e dos interesses envolvidos. Em um primeiro momento possuía valor simbólico relacionado com as vidas das populações locais, sentidos ligados às

histórias e memórias. Esse valor foi substituído com a criação da Unidade de Conservação que considerou o valor estético de excepcionalidade em um primeiro momento, e logo após o valor turístico e de conservação da biodiversidade. O valor que o território possuía em um primeiro momento, no entanto, não deixou de existir, permanecendo na memória local, sobrevivendo através da luta social pela pertença e reconhecimento de sua importância enquanto referência cultural das populações do entorno.

Para além da criação do Parque Estadual do Ibitipoca, problemas relacionados ao fechamento de caminhos e trilhas antigas do entorno por proprietários particulares vem acontecendo desde a valorização do local, promovida pela criação da Unidade de Conservação, e consequente venda dessas terras. Um empresário que atualmente detém cerca de 70% das terras no entorno da Unidade de Conservação²³ tem utilizado os caminhos antigos para turismo sem, no entanto, permitir que os moradores transitem pelos mesmos locais.

Antigamente sim [se usava a trilha que liga a vila do Mogol à Várzea de Santo Antônio], hoje em dia é mais caminho particular né. Mais ainda passa umas pessoa ainda. Se o morador quiser passar tem que pedir ordem. À pé eu não sei, mas de cavalo, de bicicleta e de carro tem que pedir. Costuma ter problema, eu mesmo já tive. Chega na portaria o pessoal fala que não pode ir, que tem hóspede essas coisa assim. Interfere bastante na vida, porque o direito da pessoa ir e vir é direito de todos. Atrapalhou bastante a relação entre as comunidades, no meu ponto de vista. Às vezes a pessoa quer ir lá na comunidade vizinha, tem que dar a volta no Pinheiro, tem que dar a volta na Ibitipoca. Vão supor pra ir na Várzea de Santo Antônio, ir ali por dentro é um pulo. Mesma coisa Ibitipoca. Se a gente quiser ir em Ibitipoca dependendo do dia tem que dar a volta na Água Fria. Aumenta quase um tanto a viagem (Entrevistado 05).

Ali sempre foi caminho, o cara comprou. Uma coisa é você comprar uma terra e ter o direito da propriedade privada ali. Agora você tem que respeitar os caminhos que já existem, né? As vias de comunicação de uma comunidade com a outra, acho que isso não foi visto, isso não foi respeitado não. E aí começou a dar atrito porque as pessoas sempre usaram o caminho, aí na hora que vem alguém que usa ali pô, o cara fez lá uma estrada “ah não agora só eu posso passar na estrada” então é meio complicado isso. Cria um ranço ali, cria um sentimento de egoísmo mesmo, bem ruim. Porque acho que ele não entende que aqui, assim, é como se fossem vários bairros, você pega ali o “bairro do Mogol”, o “bairro da Várzea”,

²³ Informação disponível em Creston (2014: 65).

o “bairro de Conceição” e esses bairros se comunicam e no meio desses bairros tem várias casinhas isoladas que vão se comunicando também né? Que são as fazendinhas, os sítios. E aí chega um que compra ali e fala “ó agora esse caminho aqui agora é só meu”. Você corta ali uma artéria né? O desenvolvimento, a comunicação com o todo, que é o que aconteceu com o Parque. Tesouraram ali o nosso acesso à Serra, a nossa comunicação com o outro lado. A nossa comunicação com o bem natural né? Com a montanha. Então isso é ruim. Começa a vir esses questionamentos, por que só o povo do outro lado pode subir a Serra? Se a gente aqui a vida inteira subiu né? O que vem acontecendo é essa privatização aí de um patrimônio natural, de um bem público que é a Serra (Entrevistado 02).

O reconhecimento da importância da região para a memória coletiva despertou uma iniciativa de preservação de um espaço considerando a importância da memória das comunidades, no entorno da Unidade de Conservação. A região conhecida como Serra das Areias, localizada no limite do município de Bias Fortes e do Parque Estadual do Ibitipoca, foi tombada provisoriamente em seu conjunto paisagístico no ano de 2021. A área faz parte dos planos do governo municipal para a exploração de turismo sustentável e ecológico na região dada a demanda histórica de seus habitantes pelo acesso ao território da antiga Serra Grande e exploração do turismo na mesma²⁴. O geógrafo Aziz Ab’Sáber compreende a paisagem como uma herança “em todo o sentido da palavra: herança de processos fisiográficos e biológicos, e patrimônio coletivo dos povos que historicamente as herdaram como território de atuação de suas comunidades” (2003: 09). Tendo essa concepção como guia, uma das diretrizes propostas para o perímetro de tombamento da Serra das Areias é de que “as trilhas devem ser mantidas abertas e com acesso público, visto que fazem parte de acessos antigos usados pela população do entorno do bem. Sendo servidões antigas” (OLIVEIRA et al., 2001: 48).

Essa atenção em manter acesso aos caminhos ancestrais que são utilizados pela população há várias gerações não pôde ser observado no Parque Estadual do Ibitipoca e atualmente

²⁴ Disponível em <<https://www.biasfortes.mg.gov.br/2021/10/21/area-serra-prottegida-e-faz-parte-dos-planos-do-executivo-para-o-turismo-ecologico-sustentavel-de-bias-fortes/>>. Acesso em 15 de fev. 2023.

não acontece nas terras do entorno que foram adquiridas para sediar um projeto de um hotel “sustentável”. Após cinquenta anos de sua existência, a Unidade de Conservação ainda presencia acessos não autorizados em seu território, uma marca de resistência de moradores e luta pelo direito de acessar o espaço, “a lei funciona só para os moradores, pois tem turistas que passam pelas trilhas antigas e não são punidos por isso” (Entrevistado 03). Podemos notar a assimetria da relação da administração da Unidade de Conservação com os moradores e os turistas, “pois o rigor da aplicação das leis de proteção tem como alvo preferencial a população tradicional, sem atingir da mesma forma outras camadas sociais” (CÁCERES, 2016: 93).

Relatos cotidianos e memórias

Relatos cotidianos são formas de se constituir o espaço, que é um “lugar praticado” (CERTEAU, 1998: 202), através da narrativa são fundados e articulados esses espaços. Esta concepção está ligada ao entendimento de que nenhum conhecimento, linguagem ou espaço está constituído definitivamente, noção que também podemos observar em Ingold (2015) para o qual é através da vivência que construímos nossa percepção, nossa contribuição no fazer de cada espaço, de cada história. A percepção sobre a existência da Serra Grande pode ser bastante notada nas falas dos moradores mais idosos das comunidades do entorno do Parque Estadual do Ibitipoca através do uso majoritário do antigo nome em detrimento do atual. Percepção esta que apareceu também no trabalho de Creston, no depoimento de um/a dos/as entrevistados/as sobre as visitas ao Parque: “Frequentava no período de jovem, quando era a Serra Grande, da Igreja” (2014: 88). A persistência de memórias de um período passado é uma forma de resistência, de pertencimento que se expressa e se perpetua nos relatos.

O processo de criação do Parque Estadual do Ibitipoca fez parte de um contexto político no qual a contribuição dos moradores do entorno foi desconsiderada e logo depois silenciada. O

silenciamento proposital, produto de uma estratégia colonial para manutenção de poder, se reflete nas narrativas históricas através do apagamento de algumas memórias. Para Trouillot, esses

silêncios ingressam no processo de produção histórica em quatro momentos cruciais: no momento da criação do fato (na elaboração das *fontes*); no momento da composição do fato (na elaboração dos *arquivos*); no momento da recuperação do fato (na elaboração das *narrativas*); e no momento da significância retroativa (na elaboração da *história* em última instância) (TROUILLOT, 2016: 58)

As narrativas históricas apresentam conjuntos específicos de silêncios, que são produtos de processos singulares variáveis de acordo com cada realidade. Podemos observar que as desigualdades que são experimentadas pelos atores sociais são reproduzidas nesta narrativa. Parte inerente à produção historiográfica é a escolha do que irá compor a narrativa e do que será deixado de lado, o silêncio é necessário, pois seria impossível narrar todos os eventos exatamente como aconteceram. No entanto, o silêncio *deliberado* é o que nos interessa neste momento, esse processo pelo qual acontece uma escolha daquilo que será permitido compor a narrativa histórica e aquilo que deve ser esquecido pela sociedade. Esses silenciamentos propositalmente do passado impedem que muitas histórias sejam conhecidas, representam uma anulação. Contribuem ainda para tornar legítimo um discurso dito hegemônico, em torno daquilo que é a visão de mundo aceita e reforçada. Essa visão de mundo inclui tudo aquilo que deve ser tido como patrimônio, que constitui as memórias e identidades.

Aqui ocorre um processo de disputa por aquilo que serão considerados memórias e narrativas hegemônicas, selecionadas em detrimento de outras, que são silenciadas. Esse silenciamento acontece através da repressão aos usos tradicionais e ancestrais dos espaços aos quais as comunidades possuíam acesso, mas também através da negação na participação da gestão desses lugares. A fragilidade ou precariedade do contato entre a administração da Unidade de conservação com as comunidades expressa bem esta questão. Em estudo realizado por Jeannot sobre a efetividade do Parque Estadual do Ibitipoca, alguns pontos de fragilidade foram

identificados: planejamento de gestão que não utiliza dados ecológicos e socioeconômicos das pesquisas realizadas na unidade de conservação; pouco conhecimento dos funcionários sobre a biodiversidade e os objetivos do parque; ausência de consulta à comunidade nos processos de tomada de decisões da gestão; carência de informações culturais da comunidade, as necessidades do parque não são orientadas pelo aspecto socioeconômico local; os resultados das pesquisas do parque não são divulgados para a comunidade local; não há capacitação para desenvolvimento da comunidade e conselho consultivo. (JEANNOT, 2016). A constatação é de que o parque se concentra no manejo de trilhas e fiscalização do território, a gestão não é compartilhada com as comunidades ou sequer se preocupa com os aspectos socioeconômicos e culturais destas, apesar do bom relacionamento quando a Unidade de Conservação necessita de ajuda.

Os habitantes da Serra foram desconsiderados em todo o processo de criação da Unidade de Conservação e suas vivências prévias, os sentidos que davam ao espaço, descartados e silenciados, como se nunca houvessem existido.

Os moradores que costumam se referenciar ao espaço somente como Serra Grande, ao serem questionados se alguma vez já foram ao Parque Estadual do Ibitipoca respondem que nem sabem onde fica esse lugar. Aqui, a negação expressa uma ausência. Nesses relatos, a memória da Serra Grande sobrepõe a violência simbólica da proibição ao qual foram submetidos. O valor dado por muitos ao parque de conservação natural para os moradores nada representa posto que suas memórias estão ligadas a outras vivências, a outras histórias sobre o espaço que um dia lhes pertenceu²⁵. Aqui fica reforçado que o valor intrínseco de um bem não existe, ele é sempre

²⁵ Embora a Serra Grande e o Parque Estadual ocupem um mesmo espaço físico, seus sentidos não são correspondentes. A diferenciação do território que surge nos relatos dos moradores do entorno nos revelam uma resistência de memórias que são muito anteriores à criação da Unidade de Conservação. Essas memórias têm sobrevivido ao tempo e ao silenciamento imposto pela administração pública e pelo discurso hegemônico do que seria um lugar idealizado, puro e intocado no qual havia um vazio populacional que até os dias de hoje deve ser protegido e visitado somente ocasionalmente.

atribuído pelas pessoas e nesse processo há sempre um jogo assimétrico de forças que pode mudar de acordo com a situação e o interesse.

Considerações finais

As narrativas têm um papel valioso no desenvolvimento da sociedade, cada grupo é produtor e guardião de suas memórias e deve participar do processo de construção de narrativas históricas através do (re)conhecimento de suas trajetórias, experiências, formas de transmissão de tradições, valores e todas as formas de se estar no mundo. A história produzida desta forma impactará no desenvolvimento de políticas, na compreensão da sociedade sobre si, na construção da memória social e coletiva. Para isso, as diferentes narrativas precisam ser ouvidas e socializadas, é necessário que existam trocas, estratégias para sensibilizar e envolver pessoas, abrir espaços para que ocorra uma escuta ativa e a criação de histórias compartilhadas.

A criação de Unidades de Conservação envolve um conjunto de relações assimétricas nas quais acontecem disputas pelo uso do território e sobre os sentidos atribuídos a ele. A transformação de um território em área de conservação está baseada, historicamente, em uma concepção da natureza que exclui a presença humana que existia previamente, desconhecendo a cultura tradicional do espaço e valorizando seu uso público recreativo e de pesquisa. No caso do Parque Estadual do Ibitipoca, muitos moradores de comunidades do entorno tomaram conhecimento da criação da Unidade de Conservação somente muitos anos depois, não tendo sido envolvidos de forma alguma no processo. Um espaço que possuía sentidos compartilhados, responsável por possibilitar o contato entre populações que estavam ligadas há várias gerações através de vínculos afetivos e familiares foi ressignificado limitando as atividades culturais desses sujeitos. Podemos observar a grande importância do território, do patrimônio que ele representa como referência cultural para as populações do entorno da Unidade de Conservação. Para essas comunidades é

essencial o reconhecimento de seu pertencimento ao território que hoje constitui o Parque Estadual do Ibitipoca e com isso, a liberação de acesso a esse espaço. Cinquenta anos após a criação da Unidade de Conservação, a demanda ainda possui força e não diminuiu com o tempo.

O espaço físico e as suas propriedades não estão separados das experiências que o contém. Políticas ambientais que desconsiderem esse fato promovem uma desagregação irremediável no território e nas vidas das populações que ali habitam. É necessária a revisão do papel e objetivos das Unidades de Conservação existentes no país, principalmente visando minimizar o impacto que estas geram nas populações de seu entorno. Vimos que os investimentos socioeconômicos e culturais são essenciais para a continuidade destas comunidades, assim como a inclusão na gestão destes espaços, na discussão dos planos de manejo e nas formas de participação e interação com o espaço. É importante reafirmar a responsabilidade que as autoridades têm em promover o bem-estar das populações nos locais onde vivem compatibilizando a conservação com a melhoria das condições de vida das pessoas através da harmonia entre a presença humana e a preservação.

Referências bibliográficas

AB'SÁBER, Aziz Nacib. *Os domínios da natureza no Brasil: potencialidades paisagísticas*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

BAIÃO, FILHO, Luiz Gonzaga. Parque Nacional Serra da Capivara e gestão interdisciplinar das narrativas do patrimônio cultural. *Clio – Revista de Pesquisa Histórica*, n. 31., v. 1. UFPE, 2012.

BEDIM, Bruno Pereira. *O paraíso do capital: intervenções socioeconômicas do turismo na serra do Ibitipoca/MG*. Ouro Preto: Editora UFOP, 2016.

BÔSCARO, Ana Paula Dutra. Laços espirituais, família e vizinhança: as relações de compadrio nas pequenas propriedades de escravos da serra da Mantiqueira – séculos XVIII e XIX. *Fênix – Revista de História e Estudos Culturais*. Jul–Dez de 2016. v. 13, Ano XIII, nº 2.

BRASIL. Decreto nº 84.017 de 21 de setembro de 1979. Aprova o Regulamento dos Parques Nacionais Brasileiros. Disponível em < https://www.icmbio.gov.br/parnaguimaraes/images/stories/legislacao/decreto_federal_1979_84017.pdf>. Acesso em 19/02/2023.

CÁCERES, Luz Stella Rodríguez. Do caminho à trilha: as perspectivas do lazer e do habitar na Transcarioca. *Interseções*, v. 18, n. 1, jun. 2016.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. v. 2. Artes de fazer. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

CRESTON, Helena Tuler. *Turismo e Preservação em Ibitipoca/MG: Olhares Diversos*. Dissertação (Mestrado) – Programa de Mestrado em Ambiente Construído e Patrimônio Sustentável. Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, 2014.

DIEGUES, Antônio Carlos. *O mito moderno da natureza intocada*. São Paulo: Hucitec, 2001.

FERREIRA, Lucia da Costa et al. Conflitos sociais em áreas protegidas no Brasil: moradores, instituições e ONGs no Vale do Ribeira e Litoral Sul, SP. *Ideias*, v. 8, n. 2, 2001.

HAESBAERT, Rogério. *Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade*. Ensaio. Porto Alegre, Setembro de 2004.

INGOLD, Tim. *Estar vivo*. Ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição. 1ª ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

INGOLD, Tim. *Linhas: uma breve história*. 1ª ed. Petrópolis: Vozes, 2022.

JEANNOT, Katya Kavuya; CARVALHO, Vinicius do Couto; FONTES, Marco Aurélio. Efetividade de gestão do Parque Estadual do Ibitipoca, Minas Gerais. *Floresta e Ambiente*, v. 23, n. 1, Jan-Mar 2016.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade, o lado mais escuro da modernidade. *RBCS*, v. 32, n. 94, junho/2017.

NÒR, Soraya. *Paisagem e lugar como referências culturais. Ribeirão da Ilha - Florianópolis*. Tese de doutorado. Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-graduação em Geografia. 2010.

OLIVEIRA, Sara Maria de; CUNHA, Leandro Volpini; Ávila, Ademir Nogueira de. *Dossiê de tombamento do Conjunto Paisagístico Serra das Areias*. Prefeitura Municipal de Bias Fortes, 2021.

SANTOS, Milton. O dinheiro e o território. *GEographia*, ano. 1, n. 1, 1999.

SHEPARD, Nick. Pensamento e prática decolonial [online]. *ECHOES: European Colonial Heritage Modalities in Emtangled Cities*. Disponível em <http://keywordsechoes.com/>. Acessado em 28/02/2023.

SIMON, Alba; SILVA, Isabel R. C. C. Trilha Transcarioca: conservacionismo e uso tradicional em conflito. *Cadernos de Estudos Sociais*, v. 35, n. 2, Jul./Dez., 2020.

SMITH, Laurajane. El “Espejo patrimonial” ¿Ilusión narcisista o reflexiones múltiples? *Antípoda Revista de Antropologia e Arqueologia*, n. 12, janeiro-junho/2011.

SOARES, Ilton Araújo; OLIVEIRA, Jorge Eduardo Lins; LIMA, Eduardo Rodrigues Viana. Conflitos socioambientais na Área de proteção Ambiental de Jenipabu – RN. *Revista Brasileira de*

Geografia Física, v. 11, n. 2, 2018.

TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silenciando o passado*. Poder e a produção da História. Curitiba: Huya, 2016.

ZAMBRANO, Carlos Vladimir. Territorios plurales, cambio sociopolítico y gobernabilidad cultural. *Boletim Goiano de Geografia*. 21(1): 9-49. jan.-jul, 2001.

Entrevistas

Entrevistado 01. Morador/a da comunidade de Conceição de Ibitipoca. Entrevistadora: Danielle A. Arruda. 1 arquivo .mp3 (77 minutos). Realizada em 28/02/2023.

Entrevistado 02. Morador/a da comunidade de Várzea de Santo Antônio. Entrevistadora: Danielle A. Arruda. 1 arquivo .mp4 (68 minutos). Realizada em 07/02/2023.

Entrevistado 03. Morador/a da comunidade de Conceição de Ibitipoca. Entrevistadora: Danielle A. Arruda. 1 arquivo .mp3 (47 minutos). Realizada em 26/02/2023.

Entrevistado 04. Morador/a da comunidade do Mogol. Entrevistadora: Danielle A. Arruda. 1 arquivo .mp3. (42 minutos). Realizada em 28/02/2023.

Entrevistado 05. Morador/a da comunidade do Mogol. Entrevistadora: Danielle A. Arruda. 1 arquivo .mp3 (22 minutos). Realizada em 28/02/2023.

Recebido em: 31 de março de 2023

Aceito em: 21 de setembro de 2023

Espiritualidad y saber ancestral: "La partería tradicional afro"

Espiritualidade e conhecimento ancestral: "Obstetrícia afro tradicional"
Spirituality and ancestral knowledge: "Afro traditional midwifery"

Diónys Cecilia Rivas Armas¹
Ismenia de Lourdes Mercerón²

Dedicamos este trabajo a todas las mujeres que han ejercido como parteras en las comunidades afrovenezolanas y especialmente a la partera Modesta Ladera, quien recientemente cambio de paisaje espiritual y durante su vida se dedicó a preservar y transmitir los saberes de la partería tradicional afro a las mujeres del pueblo de Chuao como don vida para darle luz a sus hijos e hijas

La espiritualidad es la fuerza, la luz, es saber pues, es algo de adentro del alma, cundo rezamos pedimos a nuestros ancestros que nos guíen. También es la fuerza y la fe que tenemos las mujeres que, hemos traído al mundo un carajito, una carajita, de este pueblo, la espiritualidad que yo tengo me la dio, mi madre que también fue partera, que parteo mis cinco hijos. Yo mantengo su legado, ya las mujeres de este pueblo no quieren parir, lo que quieren es que se los saquen, con la cesárea, pero, la que quiera parir de manera natural, yo estoy aquí pa ayúdala a ella y a su criatura. (Entrevista personal a Brígida Liendo, Chuao, 2014)

Resumen: La práctica de la *partería tradicional afro*, es una experiencia heredada del África, legado ancestral que perdura, es un hacer comunitario muy especial, que forma parte de la espiritualidad en las comunidades afrodescendientes, que se aprende mediante la tradición oral, todo el ritual se hereda desde que son niñas, mirando y acompañando a sus madres o abuelas, quienes

¹ Socióloga egresada de la Universidad Central de Venezuela (UCV). Doctoranda en Patrimonio Cultural de la Universidad Latinoamericana y del Caribe (ULAC). Docente del Instituto de Investigaciones Estratégicas sobre África y su Diáspora en el Diplomado Estudios del Caribe Insular y Docente-Investigadora de la Fundación Escuela Venezolana de Planificación, donde es miembro del Consejo Académico. E-mail: dionysrivasarmas@gmail.com.

² Licda. en Educación Integral (sociales) de la Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez (UNESR). Especialista en Educación de Adulto (UNESR). Maestría en Ciencias de la Educación (UNESR). Doctora en Ciencias de la Educación, Universidad Nacional Experimental de los Llanos Centrales (UNERG). E-mail: nenajabamiah84@gmail.com.

son las parteras mayores. En Venezuela la partería está presente en muchas zonas rurales, comunidades indígenas y afrovenezolanas, donde se congregan los conocimientos heredados de nuestros pueblos originarios y africanos. En cuanto a la *partería afro tradicional*, en el enclave afrodescendiente de Chuao en el estado Aragua, sus pobladores dan testimonio de su existencia como una manifestación cultural viva que forma parte de las tradiciones, saberes populares y experiencias vividas de las mujeres y las madres espirituales del pueblo. En el presente trabajo conoceremos los testimonios y experiencias de seis mujeres afrovenezolanas que desde la interpretación subjetiva del sentir de mujeres afro y la “geografía emocional”, nos permitieron develar una pluralidad de saberes en torno a la espiritualidad de la partería tradicional afro.

Palabras Clave: Ancestralidad; Chuao; Madres Espirituales; Partería; Saberes

Resumo: A prática da parteira tradicional afro é uma experiência herdada da África, um legado ancestral que perdura, é uma atividade comunitária muito especial que faz parte da espiritualidade das comunidades afro-descendentes, que é aprendida através da tradição oral, todo o ritual é herdado do tempo em que são crianças, observando e acompanhando suas mães ou avós, que são as parteiras mais velhas. Na Venezuela, a obstetrícia está presente em muitas áreas rurais, comunidades indígenas e afro-venezuelanas, onde o conhecimento herdado de nossos povos nativos e africanos se une. No enclave afro-descendente de Chuao, no estado de Aragua, seus habitantes testemunham sua existência como uma manifestação cultural viva que faz parte das tradições, do conhecimento popular e das experiências vividas das mulheres e das mães espirituais da cidade. Neste artigo vamos aprender sobre os testemunhos e experiências de seis mulheres afro-venezuelanas que, a partir da interpretação subjetiva dos sentimentos das mulheres afro e da “geografia emocional”, nos permitiram revelar uma pluralidade de conhecimentos sobre a espiritualidade da parteira afro tradicional.

Palavras-chave: Ancestralidade; Chuao; Mães Espirituais; Obstetrícia; Saberes

Abstract: The practice of traditional Afro midwifery is an experience inherited from Africa, an ancestral legacy that endures, it is a very special community practice, which is part of the spirituality in Afro-descendant communities, which is learned through oral tradition, the whole ritual is inherited since they are children, watching and accompanying their mothers or grandmothers, who are the eldest midwives. In Venezuela, midwifery is present in many rural areas, indigenous and Afro-Venezuelan communities, where the knowledge inherited from our native and African peoples is congregated. As for traditional Afro midwifery, in the Afro-descendant enclave of Chuao in the state of Aragua, its inhabitants give testimony of its existence as a living cultural manifestation that is part of the traditions, popular knowledge and lived experiences of the women and spiritual mothers of the town. In this paper we will know the testimonies and experiences of six Afro-Venezuelan women that from the subjective interpretation of the feelings of Afro women and the “emotional geography”, allowed us to unveil a plurality of knowledge about the spirituality of traditional Afro midwifery.

Keywords: Knowledge; Ancestry; Midwifery; Spiritual Mothers; Chuao.

Remembranza del lugar

Con la montaña de testigo se abre el mar que abraza la entrada al pueblo de Chuao, en una lancha que salpica el agua salada, se llega al puerto de pescadores, donde se vislumbra a lo lejos el frondoso verde con aroma a cacao. En un camión con la brisa roceando la mirada y que va tejiendo el cabello con sus suspiros, recorreremos ansiosas una línea gris que se acompaña de infinitos matices de verdes que resalta el amarillo del cacao, que pronto rebotará en la tierra, como los pies de su gente que acarician la arena, la tierra y las calles de este pueblo.

La sonrisa de las madres espirituales, María Tecla y Juana Chávez, te reciben con el sonido de las rocas del río que bordea el pueblo. Allí nos esperan las paredes blancas y azules de la iglesia que desde 1772 es testigo de la historia de un pueblo, que seca su sudor al igual que el cacao que se extiende en su suelo. Al fondo de la iglesia, que profesa la fe católica en amalgama con las creencias heredadas de ancestría africana, está la "Casa de lo Alto", donde hace muchos años atrás, miraba el cuerpo expuesto y sudoroso de las esclavizadas y esclavizados, que entre el dolor y amor a su tierra derramaron sangre y lágrimas en su lucha por la liberación y emancipación.

Pueblo de memoria inmensa y calles angostas, sopla arena de historia y olas de recuerdos en su gente, que en resistencia no se aleja de sus tradiciones y se recrea en sus ancestros y ancestras africanas para dar fuerza a su estirpe. Entre repiques de colores y saltos de devoción a San Juan Bautista, en la alegría de la danza de los diablos, se viste de espiritualidad y legado afro el pueblo de Chuao, que forma parte de las costas del estado Aragua, en Venezuela.

Esta ventana del paisaje geográfico, que al mismo tiempo define un lugar de presencia para ser y "estar-siendo" con los otros, las otras y la misma naturaleza, nos invita a comprender el horizonte cultural y la disposición existencial de profunda emoción de un pueblo y su gente. Por tanto, es el primer eslabón de comprensión de lo que experimenta el "ser" y nos trastoca a nosotras mismas, imbuidas en ese paisaje y grito ancestral que la madre Tierra nos descifra y conecta con

los saberes heredados, que definen una espiritualidad intuitiva que conmueve y sobresalta en lo invisible del sentir que se hace presente.

Este otro sentido del “ser” que revitaliza el “sentipensar con la tierra” (Escobar, 2014) es la experiencia de la “geografía emocional”³, que condiciona la existencia y todo el quehacer de conocimientos, prácticas y saberes que se guardan en un infinito despliegue intergeneracional e intersubjetivo con las bondades del territorio. Al respecto, Escobar (2014), nos aporta: “El territorio es por tanto material y simbólico al tiempo, biofísico y epistémico, pero más que todo es un proceso de apropiación socio-cultural de la naturaleza y de los ecosistemas que cada grupo social efectúa desde su “cosmovisión” u “ontología” (p. 91).



Figura 1: Entrada al Puerto de Chuao. 26 de Junio 2021

Fuente: Propia

El arte de partear

La práctica de partear a la mujer es antigua. Parir es un proceso natural. Sin embargo, en la actualidad, muchas mujeres se someten a la cirugía, para el alumbramiento, donde no se considera la emocionalidad de la parturienta, el protagonismo de la mujer, la intimidad del entorno durante

³ Fernando Rovelli citado por Rodolfo Kusch (1976) en “*Geocultura del pensamiento Americano*”, p. 259.

el parto y la iniciación del vínculo bebé-madre, más allá de la fusión espiritual intrínseca delineada en el proceso de gestación, perdiendo “su connotación de hecho íntimo, sexual, amoroso, personal, único, mágico” (Gutman, 2014, p. 35).

El proceso de institucionalización del parto y el nacimiento ha generado la estandarización y masificación de la atención de las madres y los recién nacidos en quebranto del respeto a la corporalidad y emocionalidad de las mujeres para la conexión con el cuerpo físico, tenue y espiritual de su bebé. El parto, como acto revelador, sutil y sublime para dar la bienvenida a la vida, se ha convertido en una sucesión de actos rutinarios, de banalización y sufrimiento, donde las mujeres no reflejan sus subjetividades, saberes y libertades femeninas: “atada de pies y manos, acalambrada en la camilla obstétrica, con los genitales descubiertos mientras cambia el turno de enfermeras y el tiempo corre a favor de los demás” (Gutman, 2014, p. 37).

En este escenario, la institucionalización del parto y del nacimiento como dominio hegemónico de la salud y control de los procesos reproductivos de las mujeres, se ha apropiado de la forma natural, íntima, plena y hermosa del nacimiento, desplazando el conocimiento ancestral y genuino de las comadronas, sobanderas, curanderas, rezanderas, parteras, doulas y sabias populares, es decir, las “posibilidades de saberes no científicos” (Boaventura de Sousa Santos, 2010, p.51), modulando la cultura patriarcal para la naturalización de la violencia y deshumanización del parto y del nacimiento:

Mucho se habla de la institucionalización del parto haciendo análisis relativos al reemplazo de las parteras y doulas por médicos (todos hombres en un principio) y como consecuencia de la homogeneización de la salud, en cuyo proceso se crearon y evolucionaron disciplinas especializadas en gestación, parto y nacimiento, en un contexto, además, donde prevalece el hombre adulto sobre la mujer, niños, niñas, adolescentes, ancianos, ancianas, personas con discapacidad y familias en general (Defensoría del Pueblo, 2012, p. 10).

Esta visión de dominación, opresión y subordinación que desnaturaliza el proceso del parto, a partir de la apropiación de las autonomías de las mujeres en la gestión natural de la vida desde la conducción, objetualización y mercantilización de sus cuerpos, en el entramado cultural

y contrato social establecido para imponer un modelo civilizatorio exclusivamente masculino-blanco-europeo, nos interpela a reflexionar sobre la idea de “colonialidad del género” (Lugones, 2011) desde las múltiples opresiones que vivimos las mujeres bajo la intersección género/clase/raza y la lógica dicotómica, jerárquica y categorial impuesto en el sistema colonial y que hoy permanece como constructo del sistema de poder del mundo capitalista.

Frente a este entramado de imposición en la categorización civilización-barbarie, subyace un proceso de creación-transformación que moviliza el poder y surge como acto de resistencia que legitima prácticas genuinas, propias, ancestrales y heredadas desde las sensibilidades, experiencias, saberes y cosmovisiones surgidas en la praxis comunitaria e igualitaria para gestar la vida: “la bondad personal es la praxis misma por la que se lucha, hasta dar la vida, por la realización del otro” (Dussel, 2011, p. 49).

Por tanto, la partería tradicional ancestral se convierte en un espacio de insurgencia política y de ruptura con el sistema impuesto, que se gesta, reconstruye y diversifica en el seno de las comunidades, donde las mujeres desean retomar el control de sus cuerpos, el disfrute de su sexualidad, hacia el reconocimiento de su feminidad y la toma de decisiones autónomas sobre su gestación y reproducción de manera compartida con otras mujeres ante la racionalidad médica encarnada en el poder patriarcal/clasista/racista de las instituciones, el estado y el mercado que pretenden normatizar, medicalizar y homogeneizar los procesos de la salud sexual y salud reproductiva de las mujeres, ejerciendo el dominio sobre las cuerpos, el placer y la reproducción femenina.

Desde esta idea, Gutman (2014) explica que la medicalización del parto busca aliviar el dolor de las parturientas, al respecto aclara la diferencia entre “dolor” y “sufrimiento”:

También prevalece la intención de esquivar el dolor. Aunque “dolor” es diferente de “sufrimiento”. El sufrimiento se padece cuando la mujer se siente sola, desprotegida, desamparada, humillada, o siente que no está haciendo lo correcto. Cuando está en posición dorsal (acostada), con suero (que no le permite levantar-

se de la camilla ni darse vuelta), escuchando amplificadas los latidos del bebé y tratando de adivinar qué significa la cara del obstetra o la partera después de cada tacto (p. 36).

Esta visión, muestra la institucionalización y sometimiento en la atención del parto, desde una práctica hegemónica de la salud y la consecuente medicalización del embarazo, la gestación y el nacimiento. A veces la intervención de la medicina moderna es necesaria. Sin embargo, impide el natural desarrollo de las potencialidades biológicas del cuerpo de la mujer y los vínculos que genera para la protección y cuidado del bebe pos nacimiento, donde el dolor se convierte en placer por dar vida a otro ser humano y nuestro vientre en casa de la vida y de la luz.

En este sentido, es importante resaltar, que el parto y nacimiento humanizado es un acto social y humano de creación en conexión con el mundo y sus elementos, es el equilibrio entre el poder del nacimiento, la capacidad natural y propia que emana el cuerpo y espíritu de las mujeres de dar vida, donde se demuestra la libertad afectiva, el respeto a la intimidad humana, la esencia intangible y emocionante de la aventura placentera en el proceso de la gestación y alumbramiento, donde se experimenta el clímax natural de dar vida, desde el fortalecimiento del vínculo afectivo y amoroso entre la madre, su hija e hijo. Al respecto, Bracho (2012), investigadora y activista venezolana para la humanización del alumbramiento y nacimiento, expresa:

Es el respeto de los procesos del embarazo, parto y nacimiento, considerando el tiempo, el ritmo, la fisiología y emociones de cada madre, para hacer del momento del alumbramiento un evento placentero, cargado de amor y en compañía de quien la madre decida (p. 44).

La partería tradicional afro

La narrativa testimonial que encabeza el presente escrito, es un vestigio fidedigno de esta práctica, que por muchos años se ha venido gestando en las comunidades de los pueblos indígenas y afrodescendientes, llamado *partería tradicional afro*, como su palabra lo dice es un legado ancestral cultural del África, su característica principal es el parto humanizado, como bien lo

recuerda Acosta (2017): “las negras eran parteras y ayas” (p. 173). De igual manera, Pollak-Eltz (2000) reseña los vestigios de la espiritualidad y medicina tradicional afro en nuestro territorio: “tanto en África como en Venezuela los curanderos toman el cuerpo y la mente del paciente en consideración, inspiran confianza y aumentan la fe en los poderes curativos sobrenaturales” (p. 98).

La práctica de la *partería tradicional afro*, es una experiencia heredada del África, legado ancestral que perdura, es un hacer comunitario muy especial, que forma parte de la espiritualidad en las comunidades afrodescendientes. La partería ejercida por las mujeres, representa la sabiduría ancestral y medicina natural, como guías espirituales. Así, lo puntualiza Vargas-Arenas (2019): “Durante la colonia, las mujeres desempeñaron nuevas tareas sociales: como comadronas y médicas herbolarias, como recolectoras de plantas medicinales” (p. 66). La *partera tradicional afro*, acompaña a la madre gestante de dos maneras: desde el inicio, pre, durante y post parto o solamente al momento de parir (Giraldo y López, 2019).

La práctica de la *partería ancestral afro*, es herencia de la diáspora africana, pasando a ser un saber-hacer-oficio que se conserva en muchos territorios, como iniciativa y principio que fortalece los valores comunitarios y mantiene el tejido social amoroso, en torno a la relación del cuidado compartido y la entreatyuda de las mujeres en el territorio, como dinámica grupal y empoderamiento colectivo. El cuidado significa equilibrio, y se refiere a armonizar, buscar el bienestar, y ese bienestar tiene que ver no solamente con lo físico, sino también con lo espiritual y lo externo (Araujo, Bermúdez y Vega 2018, p. 117). Además, se trata de un *cuidado sicológico* que encamina un “vínculo afectivo, emotivo, sentimental” (Batthyány 2021, p.55).

La práctica comunitaria de la *partería ancestral afro* se vincula como acción política de las parteras sobre el cuidado de sí mismas y las otras, un hacer que supera la instrumentalización y la hegemonía del mercado, mediante la acción amorosa de atender a las mujeres, desde el saber

ancestral, es decir, desde lo que Boaventura de Sousa Santos (2010) propone como la “ecología de saberes”, que afirma la voluntad de transformar y dar respuestas al interior del territorio, una práctica generacional y sabiduría heredada aprendida de abuela a madre y de esta última a la hija.

Estas prácticas comunitarias están impregnadas de una gran carga emocional, tanto para la partera como para la madre y los recién nacidos, pues la partera se integra en la familia y a la celebración de la llegada de una nueva vida, siendo la madrina en muchos casos: “Solo necesita una comadrona que tenga experiencia y una actitud maternal y que se mantenga en silencio”⁴.

Esta práctica ancestral es un legado cultural, simbólico y su enseñanza no se registra en los libros, sino que se aprende mediante la tradición oral, todo el ritual se hereda desde que son niñas, mirando y acompañando a sus madres o abuelas, quienes son las parteras mayores; es una tradición de hijas a madres y así sucesivamente. Este sentido ritual y tradicional se condensa a través de la palabra, que es el puente que edifica el pensamiento popular para el equilibrio, liberación y la integración del ser y la consistencia de creación de un horizonte de “racionalidad propia” para vivir y recrear el pensamiento desde una mirada sensible que implica “pensar con su suelo”.

Indudablemente, estas prácticas de educación informal o pedagogía popular subsisten bajo la “ecología de saberes” (Santos, 2010) y la “geografía emocional” (Kusch, 1976), desde donde se condiciona todo el quehacer diario de los pueblos a través de la cultura y el poder de ser, estar y sentir, lo cual es perpetuado en las comunidades de manera consciente y muy bien elaborada, pues, el horizonte de comprensión se encuentra en la naturaleza y en la filosofía viva de los saberes populares, donde “la partería tradicional también es vista como una forma de identidad y de liderazgo familiar y comunitario”⁵.

⁴ Entrevista a Michael Odent: *Más que humanizar el parto hay que mamiferizarlo*. Cita tomada del texto: *El parto y nacimiento humanizado como derecho humano* (2012). Defensoría del Pueblo. (p. 34).

⁵ Partería tradicional del pacífico es declarada Patrimonio Nacional [en línea]. En: EL PAÍS. Santiago de Cali, 7 Octubre de 2016. [Consultado: 17 de febrero de 2021]. Disponible <http://www.elpais.com.co/entretenimiento/cultura/>

En nuestro territorio venezolano estas prácticas no han sido registradas de manera formal, aunque desde el año 1996, se han venido realizando importantes esfuerzos por parte de un movimiento de parteras, sobanderas, sabias y sabios populares, a partir de la organización de diferentes encuentros en varios estados del país, donde proponen la incorporación de sus saberes para la humanización del parto en el sistema de salud pública:

En los cuatro encuentros realizados hasta ahora, parteras, sobanderos, curanderos y sabios populares han accedido a transmitir sus secretos para bien de la humanidad y en beneficio de la ciencia prospectiva y universal. Han revelado sin mezquindad ni recelo sus técnicas, muy simples, con las cuales han resuelto enigmas que cuesta mucho explicar por elementales y eficaces. Por todo ello nos interesa recopilar - antes de que lleguen a extinguirse - los testimonios orales, las creencias y las prácticas que perviven desde orígenes remotos. Nuestros experimentados ancianos lamentablemente se están llevando consigo los secretos de una sabiduría que no hemos valorizado en su justa medida y que vale la pena recoger y propagar. (Encuentro de Sabios Populares, Vargas, 2001).

En Venezuela, la partería está presente en muchas zonas rurales, comunidades indígenas y afrovenezolanas, donde se congregan los conocimientos heredados de nuestros pueblos originarios y africanos, aunque “encerrados en el cepo y las cadenas, daban las negras vida - parteras y nodrizas” (Acosta, 1984, p. 206), incorporando las propiedades de las plantas, frutas y hierbas para la preparación de medicinas naturales: “Empleábanse los frutos del guayabo como astringentes, en casos de trastornos intestinales” (Acosta, 2017, p. 33).

De acuerdo al primer *Censo de Patrimonio Cultural 2004-2007*, se registraron 56 parteras activas en el país. En el 2016 el *Instituto de Patrimonio Cultural (IPC)* reconoció la labor de dos de estas parteras del estado Miranda, como *Portadoras Patrimoniales*: Juana Rafaella Guillén de parteria-tradicional-del-pacifico-es-declarada-patrimonio-nacional.html

Itriago⁶ y Cirila Vega. Esta última falleció, pero en honor a su legado, se nombró la Maternidad de la localidad de Mamporal.



Figura 2: Partera Juana Rafaella Guillén de Itriago

Fuente: <https://rpc-venezuela.gob.ve/rpc/portal/contenidos/ver.php?id=10653>

Partería tradicional afro en el pueblo de Chuao

En cuanto a la *partería afro tradicional*, en la población del pueblo de enclave afrodescendiente de Chuao en el estado Aragua, sus pobladores dan testimonio de su existencia como una manifestación cultural viva y un legado ancestral afro, sostenido por las Madres Espirituales del pueblo; María Tecla, Juana Chávez “Chema” y Modesta Ladera, desde la oración y plegarias al Santísimo Sacramento del Altar en el nombre de San Juan Bautista, el uso de plantas medicinales, la preparación de bebedizos, el manejo de la placenta, los cuidados del recién nacido,

⁶ Nació el 22 de diciembre del año 1931 en Mamporal, caserío del municipio Acevedo, estado Miranda. Está residiendo en El Bambú desde hace más de setenta y cuatro años, es la única comadrona que ejerce actualmente en Barlovento. Se inició como partera en el año 1957, oficio que aprendió de la doctora Josefina Bringtown, “Primera mujer médica afrovenezolana”, con quien trabajó en Tacarigua durante muchos años. Formó parte del grupo de enfermería de varios hospitales del municipio hasta ser jubilada en 1980. Pese a su avanzada edad Juana continúa prestando sus oficios como partera, además de brindar control y asistencia prenatal. Catálogo del patrimonio Cultural Venezolano, 2006 Municipio Andrés Bello y Buroz, estado Miranda. Región Centro Oriente: MI 02-05. Caracas: Instituto del Patrimonio Cultural.

la relación íntima con la parturienta y la participación comunitaria en el gran festejo familiar de bienvenida a los hijos e hijas del pueblo:

(...) nuestra madre espiritual María Tecla, ella vivió como 90 años, nació de sus manos mi madre, fue parteada por ella al nacer mi hermano mayor. Yo, soy hijo de una de las capitanas de San Juan Bautista de Chuao, mi madre Brígida Benita Bolívar Liendo, hija de María de Jesús Liendo, a mi abuela le decían Machu. (Entrevista personal a Moreno Augusto, Maracay, 2021).

El testimonio de Sebastiana (2021), también reconoce la labor de las Madres Espirituales de Chuao como parteras: *“Sí, señor... Por eso mira, por eso es que dios se engrandece, yo la tengo tanto aquí (se toca el corazón), que no esa señora, esa fue nuestra madre espiritual, eso fue la partera de nosotros, eso, recuerdo mucho a María Tecla, cónchale, verga sí...”*.

Por su parte, Eddie Liendo (2021) nos comenta:

(...) me tocó con Juana Chávez, que es muy conocida como Juana “Chema”, con María Tecla no me tocó acompañarla en ningún parto, pero bueno, esa sabía todo, pero, muy buena partera, muy buena señora, respetuosa, espiritual, una señora muy de ir a la iglesia, de respirar su espiritualidad, una señora muy humilde, humilde de corazón, humilde, muy humilde, una señora que no sabía lo que era soberbia, pues, una señora que quedó para ella, era una buena consejera. (Entrevista personal, junio 26, 2021).

Otro impactante testimonio, no los ofreció Zaida Hernández Aché, quien nació en Chuao y logró llegar al mundo o “ver la luz” con la sabiduría ancestral de la Madre Espiritual María Tecla:

cuenta mi mamá que la asistió en su parto fue la Sra. María Tecla Herrera, ella me ayudó a ver la luz, yo venía con problemas porque traía un pie doblado y le di mucho trabajo a mi mamá para yo poder nacer y la finada María Tecla ayudo mucho para que yo pudiera ver la luz. María Tecla además de madre espiritual fue la partera de este pueblo. (Entrevista personal, junio 26, 2021).

La partería practicada en el pueblo de Chuao pone en evidencia la presencia de elementos espirituales y tradicionales transmitidos desde la oralidad, pues la partera es considerada la Madre Espiritual que guía al pueblo y su gente, donde su sabiduría heredada confiere fe al proceso natural y genuino de traer un ser humano al mundo, en conexión con las necesidades de la parturienta y su recién nacido, acompañando el proceso aún después del parto, apropiándose de los elementos de la naturaleza, la cultura y el territorio que las acoge para la sanación corporal-espiritual. Por tanto,

nuestro análisis tendrá como elemento central la espiritualidad en la partería, considerando la significación reseñada por las mujeres en sus testimonios: *“Ella además de ayudar a muchos niños a ver la luz, le enseñaba la vida espiritual, el camino de nuestro señor Jesucristo, el catecismo, enseñó a muchas personas a rezar, a llevar el rosario”* (Entrevista personal a Zaida Hernández Aché, Chuao, 2021).



Figura 3: Mural a la entrada de Chuao - estado Aragua con los rostros de sus Madres Espirituales.
26 de junio 2021
Fuente: Propia

La oración y la plegaria: partería desde la fe

La espiritualidad lleva consigo un acto de fe y amor, el cual permite a las parteras o comadronas aferrarse a una creencia sagrada, heredada en el seno de la familiar y/o la comunidad, para lograr la fusión entre el mundo invisible y terrenal, pues “el mundo invisible es sagrado; oye y ve a través del mundo visible. La experiencia del conocimiento del mundo –o de los mundos– es una experiencia empírica e íntimamente sensible y concreta entre el individuo, su comunidad y el entorno (Anton, 2016, p. 46).

De este modo, las comunidades afrovenezolanos construyen sus conocimientos, saberes y haceres, donde el mundo espiritual está presente en la cotidianidad a través de la ejecución de rituales y ceremonias para establecer conexión con sus dioses, espíritus y ancestros. Al respecto, Chávez y Masín (2011) afirman: “La existencia de comadronas en la comunidad, los yerbateros y rezanderos que plasman su conocimiento ancestral de botánica y oraciones en las dolencias de los

habitantes” (p. 24).

Por ello, la espiritualidad nos diferencia y nos identifica en la diversidad de creencias y religiosidades. En el contexto del pueblo de Chuao, al interior de lo comunitario, se encarna en los pobladores como hecho público compartido-afectivo, la sabiduría ancestral de las parteras, lo cual confirma que los seres humanos estamos “hundidos en un barro prehistórico mágico, la espiritualidad es una forma esencial de ser y estar en el mundo. (...) estar se vincula a una pura vida, es que sentimos sin más (...) es simplemente sagrado para mí” (Kusch, 2007, p. 424).

Por tanto, la fe permite ensamblar el lugar de pertenencia de los territorios individuales con los territorios comunitarios, que expresa una manera de actuar desde la buena intención, el amor y la alegría que materializa una creencia y un afecto para el sustento físico y emocional, así lo reafirma Hickey-Moody (2022): “la fe tiene que ver con la conexión con la comunidad, la familia, los valores, los lugares y los rituales. La fe es una forma de ser persona y de pertenecer a una comunidad” (p. 24).

De esta manera, la oración, plegaria o rezo, antes, durante y después del parto, forma parte de la sabiduría espiritual de las parteras como acto de fe individual, compartida y de entrega, que les otorga una inquebrantable conexión con sus ancestros y ancestras, que desde otro plano (mundo invisible) le conceden fuerza creadora y superior. Por ejemplo, la fe y devoción a San Juan Bautista, representa una de las expresiones colectivas más arraigadas y significativas en la vida de los chuanses y que las parteras rinden culto en su labor. La partera Modesta Ladera nos cuenta: *“Cuando yo salía de aquí de mi casa, digo, San Juan Bautista voy con tu nombre, padre eterno niño con tu nombre salgo y con tu nombre regreso, tú me sacas con bien en tránsito camino que llevo, salía maravilloso perfecto (...)”*.

Y sobre la partera María Tecla, Nieves nos relata:

(...) entonces me sobó con una velita y se la puso a la Santísima Cruz y me tocó al pulso, pues y entonces me dijo cuándo el santo venga como a menos de una

cuadra de tu casa das a luz, yo me voy a echar mi palito, ella se echaba sus palitos (...) Aguardiente, aguardientico y ella era socia de San Juan. (Entrevista personal, junio 26, 2021).

El Santísimo Sacramento y la Madre María también tenían presencia en las plegarias y alabanzas de la partera María Tecla que, según Sebastiana, les decía a las parturientas:

Ay chica, ahí viene, ahí viene, eche pá fuera hija, éché pá fuera, eche pá fuera hija, ella acomodaba, eché pá fuera hija, el muchacho lo hacía llora eheheheee, "Ave María Purísima, alabado sea el santísimo sacramento del altar". Sí señor, y así mismo cuando salía la placenta, también decía las mismas palabras; "Alabado sea el santísimo sacramento del altar" y "María fue concebida sin pecado original", cuando salía la placenta, sí señor y eso. (Entrevista personal, junio 26, 2021).

Desde los testimonios presentados, es importante destacar el valor de la palabra que se resguarda en la oración como acción curativa para sanar las dolencias del cuerpo, el espíritu y revelar la sabiduría que permanece en la tradición oral como proceso de creación y recreación de la vida que nos fija una experiencia de creencia sentida y encarnada con la otredad, así lo afirma Castro (2015): "Los diferentes pueblos africanos confieren a la palabra un valor extraordinario, como elemento gestor del universo. Son sociedades que reconocen en la palabra un carácter sacro vinculado a su origen divino y a las fuerzas ocultas" (p. 346).

Además, es importante señalar que las creencias curativas están vinculadas a la cultura religiosa de un pueblo o religiosidad popular, donde las oraciones, bendiciones, plegarias o conjuros revelan un apego a sus imaginarios espirituales y prácticas tradicionales heredadas, que se pretenden afianzar y dar continuidad en un espacio territorial o lugar de afectividad geográfica. El investigador Antón (2014) señala:

(...) el uso de oraciones para conjurar demonios o dioses, con el propósito de que intervinieran en el acto curativo o maléfico, es una herencia netamente africana traída a América por aquellas naciones influenciadas por la tradición musulmana, tales como los mandingas, fulas, yolofofos, macuas, berbesies, chalá, entre otras, las cuales llegaron masivamente al Nuevo Mundo como esclavizados (p. 65).

Espiritualidad en los saberes del uso de las plantas y la preparación de brebajes

La oración de fe para acompañar el acto de dar vida y de apoyo emocional-corporal, se fortalece con el uso y apropiación de los elementos que nos brinda de manera prodigiosa la naturaleza, que se convierten en la pócima sanadora que custodia los saberes femeninos antes, durante y después de la labor de parir. Tal como nos lo relata Julieta Chávez (Entrevista personal, junio 26 2021)

(...) me dio unas gotas serpentaria, gotas del carmen, la cebolla en cruz todo eso pues pá ligerar el parto (...) En té con la yerbabuena y la canela, me lo tomé y allí empezaron los dolores, los dolores, los dolores se arreciaron y a las tres de la tarde nació mi hijo varón, bajo un palo de agua que estaba cayendo ese día y ya (...) No ese niño nació bien, no me cortaron. Ah y después le dan un bebedizo a uno, porque la placenta duro un poquito en salir, me dio ese bebedizo para que yo expulsara la placenta. (Entrevista personal, junio 26, 2021).

Le preguntamos a Julieta: *¿Qué era ese bebedizo?* y nos respondió: *“Aguardiente alucema, para limpiar, para expulsar todo eso”*. Diversos testimonios nos comentan sobre la preparación de otros brebajes para ayudar a la expulsión del bebé, acompañando con masajes y métodos naturales que al mismo tiempo permitían la relajación de la mujer y el recién nacido:

Bueno recuerdo que una me dijo que le daban agua de tuna a beber para que el bebé naciera rápido, que cuando el parto tardaba se le ponía agua caliente en la cadera a las parturientas, las mujeres expulsaban sus muchachos solas, con la ayuda de la partera. Cuando el niño venía mal en la barriga le daban masajes, me supongo yo que venía con una oración. Como ellas sabían que el niño se acomodaba no lo sé, pero, ellas sabían cuando el niño iba a nacer. Con el masaje ellas sabían, si el niño se estaba acomodando. (Entrevista personal a Zaida Hernández Aché, Chuao, junio 2021).

Por su parte, Modesta Ladera, en su práctica de la partería desde la fe que encarna el compromiso de conducirse en reciprocidad con su comunidad, como promesa de otorgar un viaje placentero al acto de parir, tanto a la mujer como al recién nacido, al preguntarle: *¿Qué les daba usted a tomar a las parturientas?*, nos cuenta:

Yo les daba agüita de cebolla con rompe saraguero y una conchita de canela y tenerlas en condiciones, y cuando el parto estaba demasiado frío entonces llegaba

les echaba el aceite alcanforado para calentar se lo echaba abajo para calentar la fuente.

Indudablemente, las parteras y comadronas se apropiaron de los elementos de la naturaleza para otorgar espiritualidad a su práctica y armonizarse con la fertilidad de la tierra, lugar a donde volvemos para ser territorio eterno. Guerrero (2005) afirma:

En el campo de la medicina le dieron una respuesta a través de los elementos botánicos de la naturaleza, ya que eran conocedores y mantenían una estrecha relación armónica con la misma cosa que les permitió desarrollar la medicina tradicional a partir de hierbas y plantas medicinales para curarse ellos y curar a los demás que hasta nuestros días se mantienen. (p. 9)

Manejo de la placenta: hilo que nos une a la vida y la tierra

Las Madres Espirituales reconocen la importancia de la placenta, órgano que se desarrolla en el útero durante el proceso de gestación, la cual brinda oxígeno y nutrientes al bebé mientras se desarrolla en el vientre materno, está compuesta por una porción fetal y una porción materna, es decir mantiene una relación estrecha entre el embrión y su madre, que se traduce en la fuerza del amor que une la madre con el recién nacido para toda la vida.

Por tanto, las parteras de las comunidades afrovenezolanas luego del parto, atención a la madre y al bebé, muestran un manejo respetuoso y cuidadoso de la placenta para su sana expulsión y su regreso a la tierra, para que vuelva a florecer dando vida a otros seres de la naturaleza. Así lo relata Sebastiana: *“después se ocupaba de ir a enterrar su placenta, porque ella misma enterraba su placenta”* (Entrevista personal, junio 26, 2021).

La conexión de la placenta, “lugar de vida en el vientre” con la tierra “lugar de vida al nacer”, está vinculado al valor de la tierra y amor a los territorios ancestrales cuidados por nuestros ancianos y ancianas para entregarlos como herencia, para recrear la cultura y las tradiciones, pues amar la tierra es una enseñanza comunitaria y colectiva para avivar la identidad en las comunidades afrodescendientes. Por eso, creemos que devolver la placenta a la tierra, significa la vuelta al ciclo

natural de la vida y la muerte, pues es el lugar donde nacemos, crecemos, vivimos, amamos, reímos, lloramos, sufrimos, parimos, somos, luchamos, alimentamos, bebemos y morimos.

Por su parte, la partera Modesta Ladera nos cuenta, que nos es fácil la expulsión de la placenta, son necesarios algunos conjuros: *“se lo ponía o bien el sombrero del hombre o bien un interior o bien orine con ajo, todas esas cosas se le hacían”* y técnicas tradicionales aprendidas de las abuelas y viejas parteras: *“se le calentaba el aceite de comer, con el mapurite se le plantaba en la cadera”*. Y si se complica el proceso, se utiliza el propio llanto del recién nacido para la que avive y salga: *“se pone el muchacho boca abajo en el estómago de la madre para que el muchacho grite y se afloje y salga pá bajo”*.

Cuidados y atención al recién nacido con apego

La partera tradicional afro en íntima relación con las necesidades de la parturienta, además de ofrecer la bendición a los hijos e hijas que trae al mundo, les ofrece los primeros cuidados, los baña con agua tibia, los soba, los viste e inmediatamente procura el apego del recién nacido con su madre. Sebastiana cuenta su experiencia:

Después ella picaba aquí el ombligo al niño, apartaba al niño con su ombligo, aquí apartaito y se ocupaba de la placenta, después venía a limpiar su niño, después que le limpiaba su niño a uno, se lo ponía en la cama a uno. (Entrevista personal, junio 26, 2021).

Nieves también nos comenta del vínculo con su recién nacida, luego de parir:

(...) atendió fue la niña, yo me quedé en la misma posición, verdad, ella espérese no se me vaya a mover de allí, y llegó y le cortó el ombligo y después la puso en la cama y después me atendió a mí. (Entrevista personal, junio 26, 2021).

La especial atención al cuidado de los recién nacidos por parte de las parteras afro está vinculado a la promesa y convicción de que la crianza de los hijos e hijas es una responsabilidad colectiva y comunitaria, donde se promueven los valores del amor, la solidaridad, la cooperación y

el respeto como esperanza para dar continuidad a la cultura ancestral, la defensa de los territorios, la lucha por la libertad, la autonomía social, la emancipación y la justicia, en la dinámica de conformar una gran familia extendida comunitaria, tal como se conformaron durante el proceso de colonización y esclavización en los cumbes, palenques, quilombos y rochelas, los cuales constituyeron los espacios de libertad, refugio y cooperación para conformar grandes familias de "cimarrones" y "cimarronas" para garantizar la conformación de comunidades y pueblos para la crianza de sus propios hijos e hijas.

La experiencia de convivir en familias extensas y la crianza compartida de las comunidades afrodescendientes, es explicado por Caicedo y Castillo (2012):

Por su carácter histórico de origen africano, las poblaciones afrodescendientes han conservado prácticas tradicionales de socialización, relacionadas con la familia extensa en la cual el rol de los mayores es definitivo para el mantenimiento de las prácticas de crianza fundamentadas en el valor de la solidaridad, las cuales se expresan en el cuidado de los niños y las niñas, por parte de todos los miembros de una misma familia. Esto implica los saberes culturales, tales como la tradición oral, la música y la religiosidad (p. 47).

Sensibilidad compartida: la toma del pulso antes del parto, signo vital de conexión espiritual

La práctica de la partería ancestral en manos de las mujeres sabedoras conlleva a aprender que, si bien es cierto que no son médicas de profesión, no menos cierto es necesario reconocer que como parteras deben tener conocimientos de prácticas propias de los profesionales de la salud, este aprendizaje no fue recibido en la academia de medicina, pero las parteras con su saber reconocen que el pulso se acelera cuando ya está cerca el momento de parir. María Tecla, madre espiritual y partera de todos los chuaenses reconocía la toma del signo vital del pulso como un paso a tener presente ante el alumbramiento. Estas experiencias han sido relatadas por tres madres atendidas por la madre espiritual María Tecla.

Sebastiana rememorando la llegada de sus hijos al mundo, recuerda que se encontraba en

compañía de su esposo y su suegra. La primera vez que parió, ya entrada las 10 de la mañana su esposo fue a buscar a María Tecla, así lo relata:

ella vino, me tomó mi pulso, no, tengo tiempo de ir a mi conuco, vengo como a las 11 o 12 del día, subo, así lo hizo, subió, fue a la casa, me agarró el pulso, ya esto viene cerca, voy al ratico, me voy a echar una bañaita (...) se bañó, ahí mismo llegó, me tomó el pulso otra vez, ahora si vamos a trabajar, me acomodó. (Entrevista personal, junio 26, 2021).

Por su parte, Julieta Chávez nos cuenta cómo fue su proceso de parir sus dos hijos en manos de la madre espiritual María Tecla, donde confluyen la “ecología de saberes” y la pluralidad de conocimientos de ser en el mundo cotidiano:

Entonces ella vino me chequeó, me tocó la barriga, me puso la mano y me dijo-No este parto no es pá horita, ese parto es pá la tarde, tengo tiempo de ir a mi conuco y volver otra vez (...) Entonces me volvió a poner la mano y me toco el pulso y me dijo ahora sí, es trabajo de parto, me dio unas gotas serpentaria, gotas del Carmen, la cebolla en cruz todo eso pues pá ligera el parto. (Entrevista personal, junio 26, 2021).

La experiencia de Nieves se acompaña del fervor religioso y espiritual expresa:

entonces me sobó con una velita y se la puso a la Santísima Cruz y me tocó al pulso pues y entonces me dijo cuándo el santo venga como a menos de una cuadra de tu casa das a luz. (Entrevista personal, junio 26, 2021).

Es importante destacar que el saber de las parteras es respetado por hombres y mujeres del sector salud, así lo expresa Modesta Ladera:

Trabaje con tres médicos y ellos se encontraban agradecidos, ellos me decían que ellos tenían que aprender de lo que yo estaba haciendo, yo les decía yo tengo que aprender de los que ustedes hacen (...), no puedo inyectar porque yo no sé porque no sé de esa materia, pero si hago otras cosas que ustedes no saben. (Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 2012).

El reconocimiento del otro y otra valida el conocimiento o saber que se tiene acerca de algo, ya sea científico, cultural o ancestral, queda claro que los médicos y médicas se apoyan en el saber ancestral de las madres espirituales parteras del pueblo de Chuao.

Por lo tanto, el saber ancestral de la partería tradicional muy bien puede considerarse desde la

postura de Boaventura De Sousa Santos (2010), en lo que ha llamado la *ecología del saber*: "existe la posibilidad de que la ciencia como monocultural sino como parte de una ecología más amplia de saberes" (p.49), permitiendo la diversidad epistémica, incorporando saberes y experiencias culturales no occidentalizadas de los pueblos afrodescendientes e indígenas, revalorizando distintas formas de ser, saber y conocer en el mundo desde el sentido común.

Festejo comunitario ante la llegada del niño / niña junto a la partera

El nacimiento del niño y niña en las comunidades afrovenezolanas es momento de celebración de toda la comunidad, la madre espiritual María Tecla de la población de Chuao, mujer amada y querida por todos los pobladores, conocedora del arte de partear, festejaba junto a la madre y la familia, luego que la mujer era atendida bajo sus respetuosos cuidados. La familia en agradecimiento a la atención a la partera ofrecía y compartían todos juntos a ella, el nacimiento se convertía en un acontecimiento comunitario, así lo expresa Nieves con mucha emotividad su experiencia:

ella comía lo mismo que uno comía y festejaban. Un parto aquí eso era bello, con la partera, porque eso era una fiesta, conocer el niño, la familia, mataban sus gallinas, sus brindis pues (...) Si, festejarlo, un agrado, pues, su regalito le daba, pero, yo veo que eso era aquí muy bello, muy precioso. (Entrevista personal, junio 26, 2021).

Ambas madres logran evocar momentos de festejo y alegría ante la llegada de un nuevo ser al pueblo y a la esencia de un amplio mundo espiritual y cultural, que se manifestará en la relación recíproca con los ríos, las montañas y el olor del secado del cacao en el patio central. Las celebraciones y fiestas en el enclave de Chuao, podemos decir que es un hecho cotidiano, como levantarse y recoger los alimentos del patio de la casa. Sus habitantes reconocen que todo el año es motivo de celebración, pero cuando nace un nuevo miembro, no solo crece la familia sino toda la comunidad, donde la espiritualidad está siempre presente, tal como lo expresa Eddie Liendo:

“es esa bondad y la espiritualidad no es más que un corazón abierto para amar y querer, esa es la espiritualidad” (Entrevista personal, junio 26 2021).

La palabra viva recreada desde la memoria ancestral de las mujeres afrovenezolanas, ha develado el sentido intuitivo, simbólico y genuino de las expresiones que congregan y definen la práctica de la partería tradicional afro en el pueblo de Chuao, donde se configuran diversos saberes populares, tradicionales y espirituales que emergen de un proceso solidario y de intercambio con la ternura vital que encierra el territorio, su paisaje, sus frutos y creaciones culturales que se gestan en la intersección geografía-pensar-sentir y se concreta en el encuentro de la “geografía emocional”, como “acontecimiento apropiador, donde se apropia el sentido existencial, al que es tan afecto el pueblo (el pensamiento indígena y popular). Este se comprende como estar con lo sagrado” (Cepeda, 2019, p. 202).

Esta comprensión de lo que significa el ciclo de la vida donde se nace, crece, madura y muere, como semilla que germina de la fertilidad de la tierra y ser que brota del vientre de la mujer, es la dualidad que se integra en la partería tradicional afro, donde la comunión con la naturaleza crea un fuerte vínculo con el territorio, lo cual se convierte en una apropiación vital de las mujeres, parteras y parturientas en el ciclo holístico de protección, amor, bondad, fe y solidaridad en un “espíritu de comunitariedad natural” (Dussel, 2011) de las mujeres, donde juntas conspiran en una plegaria compartida para su sanación física y espiritual. Es la espiritualidad compartida en la juntura comunitaria, entendida del estar siendo como forma de resistencia “o línea de fuga que permite conjugar por fuera de las religiones aquellos intereses colectivos que superan la perspectiva individualista” (Martínez y Reyes, 2021, p.176)

De esta manera, la tierra nos entrega las plantas y los frutos para acompañar los brebajes que sanarán los dolores de las parturientas. Volvemos al seno de la tierra con la siembra y regalo de la placenta, fuente de la vida humana.

El olor a cacao, el sonido del río y la contemplación de la montaña que cobija al mar del pueblo de Chuao se convierte en el aliciente y estímulo de expulsar nuestros hijos e hijas al mundo para que cumplan la función de comunión armónica con el territorio, “en gran medida, una creación de la sociedad, asociado al sentido y a la apropiación del espacio dados por quienes lo habitan” (Vergara, 2012, p. 12). Donde todas y todos somos semillas que nos haremos vida y fruto de la madre naturaleza, es “estar-siendo”, pues, nuestra esencia humana crea puentes de comunicación con el territorio, que no es la palabra hablada, sino, es leer el mundo en su existencialidad y complejidad, es leer el mundo desde el propio lenguaje que subyace en el territorio, como nos dice Kusch (2000), “su abecedario no tiene letras, sino apenas formas, movimientos, gestos. Y no es que el pueblo sea analfabeto, sino que quiere decir cosas que nosotros ya no decimos” (p. 290).

Legado ancestral y espiritual de la partera de Chuao “Modesta Ladera”

El día sábado 26 de junio del año 2021, nos dirigimos a la población de Chuao, con el propósito continuar en la exploración y trabajo de campo a fin de realizar la entrevista a la única partera que aún vive en la población de Chuao, la Sra. Modesta Ladera.

La vivienda de la partera está al frente del patio del secado del cacao, en la plaza de las tres cruces, allí nos encontramos con dos hombres y le preguntamos por la partera del pueblo y la identificaron como la Sra. Modesta, nos dijeron: “*ella vive allí*” (señalando su casa), pero nos informaron que este momento se encontraba en casa del hijo, porque la Sra. Modesta estaba quebrantada de salud, le explicamos el motivo de nuestra visita, ellos respondieron: “*ella está enferma, pero le gusta hablar bastante*”. Esperanzadas en la entrevista e ir al encuentro, conversamos con Tania Roldán (docente de Choroni), con quien emprendimos el viaje a Chuao, le explicamos la situación y nos indicó el camino para llegar a la casa del hijo de la Sra. Modesta.

Efectivamente llegamos y nos recibió Kenia, esposa del hijo de la partera, nos comunicó:

“Ay, ella no las puede atender, acabamos de llamar al médico del pueblo, porque se siente muy mal”. En esos momentos llegó la doctora, la nuera nos dijo: “pasen más tarde, eso se le debe pasar, vengan a las 3 o antes irse del pueblo”. Nos retiramos, con la intención de volver y encontrar a la Sra. Modesta Ladera recuperada.



Figura 4: Casa donde vive la Sra. Modesta Ladera - Partera de Chuao. 26 de junio 2021

Fuente: Propia

Recorrimos el pueblo y nos encontramos con cinco mujeres maravillosas con las que compartimos sus saberes, vivencias y experiencias al ser atendidas por las madres espirituales y parteras de Chuao; María Tecla, Juana Chávez y Modesta Ladera. Sus testimonios forman parte esencial de esta investigación.



Figura 5: Mujeres Chuanses en la Iglesia del pueblo. 26 de junio 2021

Fuente: Propia



Figura 6: Mujeres Chuanses en la Iglesia del pueblo en sus labores cotidianas. 26 de junio 2021

Fuente: Propia

Ansiosas por tener información sobre la salud de la partera Modesta, volvimos a la casa de su hijo y nos atendió nuevamente Kenia, nos invitó a pasar y nos dijo: *“la Sra. Modesta está en el ambulatorio porque está descompensada y no se encuentra muy bien”*.

Nos preocupó la situación, pero con las ganas de conocerla y saber cómo es físicamente, le preguntamos si no tenía una foto de ella. Ella muy amablemente nos trajo una foto que le habían tomado en el año 2019 y comenzó a revisar varios videos en formato de CD, llamó a su hijo y proyectó un vídeo titulado: *“Cultores Populares”* año 2012, que había sido realizado por el Ministerio de la Cultura. Nos dijo: *“en este video esta ella”*. La cinta comenzó a correr y en nuestro afán de no dejar pasar la oportunidad de escucharla y disponer de la información de sus saberes desde su oralidad, comenzamos a grabar.



Figura 7: Partera Sra. Modesta Ladera
Fuente: Álbum familiar de la Partera Modesta Ladera

A continuación, presentamos algunos de los relatos extraídos del vídeo en formato [CD] del día sábado 26 junio 2021. Las preguntas emergen desde la elucidación de las investigadoras, al utilizar la respuesta larga como puente para la respuesta corta, mediante la técnica de la *pregunta enmascarada* propuesta por Víctor Hermoso (2008) quien al respecto señala: “Las preguntas enmascaradas son interrogantes que están escondidas en las respuestas largas y expresan aspectos de los mundos socioculturales de los entrevistados” (Hermoso, p. 51).

¿Cómo fue su inicio en la partería?

Modesta Ladera: *Yo estaba junto a un junco de madera con un molino, más un manzano para hacer una funga, llega la Sra. Evangelina González y me fue a buscar para atenderle porque la Sra. estaba apurada, estaba su mamá de ella allí junto con nosotros. Bueno al tiempo que vamos atenderle, yo nunca en mi vida había atendido un parto, bueno entonces cuando me aventó que veo encuentro a la Sra. en posición, ya para aflojar el muchacho que venía parejo, bueno entonces cuando el muchacho emboca se me desarrolla un vómito, comencé a vomitar porque no aguantaba la presión, porque yo nunca en mi vida había atendido un parto. Bueno entonces, arranque a correr para detrás de la casa, después que estoy detrás de la casa yo dije: ¡Dios mío que estoy*

haciendo!, entonces me dice Evangelina: ¡Modesta que estamos haciendo!, se va malograr la mujer y la niña también, entonces, dije: ¡vamos atenderle! Bueno tripa y corazón, entonces yo llegué y entre y cuando quise buscar el trapo para ponérmelo en las manos me cayó en las manos pela, pero la señora botaba material (sangre) y yo botaba agua por el estómago, el estómago se me hecho a perder a mí, pero gracias a Dios después de todo eso, le atendí. Saqué la niña, enterré la placenta bajo la partera a las seis de la tarde, y me puso el nombre de partera jubilosa, porque había arrancado a correr, y bueno yo le dije eso no es culpa mía, es culpa de la materia y es primera vez. Bueno por ahí me dejé ir y hasta el presente.

¿Usted se atendió su parto?

Después de esa me atendí yo el mío, porque no había ni partera, ni médico, ni enfermera, ni nada de eso. La hija mía que vivía para el otro lado de la calle real, le dije que si ella tenía estimaciones en mí que viniera acompañarme, pero yo no le dije por qué, entonces ella llega y me pregunta y yo le dije miya me siento mal, no hay enfermera, ni partea, ni doctor, no hay nada, estamos en manos de Dios. Bueno entonces yo le digo vaya y ponga a cocinar una olla de agua, cuando esté hervida la apaga. Bueno, ella se fue, yo la volví a llamar, porque ya estaba con más contracciones, yo le dije miya siéntate ahí que yo voy en posiciones, cuando yo me comencé a sobar y acomodar y a soba y soba, y el muchacho montó frentón, ella iba a echa a correr, yo le dije miya si tú quieres a tu mama no la dejes sola, estamos en mano de Dios. Cuando uno está en un parto tiene un pie en el hoyo y un pie en tierra, bueno le dije, si usted no quiere ver vea pa otro lado y le afloje el muchacho.

Entonces, bueno y digo hay ¡Dios perdóname! porque uno con la placenta adentro no puede hablar, Dios perdóname, pero esta es una necesidad grande, bueno miya vaya y tráigame el agua, la bañera, ponga alcohol, poquito yodo, me la trae y me trae el jabón para bañar el niño, póngame las camisitas, los esarpines, el gorro, y así mismo lo hice. Bueno y póngame este trapito, porque

me voy a sacar la placenta. Entonces comencé otra vez a búscamela a búscamela, en lo que la encontré se la eché y cójame la tijera, el cordoncillo, cójame la paja para acomodar el muchacho. Y a las mismas que he atendido y que me han nacido en mis manos.

¿Cómo se siente usted?

Yo me siento orgullosa y le agradezco a Dios, este y todo maravilloso, me siento con la providencia de Dios porque he agarrado demasiados niños.

¿Usted practica la partería desde la fe?

Cuando yo salía de aquí de mi casa digo San Juan Bautista voy con tu nombre, padre eterno niño con tu nombre saco y con tu nombre regreso, tú me sacas con bien en tránsito camino que llevo, salía maravilloso perfecto, atendí no más a una que se vio mal, pero después de Dios la hemos perdió.

¿Qué les daba usted a tomar a las parturientas?

Cuando el parto estaba demasiado frío, entonces, llegaba les echaba el aceite alcanforado para calentar, se lo echaba abajo para calentar la fuente. La abuela siempre me decía, Modesta cuando el muchacho está derecho, la nalga la tiene en la boca del estómago y los codos siempre se le sienten.

¿Qué otra práctica usaba para que la parturienta expulse placenta?

Cuando la placenta esta fría si ella no sale hay que ahorcarla, para que ella no ¡jaye! como camina.

Experiencia de partería tradicional afro en el Pacífico colombiano

De igual manera, la *partería tradicional afro* se manifiesta en el Sur del Pacífico colombiano en Buenaventura, donde se han registrado alrededor de unas 250 mujeres parteras (Giraldo y López, 2019) y más de 1.000 a nivel nacional de las regiones de Nariño, Cauca y el Valle, las cuales están comprometidas en conservar y transmitir sus saberes y prácticas que acompañan a las futuras

madres desde la armonía y el equilibrio emocional-espiritual, sujeta a la *dualidad frío-caliente*, para traer con calidez y buena acogida una vida al mundo.

La partería une elementos, espirituales muy poderosos, como relata Licet Quiñones Sánchez, partera tradicional por herencia de su madre Rosmilda Quiñones Fajardo y directora de la *Asociación de Partera Unidas del Pacífico* de ASOPARUPA⁷: *“mientras la mujer está en trabajo de parto la espiritualidad se manifiesta mediante rezos, pringue y santos, le pedimos a nuestras hermanas ya elevadas que nos acompañen, ella es lo más importante, la familia debe atenderla, toda la atención y apoyo es dedicado a ella. Soy partera, porque desde los 6 años he acompañado a mi madre desde el territorio y esas habilidades, ancestral y espiritual me ha dado como mujer empoderamiento, siempre estamos ahí promoviendo el tejido social permanente y comunitario uniendo nuestros canales espirituales, nuestro sincretismo religioso preservando el medio ambiente a través de la siembra de las plantas medicinales y sobre todo reconociendo a la mujer su cuerpo como territorio de paz.”* (Quiñonez Sánchez, 2019)

Otro testimonio del Pacífico de Colombia, abriga este saber ancestral de significar la vida. Feliciano Hurtado (2019) nos cuenta su experiencia:

soy partera por más de 30 años yo aprendí de mi madre, nunca se me ha muerto una mujer, ni su niño o niña, los médicos mandan a las mujeres embarazadas, para que le acomodemos al bebe cuando viene atravesado, en mala posición, de pie o sentados, uno se lo soba, o cuando no quedan embarazadas uno le prepara la botella le hace el tiramiento con los plantas medicinales, a veces atendemos y no recibimos ni un peso, pero eso no importa el deber de uno es que la madre quede bien y él bebe también. (Hurtado, 2019).

⁷ ASOPARUPA Plan especial de salvaguarda de los saberes asociados a la partería afro del pacífico. Desde el año 2016, los saberes de la partería tradicional del Pacífico colombiano han sido declarados patrimonio cultural inmaterial de la nación.



Figura 8: Las Parteras de Buenaventura – Colombia

Fuente: <https://www.elcolombiano.com/multimedia/imagenes/las-parteras-de-buenaventura-EC8631240>.

Foto: Manuel Saldarriaga Quintero

Consideraciones finales

El *arte de parrear* forma parte de las tradiciones, saberes populares y experiencias vividas de las madres espirituales de Chuao del estado Aragua y las mujeres del Pacífico colombiano, que afirman su labor como parteras y/o acompañantes del nacimiento en sus comunidades desde la “geografía emocional” y la “ecología de saberes”, abrigada en la palabra profunda y el conocimiento ancestral heredado de sus abuelas, madres, tías y comadres, dadoras de vida en conexión con las necesidades de las parturientas y con los elementos del universo (tierra, agua, aire, sol y luna). Es decir, contribuyen a la fusión emocional *ser-naturaleza* y el desdoblamiento de nuestro cuerpo físico y espiritual, “elementos profundamente significativos donde las formas de ser y las mentalidades están conectadas vitalmente con su ámbito ecológico” (Cepeda, 201, p.114).

La *partería tradicional afro* preserva las formas naturales, sagradas y cosmovisiones cercanas al significado simbólico de dar vida, preservando el apego de la madre con el recién nacido (fusión emocional), respetando las necesidades de las parturientas, compartiendo las sensibilidades y afectos del ser mujer, con arraigo en la fe, la creencia y la oración como regalo del ser comunidad que se despliega a través de las manos de “parteras”, “comadronas”, “mujeres que ayudan a parir”, “la otra madre de los hijos”, “la dadora de vida”, “las madres de todos”, “las abuelas

de todos” o simplemente doñas⁸, quienes se convierten en el referente espiritual comunitario que actúa de manera amorosa para promover la celebración de la vida en conexión con la naturaleza y el territorio, pues, siembran sus saberes desde la vinculación directa con la esencia cotidiana y el espacio natural que revaloriza nuestras formas de ser, en solidaridad y reconocimiento del saber ancestral de las madres espirituales desde el sentir de la familia extendida, comunitaria y afectiva que se construye día a día en las comunidades afrovenezolanas: “los individuos y las comunidades dan significados colectivos a los espacios que habitan, transitan o interactúan en la cotidianidad, y sobre ello construyen una cognición que les permite interactuar con el mundo externo, sus objetos físicos y sus construcciones sociales” (Castaño-Aguirre y otros, 2021, p. 202).

La ancestralidad y el simbolismo que persiste en las comunidades afro muestran la capacidad de las mujeres de configurar de manera colectiva el poder del nacimiento y de nuestra capacidad natural de gestionar la vida desde nuestro cuerpo físico, espiritual y emocional, para la afirmación de los saberes femeninos, sostenidos por la “geografía emocional”, que da valor a la espiritualidad expresada en la fe, el sentido comunitario, la complementariedad con los elementos de la naturaleza, la sensibilidad compartida, la humildad creadora y lo sagrado de la tierra para la continuación del ciclo de la vida con autonomías y narrativas propias.

La partería tradicional afro revitaliza y reconstruye nuevas geografías corporales y espirituales que se convierten en un ejercicio anti-patriarcal de expresión colectiva-compartida-aliada que da fuerza a la capacidad de decisión y autonomía de las mujeres sobre su sexualidad, cuerpo y ética del cuidado, tanto como parteras o parturientas, lo cual tiene un posicionamiento político genuino y de lucha, gestado por las mujeres en sus cotidianidades y comunidades frente a las voluntades de dominación y hegemonía cultural de un sistema de jerarquías que explota a las mujeres, sus territorios y la naturaleza.

⁸ Denominaciones extraídas de <https://proyectos.banrepcultural.org/parteria/es/el-arte-de-partear>.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACOSTA, Miguel. *Estudios para la formación de nuestra identidad*. Caracas: El perro y la rana, 2017.

ACOSTA, Miguel. *Vida de los esclavos negros en Venezuela*. Venezuela: Vadell hermanos Editores, 1984.

ANTÓN, John. *Religiosidad Afroecuatoriana*. Quito: Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, 2014.

ARAUJO, Olga; BERMÚDEZ, Gloria; VEGA, Cristina. Sanación, cuidado y memoria afrodescendiente en el Pacífico colombiano. Las mujeres frente al conflicto armado. En: VEGA, Cristina; MARTÍNEZ-BUJÁN, Raquel y PAREDES Myriam. *Cuidado, comunidad y común. Experiencias cooperativas en el sostenimiento de la vida*. Edición: Traficantes de Sueños, 2018, págs.111-122.

BATTHYÁNY, Karina. *Políticas del cuidado*. 1a ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO. México DF: Casa Abierta al Tiempo, 2021.

BRACHO, Maira. *El parto y nacimiento humanizado como derecho humano: Un desafío para la transformación social*. Caracas: Fundación Juan Vives Suriá – Defensoría del Pueblo, 2012.

CASTAÑO-AGUIRRE, Carlos Alberto; BARACALDO-SILVA, Pilar; BRAVO-ARCOS, Angela Milena; ARBELÁEZ-CARO, Joan-Sebastián; OCAMPO-FERNÁNDEZ, Juliana; PINEDA-LÓPEZ, Olga-Liliana. Territorio y territorialización: una mirada al vínculo emocional con el lugar habitado a través de las cartografías sociales. *Revista Guillermo de Ockham*. Medellín, Colombia, V. 19 (2), págs. 201-217, julio/diciembre., 2021. Disponible en: <https://doi.org/10.21500/22563202.5296>. Consultado el: 23 de febrero de 2023.

CASTRO, Silvio. *Herencia Africana en América*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2015.

CHÁVEZ, Gerri y MASÍN, Cheyla. El autorreconocimiento Afro en Chuao. En: *Revista Así somos*. Caracas, V. 7, año 4, págs. 22-26, mayo-junio., 2011. Disponible en: https://issuu.com/kaji27018/docs/as_somos_n_7_libertarios_y_cima. Consultado el: 04 de abril de 2022.

CAICEDO, José y CASTILLO, Elizabeth. *Infancia Afrodescendientes: Una mirada pedagógica y cultural*. Colombia: Editorial Kimpres Ltda, 2012.

CEPEDA, Juan. *La Ontología de Rodolfo Kusch: Mándala ontológico de la filosofía latinoamericana*. Colombia: Universidad Santo Tomás, 2019.

DUSSEL, Enrique. *Ética Comunitaria*. Caracas: Fundación Editorial El perro y la rana, 2011.

Encuentro de Sabios Populares: Parteras, Sobanderos, Curanderos. (2001). Estado Vargas. Recuperado en: <https://fundaser0.tripod.com/sabpo.htm>.

ESCOBAR, Arturo. *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA, 2014.

GIRALDO, Yazmin y LÓPEZ, Janny. *La Partería Tradicional Afro de Pacífico colombiano como Patrimonio Cultural y la Importancia de sus Prácticas de Comunicación*. Disertación (Proyecto de grado para optar al título de Comunicador Social). Universidad Autónoma de Occidente. Santiago de Cali, Colombia, 2019.

GUERRERO, Jorge. *Afrovenezolanidad y Subjetividad*. Caracas: Red de Organizaciones Afrovenezolanas, 2005.

GUTMAN, Laura. *La Maternidad y el encuentro con la propia sombra*. Barcelona: Editorial Planeta, 2014.

HERMOSO, Víctor. *Proyectos de tesis doctorales en investigaciones de naturaleza postpositivista*. Material mimeografiado. Biblioteca personal investigadora Ismenia de Lourdes Mercerón, 2008.

HICKEY-MOODY, Anna. La política afectiva de la fe. En: *Política, afectos e identidades en América Latina* [Libro Digital], Buenos Aires: CLACSO, 2022. Págs. 23-56.

HURTADO, Feliciano. (2019, 10 julio). Banrepcultural. *Memorias orales de la partería: una visita a la exposición Partería, saber ancestral y practica viva por parteras afro del Pacífico*. [Vídeo]. <https://youtu.be/sVoviwn1xv4>.

Instituto del Patrimonio Cultural *Catálogo del Patrimonio Cultural Venezolano. Municipio Andrés Bello y Buroz, estado Miranda*. Región Centro Oriente: MI02-05. Caracas: Instituto del patrimonio cultural, 2006.

KUSCH, Rodolfo. *Obras Completas Tomo I*. Argentina: Editorial Fundación Ross, 2007.

KUSCH, Rodolfo. *Geocultura del Hombre Americano*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1976.

LUGONES, María. Hacia un Feminismo Descolonial. En: *Revista La manzana de la discordia*. Volumen 6, núm. 2, págs.105-119, 2011.

MARTINEZ, Jorge y REYES, Gina. (2021). Profanación como traición en la configuración de las subjetividades en la condición neoliberal. En: *Territorialidades, espiritualidades y cuerpos: Perspectivas críticas en Estudios Sociales*. PIEDRAHITA, Claudia Luz; PEREA, Adrián José y USECHE, Oscar José (Editores). CLACSO: Editorial Magisterio, 2021, págs. 169-178. <https://www.clacso.org/territorialidades-espiritualidades-y-cuerpos/>

Ministerio de Educación Cultura y Deporte (2012) "Cultores Populares" [DC].

PORTELA, Hugo y PORTELA, Sandra. *El arte de Partear: Curanderas, Comadronas y Parteras del Pacífico Colombiano*. Colombia: Centro Cultural del Banco de la República, 2017. Disponible en: <https://proyectos.banrepcultural.org/parteria/es/el-arte-de-partear>. Consultado el: 17 de febrero de 2021.

POLLAK-ELTZ, Angelina. *La esclavitud en Venezuela: un estudio histórico-cultural*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 2000.

QUIÑONEZ SÁNCHEZ, Licet. *Memorias orales de la partería: una visita a la exposición Partería, saber ancestral y practica viva por parteras afro del Pacífico*. Colombia: Banrepcultural [Vídeo], 2019. Disponible en: <https://youtu.be/sVoviwn1xv4>. Consultado el: 17 de febrero de 2021.

SANTOS, Boaventura. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Ediciones Trilce: Montevideo – Uruguay, 2010.

VARGAS-ARENAS, Iraida. *Historia, Mujer, Mujeres: Origen y desarrollo histórico de la exclusión social en Venezuela*. Caracas: Fondo Editorial Fundarte, 2019.

VERGARA, Nelson. (2012). Significación social y territorio: aproximaciones epistemológicas. En: *Revista Lider. Chile*, V. 21, págs. 9-18, enero-agosto, 2012. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4960559> Consultado el: 23 de marzo de 2023.

Recebido em: 6 de janeiro de 2023

Aceito em: 25 de março de 2023

Indígenas puri LGBTQIA+: trajetórias de (re)existência

Indigenous puri LGBTQIA+: trajectories of (re)existence

Indígenas puri LGBTQIA+: trayectorias de (re)existencia

André da Silva Muniz¹
Bruna Mendes de Vasconcelos²

Resumo: O processo de invasão do continente hoje chamado de América envolveu um violento genocídio e etnocídio de populações nativas que levou diversos povos a serem declarados extintos, entre eles o povo Puri. Porém, com os avanços dos direitos indígenas nacional e internacionalmente, a população puri tem disputado politicamente para provar sua (re)existência histórica e, atualmente, demanda pelo reconhecimento de seus direitos. Situar seus corpos e garantir direitos à sua existência tem sido um enfrentamento político ainda mais árduo aos puris LGBTQIA+, considerando que vivemos em uma sociedade colonial-patriarcal que subalterniza indígenas, e corpos dissidentes das normativas sexuais e de gênero. Essas violências possuem uma origem comum, em um processo colonial que impôs normativas culturais aos corpos, suas práticas sexuais e matrimoniais, em detrimento às culturas indígenas que habitavam esse território. Neste trabalho, através de uma pesquisa autoetnográfica, refletimos sobre as continuidades desse processo colonial a partir da vivência puri LGBTQIA+ na contemporaneidade. Diante de um cenário onde os estudos de gênero e sexualidade têm poucos encontros com os estudos indígenas, esse trabalho visa compreender faces dessa opressão histórica contra esse grupo que intersecciona diversos marcadores sociais da diferença e, sobretudo, visibilizar suas estratégias de (re)existência.

Palavras-chave: Povos Indígenas; Gênero e Sexualidade; Povo Puri; Autoetnografia.

Abstract: The process of invasion of the continent today called America involved a violent genocide and ethnocide of native populations that led to several peoples being declared extinct, among them the Puri people. However, with advances in indigenous rights nationally and internationally, the puri population has politically disputed to prove its historical (re)existence and, currently, demands the recognition of its rights. Situating their bodies and guaranteeing their rights to existence has been an even more arduous political confrontation with LGBTQIA+ puris, considering that we live in a colonial-patriarchal society that subordinates indigenous peoples and dissident bodies from sexual and gender norms. This violence has a common origin, in a colonial process that imposed cultural norms on bodies, their sexual and marriage practices, to the detriment of the indigenous cultures that inhabited this territory. In this work, through an autoethnographic research,

¹ Kigéw Puri, indígena do povo Puri, Mestrando em Ciências Humanas e Sociais na UFABC. E-mail: andre.muniz@ufabc.edu.br.

² Doutora e Mestra em Política Científica e Tecnológica pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Possui também Mestrado em Gênero e Política de Igualdade pela Universidade de Valencia (Espanha) e Especialização em Economia Solidária e Tecnologia Social na América Latina (Unicamp). Professora da Universidade Federal do ABC (UFABC) e Coordenadora do Núcleo de Estudos de Gênero Esperança Garcia (NEG/UFABC). E-mail: brunamendes@gmail.com.

we reflect on the continuities of this colonial process from the puri LGBTQIA+ experience in contemporary times. Faced with a scenario where gender and sexuality studies have few encounters with indigenous studies, this work aims to understand faces of this historical oppression against this group that intersects several social markers of difference and, above all, to make visible their strategies of (re)existence.

Keywords: Indigenous Peoples; Gender and Sexuality; Puri People; Autoethnography.

Resumen: El proceso de invasión del continente hoy llamado América implicó un violento genocidio y etnocidio de las poblaciones nativas que llevó a que varios pueblos fueran declarados extintos, entre ellos el pueblo Puri. Sin embargo, con los avances en los derechos indígenas a nivel nacional e internacional, la población puri se ha disputado políticamente demostrar su (re)existencia histórica y, en la actualidad, exige el reconocimiento de sus derechos. Situar sus cuerpos y garantizar sus derechos a la existencia ha sido un enfrentamiento político aún más arduo con los puris LGBTQIA+, considerando que vivimos en una sociedad colonial-patriarcal que subordina a los pueblos indígenas y cuerpos disidentes a las normas sexuales y de género. Esta violencia tiene un origen común, en un proceso colonial que impuso normas culturales sobre los cuerpos, sus prácticas sexuales y matrimoniales, en desmedro de las culturas indígenas que habitaron este territorio. En este trabajo, a través de una investigación autoetnográfica, reflexionamos sobre las continuidades de este proceso colonial desde la experiencia puri LGBTQIA+ en la contemporaneidad. Ante un escenario donde los estudios de género y sexualidad tienen pocos encuentros con los estudios indígenas, este trabajo pretende comprender rostros de esta opresión histórica contra este grupo que cruza varios marcadores sociales de diferencia y, sobre todo, visibilizar sus estrategias de (re) existencia.

Palabras clave: Pueblos Indígenas; Género y Sexualidad; Pueblo Puri; Autoetnografía.

Introdução³

Os Puri são um dos mais de trezentos povos originários que resistem dentro das fronteiras da república brasileira – apesar de ter sido declarado como extinto no século XIX, hoje se rearticula como povo e exige que seus direitos constitucionais e internacionais sejam respeitados e garantidos (RAMOS, 2017). Nômades, caminhavam principalmente nas bacias dos rios atualmente chamados de Doce e Paraíba do Sul, bem como na região das serras da Mantiqueira e dos Arrepiados e nessa mesma altura na costa – seu território tradicional compreende o que são, na contemporaneidade, os quatro estados do Sudeste (BENTIVOGLIO, 2017; RAMOS, 2017). Viviam da caça, pesca e

³ Este trabalho apresenta os resultados parciais da pesquisa de mestrado em andamento na UFABC.

coleta, em pequenos clãs que praticavam também uma agricultura em pequena escala.

Sua organização clânica compreendia uma economia de subsistência e um sistema político que elegia lideranças a partir das suas habilidades na mediação e na guerra (CLASTRES, 2020). O processo de invasão colonial, no entanto, mudaria radicalmente esse cenário. Através de violências de toda ordem - cultural, econômica, social - a política europeia sobre os corpos e territórios colonizados se empenhou na desarticulação das sociedades indígenas e seus modos de vida, sua espiritualidade, e inclusive suas compreensões sobre o corpo e a sexualidade (LUGONES, 2019, 2020; FEDERICI, 2017). Isso exigiu a condenação e supressão de formas de organização social nativas, inclusive as práticas sexuais, as epistemologias, subjetividades e seus modos próprios de vivenciar suas relações sobre o corpo e a sexualidade. Este processo histórico deixa suas marcas ainda hoje aos indígenas lidos ou que se percebiam como LGBTQIA+, tanto com o racismo por parte de sua identidade indígena, quanto com a homofobia (e transfobia, bifobia etc.), muitas vezes até por parte de outros indígenas, influenciados pelo pensamento colonial e cristão que lhes foi imposto (FERNANDES, 2019).

Com minha pesquisa de mestrado, tenho o objetivo de compreender traços da trajetória de (re)existência de pessoas indígenas do povo Puri que se identificam como LGBTQIA+ na atualidade, vivendo em uma sociedade na qual os efeitos da colonialidade ainda podem ser sentidos. O silenciamento histórico supracitado teve como um de seus efeitos a falta de uma bibliografia considerável não apenas sobre gênero e sexualidade entre indígenas puris, bem como da própria etnia em si, de modo que optamos pela utilização do método autoetnográfico, visto que a pesquisadora faz parte do grupo pesquisado: Puri, viado e não binária. A autoetnografia é também uma escolha político-epistêmica, visto que tem sido utilizada por muitos intelectuais e acadêmicos indígenas como uma metodologia que se aproxima das epistemologias indígenas, o que permite que intelectuais indígenas, como Paul Whitinui, do povo Maori, falar em uma “autoetnografia

indígena”, construída a partir de questões próprias dos povos originários (WHITINUI, 2013). A escrita a partir da experiência foi utilizada por importantes pensadoras como a intelectual chicana Gloria Anzaldúa (2021), uma mulher também racializada e LGBTQIA+, considerada uma das precursoras da Teoria *Queer*.

Segundo Whitinui, autoetnografias indígenas em geral mobilizam questões relacionadas aos diferentes níveis de pertencimento indígena (como o povo, clã e grupo familiar - no meu caso, por exemplo, Puri, do clã Krauma), do território de origem, das crenças e da espiritualidade de cada etnia, com nossas revoltas e angústias pessoais e coletivas e compromissos éticos e políticos. O pano de fundo ontológico diferenciado também fortalece essas autoetnografias com perspectivas de validação epistemológicas próprias, uma vez que, segundo o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, “se no mundo naturalista da modernidade um sujeito é um objeto insuficientemente analisado, (...) [no pensamento indígena] um objeto é um sujeito incompletamente interpretado. Aqui, **é preciso saber personificar, porque é preciso personificar para saber**” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 52, grifo meu) e “a possibilidade de que um ser até então insignificante venha a se revelar (...) como um agente prosopomórfico (...) está sempre aberta; no que concerna à personitude dos seres, **a experiência, justamente, ‘pessoal’ é mais decisiva do que qualquer lista taxonômica ou dogma cosmológico.**” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 46, grifo meu). Além disso, Whitinui também percebe nesse método possibilidades de cura para sofrimentos psíquicos, emocionais e espirituais do próprio pesquisador e, quiçá, de seu núcleo familiar ou comunitário. Tais questões aparecem, por exemplo, na dissertação de Vanessa Rodrigues de Araújo (2015), outra pesquisadora de ancestralidade indígena que optou pela realização de uma autoetnografia e uma “etnografia familiar”, para compreender como as dores da colonialidade se refletiram na sua vida e na de sua família.

Neste artigo, que apresenta parte das análises da dissertação, reflito sobre as continuidades

do processo colonial mediante uma releitura de minha trajetória, de infância e adolescência, como pessoa da etnia Puri que também se identifica como LGBTQIA+. Para tanto, inicialmente construímos um panorama histórico do povo Puri, desde seu apagamento no discurso oficial até sua luta por reconhecimento em anos recentes, de modo a contextualizar o meu próprio processo de retomada pessoal. Em seguida, apresentamos a minha descrição etnográfica de fato, que será o principal veículo a partir do qual procuraremos elementos para entender a atualidade da colonialidade de gênero em seus diferentes aspectos, que será discutida no bloco seguinte. Por fim, situamos minha trajetória de existência e resistência coletiva como parte de um contexto mais amplo de (re)existências de puris LGBTQIA+. No pano de fundo, há um objetivo maior deste trabalho que é aquele de contribuir com a ampliação do número de obras sobre esse povo indígena na academia, auxiliando outros estudos que pretendem investigar temas semelhantes no futuro, bem como as pessoas nativas do povo Puri.

O Povo Puri e nosso processo de retoma étnica

O povo Puri foi notado ainda nas primeiras incursões europeias em Abya Yala, mas conforme os impérios europeus avançaram sobre este território, os puris se embrenharam mais e mais no interior das florestas e matas para fugir dos colonizadores (BENTIVOGLIO, 2017; RAMOS, 2017). Ainda assim eram assediados pelos europeus e seus descendentes, dentre eles missionários que os levavam para aldeamentos jesuíticos onde seriam catequizados e, através da perda de seus elementos culturais, “civilizados”; bem como proprietários de terras, que os capturavam para serem escravizados ou, com a abolição da escravatura (ao menos na legislação), para trabalharem em regime análogo à escravidão (OLIVEIRA, COSTA, 2019). Mesmo para as elites das cidades e vilas que começaram a se formar onde antes era território indígena, tornou-se interessante tirar essas pessoas da mata, para serem transformadas de indígenas em trabalhadores pardos e pobres. As

peessoas desta etnia que tinham anatomia feminina sofreram com estupros e casamentos forçados, nos quais foram obrigadas a criarem seus filhos na cultura de seus estupradores.

Enquanto “pardos”, os puris e seus descendentes não teriam mais direito sobre seus territórios, que assim ficariam livres para serem desmatados e transformados em terras para o agronegócio e a mineração. Quanto mais as florestas eram derrubadas, mais difícil se tornava para o povo Puri manter seu estilo de vida tradicional, o que gerou uma diáspora dessas pessoas para as cidades e vilas, atrás de empregos que, por mais mal pagos e insalubres que fossem, ao menos permitiriam a sua sobrevivência (RAMOS, 2017). No convívio com os não-indígenas, a negação das próprias origens étnicas aparentava ser, talvez, a única forma de evitar o preconceito - o que muitas vezes não adiantava, pois mesmo sem se assumirem indígenas, essas pessoas ainda eram subalternizadas e vítimas de racismo, visto que hábitos e práticas culturais e/ou religiosas, históricos familiares conhecidos na região⁴ ou mesmo traços fenotípicos denunciavam a ancestralidade indígena. Tais violências levaram muitas dessas pessoas a introjetarem uma auto rejeição em relação à sua própria etnia que não os permitia passar suas tradições culturais adiante. Por conta de todas essas violências e opressões, os puris foram desterritorializados; sua língua, silenciada (vale lembrar que o Marquês de Pombal proibiu as línguas indígenas em 1758); diversas tradições culturais, como cantos e ritos, esquecidas; e por fim, o povo foi declarado extinto (BENTIVOGLIO, 2017; RAMOS, 2017).

Mesmo desarticulados enquanto povo, desterritorializados e com a língua reduzida a apenas umas poucas palavras, os puris continuaram a repassar tradições através das gerações. Histórias, crenças, o uso de plantas medicinais, alimentação, técnicas de cultivo e muitas outras tradições culturais permaneciam sendo transmitidas mesmo quando o Estado dizia que a etnia

⁴ Esse foi o caso, por exemplo, do meu avô: sua avó, por não trocar a espiritualidade tradicional do povo puri pelo cristianismo, era conhecida como uma “bruxa” na região em que ele nasceu.

estava extinta. Assim, com o avanço dos direitos indígenas no Brasil e no mundo, marcados pela Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, a Convenção nº 169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho) e a promulgação da Constituição de 1988, as etnias nativas conquistaram importantes direitos, como a autodeterminação, que foram cruciais para que 675 pessoas se declarassem Puri no último censo do IBGE (2010).

Essas pessoas, bem como muitas outras que vêm se declarando Puri nos últimos anos, encontram-se em diversos lugares e contextos (urbanos, rurais e semirurais) e algumas vivem em aldeias de outras etnias. Contudo, nos reunimos em encontros e eventos como a Troca de Saberes, organizada pela Universidade Federal de Viçosa, que há muitos anos conta com o povo Puri na sua composição. Além disso, há três comunidades desta etnia, uma em Padre Brito, distrito da cidade de Barbacena; outra no município de Araponga e outra em Aimorés, as três em Minas Gerais. A presença Puri também pode ser notada na Aldeia Marakanã, uma aldeia multiétnica no centro do Rio de Janeiro (RAMOS, 2017).

Antigamente, os puris se organizavam em clãs, algo que se repete na atualidade – obviamente de uma forma muito diferente. Os “clãs” são demarcados por diversas organizações, instituições e grupos, que dialogam e marcam presença nas redes sociais, em páginas de Instagram e Facebook e grupos de WhatsApp. Entre os principais grupos puris estão o Movimento de Ressurgência Puri (MRP), que organizou o Centro de Memória do Povo Puri (On-line); o grupo Teyxokawa, que criou o projeto Txemim Puri: fortalecimento e registro do kwaytikindo (como este clã chama a língua puri revitalizada); e o Movimento de Retomada Puri Uxo Txori, da Zona da Mata mineira.

As ações de retomada indígena podem se dar de formas e em espaços muito variados. Assim, os puris retomam territórios tradicionais, práticas culturais, seu idioma, sua medicina, espiritualidade e muitos outros elementos silenciados no passado. Além disso, nosso povo tem demarcado também a academia, através da produção de conhecimento, em pesquisas, grupos de

estudo, artigos, ensaios, trabalhos de conclusão de curso, teses e dissertações; e a literatura, através da publicação de contos, poemas e livros, como a Coleção Semear, uma coleção de livretos, alguns deles bilíngues (português-puri), produzida em parceria com a Secretaria de Estado de Cultura do Rio de Janeiro; e também a música, no caso dos artistas Dauá Puri, Xipu Puri e Siba Carvalho, todos com álbuns disponíveis em diversas plataformas de áudio na internet.

E é nesse cenário maior de luta por reconhecimento e autodeterminação que eu também me encontro. Embora hoje eu esteja no programa de pós-graduação de uma universidade federal, partindo de uma metodologia autoetnográfica para a construção de uma pesquisa sobre o povo Puri, o reconhecimento da minha identidade enquanto indígena e a reaproximação das minhas origens étnicas se deram em anos recentes e exigiram um processo próprio de retomada pessoal, análogo à (re)existência supracitada do povo Puri como um todo. Os diferentes espaços de retomada apontados, como a literatura (acadêmica ou não) e a arte, ao mesmo tempo que participam e participaram da minha caminhada através reconhecimento étnico, hoje também são espaços que retomo e ocupo coletivamente com meus *satê* (isto é, irmãos e irmãs de etnia).

Desde 2020, tenho me reunido com outras pessoas de ancestralidade Puri, ingressei em grupos de Facebook e WhatsApp, e participo de encontros presenciais e grupos de estudo da língua e da cultura Puri. Me identifiquei mais proximamente com o clã Krauma Puky, que começou como um grupo de troca e diálogo entre pessoas puris diferentes lugares do Brasil no WhatsApp e hoje tem se fortalecido enquanto um grupo independente. Me aproximei e construí amizades com diversos *satê* (“irmão”, em nossa língua), muitos deles, inclusive, LGBTQIA+. Nos diálogos com essas pessoas, inclusive entrevistas e reuniões em grupo feitos para essa pesquisa, percebi que todos nós temos uma experiência em geral muito positiva em relação aos grupos Puri, com algumas exceções que, embora reflitam a atmosfera de um grupo ou outro, não são representativos da totalidade dos clãs de nossa etnia.

Minha existência enquanto puri LGBTQIA+

As consequências geradas pelo confronto colonial que fraturou as sociedades indígenas ainda reverberam na contemporaneidade. O sistema capitalista, que só pode ser construído a partir da expropriação da riqueza, dos recursos e da força de trabalho do “Novo Mundo”, hoje se impõe de modo global. Sua atual fase é o neoliberalismo, atualmente marcado por um recrudescimento do conservadorismo e da extrema-direita, um avanço dos fundamentalismos religiosos, de ideologias supremacistas, racistas, machistas e LGBTfóbicas, como aponta a cientista política estadunidense Wendy Brown (2019). É neste momento histórico que nasci e me encontro situada, razão pela qual me proponho a pensar a trajetória de pessoas indígenas do povo Puri que se identificam como LGBTQIA + a partir de minha própria experiência autoetnografada.

Eu nasci no ano de 1998, atribuída ao sexo masculino, filha de um homem e uma mulher que se autodeclararam pardos, ambos pastores evangélicos. Os dois têm ascendência indígena: minha mãe, por parte de pai e de mãe, mas sem saber de quais povos; já o meu pai, é filho de uma mulher branca e de um homem com fenótipos indígenas, como o tom escuro da pele, que se reconhecia como descendente do povo Puri. Apesar de saberem, meus familiares pouco (ou nada) falavam sobre sua conexão com os povos originários, o que faz parte de um projeto maior de embranquecimento da população brasileira. Para fugir da violência colonial explicada anteriormente, pessoas indígenas e seus filhos e netos tentaram esconder os seus signos raciais e se silenciaram sobre seu pertencimento étnico, também motivados pela vergonha e a dor psíquica associada a identidade nativa, como explica Vanessa Rodrigues de Araújo (2015), e minha família é um exemplo disso. Também os estupros cometidos contra pessoas indígenas de anatomia feminina figuram no meu histórico geracional, visto que minhas duas linhagens são atravessadas por essas violências sexuais em algum momento.

Pouco depois de um ano de meu nascimento, meus pais deram à luz a uma pessoa à qual

foi atribuído o sexo feminino, a minha irmã. Enquanto eu herdei o tom de pele pardo da minha mãe, ela herdou o tom claro do meu pai. Ter uma irmã de pele branca contribuiu para que minha racialização fosse ambígua. Em geral, eu era “moreno” ou “moreninho”, e minha pele é da mesma cor do que era chamado, na minha cidade, de “papel pardo”. Eu nunca sofri racismo de modo explícito, ainda assim, sempre quis ser mais clara e usava filtros do celular e do Instagram para clarear a pele. Quando ficava muito tempo no sol, o que acontecia sempre quando viajava para a praia nas férias, minha pele escurecia ainda mais, o que levava muitas pessoas a me dizerem para evitar tomar muito sol, para que não ficasse com a pele “preta” (o que não era dito para minha irmã, por exemplo)⁵. Quando eu voltava de uma temporada de verão, era comum as pessoas dizerem que eu estava, novamente, “muito moreninho” ou até “pretinho”. Eu não me via como uma pessoa negra, nunca me apontavam como tal, mas ao mesmo tempo, eu era afastada da branquitude – nunca de forma explícita, mas sempre presente. Sabia que tinha ascendência indígena, mas não conhecia nenhuma pessoa indígena, reproduzindo em minha mente os estereótipos que aprendi na escola e na mídia, que indígena era uma pessoa que vivia na aldeia. Assim, não me via em lugar nenhum, em raça alguma.

A mim não apenas foi negada uma raça, mas também a feminilidade que na minha irmã foi incentivada. Ela podia brincar de boneca, pintar as unhas, pintar o cabelo com papel crepom, se maquiar e andar de salto, podia fazer parte do grupo de coreografia da igreja, aprender ponto cruz e ir para aulas de ballet. Quando apenas o “isso é coisa de menina” não era o suficiente, outras razões surgiam, como o fato de que supostamente não tinha aula de ballet para meninos na cidade. Algumas concessões me eram feitas de vez em quando: eu pude pintar as unhas de esmalte transparente uma vez, e em dado momento ganhei um boneco do Ken para brincar com minha irmã

⁵ Uma experiência semelhante é relatada pela teórica chicana Gloria Anzaldúa, também de ancestralidade indígena, em seu texto *La Prieta*: “Não vai pro sol”, minha mãe costumava dizer quando eu queria brincar na rua. ‘Se você ficar mais escura, vão te confundir com índio (...)’ (ANZALDÚA, 2021, p. 64)

e primas com suas Barbies. Eu percebia os olhares, as conversas e os cochichos sobre eu brincar de boneca, e embora eu não tivesse ferramentas para entender plenamente meus sentimentos e tudo o que acontecia, alguma coisa eu entendia, pelo menos o suficiente para me sentir anormal e triste, mesmo ganhando um presente, pois era um presente que parecia dizer que eu estava errado em gostar de bonecas.

Filha de pastores, obviamente cresci frequentando regularmente uma igreja evangélica, sendo até bem ativa em muitos momentos, liderando grupos e ministérios. Seu discurso, no entanto, não era tão diferente da cristandade colonial em relação à raça, gênero e sexualidade. No período da invasão, o cristianismo hegemônico da época ofereceu o substrato ideológico que justificou o colonialismo, escusou os genocídios (ao declarar que suas guerras eram “justas”) e ainda enviou missionários para as comunidades indígenas de modo a impor sobre a população nativa a cultura europeia através da religião (BOXER, 2007). A “homossexualidade” era chamada de “pecado nefando” e foi particularmente reprimida, como pode ser vista pela particular violência do homicídio de Tibira no Maranhão, indígena que, em torno do ano de 1614, foi amarrado à boca de um canhão e teve seu corpo explodido pelo crime de “sodomia”, a mando de um padre francês (FERNANDES, 2019).

Pouco mudou o discurso nestes quinhentos anos: as pregações, estudos bíblicos e peças teatrais da igreja que frequentei sempre deram particular atenção à temática da sexualidade, sempre de modo negativo, e a família nuclear, monogâmica, cisgênero e heterossexual era a única que não representaria um pecado ou, no mínimo, uma anomalia. A “homossexualidade” (comumente chamada de “homossexualismo”, inclusive, até hoje) era usada com termo guarda-chuva para as identidades e práticas LGTBQIA+ em geral, todas pecaminosas e sujeitas de punições ou, no melhor dos casos, reorientação. Ao ser identificada (e me identificar) como uma pessoa dissidente - eu me percebia e fui percebida, durante muito tempo, como um homem gay (um sodomita, para usar

termos evangélicos) -, fui submetida e, muitas vezes, me submeti a “aconselhamentos” e tentativas diversas de reorientação sexual – em geral, chamadas de “libertação” – por parte de pastores e lideranças. O foco variava, alguns tentavam me ensinar disciplina e autocontrole, mas outros iam além e buscavam o que teria supostamente acontecido de errado comigo para que eu tivesse “virado” gay. Um exemplo claro disso foi quando uma liderança missionária, após uma longa e cansativa sessão de perguntas extremamente íntimas e discursos profundamente homofóbicos, ao não conseguir que eu lhe respondesse “quando” eu fui abusada sexualmente ou rejeitada pelos meus pais, decidiu então insistir comigo de que meu pai teria me rejeitado emocionalmente no útero da minha mãe, e por isso eu teria desenvolvido “tendências homossexuais”.

Os conflitos com minha sexualidade me levaram a um “retiro” da igreja - evento onde um grupo de pessoas se mantém recluso e submetido a algumas técnicas de êxtase religioso (por exemplo, a música constante e ritmada, longos períodos de jejuns, silêncio e introspecção, bem como o constante apelo às emoções e o disparo de “gatilhos” emocionais em falas e palestras) - no qual vivi uma experiência mística que me levou a querer me reaproximar da vida eclesial. Meu interesse por conhecer povos indígenas, em grande medida motivado pelo conhecimento de minha própria ancestralidade, me levou a optar por fazer essa aproximação através do movimento missionário, único espaço nas igrejas evangélicas onde povos indígenas eram citados. Assim, me aventurei numa jornada missionária para jovens por duas semanas⁶, que me levaram a ingressar num curso de cinco meses numa escola de missões, do qual saí profundamente interessada em entrar para um seminário teológico evangélico. Enquanto na jornada e no curso minha sexualidade foi se não motivo de oração e conflito, tratada sempre como um problema a ser resolvido, se possível, e contido, se necessário; na graduação em Teologia tive contato com professores, materiais e

⁶ Para minha tristeza na época, a visita à aldeia indígena que iríamos fazer foi cancelada devido às chuvas que impossibilitaram o trajeto até o local.

experiências que apontavam para outros olhares possíveis, ainda que dentro da fé cristã, como as igrejas inclusivas e afirmativas⁷ e a Teologia Queer.

No seminário, também tive contato, graças à minha professora e, posteriormente, orientadora do Trabalho de Conclusão de Curso, Regina Fernandes, com as Teologias Indígenas. O reconhecimento da minha ancestralidade originária que fora cooptado anteriormente pelas missões foi reanimado no estudo teológico, e entre as indicações que Fernandes fazia para mim ao longo dos meus estudos, comecei a encontrar materiais sobre indígenas em “retomada” ou “resgate da identidade étnica”. Uma das primeiras pessoas que vi falar sobre o assunto foi Trudruá Dorrico, escritora e intelectual do povo Makuxi, com quem entrei em contato. Ela me orientou e me indicou a Wyka Kwara, organização não-governamental que, entre seus trabalhos, busca acolher pessoas de ancestralidade indígena e ajudá-las a descobrirem suas origens étnicas e a se reaproximarem dos povos de seus ancestrais. Com essa rede de apoio a me fortalecer, comecei a contactar pessoas do povo Puri e me aproximar dos grupos contemporâneos, nos quais conheci, inclusive, outras pessoas que também se identificavam como LGBTQIA+.

Por fim, com a conclusão do seminário teológico, minhas críticas a matriz colonial de poder das igrejas e sua manutenção até hoje, minha identidade de gênero e sexualidade dissidentes, e ainda, a cooptação do evangelicalismo brasileiro pelo bolsonarismo, somados ao desgaste emocional de homotransfobias acumuladas em anos de caminhada cristã, me levaram a não ver mais sentido em permanecer evangélica, muito menos buscar um ministério eclesial. Enquanto uma experiência religiosa pessoal me levou à Umbanda, religião à qual frequento hoje; na minha vida acadêmica decidi que deveria me dedicar ao meu povo e contribuir teoricamente com nossas lutas de re-existências e retomadas étnicas, o que me trouxe ao local em que me encontro hoje.

⁷ Os termos “igreja inclusiva” e “afirmativa” são usados para descrever comunidades eclesiais com diferentes graus de inclusão de pessoas LGBTQIA+.

Apresentadas as trajetórias do povo Puri em geral, e a minha em particular, passo agora para uma análise teórica de alguns dos tópicos mobilizados nesta descrição autoetnográfica.

Colonialidade, gênero e reprodução social

De 1492 em diante, no “lôcus fraturado da diferença colonial” (LUGONES, 2019), o encontro entre culturas distintas se deu principalmente através da violência, na qual reinos europeus se impuseram brutalmente contra os povos nativos do continente que os invasores vieram a chamar de “América” posteriormente. O discurso das nações invasoras alegava que a invasão, o genocídio e o etnocídio eram um bem para os povos originários, na medida que os genocídios eram defendidos por um lado como resultado de uma constituição fisiológica inferior (SMITH, 2018), e por outro como resultantes de uma guerra justa (BOXER, 2007).

Contudo, sociedades matriarcais, a homossexualidade e o lesbianismo não apenas como parte da vida cotidiana, mas vistos positivamente, além da presença de um “terceiro gênero” e da sodomia ritual são todos elementos que, segundo a socióloga argentina María Lugones (2020), eram encontrados, até 1492, em diversos locais no continente que hoje é chamado de América, mas que possuía muitos nomes até essa data, como “Abya Yala”. Entre os Tupinambá, por exemplo, o termo “tibira” era utilizado para se referir a uma pessoa anatomicamente macho que se relacionava sexualmente com outras pessoas de semelhante anatomia (FERNANDES, 2019). Ademais, neste mesmo povo, havia pessoas anatomicamente fêmeas que cumpriam os mesmos papéis sociais que a maioria dos machos anatômicos (excluindo, é claro, aquelas pessoas que se consideravam tibira), se igualando a estes em tudo: hábitos, grafismos, adereços etc. (FERNANDES, 2019).

Essas compreensões e práticas eram muito diferentes das normativas de gênero e sexualidade impostas pelos impérios europeus que invadiram esse território. Isso se dá porque, como explica – além da já citada Lugones (2019, 2020) – a socióloga nigeriana Oyèrónké Oyèwùmí (2021), a

constituição das relações e papéis de gênero é histórica e social, e por isso, não é necessariamente global ou universal, seguindo os mesmos padrões em toda e qualquer sociedade. As duas argumentaram que o gênero, tal qual vivido na Europa colonial, não era presente na Iorubalândia (no caso da primeira) ou em Abya Yala (como explica a segunda) antes de serem introduzidos pela colonização europeia.

[...] as relações de gênero são relações sociais e, portanto, historicamente fundamentadas e culturalmente vinculadas. Se o gênero é socialmente construído, então não pode se comportar da mesma maneira no tempo e no espaço. [...] Devemos ainda reconhecer que, se o gênero é uma construção social, então houve um tempo específico (em diferentes locais culturais/arquitetônicos) em que foi “construído” e, portanto, um tempo antes do qual não o foi. Desse modo, o gênero, sendo uma construção social, é também um fenômeno histórico e cultural. Consequentemente, é lógico supor que, em algumas sociedades, a construção de gênero não precise ter existido. (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 39)

Assim, como apontado por Oyëwùmí, “houve um tempo específico (em diferentes locais culturais/arquitetônicos) em que [o gênero] foi ‘construído’ e, portanto, um tempo antes do qual não o foi” (Ibid.). Em Abya Yala, esse tempo específico de construção das versões contemporâneas das normatividades do gênero se iniciou a partir da colonização, aponta Lugones (2019, 2020). O processo colonial, que tem como um de seus marcos fundantes o momento em que nações europeias invadem Abya Yala em 1492, estabeleceu significativas estruturas das sociedades modernas ocidentais. E, para além de assentar as bases do modelo econômico, político e religioso que regeria a geopolítica internacional por séculos até alcançar a contemporaneidade, é também fundante das relações étnico-raciais e de gênero que ecoam até hoje nos corpos e culturas que habitam o território construído como latino-americano.

Como “homem” e “mulher” são termos característicos da organização em termos de gênero das sociedades europeias, ambas as autoras evitam usar essas palavras para se referir às pessoas que viviam em Abya Yala e na África antes da colonização (dando preferência aos neologismos

anamacho e anafêmea – encurtamento de “macho anatômico” e “fêmea anatômica” – quando é necessário demarcar as diferentes possibilidades biológicas). Cada povo empregava – e muitos ainda empregam –, em sua própria língua, seus próprios verbetes para designar características anatômicas e/ou papéis sociais, que não correspondiam ao binômio homem/mulher, macho/fêmea, havendo inclusive, comenta Lugones, termos para papéis sociais que não eram encontrados nas sociedades invasoras (costumeiramente considerados um “terceiro gênero”, e em alguns casos “quarto”, “quinto” etc.).

A transformação das pessoas indígenas em homens e mulheres “(...) não seria uma transformação identitária, mas uma mudança de natureza” (LUGONES, 2019, p. 360), ou seja, da “natureza animal” para a “civilizada”. “Somente homens e mulheres civilizados são humanos”, explica Lugones, “povos indígenas das Américas e escravos africanos eram classificados como não humanos – animais, incontrolavelmente sexuais e selvagens” (Ibid., p. 358). Não sendo sequer humanos, não poderiam ser homens e mulheres, apenas machos e fêmeas para os invasores. Para serem humanizados e, portanto, “generificados”, os povos indígenas deveriam passar pelo processo de catequização e inclusão na família nuclear heterossexual e no trabalho nos moldes europeus: produtivo para os homens (cis), reprodutivo – e não remunerado – quase exclusivamente designado às mulheres (cis) (FEDERICI, 2017; LUGONES, 2019; NÚÑEZ et. al., 2021).

Essa forma de organização social do trabalho construída no Ocidente, demarcada pela divisão sexual do trabalho, como nomeado pelas perspectivas feministas da sociologia do trabalho, é caracterizada pela separação e hierarquização entre o trabalho produtivo (o trabalho nas fábricas, por exemplo, que produz valor) e o trabalho reprodutivo, a saber, a geração de novos trabalhadores e trabalhadoras, não só através da gestação e do parto, mas também da educação, dos cuidados e, principalmente, na disciplinarização dessas pessoas. Historicamente, no ocidente, o trabalho produtivo foi associado principalmente aos homens, enquanto o reprodutivo quase que

exclusivamente às mulheres, e feito de forma não remunerada (BHATTACHARYA, 2019; SILVA, 2020).

Silva (2020) aponta que, para além do quantitativo, “a reprodução da força de trabalho ainda tem um aspecto qualitativo”, qual seja: ao delegar ao âmbito familiar, em especial às mulheres, o trabalho reprodutivo, os setores público e privado se eximem de uma grande carga laboral, que não é remunerada e, em geral, sobrecarrega as trabalhadoras. Assim, privilegiar a cisnormatividade, na forma do casamento monogâmico heterossexual, é uma chave central para garantir esse mecanismo exploratório que garante a reprodução da força de trabalho para o capital. Para que esse trabalho continue sendo realizado de forma gratuita para o Capital, existe muita necessidade de reforço de estereótipos e papéis de gênero e da família nuclear heterocismonogâmica.

Nesse sentido, a existência de corpos e vivências que escapem a essas normativas se tornam uma afronta e um risco a sustentação de uma engrenagem através da qual a divisão social do trabalho, o gênero, a etnia e a raça, se vêem muito bem amalgamadas, como indica Quijano (2005). Assim, as existências dissidentes de orientações sexuais que não a hétero, de identidades de gênero que não a cis, da intersexualidade e da assexualidade são violentamente reprimidas (SILVA, 2020). O sistema binário sexo-gênero e sua expressão na família nuclear heteropatriarcal tornou todas as outras formas de construir relações indesejáveis, por ser o ideal para o modo de produção capitalista.

Trajetórias de (re)existência

Minhas vivências de infância e adolescência mostram a continuidade desses violentos processos de imposição das normativas coloniais, de gênero e étnicas. A família monogâmica cisheteropatriarcal continua sendo o modelo de família ideal para a organização do trabalho reprodutivo no sistema neoliberal, de modo que ela ainda é ensinada como o único modelo adequado.

Nós, que ficamos nas margens, sofremos tentativas constantes de reinserção na normatividade, como quando me deram um boneco “homem”, para que eu não me identificasse sobremaneira com a feminilidade, visto que isso poderia me “incentivar” a ser gay (ou até trans), diminuindo meu potencial reprodutivo para o sistema neoliberal e ferindo os papéis de gênero e sexualidade impostos no processo de invasão europeia. De igual forma, por mais que meus signos raciais me afastassem da branquitude, ao não me racializar de forma explícita, o silenciamento servia ao afastamento da minha ancestralidade (ARAÚJO, 2015), me prevenindo de qualquer reivindicação a direitos territoriais, por exemplo, que atrapalhariam o prosseguimento do processo colonial, civilizatório e capitalista ainda em curso.

Minha experiência também indica que igrejas contemporâneas, especialmente as evangélicas, podem, portanto, seguir cumprindo com o papel exercido pelo processo colonial de legitimar a organização social patriarcal europeia, cisgênero, monogâmica e heterossexual. De modo semelhante, as missões também continuam em franca operação – as “guerras justas” foram adaptadas a um novo discurso de “batalha espiritual” e os povos indígenas continuam sendo vistos como nada além de campos missionários. Isso pode ser percebido, por exemplo, nos artigos que compõe o segundo volume da obra *Transformando os deuses*, organizada pelo antropólogo Robin Wright; especialmente no texto assinado por Ronaldo de Almeida, que explicita a crença geral que orienta os movimentos missionários em comunidades indígenas: “O erro nativo consistiria [para os missionários] em não entender que seus espíritos são manifestações de seres malignos - o diabo e seus demônios” (ALMEIDA, 2004, p. 47). O avanço da empreitada colonial continua, bem como as normativas de gênero, inseridas nas comunidades invadidas pelos missionários como parte da religião cristã (FERNANDES, 2019).

Além disso, o que eu via nas igrejas e organizações missionárias que frequentei e visitei ao longo da vida é majoritariamente proveniente de uma cultura cristã europeia ou, principalmente,

estadunidense⁸. Isso não é sem razão, especialmente em relação aos movimentos missionários, visto que, como apontado por Almeida, “(...) as missões fundamentalistas (...) legitimaram a influência política, econômica e ideológica dos Estados Unidos sobre a América Latina. (...) [de modo que] é possível afirmar uma convergência de interesses entre a política externa norte-americana para essa região do mundo e a propaganda religiosa” (ALMEIDA, 2004, p. 36). Na igreja em que fui membro ao longo da maior parte da minha vida, em raríssimas ocasiões tentou-se tocar outros gêneros musicais além dos hinários cristãos tradicionais ou do *gospel* – e nem eram músicas “do mundo” (isto é, não cristãs), e sim louvores em ritmos de samba, por exemplo – mas foram eventos isolados e, diga-se de passagem, duramente criticados pela sua associação às religiões de matriz afro-brasileira, que só apareciam para serem atacadas, inclusive por ex-membros que relatavam o como “Deus” as salvou “das mentiras do diabo” e nunca reconhecidas e muito menos valorizadas como expressão genuína da fé de outros povos ou outras pessoas. As missões faziam parte deste clima de racismo religioso, onde lembro que uma vez, para citar um caso, o fechamento de terreiros na minha cidade natal foi contado na igreja como uma vitória e recebeu comemorações na forma de aplausos e gritos de “Glória a Deus” e “Aleluia”. E na medida que os povos indígenas não poderiam ser nada além de campo missionário, eram apenas um destino, nunca uma origem, de modo que não fui capaz de me reconectar com minha ancestralidade nesse movimento.

As minhas relações familiares e a minha vida na igreja são apenas reflexos de um projeto de Estado-nação mais amplo, algo facilmente perceptível numa frase que minha mãe me disse há pouco tempo: “eu não pude te ensinar sobre sua ancestralidade indígena porque eu também não aprendi”. Compartilho do receio de Gloria Anzaldúa ao compartilhar seus relatos por estarmos falando de pessoas que também são “vítimas oprimidas” (ANZALDÚA, 2021, p. 65); não obstante,

⁸ Foge ao escopo deste artigo analisar o quanto os cristianismos europeus e estadunidenses em si são provenientes de outras experiências religiosas.

opto, como a autora, por compartilhar esses relatos ainda sim, pois não se trata de um processo de culpabilização das pessoas sobreviventes desse processo, e sim de construção de outras narrativas possíveis, através das ferramentas hoje disponíveis para compreensão da minha experiência como uma de dissidência de gênero e sexualidade. Trata-se de dar visibilidade a estruturas desenhadas para moldar corpos e comportamentos segundo uma ordem colonial e cisheteronormativa. Também as normativas de gênero cisheteropatriarcais através das quais eu fui criada são parte integrante (e importante) do sistema capitalista, e na medida que outros modos de ser e viver foram e ainda são sistematicamente oprimidos e apagados, as pessoas ao meu redor tinham poucas ferramentas para lidar com uma pessoa dissidente de gênero e sexualidade.

O neoliberalismo é mais do que apenas um sistema de organização social, mas também um construtor de subjetividades (BROWN, 2019). A micropolítica heterossexista, cisnormativa, patriarcal e racista que vivi ao longo da vida é senão um reflexo de uma macropolítica maior que se desenha em Abya Yala desde a invasão de seus territórios pelos europeus. Todavia, o fato de eu estar aqui hoje, cursando uma pós-graduação em Ciências Humanas e Sociais, estudando, escrevendo este trabalho, e não ter sucumbido como mais uma de tantas pessoas indígenas e/ou LGBTQIA+ que são vítimas da necropolítica neoliberal, me coloca numa trajetória maior de (re) existência contra a colonialidade que se mantêm desde a colonização.

Pensando no trabalho de Oyewumí (2021), e sua riqueza ao resgatar as formas de organização social iorubás pré-coloniais, seria significativo e importante aos processos de reconstrução étnica ter memórias e registros bem delineados sobre como eram as vivências de gênero e sexualidades entre os nômades puris do mesmo período. No entanto, a violência tremenda do apagamento deixa poucas possibilidades de uma visão desse passado que não seja, invariavelmente marcada pelas lentes do olhar colonial-patriarcal. Pensando nisso, e na busca por traços que consigam reatar elos que conectam ancestralidade e presente, abrimos canal de diálogo com os corpos - ainda

dissidentes - LGBTQIA+ da contemporaneidade e tecemos reflexões sobre como através de suas vivências se entrecruzam a experiência do gênero e da ressurgência étnica, procurando no presente os ecos do passado, as fraturas e as (re)existências. Como apontado por María Lugones:

A ideia não é buscar uma construção não colonizada dos gêneros em organizações indígenas da sociedade. [...] O processo que quero seguir é o do oprimir →← resistir no lócus fraturado da diferença colonial. Quero seguir sujeitos em colaborações e conflitos intersubjetivos, completamente entendidos como membros de sociedades nativas das Américas ou da África, à medida que eles recebem, respondem, resistem e se acomodam a invasores hostis que querem destituí-los de seus bens e desumaniza-los. [...] Mas em vez de pensar no sucesso do sistema global, capitalista, colonial e na destruição que promove (de povos, conhecimentos, relações e economias), quero pensar nos processos de resistência continuada a ele que duram até hoje. (LUGONES, 2019, p. 362-4, grifo nosso).

Na minha experiência, bem como nas conversas que tive com outros puris LGBTQIA+, nossas orientações sexuais e identidades de gênero nunca foram uma questão para a acolhida nos grupos da etnia, e não apareceram relatos de violências motivadas pela LGBTfobia entre os puris que conversei. Além disso, todos os principais grupos da etnia, descritos nos parágrafos anteriores, são liderados por mulheres ou possuem mulheres na liderança, o que vale também para as comunidades puris de Padre Britto e Aimorés. Nesse sentido, uma vez que é pouco provável que esta tendência à liderança feminina tenha origem no contato com a sociedade invasora (visto que esta é patriarcal), há fortes razões para crer que essa característica reflita traços da organização social tradicional da etnia, que provavelmente mantinha alguma forma de matriarcado ou, pelo menos, uma abertura maior à presença de *anafêmeas* em posições de liderança.

Outro importante espaço de (re)existência é a espiritualidade. O estopim para o início do meu processo de aceitação da minha própria orientação sexual e identidade de gênero se deu, em grande medida, pelo contato com igrejas evangélicas afirmativas (isto é, que afirmam a importância da diversidade sexual e de gênero); entretanto, após sonhar com um terreiro de Umbanda, comecei a frequentar esta religião. Lá, tenho encontrado apoio e acolhimento e me

sinto cada vez melhor em relação à minha identidade, além de, principalmente na presença dos caboclos, me sentir mais próxima e mais conectada com a minha ancestralidade. O mesmo vale para outros puris LGBTQIA+ que, tendo já sofrido com diferentes formas de violência e opressão em igrejas católicas ou evangélicas, hoje também dão preferência a religiões de matriz afro-brasileira, especialmente a Umbanda e o Candomblé, e também veem nessas tradições um lugar de conexão com a ancestralidade.

Mesmo aquelas pessoas que não frequentam terreiros, a espiritualidade tradicional ainda assim aparece como um lugar de acolhimento, fortalecimento e (re)existência. Nas conversas com meus satê, compartilhamos o sentimento de que as rodas de cantos e danças, ou mesmo o canto sozinho em casa, na língua Puri; bem como rezas e até mesmo elementos de outras religiosidades (como o reiki, a yoga, o tarô - para citar exemplos que eu mesma experimentei conversei com outros puris sobre) aparecem como capazes de trazer alívio, restauração ou força, a depender da necessidade. Vejo isso na fala de uma satê, por exemplo, que disse que, em dias em que ela se sente abatida ou precisando de “força”, ela desenha os grafismos tradicionais da etnia em seu rosto e, às vezes, também no corpo - coisa que também passei a fazer. Outro tópico sempre presente nas nossas conversas são os “ancestrais”, chamados de Taheantah na língua tradicional, vistos por nós não apenas como doadores de marcadores genéticos, mas como entidades vivas e presentes em nossas vidas, guiando e fortalecendo cada um de nossos passos. Isso significa que, seja na vida “material” ou “espiritual”, a (re)existência Puri é principalmente um processo coletivo, no qual somos fortalecidas não apenas por aqueles dentre nós que ainda caminham nestas terras, mas também pelos puris que já ancestralizaram.

Conclusão

Neste artigo, buscamos empregar uma metodologia autoetnográfica para discutir trajetórias que, diante de um cenário de opressões e apagamentos, resistem, existem e (re)existem. O contexto geral da etnia Puri, de seus primeiros contatos até a atualidade, serviram de pano de fundo para a inserção da minha própria trajetória pessoal, atravessada por diversos marcadores sociais da diferença. Ao apresentar as minhas experiências de vida, os atravessamentos nelas descritos permitiram uma demonstração da permanência das consequências da colonização e seu caráter tanto racial, quanto de gênero, na contemporaneidade, particularmente na vida de pessoas de ancestralidade indígenas e LGBTQIA+, como eu. Contudo, também a partir da minha busca pela reconexão com o meu povo, confirmadas pelas trocas e diálogos em particular e em grupo que tive com irmãos e irmãs de etnia que também são LGBTQIA+, mostramos um pouco da trajetória de (re)existência que o povo Puri tem construído coletivamente, particularmente aqueles entre nós que dissidimos nas normativas de gênero e sexualidade, e como os grupos de retomada Puri e a espiritualidade tem sido importantes formas de resistência para nós. Assim, é possível afirmar que a (re)existência Puri LGBTQIA+ se mostra na nossa coletividade, de um povo que não faz diferenciação entre orientações e identidades diversas, ainda que o Estado-nação no qual ela se organiza faça, seja entre os vivos ou entre os ancestralizados.

Por ser um tema ainda recente no Brasil, encontrar referências sobre a diversidade sexual e de gênero entre povos indígenas, sobretudo em perspectivas anticoloniais, ainda apresenta certa dificuldade; e muito mais ainda para um povo que foi declarado extinto como os puris, o que justifica a opção por outras metodologias, como a autoetnográfica. Apesar de termos focado aqui nas lutas contemporânea, Lugones aponta que “uma compreensão da organização social pré-colonial feita a partir das cosmologias e práticas pré-coloniais é fundamental para entendermos a profundidade e o alcance da imposição colonial” (LUGONES, 2020, p. 72), de forma que novos estudos precisam

ser realizados não apenas sobre o quadro atual das lutas e perspectivas indígenas sobre gênero e sexualidade, mas também sobre como essas sociedades se organizavam ancestralmente, de modo a, inclusive, compreender melhor suas percepções, desafios e conflitos hoje.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Ronaldo de. Traduções do fundamentalismo evangélico. In: WRIGHT, Robin M. (Org.). *Transformando os Deuses: Igrejas Evangélicas, Pentecostais e Neopentecostais Entre os Povos Indígenas no Brasil*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004. p. 33-53.

ANZALDÚA, Gloria. *A vulva é uma ferida aberta & Outros Ensaios*. Rio de Janeiro: A Bolha Editora, 2021.

ARAÚJO, Vanessa Rodrigues de. O resgate da memória familiar indígena: um estudo sobre o direito humano de saber quem se é. *Master*, Universidade de Brasília, Brasília, 2015. Disponível em: <<http://repositorio.unb.br/handle/10482/18796>>. Acesso em: 1 fev. 2023.

BHATTACHARYA, Tithi. O que é a teoria da reprodução social?. *Revista Outubro*, n. 32, 2019. Disponível em: <http://outubrorevista.com.br/wpcontent/uploads/2019/09/04_Bhattacharya.pdf>.

BENTIVOGLIO, Julio (Org.). *Os Puri*. Vitória/ES: Editora Milfontes, 2017. (História dos Povos Indígenas no Espírito Santo).

BOXER, Charles R. *A igreja militante e a expansão ibérica (1440-1770)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BROWN, Wendy. *Nas Ruínas do Neoliberalismo: a Ascensão da Política Antidemocrática no Ocidente*. São Paulo: Editora Politeia, 2019.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Ubu Editora : N-1 Edições, 2018.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a Bruxa: Mulheres, Corpos e Acumulação Primitiva*. São Paulo: Editora Elefante, 2017.

FERNANDES, Estevão R. “*Existe índio gay?*”: a colonização das sexualidades indígenas no Brasil. 2. ed. Curitiba: Brazil Publishing, 2019.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo decolonial. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). *Pensamento Feminista: Conceitos Fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 357-377.

LUGONES, María. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). *Pensamento feminista hoje: Perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 52-83.

OLIVEIRA, Tatiana Gonçalves de; COSTA, Henrique Antônio Valadares. Os Puri no sul do Espírito Santo: ocupação, territorialização e trabalho compulsório. *Revista Habitus - Revista do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia*, v. 17, n. 2, p. 462–475, 2019.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. A invenção das mulheres: Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005

RAMOS, Melissa Ferreira. *Re-existência e ressurgência indígena: diáspora e transformações do povo Puri*. Universidade Federal de Viçosa, Viçosa, MG, 2017.

SILVA, Maíra “Mee”. teoria da reprodução social e opressão a LGBTQIAPs. Disponível em: <<https://marxismofeminista.com/2020/06/30/teoria-da-reproducao-social-e-opressao-a-lgbtqiaps/>>. Acesso em: 1 fev. 2023.

SMITH, Linda Tuhiwai. *Descolonizando Metodologias: Pesquisa e Povos Indígenas*. Curitiba: Ed. UFPR, 2018.

WHITINUI, Paul. Indigenous Autoethnography: Exploring, Engaging and Experiencing ‘Self’ as a Native Method of Inquiry. *Journal of Contemporary Ethnography*, v. 43, n. 4, p. 456, 2013.

Recebido em: 31 de março de 2023

Aceito em: 7 de agosto de 2023

Perspectivas decoloniais sobre o Monumento ao Garimpeiro em Boa Vista-RR

Decolonial perspectives on the "Monumento ao Garimpeiro" in Boa Vista-RR

Perspectivas decoloniales sobre el "Monumento ao Garimpeiro" en Boa Vista-RR

Angélica Pereira Triani¹
Amarildo Ferreira Júnior²
Francilene dos Santos Rodrigues³

Resumo: Por muitos anos a história foi contada pela perspectiva dos vencedores. Um dos instrumentos utilizados para essa narrativa são os monumentos, que geralmente visam homenagear um povo, um feito histórico, uma divindade ou qualquer outro elemento que seja importante na história local. Esses elementos se encontram, na maioria das vezes, inseridos no meio urbano. A proposta deste trabalho é entender como essa inserção pode gerar narrativas dentro da cidade e como ela se relaciona com o espaço. Pretende-se analisar, também, a necessidade de novos e outros olhares para monumentos através de debates decoloniais. Essa construção se dá no âmbito de Boa Vista, capital do estado de Roraima, que foi marcado pela atividade garimpeira e pela exploração dos povos indígenas. Por esse motivo, a análise gira em torno do Monumento ao Garimpeiro, localizado no núcleo urbano da capital. A metodologia empregada parte de uma abordagem etno-histórica, que dialoga com referências bibliográficas principais acerca do tema. O objetivo foi levantar questionamentos e percepções críticas sobre a simbologia desse monumento em Boa Vista e despertar a proposta de ressignificação sob outros olhares.

¹ Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Fronteiras da Universidade Federal de Roraima (PPGSOF/UFRR). Arquiteta e Urbanista pela UFRR, trabalha como assistente de campo da Organização Internacional para as Migrações (OIM) em Boa Vista/RR. Foi bolsista do programa Diálogos Transatlânticos da Pour Le Brésil para o Summer School da Sciences Po, em Paris (2023). Membro do Grupo de Pesquisa em Etnopolítica, Pensamento Administrativo e História do Estado e das Instituições - Epahei!. Vice Presidente do Instituto de Arquitetos do Brasil - Roraima (IAB-RR), com mandato de 2021 a 2025. E-mail: angelicatriani@outlook.com.

² Doutor em Ciências: Desenvolvimento Socioambiental pelo Núcleo de Altos Estudos Amazônicos da Universidade Federal do Pará (NAEA/UFPA), com estágio Estudante Tesista de Pós-graduação no Centro de Antropologia do Instituto Venezuelano de Investigaciones Científicas (IVIC). Professor no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Roraima (IFRR) e no PPGSOF/UFRR. Líder do Grupo de Pesquisa em Etnopolítica, Pensamento Administrativo e História do Estado e das Instituições - Epahei! e membro do Amazonidades - Observatório das Cidades, Vilas e Territórios Amazônicos, da Rede de Pesquisadores de Turismo, Patrimônio e Políticas Públicas da Pan-Amazônia (TPP - PAN-AMAZÔNIA) e da Red de Patrimonio de Venezuela (REDpatrimonio.VE). E-mail: amarildofjunior@gmail.com.

³ Doutora em Ciências Sociais - Estudos sobre as Américas pela Universidade de Brasília (UnB). Realizou estágio de pós-doutorado na Universidade de Huelva-Espanha, no Programa de Gênero, Identidade e Cidadania. Professora no curso de Ciências Sociais, no PPGSOF e no Programa de Pós-Graduação em Recursos Naturais (PRONAT) da UFRR. E-mail: francerodrigues@yahoo.com.br.

Palavras-chave: Decolonialidade; Monumento ao Garimpeiro; Boa Vista-RR.

Abstract: For many years the story was told from the perspective of the winners. One of the instruments used for this narrative are the monuments, which usually aim to honor a people, a historical achievement, a deity or any other element that is important in local history. These elements are, in most cases, inserted in the urban environment. The purpose of this work is to understand how this insertion can generate narratives within the city and how it relates to space. It is also intended to analyze the need for new and other looks at monuments through decolonial debates. This construction takes place in the context of Boa Vista, capital of the state of Roraima, which was marked by mining activity and the exploitation of indigenous peoples. For this reason, the analysis revolves around the “Monumento ao Garimpeiro”, located in the urban core of the capital. The methodology employed is based on an ethno-historical approach, which dialogues with the main bibliographic references on the subject. The objective was to raise questions and critical perceptions about the symbology of this monument in Boa Vista and to awaken the proposal of resignification under other perspectives.

Keywords: Decoloniality; “Monumento ao Garimpeiro”; Boa Vista-RR.

Resumen: Durante muchos años la historia fue contada desde la perspectiva de los ganadores. Uno de los instrumentos utilizados para esta narrativa son los monumentos, que generalmente tienen como objetivo honrar a un pueblo, un logro histórico, una deidad o cualquier otro elemento que sea importante en la historia local. Estos elementos están, en la mayoría de los casos, insertados en el entorno urbano. El propósito de este trabajo es comprender cómo esta inserción puede generar narrativas dentro de la ciudad y cómo se relaciona con el espacio. También se pretende analizar la necesidad de nuevas y otras miradas a los monumentos a través de debates decoloniales. Esta construcción se lleva a cabo en el contexto de Boa Vista, capital del estado de Roraima, que estuvo marcada por la actividad minera y la explotación de los pueblos indígenas. Por esta razón, el análisis gira en torno al “Monumento ao Garimpeiro”, ubicado en el núcleo urbano de la capital. La metodología empleada se basa en un enfoque etnohistórico, que dialoga con las principales referencias bibliográficas sobre el tema. El objetivo era plantear preguntas y percepciones críticas sobre la simbología de este monumento en Boa Vista y despertar la propuesta de resignificación bajo otras perspectivas.

Palabras clave: Decolonialidad; “Monumento ao Garimpeiro”; Boa Vista-RR.

INTRODUÇÃO

Os monumentos constituem patrimônios importantes para diversos grupos sociais. Erigidos desde Antes da Era Comum (AEC), como testemunham as pirâmides do Egito (cerca de 2667 – 2648 AEC), a Grande Muralha da China (as primeiras muralhas datam do século VII AEC) ou o Sechín Bajo, conjunto monumental de três edifícios construídos no Valle de Casma, no Peru,

por volta de 3.500 a 1.500 AEC e que constitui a mais antiga construção conhecida das Américas (FUCHS *et al*, 2009), carregam relevantes significados para diferentes povos por representarem sua história, cultura, valores, arquitetura, produções artísticas, entre outros elementos.

No entanto, a maioria dos monumentos foram erguidos pelos vencedores e, por esse motivo, quase sempre contam apenas um lado da história. Com o movimento pós-colonial e o surgimento do pensamento Decolonial, outros questionamentos e reflexões têm sido levantados sob perspectivas plurais e contra-hegemônicas. Diversos pensadores latino-americanos, como Aníbal Quijano, inflamaram discursos descolonizadores para indagar tudo que nos foi imposto e exercitar posicionamentos críticos e políticos acerca do que nos cerca. No âmbito do patrimônio, surgiu a necessidade de ressignificar monumentos a partir de outros ângulos histórico-sociais vividos por diferentes povos.

Esse anseio também se dá em relação ao Monumento ao Garimpeiro, localizado no centro da capital do estado de Roraima, Boa Vista. É inegável a atuação do garimpo na formação histórica do estado, mas é completamente possível contestar a forma como ela é contada, representada e exaltada por meio do monumento. Embora diversos grupos sociais minoritários questionem a atividade garimpeira em Roraima, esse monumento foi incorporado à sociedade local e “naturalizado” em sua paisagem, história e imaginário. Essa naturalização e a assertividade minoritária que a contesta enseja duas reflexões. A primeira refere-se ao conceito de minoria aqui empregado, o qual desveste-se da conotação fortemente pejorativa ou subalternizante predominante e passa a ser invocado de modo assertivo e em função do alargamento do discurso político (BURITY; GIUMBELLI, 2020).

Sendo amplamente discutida por sociólogos e antropólogos da religião, a minoritização é um processo de emergência de atores sociais que questionam uma ordem excludente e fazem demandas por reconhecimento, inclusão e justiça. Neste trabalho, sua aplicação destaca, por um

lado, os efeitos de produção de crença que construções tais como o Monumento ao Garimpo instituem e reforçam no contexto de uma ordem patrimonial e, por outro, como também podem ser tomados como espaço de incidência de outras formas de atuação política, a exemplo da ação direta contra a estátua que homenageia o bandeirante Borba Gato ocorrida em julho de 2021, em São Paulo (ALMA PRETA JORNALISMO, 2022).

Em segundo lugar, esse processo mobiliza a reflexão acerca do monumento e de seu papel na organização social e política do patrimônio cultural. Françoise Choay (2014) adverte que a relação do monumento com o tempo vivido e com a memória constitui a sua essência e a sua função antropológica, a qual está vinculada a uma garantia das origens. Os monumentos participam do dispositivo de constituição de “comunidades de bens” tanto como um dos seus elementos constituintes, quanto como agenciadores dos processos que visam “revelar ou instituir afinidades entre pessoas diferentes que integram ‘comunidades’ às quais esses bens estarão vinculados enquanto patrimônio” (FERREIRA JÚNIOR, 2022, p. 65).

No contexto da experiência de modernidade vivida na Amazônia, onde avistamos a dissociação dos sujeitos em relação à Natureza e à Sociedade, e a crescente marginalização e exclusão de suas gentes imposta em nome de uma ideologia das necessidades históricas, muitos de seus monumentos são a um só tempo o testemunho de uma origem sobre a qual não podemos refletir sem horror e o dispositivo de segurança dos vencedores e de seus herdeiros contra o trauma da existência (CHOAY, 2014; BENJAMIN, 1994).

Portanto, para promover outro olhar à estátua do Garimpeiro e questioná-la, é importante entender alguns processos históricos em Roraima. Para isso, empregou-se uma abordagem etno-histórica, baseada no diálogo entre referências bibliográficas e no apontamento de questionamentos que estimulam o debate sob uma abordagem decolonial. O objetivo foi levantar perguntas e percepções críticas sobre a simbologia desse monumento em Boa Vista

e discutir alternativas de sua ressignificação. Ademais, propomos uma visão analítica sobre como elementos da urbe podem influenciar na percepção histórica do povo que a habita, bem como na construção de identidades e de narrativas hegemônicas sobre identidades locais.

2. PROCESSOS DE INVASÃO E CONTROLE NO ESTADO DE RORAIMA

A maioria dos relatos históricos acerca de Roraima remonta ao século XVII, a partir dos processos de colonização e conquista da Amazônia brasileira. No entanto, antes desse período, a região era habitada por povos originários que viviam e se organizavam espacialmente de acordo com suas tradições e culturas. Segundo Freitas (2021), os nativos que habitavam a região provinham do Caribe e foram identificados como povos indígenas, especialmente das etnias Macuxi, Taurepang, Ianomâmi, entre outras. Eles subiram o rio Orinoco, na Venezuela, e alcançaram o rio Caurá, passando daí ao Parágua e deste penetraram nos rios Uraricoera e Branco. Em alguns casos, supõe-se que atravessaram o lavrado⁴ até o rio Tacutu e, depois, deste ao rio Essequibo, na Guiana.

No processo de ocupação e expansão da colonização da Amazônia, a Coroa portuguesa empregava estratégias militares e princípios da geopolítica para manter o controle na região. Essa ação foi fundamentada e marcada pela construção de fortificações em pontos estratégicos, a fim de combater a invasão de outras nações, como espanhóis e holandeses, bem como representar a posse do território.

Ao descrever as “fronteiras militares portuguesas”, Ramalho (2012) informa que eram desenhadas no século XVIII sobre fortalezas erguidas a partir de expedições e, apesar de não serem obras de engenharia grandes e sólidas, constituíam a diplomacia que se tentava impor num

⁴ Lavrado é a denominação dada em Roraima a um ecossistema de vegetação aberta, rasteira, arbustiva e subarbustiva que forma uma área contínua do tipo savana-estépica e savana influenciada pela forte variação climática decorrente dos períodos de chuvas e de estiagem na porção setentrional do bioma amazônico brasileiro (ALMEIDA; SANTOS; ZUANON, 2021).

território em larga medida desconhecido pelo colonizador.

Todavia, as tentativas de avanço sobre a região amazônica impostas pelos holandeses eram preocupantes para a Coroa portuguesa. A estratégia não se limitava apenas à construção de fortes, mas também promovia uma articulação comercial com os indígenas.

De forma distinta a portugueses e espanhóis, a tática expansionista holandesa expressava-se por meio de processos de “cooptação” dos indígenas da região largamente realizados por meio da prática de escambo justaposta às relações intertribais (FARAGE, 1991), utilizando-se do conhecimento indígena para adentrar e povoar o território e para alcançar de forma mais imediata populações então inacessíveis.

Essa astúcia dos holandeses na tentativa de ocupar a Amazônia é descrita por Todorov (1999) como o principal artifício utilizado para obter vitória na conquista dos povos originários, sendo a comunicação como ferramenta para formar alianças a chave para manipular e dominar os indígenas.

As invasões de outras nações na região se fundamentaram para além das razões ocupacionistas. Havia mitos sobre a existência de um Eldorado, cuja cidade, Manoa, era cravejada de pedras preciosas e suas ruas e rios eram cobertos de ouro (RAMALHO, 2012). Por esse motivo, “espanhóis e ingleses realizaram uma série de campanhas, iniciadas em 1594, com a expedição de Sir Walter Raleigh” (RAMALHO, 2012, p. 24). Percebe-se que, desde essa época, contava-se sobre riquezas ocultas na região. Esse mito perdurou pelos séculos seguintes e influenciou na atividade garimpeira posteriormente implantada no futuro estado de Roraima.

A Coroa portuguesa, preocupada com as constantes invasões no vale do rio Branco, enviou uma expedição à região, comandada pelo Capitão Phelippe Sturm, em 1775. Esse movimento resultou na construção do Forte São Joaquim, às margens do encontro entre os rios Uraricoera e Tacutu.

A construção deste forte foi ponto chave para a ocupação da região do rio Branco, pois impactou no crescimento populacional das aldeias que ficavam em seu entorno. Algumas destas, por sua vez, tornaram-se, posteriormente, parte da população da fazenda Boa Vista, que foi o embrião, em 1830, da atual capital do estado (VERAS, 2009). A implantação de fazendas ao longo do vale do rio Branco foi outra estratégia de ocupação empregada pela Coroa, na qual a principal atividade econômica desenvolvida foi a pecuária.

Anos mais tarde, em 1943, é criado o Território Federal do Rio Branco, pelo Decreto-Lei Federal nº 5812, quando também a cidade de Boa Vista passou a ter independência político-administrativa, bem como foi elevada à capital do novo Território, e, em 1962, com o Decreto-Lei 4.182, o Território Federal do Rio Branco passa a se chamar Roraima (VERAS, 2009).

A garimpagem no estado de Roraima permitiu a capitalização de outras atividades, como a agricultura e a pecuária, e iniciou-se em 1912, com determinados períodos de alta e queda que perduram até hoje (RODRIGUES, 2017). No entanto, com a criação do Território Federal do Rio Branco, a atividade foi estimulada pelo nacionalismo durante o terceiro governo do Presidente Getúlio Vargas (1937-1945). Por ser um local estratégico na fronteira da região Norte, esse período foi marcado “pelo início de frentes migratórias frente à atividade mineral e pela ação do poder central na tentativa de retirar esta região do vazio demográfico” (VERAS, 2009, p. 45).

Como aborda Adriana Santos (2013), esse processo foi intensificado durante a Ditadura Empresarial-Militar (1964-1985) com a elaboração de políticas de ocupação na região amazônica sob a perspectiva de inseri-la numa nova dinâmica de mercado. Investimentos foram realizados para proporcionar infraestrutura básica, como a construção de estradas para a implantação de Colônias Agrícolas e Minerais.

Grandes projetos foram elaborados para a região, como a Operação Amazônia (1966/67) e o II Plano Nacional de Desenvolvimento (PND), que marcaram a política desenvolvimentista

que retirou “dos governos estaduais e da oligarquia local uma parcela importante da origem de seu poder” e “*não considerou a especificidade da população que já vivia na região*” (SANTOS, 2013, p. 27, grifo nosso).

Assim, a política desenvolvimentista e de ocupação incentivada na Amazônia foi um dos fatores impulsionadores da atividade garimpeira na região. Santos (2013) demonstra como esse plano funcionou através da implantação do Programa de Pólos Agropecuários e Agrominerais da Amazônia, projetado pelo Governo Federal. Conhecido como Polamazônia, o programa visava investimentos em infraestrutura para fomento e escoamento da produção mineral e madeireira, bem como investimentos na pecuária. Tudo sob um discurso do governo que carregava o lema de “*integração*” da Amazônia e “*ocupar o vazio demográfico*”.

Mesmo com o suposto fim da colonização, o discurso hegemônico se propagava na política governamental sobre a Amazônia, subjugada e tratada como colônia de seu próprio país. Sob essa narrativa desenvolvimentista e degradante, a atividade garimpeira se fazia presente como pretensa boa alternativa para a prosperidade econômica regional, sem levar em conta os aspectos sociais e ambientais que ela impactava.

3. O GARIMPO EM RORAIMA

O mito do Eldorado durante o período colonial não era totalmente fantasioso. Embora na Amazônia e em Roraima não tenha sido encontrada uma cidade coberta de pedras preciosas e ouro, diversos estudos e pesquisas governamentais, como o Projeto Radam Brasil, desenvolvido na década de 1970 (SANTOS, 2013), apontaram a riqueza de minerais sob o solo do estado.

A propagação dessa descoberta atraiu muitos “olheiros” para a região, desde migrantes de outras partes do país, que buscavam por alternativas para melhores condições de vida e enxergavam nessa notícia uma possibilidade para tal, a grupos sociais detentores de capital, que viam na região

a oportunidade de explorar e enriquecer às custas dos bens e população local. Como resultado, a Amazônia experimentou intensa migração de diferentes grupos interessados nas atividades mineradoras.

Raimundo Nonato Gomes dos Santos (2015) relata como o garimpo atraiu migrantes para a região desde 1912 com a descoberta de diamantes. No final da década de 1930, a exploração dessa pedra preciosa ganhou destaque na economia local, entrando em declínio na década de 1950. Depois, ressurgiu com vigor nos anos de 1980, com a exploração do ouro na região de Surucucus, território do povo indígena Yanomami, com grande repercussão na mídia mundial.

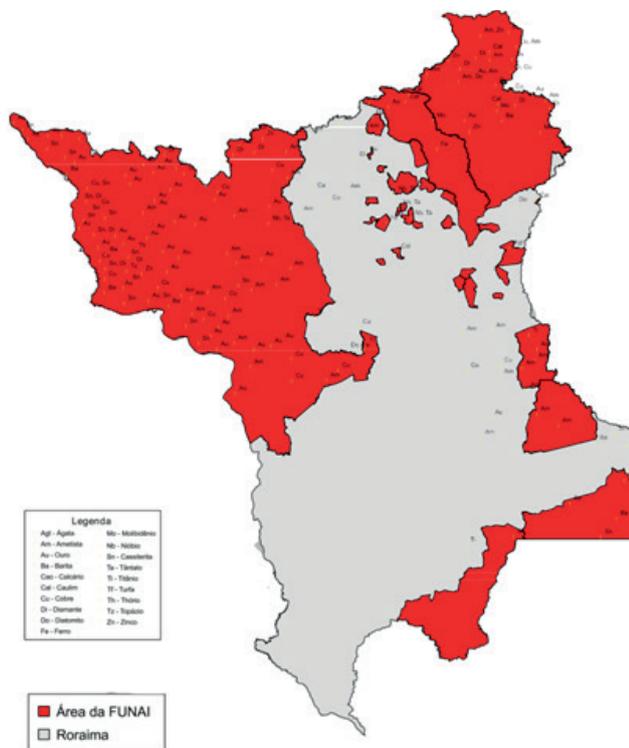
Após a transformação do vale do rio Branco em Território Federal, a principal região de garimpo foi a serra do Tepequém, localizada no município de Amajari, a 210 quilômetros de Boa Vista, que, em fins da década de 1930, ficou internacionalmente conhecida por ser uma das maiores regiões produtoras de diamante da América do Sul (FARIAS; VERAS; SANTOS, 2013). A extração era realizada de forma manual e, apesar da existência de ouro, privilegiava a cata dos diamantes (SANTOS, 2013).

As atividades mineradoras foram intensificadas com o advento da Ditadura Empresarial-Militar, uma vez que o governo dos generais incentivava o garimpo sob a premissa de desenvolvimento da Amazônia. Isso provocou mudanças na legislação que regulamentava a mineração, com o objetivo de adequar essa atividade aos interesses do Estado (SANTOS, 2013).

O Estado passou a ter total controle sobre a lavra mineral, peculiaridade que foi posteriormente garantida no texto constitucional de 1988. Mas, uma das questões de grande conflito para a atividade mineral em Roraima é que o Código da Mineração não faz referência, ou regulamenta, a extração mineral da atividade em territórios indígenas, áreas de proteção permanente, unidades de conservação ambiental, e outras áreas consideradas como bens comuns da União ou territórios tradicionais. Para a pesquisa e prospecção mineral nessas áreas é necessária legislação específica. (SANTOS, 2013, pp. 34-35).

Aliado a isso, pesquisas de prospecção apontaram as principais concentrações de minérios

no estado de Roraima. Conforme mostra a Figura 1, a localização dos minerais se sobrepõe às reservas indígenas no estado. Assim, atividades exploratórias foram realizadas ilegalmente nas Terras Indígenas e result



ndígenas e garimpeiros.

Figura 1 Ocorrências minerais e terras indígenas em Roraima (2017)

Fonte: Roraima, 2017, p. 53.

As regiões em vermelho representam as Terras Indígenas registradas pela Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI), enquanto os símbolos dos elementos químicos sinalizam os minerais presentes nos territórios, como: ágata, ametista, ouro, barita, calcário, caulim, cobre, diamante, diatomito, ferro, molibdênio, nióbio, cassiterita, tântalo, titânio, turfa, thório, topázio e zinco.

As consequências dessa atividade ilegal são desastrosas. Além dos conflitos e mortes, há registros de variados danos ambientais e de contaminação de indígenas por mercúrio, metal amplamente empregado nessa atividade, devido a sua capacidade de se unir a outros metais e assim facilitar a separação dos grãos de ouro dos demais sedimentos presentes na água. Alan Robson Alexandrino Ramos, Keyty Almeida de Oliveira e Francilene dos Santos Rodrigues (2020)

destacam os sérios impactos causados pelo mercúrio, tanto no meio ambiente quanto na saúde dos indígenas.

Segundo esses autores, cerca de 20% do mercúrio manipulado no processo de extração do ouro é despejado diretamente no rio, com os 80% restantes evaporando durante a amalgamação⁵, posteriormente ingressando na cadeia alimentar por meio da precipitação metálica nas lavouras ou de animais e plantas consumidos pela população. A absorção de vapores de mercúrio por via pulmonar (inalação de vapores do metal), dérmica (contato com a pele) ou oral (ingestão de alimentos e bebidas contaminadas) provoca uma variedade de sintomas⁶, podendo ocasionar, em caso de envenenamento agudo, a morte em um período de um a cinco dias (RAMOS; OLIVEIRA; RODRIGUES, 2020, p. 5).

Como agravante, em 2020, o governo do ex-presidente Jair Bolsonaro, do Partido Liberal (PL), apresentou o Projeto de Lei nº 191/2020, que tem como objetivo legalizar o garimpo em territórios indígenas. Não obstante, em 2022, o governador de Roraima, Antonio Denarium (Progressistas), sancionou a Lei nº 1.701/2022, que proibia a destruição de equipamentos de garimpeiros⁷. Por limitar a eficácia da Lei de Crimes Ambientais e colocar “em risco a efetividade da fiscalização, com potenciais danos irreparáveis ou de difícil reparação ao meio ambiente e às populações indígenas de Roraima”, em fevereiro de 2022, o Supremo Tribunal Federal (STF)

⁵ Processo de formação de compostos intermetálicos (ligas metálicas) em que o elemento mais importante é o mercúrio, sendo empregado na mineração em virtude da aderência preferencial de alguns metais, como ouro e prata, com o mercúrio quando em contato com água, ar e mesmo outros metais.

⁶ Entre os sintomas, Ramos, Oliveira e Rodrigues (2020) destacam problemas neurológicos, distúrbios neuropsíquicos, vômitos, diarreias, alterações da personalidade e do caráter, ansiedade, dificuldade de concentração, depressão, irritabilidade, anorexia, perda de peso, insônia, transtornos renais e tremores faciais que se estendem para os membros superiores e inferiores.

⁷ Prevista em lei (Lei 9.605/1998 e Decreto 6.514/2008), a destruição de máquinas e equipamentos utilizados no garimpo e em outros crimes ambientais é realizada por sua eficácia em conter o avanço de tais atividades e do consequente dano ambiental que geram; por causar imediato prejuízo financeiro aos criminosos, o que pode contribuir em desmobilizar frentes e esquemas de exploração ilegal de recursos e de destruição ambiental; e por ser medida com maior economicidade para a administração pública se comparada com os custos necessários para a remoção, armazenamento e manutenção dos equipamentos até que sejam destinados para outros fins.

julgou inconstitucional essa lei (STF, 2023).

Conforme o Código de Mineração de 1967, a definição jurídica da atividade de garimpagem caracteriza-se como um **trabalho individual com instrumentos rudimentares, aparelhos manuais ou máquinas simples e portáteis** para a extração de pedras e minerais preciosos, semi-preciosos, metálicos ou não metálicos.

Contudo, as atividades de garimpagem desenvolvidas em Roraima não são rudimentares nem individuais, uma vez que, a partir da década de 1970, ocorreu uma mecanização dos garimpos, com incorporação de tecnologias e aproximação de métodos industriais de lavra (RODRIGUES, 2017).

Conforme divulgado na imprensa local, “Roraima não tem garimpos legalizados e os que existem operam ilegalmente, explorando regiões como a Terra Indígena Yanomami que, em 30 anos, enfrenta a pior devastação causada por garimpos clandestinos” (RAMALHO; OLIVEIRA, 2022).

Uma alternativa a este panorama danoso é a promoção da atividade mineradora pelos próprios indígenas, pois, como aponta Aline Fonseca Iubel (2020, p. 297), “há um limite conhecido pelos indígenas, mas não pelos brancos, para a exploração”. Todavia, apesar de alguns exemplos de sucesso dessa proposta apontados por essa autora, talvez essa realidade ainda esteja distante no âmbito de Roraima, com os governos estadual e federal em consonância sobre o apoio às atividades desenfreadas do garimpo nas Terras Indígenas. Iubel (2020, p. 293) destaca uma fala do xamã e escritor yanomami Davi Kopenawa, na qual esta liderança indígena afirma que:

Os garimpeiros são hostis a nós porque são como espíritos maléficos; são filhos de comedores de terra-floresta. Eles dizem que nós somos ignorantes, mas estão errados. É o contrário. Somos nós que sabemos das coisas e que protegemos a floresta. Somos amigos da floresta porque nossos espíritos xamânicos são os seus guardiões (...) São eles que nos fazem pensar direito e ficar lúcidos. Quando estão perto de nós, fazem crescer nossa mente, fazem-na ir longe. Nosso pensamento não é fixado em outras palavras. É fixado na floresta, nos espíritos xamânicos (...) Os brancos não conhecem esses espíritos de fertilidade da floresta. Eles acham que ela só existe à toa, por isso a destroem.

4. UM OLHAR DECOLONIAL SOBRE O MONUMENTO AO GARIMPEIRO EM BOA VISTA-RR

Após a criação do Território Federal do Rio Branco, sob o governo do capitão Êne Garcez dos Reis, no ano de 1943, foi promovida uma seleção de propostas orçamentárias para o desenvolvimento do primeiro Plano Urbanístico de Boa Vista (PUBV). A proposta vencedora foi a de Darcy Aleixo Derenusson, engenheiro e urbanista responsável pela obra.

Felipe Melo de Souza (2015) afirma que o projeto de Darcy Aleixo Derenusson é caracterizado pelo sistema radial-concêntrico, no qual, a partir de um centro irradiador, partem suas radiais que dão origem às avenidas principais da cidade. Neste centro há uma praça cívica, na qual se localiza a sede administrativa do Território do Rio Branco, que conta com os poderes Executivo, Legislativo e Judiciário.

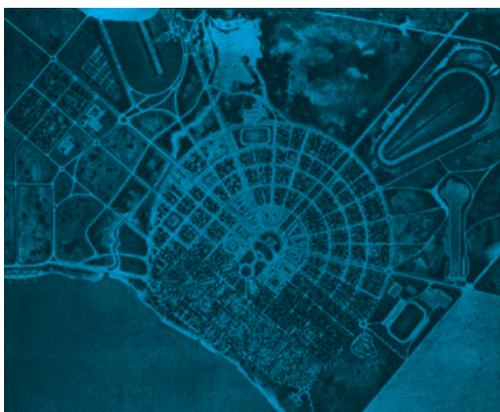


Figura 2 Maquete do PUBV elaborada pelo Engenheiro Darcy Aleixo Derenusson
 Fonte: SOUZA, 2015, p. 55.

Essa ideia de plano urbanístico com traçado radial e concentração do poder no centro, a partir de uma praça cívica, remonta a modelos urbanos europeus que foram propagados durante e após o período colonial. Esse mesmo princípio de desenho da cidade, por exemplo, foi desenvolvido e empregado em Paris, durante o século XVIII, com o Plano Haussmann, e que serviu de referência

para outras cidades no mundo inteiro, inclusive no Brasil.

Percebe-se, assim, uma colonialidade do ser, do saber e do poder no traçado urbano da cidade de Boa Vista. Afirmar isso não significa dizer que a capital de Roraima tem o mesmo desenho de outras urbes europeias, mas sim refletir sobre a repercussão da influência do colonizador até mesmo na relação de ocupação e organização estatal do espaço.

Como afirmou Souza (2015), os edifícios representativos de poder se localizam no centro do PUBV. Não obstante, no núcleo da praça cívica se encontra o Monumento ao Garimpeiro, construído na década de 1960, durante o governo de Hélio da Costa Campos. A estátua é uma homenagem aos garimpeiros que trabalharam em Roraima no início do século XX, na qual consta o nome de alguns que contribuíram nessa atividade exploratória.

Desenhado por Laucides Inácio de Oliveira, o Garimpeiro segura a sua bateia, uma espécie de bacia utilizada para mergulhar na água e catar o ouro e diamante. A partir do desenho, Francisco da Luz Moraes elaborou uma planilha com dimensões da estátua e todo o monumento para confecção do molde. Este foi enviado para uma funilaria em Manaus, onde a escultura foi confeccionada com uma argamassa de borracha e alumínio (CÂNDIDO, 2022).

Transportada de volta para Roraima, a estátua foi instalada no meio da Praça do Centro Cívico, de frente para o Palácio do Governo, onde até hoje se mantém, sobre uma base de alvenaria e um espelho d'água, que fazem alusão à representação da atividade de garimpagem nos rios do estado.



Figura 3 Monumento ao Garimpeiro no centro de Boa Vista, RR
Fonte: Angélica Pereira Triani (2022).

A reflexão crítica que se levanta aqui é: o Monumento ao Garimpeiro, situado no centro da cidade de Boa Vista, representa uma forma de colonialidade do ser, do saber e do poder? Para fazer essa análise, é preciso partir do olhar do colonizado, do subalternizado.

Luciana Ballestrin (2013, p. 90) afirma que “nem todas as situações de opressão são consequências do colonialismo – veja-se a história do patriarcado e da escravidão – ainda que possam ser reforçadas ou indiretamente reproduzidas por ele”. No caso do garimpo, é importante uma abordagem histórica sobre o tema. Essa atividade é praticada desde o período colonial, no qual os invasores cobiçavam as riquezas minerais, independente das consequências que isso gerava para a terra e para os povos. Portanto, não é possível desassociar o garimpo dos corolários do colonialismo.

O estado de Roraima, muito antes de ser chamado assim, era habitado pelos povos indígenas, que ocupavam o espaço à sua maneira, de acordo com suas crenças, culturas e tradições e em dinâmicas e constantes relações de trocas interculturais e interétnicas. Com a chegada dos colonizadores e, séculos mais tarde, dos migrantes que se dirigiram para o garimpo, os povos originários foram massacrados e escravizados, a fim de satisfazer a vontade dos dominadores.

Na perspectiva do colonizador, o Eu é sempre superior ao Outro. Da mesma forma ocorreu em Roraima: o “desenvolvimento” e a “integração” da Amazônia foram promovidos graças aos “estrangeiros” que trabalharam arduamente para o progresso da região. Mais uma vez e, agora, sob o discurso do progresso da modernidade, a história foi contada de maneira unilateral e se concretiza por meio da estátua de um garimpeiro no centro da cidade.

Tal estátua representa as atividades de mineração das riquezas naturais da região, ocorridas por meio da exploração e da destruição de moradias e de recursos de sobrevivência dos povos originários e tradicionais. Ao mesmo tempo, representa os garimpeiros que, em certa medida, também provêm de grupos oprimidos, uma vez que, em muitos casos, tratam-se de pessoas em

busca de melhorias em suas condições de vida. Contudo, esse grupo social detém a particularidade de múltiplas identidades.

Como aborda Francilene Rodrigues (2017), os garimpeiros ora são vistos como homens “selvagens”, “bandidos”, “gananciosos” e “gastadores”, ora são tidos como desbravadores de regiões insólitas, vistas como estorvos para a modernização, assim como a Amazônia muitas vezes já foi tratada em diferentes períodos históricos. Também há momentos em que são ressaltados como colonizadores e sentinelas das fronteiras, enquanto em outros são vistos como invasores de terras indígenas e propriedades particulares.

Considerando a abordagem etno-histórica em relação ao garimpo em Roraima, a atividade se caracterizou como um dos meios de discurso para desenvolvimento e enriquecimento da região. Entre as múltiplas identidades que o garimpeiro pode assumir, pode-se afirmar que, se para muitos a sua estátua no centro da cidade, em frente ao Palácio do Governo, o coloca na posição de grupo social responsável pelo progresso do estado, os efeitos simbólicos produzidos por sua presença naquele espaço condizem mais com a legitimação da mineração como modelo de desenvolvimento proposto para região, o que, em última instância, beneficia mais os grandes detentores de capital que financiam essas atividades do que o sujeito efetivamente ali representado

Ao se colocar como o meio de realização da civilização, a colonização “constrói” e elege artefatos que objetivam exaltar os sujeitos responsáveis por esse ato, o que, ao se revestir de uma aura ideológica, tende a continuar mesmo no período pós-colonial. Nesse sentido, a célebre frase de Walter Benjamin (1994, p. 225) ratifica-se constantemente: “nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie”.

Segundo Choay (2011, p. 12), o termo “monumento”

deriva do substantivo latino *monumentum*, fruto do verbo *monere*: “advertir”, “lembrar à memória”. Chamar-se-á então “monumento” todo artefato (túmulo, tumba, poste, totem, construção, inscrição...) ou conjunto de artefatos deliberadamente concebido e realizado por uma comunidade humana, independentemen-

te da natureza e das dimensões (da família à nação, do clã à tribo, da comunidade de crentes àquela da cidade...), a fim de lembrar, para a memória viva, orgânica e afetiva dos seus membros, pessoas, acontecimentos, crenças, ritos ou regras sociais constitutivos de sua identidade.

Na vinculação entre colonização e civilização, o monumento cumpre um papel no processo de transmissão da cultura, o qual, em uma sociedade dividida em classes sociais, não está isento de barbárie. Sobre esse aspecto, Aimé Césaire (2020) desmistifica a vinculação que se estabeleceu entre colonização e civilização, indicando que, de uma à outra, a distância é infinita.

Ouçó a tempestade. Falam-me do progresso, das “realizações”, das doenças curadas e dos níveis de vida elevados além de si mesmos.

Mas eu falo de sociedades esvaziadas de si mesmas, culturas pisoteadas, instituições solapadas, terras confiscadas, religiões assassinadas, magnificências artísticas destruídas, possibilidades extraordinárias suprimidas.

[...]

Estou falando de milhões de homens em quem foram inteligentemente inculcados o medo, o complexo de inferioridade, o tremor, o ajoelhar-se, o desespero, o servilismo. (CÉSAIRE, 2020, pp. 24-25).

Diante disso, é tempo de analisar esses monumentos com as armas da decolonialidade. Para isso, é preciso exercer uma resistência teórica e prática, política e epistemológica, à lógica da modernidade/colonialidade, empreendendo diálogos inter-epistêmicos que tensionam as diferentes ciências colocadas em movimento (Antropologia, Arquitetura, História, Sociologia, entre outras) para além de seus campos metodológicos e instaurando formas de trabalho intelectual em colaboração, o que converte o trabalho de campo em espaço de “con-ceitualização”, uma vez que não o concebe como mera coleta de dados, mas o reconceitualiza como o desenvolvimento progressivo de relações intersubjetivas nas quais deve ser repensado o estatuto epistemológico das enunciações construídas durante os diferentes momentos em que se “pensa/pesquisa com” (RAMOS JR., 2019; BALLESTRIN, 2013; RAPPAPORT, 2007).

O primeiro passo é considerar o fato de que o desenvolvimento do estado se deu,

sobretudo, às custas dos povos originários (realidade esta que permanece até o presente). Esse progresso foi construído ao preço de vidas e de tradições que foram diminuídas ou exterminadas pelos invasores. Por que, então, o monumento não é voltado para esses povos?

Porque o monumento é “um narrador de histórias e acontecimentos passados, relevantes para um ou mais coletivos. Transcendendo a data de sua edificação, passa a se comunicar com outros sujeitos que não aqueles que inicialmente o edificaram” (BARBOSA; GOMES, 2021, p. 38). E a história que sempre nos foi contada é a do colonizador.

De acordo com Santos (2015, p. 47):

A presença do garimpo no campo simbólico, atividade vista como marginal, trabalho de caráter nômade, ao gosto de aventureiros e dos que nada tinham a perder, conforme Dorval de Magalhães, não justificava para as famílias de “pioneiros” em Roraima a imagem de um garimpeiro com sua bateia, mostrando-se em plena atividade de garimpagem, exposta numa estátua no centro da praça principal da cidade. Espaço que, por sinal, concentrava os prédios que abrigavam os poderes locais constituídos.

Logo, percebe-se que outros indivíduos também se consideram como os “pioneiros” que colaboraram para o desenvolvimento da região. Vimos que as fazendas foram os núcleos embrionários das cidades e que a pecuária, junto ao garimpo, representava a maior parte da economia local. Não se pode negar a contribuição dessas duas atividades para o crescimento econômico de Roraima, mas pode-se contestar a forma como esse processo se deu e o seu preço social e ambiental.

Quando Santos (2015) aborda Dorval de Magalhães em seu texto, coloca em questão que o monumento erguido em homenagem ao garimpeiro era um dos “erros em Roraima”. Na perspectiva de Dorval de Magalhães, membro de umas das famílias tradicionais ou “pioneiras” do estado, o monumento deveria contemplar o fazendeiro, o indígena e o garimpeiro, a fim de atingir os diferentes valores do processo histórico e econômico do estado. Santos nota curiosamente a inserção que ele faz do indígena na consideração, não só por ter sido o primeiro habitante da

região, mas também por ter, em sua concepção, “recebido pacificamente o colono branco”⁸.

Construir um monumento que representasse o indígena, o fazendeiro e o garimpeiro, como defende Dorval de Magalhães, significaria, então, que o indígena “ajudou” os segundos agentes e que, graças a eles, pôde “alcançar” a civilização? Ou significaria que as três figuras embasaram o desenvolvimento do estado? Ou representariam as principais identidades sociais? As interpretações que este acréscimo poderia gerar são opções de uma pesquisa a parte com a população local.

Todavia, talvez a resposta não seja meramente acrescentar outros atores ao lado do Monumento ao Garimpeiro, mas discutir a fundo as possibilidades de ressignificação do sentido dessa escultura sob o olhar dos subalternizados, a partir desses agentes e *com* eles. “O processo de ressignificação ocorre quando há alteração e revisão do sentido inicial, uma vez que o monumento é um signo” (BARBOSA; GOMES, 2021, p. 41).

A partir do processo de ressignificação e do panorama atual, que se constitui de notícias constantes de garimpeiros ilegais que assassinam, estupram e destroem assentamentos indígenas, bem como a contaminação por mercúrio e os impactos ambientais gerados, será que pequenas alterações no monumento poderiam tensionar o discurso sobre o seu significado?

A estátua do garimpeiro fica sobre um espelho d’água. Se a cor dessa água fosse alterada de cristalina para um tom barrento avermelhado, que interpretações ela poderia despertar na população local? Um monumento no centro da cidade, que valoriza o garimpo, mas que, abaixo dele, se encontra poluição e sangue, teria o mesmo significado que tem hoje?

Como afirmam Barbosa e Gomes (2021), em contextos de negação do espaço público, de

⁸ Um monumento com essa composição foi construído em 1991 e instalado na Praça da Cultura, inaugurada no ano seguinte, próximo ao Centro Cívico. Tal monumento é composto por um teatro de arena marcado por três colunas sobre as quais estão três estátuas representando um “fazendeiro” (à esquerda), um “índio” (sic) (ao centro) e um “garimpeiro” (à direita).

interdição da fala e da expressão livre de ideias, grupos sociais marginalizados e subalternizados têm utilizado a rua e outros objetos urbanos, como os monumentos, como plataforma e suporte de suas obras e discursos contestatórios e assertivos. Assim, mesmo uma pequena alteração poderia promover ressignificações no monumento e despertar questionamentos que duvidam da exaltação a um grupo e a uma atividade.

Ou seja, uma atitude de reparação histórica e uma atualização que provoque alteração no sentido do monumento pode depositar nele outros sentidos que podem convidar à revisitação da sociedade. Tal atitude permite revisar as narrativas que o objeto monumental contém, sendo também capaz de ativar outras enunciações e discursos dormentes ou ocultos, o que deixa evidente que.

[...] a construção de um monumento, de um signo, de um entendimento se dá por meio de escolhas, sancionamentos. A política envolvida na manutenção de um significado é pautada no discurso, via de regra, do vencedor. *Dessa forma opera a manutenção de memórias e esquecimentos*. As políticas de patrimonialização comunicam memórias selecionadas, ao mesmo tempo em que interdita as possibilidades de reapropriação e reinterpretação do signo, traduzido por meio de linguagens externas às do monumento/objeto. (BARBOSA; GOMES, 2021, p. 43-44, grifo nosso).

Todavia, muitos protestos contra o garimpo ilegal também são realizados em torno do mesmo espaço. Em abril de 2022, por exemplo, um grupo de mulheres indígenas tingiu o seu espelho d'água com tinta de urucum⁹ (LEIROS, 2022). Há também casos em que não foi possível identificar quais sujeitos realizaram as intervenções, como ocorreu em junho de 2020, ocasião em que, além de tingidas as águas de vermelho, foram inscritas as frases “fora garimpo” e “RR é terra de índio” (sic) no monumento, o que foi tomado pelas autoridades como ato de vandalismo (G1 RR, 2020).

⁹ O urucum (*Bixa orellana* L.) é uma planta popular conhecida pelas suas sementes de coloração vermelha, utilizadas como corante natural. Sua fruta possui ampla utilização entre os diferentes povos indígenas do Brasil, que a utilizam na medicina tradicional, na alimentação e, principalmente, na pintura corporal, onde está relacionada a momentos de preparação para a guerra/luta e ao afastamento de forças e energias do mal.

Mais que isso, a própria denominação do espaço mais amplo onde se encontra a estátua tem sido objeto de disputa política. Além de congregar os prédios dos três poderes estaduais, é para esse espaço que convergem grande parte das movimentações políticas ocorridas em Boa Vista, chegando a receber tanto manifestações a favor do garimpo¹⁰, como as distintas reivindicações e protestos contra essa atividade e as demais pautas da luta indígena em Roraima. Denominada pela imprensa como Praça do Centro Cívico ou, como é conhecida popularmente, Bola do Centro Cívico, em virtude de seu formato circular, grande parte dos movimentos indígenas de Roraima tem se referido ao local como Praça Ovelário Tames Macuxi ou Praça Indígena Ovelário Tames.

Oficialmente, a Praça Indígena Ovelário Tames é denominada de Praça do Coreto. Nela, foi instalado um memorial em homenagem ao jovem indígena Macuxi Ovelário Tames (1972-1988), morto pela polícia no âmbito das lutas dos povos originários na região¹¹. Desse modo, essa praça, que seria apenas um dos espaços que compõem o complexo do Centro Cívico, ao ser tomada como referência por movimentos indígenas durante suas lutas, manifesta um sofisticado movimento de reivindicação e afirmação de sua história, pois realiza uma metonímia do memorial em relação à Praça do Coreto e desta em relação ao Centro Cívico, o que coloca em destaque os sentidos que os movimentos indígenas estabelecem a esse lugar ao mesmo tempo em que desloca os sentidos civilizatórios atribuídos a esse espaço pelo planejamento urbano e contrapõe o Indígena Ovelário Tames ao garimpeiro ali erigido.

Essa característica realça a necessidade de se discutir junto aos diferentes sujeitos subalternizados as possibilidades de ressignificação do Monumento ao Garimpeiro e avaliar se,

¹⁰ Em julho de 2022, por exemplo, apoiadores do garimpo realizaram no local um churrasco em comemoração à sanção pelo então governador do estado, Antonio Denarium (Progressistas), da lei que proibia a destruição de equipamentos de garimpeiros, a qual foi anulada pelo STF, conforme apresentamos anteriormente (RAMALHO; OLIVEIRA, 2022).

¹¹ Instalado em 2006, em cumprimento a recomendações da Comissão Interamericana de Direitos Humanos, o memorial consistia em uma placa que dedicava aquele espaço a Ovelário Tames, em virtude das circunstâncias de sua morte, aos 17 anos, e para promover a luta contra a discriminação, intolerância e impunidade, e construir uma relação de respeito com os povos originários. Atualmente, a placa não se encontra no local.

sendo possível, como seria capaz de articular a crítica das problemáticas que envolvem essa atividade e, não menos importante, desmistificar a ideia de que o garimpo representou uma “época de ouro” para o estado e que esse passado recalcado está sempre à espreita para retornar.

A proposição desse diálogo somente pode ser realizada mediante uma ética que oriente as relações entre diferentes regimes e sujeitos do saber e que constitua uma experiência efetivamente formadora (RAMOS JR., 2019), para a qual serão fundamentais tomadas de posições críticas em diferentes campos do conhecimento, com especial ênfase à etnografia, à história oral e à etno-história, e o desenvolvimento de formas colaborativas de refletir, teorizar, sentir e agir com os povos da terra.

A subalternização dos povos indígenas permanece como uma realidade em Roraima e não pode continuar sendo relativizada às custas da vida, da cultura e da natureza. Como Quijano (2005, p. 139) afirma: “É tempo de aprendermos a nos libertar do espelho eurocêntrico onde nossa imagem é sempre, necessariamente, distorcida. É tempo, enfim, de deixar de ser o que não somos”.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nos otros

Por séculos o Eu

na iminência de se impor

subjugou e subjuga o

Outro.

Mas já se perguntaram

quando e como

essa relação

começou?

*Tenho para mim
que não começou no contato
com o Outro externo,
mas com os Outros de nós.*

*Na tentativa de não aceitar
e de suprimir os tantos
Outros que nos formam
Escolhemos o Eu para comandar.*

*Esse Eu individual
que não reconhece sua própria
pluralidade e alteridade
jamais seria capaz de reconhecê-la
no Outro externo.*

*E por rejeitar a si mesmo
também o faz com os demais
na crença de que apenas o Eu basta
para Ser e representar a todos Nós.*

Para Ser o Eu íntegro

*é preciso Ser todos os Outros
porque Eu sou os Outros
e os Outros somos Nós.*

Angélica Triani,

21 de fevereiro de 2023

Boa Vista, Roraima

Suscitar o debate público em torno das possibilidades de ressignificação de monumentos dá suporte a outros discursos e ideias que antes eram esquecidas ou recalçadas na imagem exaltada. Questionar o signo representado pelo patrimônio é um ato político, crítico, comunicacional, de afirmação e reapropriação das memórias e dos esquecimentos. Fazer isso por meio de uma abordagem decolonial desmistifica a ideia de que o colonizado era inferior e não teve importância na narrativa histórica de desenvolvimento, quando na verdade foi a base explorada para atingir os desejos do colonizador.

Discutir as possibilidades de ressignificação do Monumento ao Garimpeiro é fundamental para se posicionar e questionar os crimes que aconteceram e ainda acontecem em Roraima, assim como para definir de forma compartilhada, colaborativa e com base em um conjunto heterogêneo de epistemologias os usos e sentidos dos espaços urbanos e periurbanos no estado. Dessa discussão inicial, fica evidente a necessidade de nos libertarmos das amarras que insistem na manutenção do colonialismo e, para isso, recorrem, entre outros expedientes, à exaltação do opressor, sendo preciso levantar e reconhecer a perspectiva do oprimido para promover um discurso que busque repartição etno-histórica.

Debater essas possibilidades por meio da disposição teórico-epistemológica aqui apresentada, a decolonialidade, pode ser capaz de mudar não só questões sociais conflituosas, mas ajudar em problemáticas socioambientais que se tornam cada vez mais insustentáveis. Discutir a ressignificação de monumentos é essencial para fortalecer a ideia de que a riqueza se encontra na diversidade dos diferentes povos e da dialética da relação destes com os lugares onde vivem.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMA PRETA JORNALISMO. Por que queimar a estátua do Borba Gato? com Paulo Galo, o Galo de Luta. *YouTube*, 5 de set. de 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=bt-lyU4hTCE>. Acesso em: 22 ago. 2023.

ALMEIDA, Isis Rafânia Souza de; SANTOS, Geraldo Mendes dos; ZUANON, Jansen. Composição e estrutura trófica de assembleias de peixes em veredas de buritizais, no período de estiagem, no Lavrado de Roraima, Brasil. *Biota Amazônica*, Macapá, v. 11, n. 2, pp. 43-52, 2021. Disponível em: <http://periodicos.unifap.br/index.php/biota>. Acesso em 22 ago. 2023.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº11. Brasília, maio - agosto de 2013, pp. 89-117. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-33522013000200004>. Acesso em: 24 abr. 2022.

BARBOSA, Arthur Gomes; GOMES, Ana Lúcia de Abreu. Pela necessidade da ressignificação: o uso de monumentos como suporte para manifestações artísticas, sociais e comunicacionais. *Revista Confluências Culturais*, v. 10, n. 3, 2021.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da História. In: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas: Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. pp. 222- 232.

BRASIL. *Projeto de Lei nº 191/2020*. Regulamenta o § 1º do art. 176 e o § 3º do art. 231 da Constituição para estabelecer as condições específicas para a realização da pesquisa e da lavra de recursos minerais e hidrocarbonetos e para o aproveitamento de recursos hídricos para geração de energia elétrica em terras indígenas e institui a indenização pela restrição do usufruto de terras indígenas.

BURITY, Joanildo; GIUMBELLI, Emerson. Minorias Religiosas: identidade e política em movimento. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 40, n. 1, pp. 9-17, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/3tx48FbntsYHp3mqvC3SmGd/?lang=pt>. Acesso em 28 ago. 2023.

CÂNDIDO, Francisco. A Importância dos Símbolos e Monumentos. *Folha de Boa Vista*. Boa Vista, 2022. Disponível em: <https://www.folhabv.com.br/colunas/a-importancia-dos-simbolos-e-monumentos-390/>. Acesso em: 28 ago. 2023.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Trad. Claudio Willer; Ilust. Marcelo D'Saete; Cronol. Rogério de Campos. São Paulo: Veneta, 2020.

CHOAY, Françoise. *Alegoria do patrimônio*. Trad. Teresa Castro. Lisboa: Edições 70, 2014.

CHOAY, Françoise. *O patrimônio em questão: antologia para um combate*. Trad. João Gabriel Alves Domingos. Belo Horizonte: Fino Traço Editora, 2011.

FARAGE, Nádia. *As Muralhas dos sertões: os povos indígenas no rio Branco e a colonização*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1991.

FARIAS, Maria. Valdira de Azevedo; VERAS, Ana Sibelonia Saldanha; SANTOS, Antônio Pedro Rodrigues dos. Ocupação humana e a transformação no meio ambiente na Serra do Tepequém, Roraima. *Bol. Mus. Int. de Roraima*, v. 7, n. 1, pp. 8-13, 2013.

FERREIRA JÚNIOR, Amarildo. Organização social e política do patrimônio cultural: atos, usos e apropriações. In: BAHIA, Mirleide Chaar; TAVARES, Maria Goretti da Costa; FIGUEIREDO, Silvio Lima. (Org.) *Turismo, lazer e patrimônio na Pan-Amazônia*. Belém: NAEA, 2022. pp. 63-76.

FREITAS, Aimberê. *Geografia e História de Roraima*. Boa Vista: IAF, 2021.

FUCHS, Peter R. *et al.* Del arcaico al formativo temprano: las investigaciones en Sechín Bajo, Valle de Casma. *Boletín de Arqueología PUCP*, n. 13, pp. 55-86, 2009. Disponível em: <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/boletinarqueologia/article/view/983>. Acesso em: 23 ago. 2023.

G1 RR. Monumento ao Garimpeiro é alvo de pichação em Boa Vista. *G1 Roraima*, Boa Vista, 08 jun. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2020/06/08/monumento-ao-garimpeiro-e-alvo-de-pichacao-em-boa-vista.ghtml>. Acesso em: 06 set. 2023.

LEIROS, Marcela. Em Boa Vista, mulheres indígenas tingem escultura em protesto contra o garimpo. *Revista Cenarium*, Boa Vista, s.p, 9 abr. 2022. Disponível em: <https://revistacenarium.com.br/em-boa-vista-mulheres-indigenas-tingem-escultura-em-protesto-contr-o-garimpo/>. Acesso em: 06 set. 2023.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In LANDER, Edgardo (org) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. Pp. 107-130. Disponível em: <http://www.clacso.org.ar/biblioteca>. Acesso em: 27 abr. 2022.

IUBEL, Aline Fonseca. Terras de Ouro: Narrativas e experiências indígenas e não indígenas acerca do garimpo de ouro na Amazônia Brasileira. *Anuário Antropológico*, v. 45, n. 1, 2020, pp. 289-305.

RAMALHO, Paulina Onofre. *Lugar de Memória: o plano urbanístico de Boa Vista/Roraima*. Dissertação de Mestrado Profissional do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN, Rio de Janeiro, 2012, 97 p.

RAMALHO, Yara; OLIVEIRA, Valéria. Governador de Roraima sanciona lei que proíbe destruição de equipamentos de garimpeiros. *G1 Roraima*, Boa Vista, 2022. Disponível em: <https://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2022/07/05/governador-de-roraima-sanciona-lei-que-proibe-destruicao-de-equipamentos-de-garimpeiros.ghtml>. Acesso em: 03 ago. 2022.

RAMOS, Alan Robson Alexandrino.; OLIVEIRA, Keyty Almeida de; RODRIGUES, Francilene dos Santos. Mercúrio nos Garimpos da Terra Indígena Yanomami e Responsabilidades. *Revista Ambiente e Sociedade*. v. 23, São Paulo, 2020.

RAMOS JR., Dernival V. Encontros epistêmicos e a formação do pesquisador em História Oral. *História Oral*, v. 22, n. 1, p. 359-372, jan./jun. 2019.

RAPPAPORT, Joanne. Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista Colombiana de Antropología*, v. 43, jan.-dez. 2007, p. 197-229.

RODRIGUES, Francilene dos Santos. *Garimpagem e mineração no norte do Brasil*. Manaus: EDUA, 2017.

RORAIMA. *Lei Ordinária N° 1.701 de 05 de julho de 2022*. Dispõe sobre a proibição aos órgãos ambientais de fiscalização e à Polícia Militar do Estado de Roraima de destruir e inutilizar bens particulares apreendidos nas operações/fiscalizações ambientais no estado e dá outras providências.

RORAIMA. *Estudos Temáticos do Diagnóstico Socioeconômico para o Zoneamento Ecológico Econômico do Estado de Roraima (ZEE-RR)*. Boa Vista: Governo de Roraima, 2017. Disponível em: <https://zee-rr.institutopiatam.org.br/wp-content/uploads/2022/03/Diagnostico-Socioeconomico-1.pdf>. Acesso em: 04 set. 2023.

SANTOS, Adriana Gomes. *Garimpeiros, quando a “cobra tá fumando”*: condições de vida e de trabalho nos garimpos em Roraima (1975-1991). Dissertação de Mestrado em História, Universidade Federal de Uberlândia – UFU, Uberlândia, 2013, 160 p.

SANTOS, Raimundo Nonato Gomes dos. *Entre cultura política, memórias e política de identidade*: sujeitos históricos em ação – Boa Vista – Roraima (1970-1980). Tese de Doutorado em História Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP, São Paulo, 2015, 342 p.

SOUZA, Felipe Melo de. *A forma urbana do centro de Boa Vista/RR a partir das influências do primeiro Plano Urbanístico*. Dissertação de Mestrado em Geografia, Universidade Federal de Roraima – UFRR, Boa Vista, 2015, 105 p.

SUPERIOR TRIBUNAL FEDERAL. STF derruba lei de Roraima que proibia destruição de bens apreendidos em operações ambientais. *Portal do STF*, 22 fev. 2023. Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/noticias/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=502827&ori=1>. Acesso em: 11 set. 2023.

TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

VERAS, Antonio Tolrino de Rezende. *A produção do espaço urbano de Boa Vista – Roraima*. Tese de Doutorado em Geografia Humana, Universidade de São Paulo – USP, São Paulo, 2009, 235 p.

Recebido em: 30 de abril de 2023

Aceito em: 14 de setembro de 2023

O lugar da diáspora negra: notas acerca de afrografias e etnografias nas relações raciais em contextos de pesquisas antropológicas racializadas

The place of the black diaspora: notes on afrografias and ethnographies in race relations in contexts of racialized anthropological research

El lugar de la diáspora negra: apuntes sobre afrografías y etnografías en las relaciones raciales en contextos de investigación antropológica racializada

Paulo Henrique Ferreira de Freitas¹
Larissa Neves da Costa²

Resumo: Este artigo discute aspectos contemporâneos à antropologia brasileira ou antropologia feita no Brasil, sob enfoque da relação entre duas perspectivas teóricas complementares: a etnografia e as *afrografias*, esta última conceituada por Leda Maria Martins (1997). Em torno de questões como, quadros referenciais, circuitos acadêmicos e não acadêmicos e sistemas de interpretação do pensamento que envolvem a disciplina neste momento e como se compõe a ritualização do conflito epistêmico pós-colonial ou descolonial, sob a luz de experiências curriculares e extracurriculares na turma de mestrado de 2021 no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Goiás.

Palavras-Chave: Diásporas negras; Etnografias nas relações raciais; *Afrografias*.

Abstract: This article discusses contemporary aspects of Brazilian anthropology or anthropology made in Brazil, focusing on the relationship between two complementary theoretical perspectives: ethnography and afrographies, the latter conceptualized by Leda Maria Martins (1997). Around issues such as referential frameworks, academic, non-academic circuits and systems of thought interpretation that involve the discipline at this moment, and how the ritualization of the postcolonial or decolonial epistemic conflict is composed, in the light of curricular and extracurricular

¹ Mestrando em antropologia social (UFG). Bacharel em Antropologia e bacharel interdisciplinar em Humanidades (UNILAB). Pesquisador membro e co-fundador do Grupo de Estudos Perspectivas Kilombistas (PPGAS/UFG) e Pesquisador do Laboratório de Estudos de Gênero, Étnico-racial e Espacialidades (LaGente/ICSA/UFG). Coordenador estadual de juventude do Movimento Negro Unificado (MNU/CE) e em âmbitos do ensino superior como representante discente no colegiado do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social (CPG/PPGAS/UFG); Relator do Estatuto e 1º Diretor de Igualdade Racial (DCE/UNILAB) e Conselheiro discente de Ensino, Pesquisa e Extensão (CONSEPE/UNILAB). E-mail: paulohenrique603@gmail.com.

² Mestranda no Programa de Pós Graduação em Antropologia Social na Universidade Federal de Goiás. Bacharelada em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Goiás. Graduada em Ciências Sociais pela Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás com Graduação Sanduíche através do Programa de Intercâmbio Abdias Nascimento, no Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) na Cidade do México. Integrante do Grupo de Estudo e Pesquisa Coletivo Rosa Parks. E-mail: larissanevs@discente.ufg.br.

experiences in Master's class of 2021 at the Graduate Program in Social Anthropology at the Federal University of Goiás.

Keywords: Black diasporas; Ethnographies in race relations; Afrografias.

Resumen: Este artículo discute aspectos contemporáneos de la antropología brasileña o antropología hecha en Brasil, centrándose en la relación entre dos perspectivas teóricas complementarias: la etnografía y las afrografias, esta última conceptualizada por Leda Maria Martins (1997). En torno a cuestiones como los marcos referenciales, los circuitos académicos, no académicos y los sistemas de interpretación del pensamiento que involucran a la disciplina en este momento, y cómo se compone la ritualización del conflicto epistémico poscolonial o decolonial, a la luz de las experiencias curriculares y extracurriculares en la clase de maestría de 2021 en el Programa de Posgrado en Antropología Social de la Universidad Federal de Goiás.

Palabras clave: Diásporas negras; Etnografías en las relaciones raciales; *Afrografias*.

Ritos de iniciação

Este artigo³ descreve e analisa a produção de fissuras epistêmicas e processos de ocupação curricular decorrentes de experiências coletivas ocorridas durante os anos de 2021 e 2022. A partir de uma breve etnografia contextualizada por discentes negras e negros, o texto descreve a elaboração coletiva do Grupo de Estudos Perspectivas Kilombistas, inserido no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Goiás (PPGAS UFG). Além disso, também aborda uma significativa contribuição do Prof. Dr. Kabengele Munanga, proferida durante sua conferência de abertura no PPGAS UFG.

Esse grupo de estudos desempenha um papel importante na articulação institucional para promover alterações curriculares nas ementas das disciplinas obrigatórias, bem como na elaboração de disciplinas optativas por parte de professores negros e negras. É crucial destacar a relevância dessas iniciativas no contexto da antropologia brasileira, acompanhadas por ações semelhantes de outros coletivos e grupos de estudos em Programas de Pós-Graduação em Antropologia e

³ O texto conta com comentários valiosos por parte do professor da disciplina, Dr. Alessandro Roberto de Oliveira, que foram aqui completamente aceitos e trazidos ao texto final, a quem agradecemos ainda mais pelos bons e instigantes momentos de debates durante esse difícil período (pandemia de COVID-19) para todas (os) nós.

Antropologia Social de diferentes universidades brasileiras.⁴

É fundamental informar que este texto surgiu originalmente de uma proposta do Prof. Dr. Alessandro Roberto de Oliveira, responsável pela disciplina de *Teoria Antropológica* 2⁵. Ele solicitou a realização de uma escrita crítica e etnográfica a partir de dois tópicos da ementa fornecida durante a disciplina. No entanto, foram selecionados mais de dois tópicos, especificamente as discussões sobre teorias pós-coloniais e descoloniais (HALL, 2003; LANDER, 2005), as abordagens localizadas de teóricas e teóricos negros que exploram revoltas, resistências e interseções (VIGOYA, 2009; MUNANGA; GOMES, 2006; GONZALEZ, 1984; hooks, 1995), as teorias de interpretação da cultura e crítica cultural, bem como a etnografia (GEERTZ, 1989; ORTNER, 2007; ABU-LUGHOD, 2018; STRATHERN, 2017; CARVALHO, 2001). Além disso, o texto explora as afrografias (MARTINS, 1997), que vão além do material inicialmente fornecido.

Para abordar este último tópico, as contribuições instigantes e questionadoras do Prof. Dr. Alex Ratts são incorporadas. Ele foi responsável pelas disciplinas de África e Diáspora Africana, bem como pela disciplina de Espaço, Cultura e Diferenças. As considerações do Prof. Dr. Alex Ratts sobre o conceito de afrografias e diáspora enriquecem o artigo, que acolhe todas as sugestões apresentadas.

Portanto, o artigo é resultado de uma imersão em diversas possibilidades de momentos distintos, possivelmente interligados, nessa nova área de rupturas e fissuras epistêmicas presentes nos programas de pós-graduação em antropologia social. Esses espaços gradualmente se tornam ambientes propícios para a diversidade epistemológica na produção de conhecimento.

⁴ Os antropólogos negres Vinicius Venâncio e Juliana Lima e Silva (2021), descrevem a existências dos demais coletivos e grupos: Coletivo Zora Hurston (PPGAS/UnB), Coletivo Marlene Cunha (PPGAS/MN), Coletivo Negritude / NEAN OJU OBÁ (PPGA/UFPB), Coletivo Rosa Parks (PPGAS/UFG), Coletivo Negra Coletividade (PPGAS/UFRGS), Coletivo Negro Guerreiro Ramos (PPGSA/UFRJ), Grupo de Estudos Perspectivas Kilombistas (PPGAS/UFG), Coletivo Afroindígena de Pós-graduação (PPGAS/UFSC).

⁵ Todas as palavras destacadas em itálico significam que sejam termos endêmicos, títulos e/ou expressões que devam estar em destaque ao longo do texto.

É importante ressaltar que essas posturas são construídas considerando os diversos movimentos de locução e interlocução entre novas gerações de pesquisadoras e pesquisadores, bem como professoras e professores. Esses diálogos são particularmente abertos por parte de pessoas negras e indígenas, que agora ocupam em maior número os principais centros de pesquisa acadêmica no Brasil.

O Comitê de Antropólogas e Antropólogos Negros foi estabelecido em 2018 durante a 31ª Reunião Brasileira de Antropologia (RBA) em Brasília. A antropóloga Luciana de Oliveira Dias (2022, p.13), relatora do biênio 2019-2020 desse comitê, ligado à Associação Brasileira de Antropologia (ABA), destaca que, nesse primeiro período de articulação inter-institucional, “o comitê buscou contribuir com as instâncias deliberativas da antropologia brasileira, visando garantir a presença de diferentes sujeitos produtores de conhecimentos étnico-raciais”. Essa incorporação, mencionada no relatório, surge como uma demanda coletiva articulada por meio do comitê.

Dois grandes eventos possibilitaram a discussão da diáspora negra na antropologia brasileira. O primeiro é a presença de discentes negras e negros, incluindo aqueles de origem quilombola, nos espaços de produção acadêmica, graças às políticas de ações afirmativas no Brasil. Essa presença agora tem grande expressão nos círculos acadêmicos, contribuindo para a circulação do conhecimento científico, formação de redes e afirmações epistemológicas. Importantes figuras do passado, como Archie Mafeje, Jomo Kenyatta e Kabengele Munanga, além de antropólogas e antropólogos afro-diaspóricos como Joseph Antenor Firmin, Katherine Durham, Manuel Querino, Edison Carneiro, Zora Neale Hurston e Lélia Gonzalez, influenciam essa presença, conforme destacado pelo antropólogo Vinicius Venâncio (2022).

O segundo evento está inserido no contexto histórico e global da pandemia de coronavírus, que restringiu muitos programas acadêmicos, incluindo pós-graduações e graduações, ao ambiente virtual devido à disseminação do vírus SARs-CoV-2. Essa mudança é relevante para compreender

a possibilidade da mobilidade virtual, como observado ao participar de um curso de pós-graduação *online*.

Diante desses contextos, é possível explorar as relações entre o pensamento antropológico ocidental e o pensamento negro, frequentemente considerado como não-antropológico quando relacionado às perspectivas das populações negras e feministas. Tanto a antropóloga Lila Abu Lughod (2018) destaca essa dinâmica, como o antropólogo Gilson Rodrigues Júnior (2021), que questiona a entrada de corpos não-modernos nos espaços da modernidade antropológica.

No entanto, surgem as perguntas: qual é o papel da diáspora negra na interpretação da crítica cultural? Quais são os elementos chave presentes nos trabalhos antropológicos que afirmam essa posição? Essas e outras questões serão aprofundadas adiante.

Fissuras Epistêmicas e Ocupação Curricular: Afrografias de Antropólogas e Antropólogos Negros.

O Grupo de Estudos Perspectivas Kilombistas foi criado por estudantes do mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Goiás no terceiro mês de 2021. Esse grupo surgiu após diversas discussões que ocorreram durante a disciplina de Teoria Antropológica I, no início do primeiro semestre. Essas discussões abordaram principalmente a questão de quais antropólogas e antropólogos não brancos poderiam ser estudados dentro dos objetivos da formação inicial em teoria antropológica.

A pergunta subjacente, formulada anteriormente por Gayatri Chakravorty Spivak e reformulada por Grada Kilomba, ressoava com mais força: “*Pode o subalterno falar?*” Isso questionava a produção intelectual de pessoas negras e suas contribuições para o campo de formação da teoria universal e moderna da antropologia.

Para explorar as afrografias, Leda Maria Martins (1997, p. 26) enfatiza que “a cultura negra é uma cultura de encruzilhadas”. Com base nessa afirmação, destaco o papel central da noção de identidade negra em uma perspectiva etnográfica, ou “afrográfica”, como propõe a autora, ao examinar manifestações culturais como Reisados, Maracatus, Congos, Moçambiques e Irmandades do Rosário em Minas Gerais.

Prosseguindo com essa ideia e estabelecendo diálogos diretos com a contestação da ausência de autoria negra inicialmente, buscamos conectar essas encruzilhadas. Leda as define como:

um princípio de construção retórica e metafísica, um operador semântico pulsionado de significância (...) oferece-nos a possibilidade de interpretação de trânsitos sistêmicos e epistemológicos que emergem de processos interdisciplinares e transdisciplinares (1997, p.28).

As análises das relações raciais são permeadas pela categoria analítica de raça, um fator de hierarquização geopolítica que incorpora outras noções e categorias atribuídas, principalmente por pesquisadoras negras. Elas abordam questões interseccionais nos estudos afro-latinoamericanos e afro-brasileiros.

Essas categorias de sensibilidade analítica, como raça, gênero, sexualidade, território e outras, também são enriquecidas por pensadoras negras e negros. Carla Akotirene (2018) chama essas categorias de vias ou avenidas de cruzamentos possíveis, repletas de contribuições do pensamento negro africano e de suas diásporas, estabelecendo relações entre os pensamentos sociais e culturais dessas regiões.

Através da colaboração entre o Grupo de Estudos mencionado e docentes interessados na discussão, começaram a ser listados autores e autoras que exploraram as perspectivas não-modernas, a fim de integrá-los à ementa da disciplina Teoria Antropológica I. Foram incluídos na ementa a antropóloga Zora Neale Hurston, com seu livro *Tell My Horse (1939)*, que aborda pesquisas sobre iniciações e representações do *voodoo* na Jamaica e no Haiti, e o sociólogo Alberto

Guerreiro Ramos, com seu artigo *A Psicopatologia Social do Branco Brasileiro* (1981).

É relevante mencionar o relatório do Comitê de Antropólogas e Antropólogos Negros, que destaca a atuação marcante da “ocupação curricular” (DIAS, 2022, p.13). Durante esses dois anos, professores negros e negras incluíram bibliografias de autoria negra em seus planos de ensino, atendendo à demanda de estudantes e coletivos negros, negros quilombolas e indígenas nos programas de pós-graduação em antropologia no Brasil.

Dentro do quadro de formação de estudantes de mestrado do PPGAS UFG, destacam-se duas disciplinas optativas. A primeira é “África e Diáspora Africana”, ministrada pelo Prof. Dr. Alex Ratts. A segunda é “Epistemologias e Feminismos Negros”, oferecida pela Profa. Dra. Luciana de Oliveira Dias. Durante o processo de formação, a última também ministrou uma das quatro disciplinas obrigatórias, a Prática de Pesquisa em Antropologia I.

O pensamento negro, suas sabedorias e epistemologias, agora se consolida como um sistema de formação intelectual antropológico. Ele surge da formação e da resposta a demandas nos projetos teóricos da antropologia feita no Brasil. Essas intervenções promovem uma ocupação curricular das perspectivas negras africana e afro-diaspórica, por meio de fissuras epistêmicas nos quadros referenciais da antropologia no Brasil, durante seu processo de constituição como um sistema cruzado de interpretação de sistemas sociais e culturais.

Essas mobilizações focavam na presença e na posição da autoria negra, bem como na autorização e legitimação da escrita de antropólogas e antropólogos negros em formação. Eles compartilhavam suas ansiedades e enfrentavam desafios ao compreender uma teoria definida previamente por intelectuais do norte global e uma teoria que ainda estavam explorando. Isso estabeleceu uma relação de poder desigual no processo de legitimar o que era necessário e relevante para a discussão e debate em torno da antropologia, incluindo a ruptura com os clássicos legitimados.

Afrografias: explorando os lugares teóricos e políticos do pensamento negro.

As *afrografias* assumem aqui um lugar estratégico para a reflexão sobre a relação entre os corpos negros e suas dimensões subjetivas e materiais no mundo, bem como seus modos de existência. No entanto, elas transcendem suas próprias concepções e proposições, deslocando a relação da vida, tanto humana quanto não humana, em relação à negritude e suas próprias noções de poder. Essas noções são construídas por homens e mulheres cisgêneros e transgêneros, travestis e todas as possibilidades de posicionamento político e estético entre coletividades e individualidades.

A seguir, apresentaremos três bases distintas e complementares desses lugares teóricos e políticos. Esses lugares são marcados por eventos narrativos de descolonização da pesquisa antropológica e de realocação da supremacia branca de seus holofotes e posições estabelecidas de maneira hegemônica no pensamento antropológico.

Começamos com a proposição das ações afirmativas como movimentos sugestivos para construir o espaço do pensamento negro. Essas ações permeiam as teorias pós-coloniais e descoloniais, que constituem o substrato da intelectualidade negra em sua disposição geopolítica do pensamento. Avançamos até chegar ao pensamento negro como uma ferramenta crucial para a contraposição ao colonialismo antropológico no Brasil.

As ações afirmativas no Brasil e o lugar da diáspora negra.

As afrografias são construídas por percursos mobilizados pelas sociabilidades de pertencimento emancipatório entre a população negra na diáspora. É possível afirmar que algumas fissuras estabelecidas desde o início deste milênio, sob a perspectiva transdisciplinar da tradição do pensamento negro, como movimento político-epistemológico, deslocam diversas questões que

não seriam discutidas sem a presença da população negra em determinados contextos.

Essas formas de inscrever a presença e a movimentação de corpos negros que pensam se dariam em um contexto de diversas elaborações do que o antropólogo e geógrafo Alex Ratts (2011) denominou de movimento negro de base acadêmica. Para ele, esse movimento surge a partir da “entrada e permanência de corpos negros discentes e docentes no espaço acadêmico, com significativa atuação individual e coletiva, como portadores de um projeto político acadêmico que tem memória e história”.

As ações afirmativas para estudantes negras (os) no PPGAS UFG possibilitaram que cinco mulheres negras e um jovem homem negro acessassem o mestrado acadêmico em Antropologia Social⁶. Dessa mobilização de corpos negros surge uma compreensão individual e coletiva de que é necessário haver exemplaridades na formação antropológica, mesmo dentro dessa turma específica. A presença e autoria de antropólogas (os) negras (os) são consideradas fundamentais para seus futuros procedimentos de pesquisa e articulações relacionais.

Tanto para o antropólogo Felipe Cruz Tuxá (2017), como para a antropóloga Luena Pereira (2008), mesmo com o estabelecimento dos dois campos em que atuam — a antropologia indígena e os estudos africanos —, havia uma ausência de relação direta das suas propostas teóricas e críticas a partir desses sujeitos. Isso ocorreu porque, durante muito tempo, esses temas estiveram ausentes de importantes debates na disciplina, que, outrora, é hoje aquela que possui uma das maiores presenças negras, negras quilombolas e povos originários nos programas de pós-graduação em antropologia ou antropologia social nas IES brasileiras.

Luena Pereira (2008, p. 11) aponta que, por volta das décadas de 70 e 80, os estudos

⁶ As estudantes foram, Susan Santos que vem das favelas paulistas aos solos goianos, Hellen de Oliveira ou Kalu - do Quilombo de Kalunga, Márcia Rocha Sacramento do Quilombo de Extrema, Lisiane Lima baiana que reside em Aparecida de Goiânia e a Duda que foi nossa colega erê, Larissa Neves da Costa das favelas de Goiânia e Paulo Henrique Ferreira que vêm das favelas de Fortaleza.

africanos no Brasil se encontravam em um campo marginal. Ela afirma:

A antropologia brasileira, (...) adquiriu características peculiares pelo novo recorte e os novos significados que conferiu às noções de alteridade, diferença e exotismo na construção de seus objetos de pesquisa. Posteriormente, a antropologia brasileira voltou-se para a construção de objetos de pesquisa mais ‘próximos’ – campesinato, antropologia urbana, estudo do negro, da religião etc.

A anúncio inicial da ausência de autorias negras e indígenas nas ementas chama bastante atenção, pois é como se o não dito surgisse de alguma maneira em que todos possam ver e sentir através do ligar e desligar dos ecrãs ou das mensagens rápidas, e também dos “silêncios estratégicos”. Curiosa é a forma com que os contatos são possibilitados dentro dessa peculiaridade da realização de aulas remotas síncronas; as políticas da identidade possibilitam tecnologias de reconhecimento e pertencimento de trajetórias próximas, particulares, subjetivas e coletivas.

Quando não há possibilidades de atrasar urgências, alguém que sente a dor opta pela necessidade de informar ou denunciar sua dor. Embora o colonizado possa ser como o paciente que não pode identificar exatamente onde dói e o que sente, a dor ainda permanece lá. Então alguém fala. Alguém informa. Alguém denuncia. Aí reside a importante possibilidade construída pelo reconhecimento, pois tornam-se possíveis articulações emancipatórias do ponto de vista de quem sente a dor.

Essa articulação política-epistemológica-ancestral de tradição do pensamento negro vem sendo possibilitada pelas ações realizadas no interior de diversas instituições por coletivos, grupos de estudos, núcleos de pesquisa etc. de estudantes e docentes negras e negros. Para o sociólogo Joaze Bernardino-Costa e o professor Ramón Grosfoguel (2016, p. 22):

O Brasil, em decorrência dos projetos de ações afirmativas em curso nas universidades públicas do país desde o início desse milênio, depara-se com a possibilidade de incorporar a experiência negra e indígena não apenas na formulação de conhecimento, mas também na busca de soluções para os problemas que enfrentamos.

Essa perspectiva propõe então que novos pontos de vista possam ser incorporados ao teor político e epistemológico do fazer antropológico e à defesa desses pontos de vista de transformação social. Joaze e Ramón destacam “Reler autores que foram silenciados pela academia não significa somente se de parar com testemunhos sobre os efeitos da colonização, significa deparar-se com o registro de múltiplas vozes, ações, sonhos.” (MORANA, DUSSEL, JÁUREGUI *Apud*. BERNARDINO; GROSGOUEL, 2016, P. 21).

A condição de sujeitos plurais e descentrados proposta por essa relação pode ser percebida pelas diferenças de locus enunciativo e cognoscente, desde o Kilombo Kalunga, o Kilombo de Extrema, as periferias de Fortaleza - CE, as periferias de Goiânia e em Aparecida de Goiânia - GO. Também podem ser evidenciadas nas turmas de jazz da Susan Santos, na sala de aula da Márcia Sacramento, nas atividades do sistema judiciário cotidiano para a Lisiane Lima, no terceiro setor e nos movimentos sociais para Larissa Costa e Paulo Ferreira, e até na sala de atendimento médico, e até na sala de atendimento médico, o espaço de atuação profissional da Hellen Oliveira. Diversos lugares, corpos e gerações são mobilizados por meio da criação do Grupo de Estudos Perspectivas Kilombistas no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social na Universidade Federal de Goiás.

O palco da alteridade constituído pela presença desses sujeitos subalternizados, segundo Felipe Cruz Tuxá (2017), tornaria assumidos os processos de condescendência nesses espaços a partir de corpos que se encontram em locais de privilégios na modernidade ocidental. Por vezes, alguns debates ainda não são realizados devido a formas sistemáticas de silenciamento, como o sucateamento como política pública, os altos índices de violência racial e formas correlatas de violência. Também o não investimento em determinados temas e questões mobilizados por sujeitos negros e indígenas nas universidades consideram-se práticas de silenciamento e de manutenção de hegemonias coloniais.

Mesmo no contexto de isolamento e *home office*, os altos custos de vida continuaram a subir durante esse período. As dificuldades cognitivas e psicológicas aumentaram os graus de interferência direta no cotidiano das pessoas e em suas relações de trabalho, estudo e vida doméstica, entre outras. No entanto, as políticas de ações afirmativas discutidas em uma perspectiva ampla ainda não se constituem como debate necessário e central para a garantia de políticas de reparações epistêmicas e de ocupações políticas de pensadores e pensadoras negros e negras.

Pensamentos pós-coloniais e descoloniais no Sul Global.

A geopolítica do conhecimento, do poder e das possibilidades de existências subjetivas e coletivas é mediada através das representações negras e subalternas no sistema internacional, a partir de perspectivas reposicionadas do pensamento de Paul Gilroy (2001) no: *O Atlântico Negro*. Também, para Stuart Hall (2003), a diáspora negra ou transatlântica teria sua elaboração enquanto concepção geopolítica e de suas representações negras. Portanto, essa geopolítica ainda é pensada através de uma linguagem única e hegemônica dentro desse próprio sistema internacional de dominação colonial, o inglês.

Na introdução ao encontro colonial, vemos uma discussão que se localiza entre as percepções de Talal Asad (2017, p. 323), onde ele aponta as suas duas principais características: a racionalidade e a estrutura do poder ocidental, o autor descreve essas relações a partir dos “usos a que esse conhecimento se destina, o tratamento teórico de determinados tópicos, o modo de perceber e objetificar outras sociedades, a reivindicação antropológica da neutralidade política”.

Importante contribuição do autor para a elaboração de parâmetros internos à própria disciplina e sua aliança, embora para muitos ainda seja visto de forma ingênua ou mesmo proposital, é que a antropologia reforçou e se construiu sobre a estrutura do poder colonial, onde a razão dessa

assimetria é a dialética do poder mundial (Ocidente/Terceiro Mundo).

No contexto da relação entre “eu” e “os outros”, a antropóloga Lila Abu Lughod afirma que na antropologia reside uma crise da pessoalidade e da subjetividade. Ideias hegemônicas sustentam, por exemplo, que o “nativo” não possui as habilidades necessárias para ser objetivo sobre sua própria sociedade, e que é um entendimento dado de que antropólogos estudam principalmente comunidades negras e indígenas. Para tal, ainda se consideram fatores do sistema de diferença, como a posicionalidade, a audiência e a relação de poder entre o “eu” e o “outro”.

Portanto, a compreensão da relação entre identidade/subjetividade e alteridade/objetividade é resultado da posicionalidade do eu antropológico e do outro. Abu Lughod (2018, p.197) defende que “toda visão é uma visão de algum lugar. Toda fala é uma fala de algum lugar”. Assim, a situação ou o processo de situar-se etnograficamente marca que o indivíduo é sempre uma construção e nunca uma entidade dada ou natural, e que também o processo de invenção de um eu por meio da oposição a um outro sempre acarreta uma violência repressora e ignorante sobre outras formas de diferença.

Para os estudos do grupo colonialidade/modernidade (C/M)⁷, o centro do pós-colonialismo continuou a ter como espaço o mundo anglófono, e sua língua de circulação, o inglês. O espaço geográfico e os corpos incorporados ao debate pós-colonial continuaram quase na mesma situação, através da noção central de nação em suas discussões mais abrangentes.

Esse deslocamento para a percepção da constituição da categoria raça nas Américas é importante para situar as lógicas de poder e de circulação do pensamento hegemônico e racista sobre alteridades que não se sustentam no continente e sua relação de subalternidade dentro desse

⁷ Importante rede transdisciplinar formada no início do século XXI que trazia o genocídio e etnicídio localizado na América como fator essencial de explicação das marcas do mundo colonial. Entre alguns autores estavam os antropólogos Fernando Coronil e Arturo Escobar e os sociólogos Anibal Quijano, Edgardo Lander, Ramón Grosfoguel e Agustín Lao-Montes.

sistema de distribuição e formulação de pensamentos críticos e teóricos. A decolonialidade, no entanto, busca formular a ideia de que “sem colonialismo, não há modernidade”.

Atesto aqui a necessidade de uma profunda imersão na produção do pensamento negro africano, mobilizado por diversos intelectuais que se encontram produzindo em diversas línguas suas possibilidades de rompimento com o colonialismo e o imperialismo. Em *A crítica da razão negra*, o filósofo Achille Mbembe (2014) atribui aos marcadores temporais da colonização, escravidão e das políticas segregatórias nesse sistema internacional que categoriza raça um ponto importante para pensar a constituição da negritude no mundo. Alguns intelectuais como Leopold Senghor e Aimé Césaire também são sujeitos evidentes para produzir tais relações na contemporaneidade.

O pensamento descolonial e a descolonização do continente africano e suas diásporas, enquanto projeto político e epistemológico, se encontram presentes nas universidades brasileiras e espalhados atualmente por todo o mundo. Embora habitem majoritariamente o Sul Global, é incontestável quando se localizam redes de profissionais negras e negros interessados em compreender as consequências diretas que essa articulação temporal, geográfica e corporal apontada pelos estudos da descolonização africana e do pensamento negro.

Políticas do Pensamento Negro, Antropologia e Colonialismo

Durante a aula inaugural do 2º semestre do PPGAS UFG, com a presença online do prof. dr. Kabengele Munanga, ele afirmou: “a crítica pós-colonialista não abalou as bases da antropologia porque os materiais continuam a ser os mesmos dos lugares hegemônicos”. Kabengele Munanga, em sua conferência abordou o tema “colonização, colonialismo e antropologia”, onde surgiram diversas questões que foram silenciadas por muito tempo durante sua docência na Universidade de São Paulo. Elas foram abordadas de maneira tranquila e honesta. Obviamente, nem todas as

peças são contempladas pelas críticas de intelectuais negros e negras, mas a questão central é como essas observações empíricas e teóricas se relacionam com intelectuais negras.

Janaina Damaceno (2013), em sua tese, apresenta a ideia de espaços hostis, ao discutir a relação de mulheres negras nos espaços acadêmicos. A antropóloga Mona Lisa da Silva também apresenta os mesmos dados em sua dissertação de mestrado, durante as aulas de teorias da antropologia. Em algumas ocasiões, colegas de turma questionam seu trabalho pela ausência de rigor e importância em relação ao tema de sua pesquisa.

Observamos que tanto através dos silêncios provocados pela academia na trajetória de Virgínia Bicudo, a autora analisa como nas relações produzidas por mulheres negras ativistas no ciberespaço, como pesquisou Mona Lisa da Silva (2019), há diversas variáveis possíveis de interpretação por mulheres negras. Essas variáveis são tecidas entre diálogos políticos, teóricos e afetivos no campo de atuação de pesquisas relacionadas a mulheres negras.

A binaridade entre empirismo e teoria na trajetória do pensamento da ciência moderna colonial, para Munanga (2022) tornam esses sujeitos de discursos mediados entre a identidade de profissional interdisciplinar e ativista. Isso ainda se concretiza em objetos tradicionais de tutela antropológica. Constantes ataques e restrições ao pensamento de mulheres e homens negros, em suas pluralidades de posicionamentos e pontos de vista, ainda são constantemente mobilizados para enclausurar o pensamento negro como militante e mais, como pensamentos esvaziados de teor e rigidez teórica.

Cabe aqui enfatizar que noções produzidas dentro dos espectros de análise e de afetações que mobilizam redes e agendas de pesquisas acadêmicas e articulações inter-institucionais vão além das demandas contínuas de antropólogos e antropólogas que ritualizam performances, ainda folclóricas, de interpretação da vida social e cotidiana da população negra na diáspora.

Quando Alberto Guerreiro Ramos (1981) define sua estratégia de diferenciar as noções de

“negro tema” *versus* “negro vida”, ele delineia que há pelo menos duas posturas divergentes de se preocupar com investigações sérias em relação ao negro e à negra na diáspora. Antropólogas e antropólogos negros mobilizam em suas redes e relações cotidianas a possibilidade de pensar empiricamente e teoricamente essas relações de pontos de vista que escapem de imagens de controle e estigmatização do legado colonialista da antropologia.

Ritos de continuidades e considerações finais

As afrografias da memória, conforme nos traz Leda Maria Martins (1997), nos possibilitam abordar diversos contextos, as encruzilhadas da memória e a constituição da diáspora negra africana sob uma perspectiva transcultural e transdisciplinar. A contribuição do pensamento negro africano e afrodiaspórico, do pensamento feminista negro, contribuições dos estudos pós-coloniais, estudos culturais, estudos da subalternidade e os estudos da descolonização como quadro referencial, circuitos acadêmicos e sistemas de interpretação a serem incorporados em formações político-epistemológicas e acadêmicas.

A etnografia e a antropologia, segundo a ideia de Ingold (2017), divergem porque a etnografia busca descrever a vida tal como é vivida e experimentada em um povo, em um lugar específico e em um tempo específico. Já a antropologia é uma investigação sobre as condições e possibilidades da vida humana no mundo. Acredito ser importante pensar que, neste contexto específico da formação acadêmica, não podemos ser incentivados a compreender as possibilidades da vida humana tal como elas são e como elas querem ser, como afirma Tim Ingold.

Embora acredite que, neste caso, esteja trabalhando uma relação entre a etnografia, antropologia e as afrografias. Interessa discutir em que situação se encontram corpos negros em campo, quais são as questões que os mobilizam, quais são as possibilidades de vida humana e para

além da humana que podemos contribuir através de nossos questionamentos?

Portanto, a postura especulativa de jovens negras e negros, negras e negros quilombolas, indígenas em formação política e epistemológica, pode ser encarada através da formulação de bell hooks (2019, p. 32): “a questão é de ponto de vista (...) a partir de quais perspectivas políticas nós sonhamos, criamos, olhamos e agimos?”.

Esse questionamento sobre nossas posicionalidades e deslocamentos interseccionais, ou seja, de que lugar e como nós estamos, lemos, participamos, olhamos, escutamos e escrevemos, é importante para que essas contribuições estejam demarcadas quanto às intenções e possam, então, discutir seu percurso de pesquisa e escrita.

Nessa relação entre etnografias e afrografias, uma linguagem de fronteiras é mediada pelos limites encontrados nas entrelinhas das questões que mobilizam redes e agendas de pesquisa, assim como repertórios teóricos e políticos.

Referências bibliográficas

ABU-LUGHOD, Lila. *A Escrita Contra a Cultura*. Revista Equatorial. Vol. 5, N.8, 2018. p.193-226.

AKOTIRENE, Carla. *O que é interseccionalidade?* Coord. Djamilia Ribeiro. Belo Horizonte: Letramento; Justificando, 2018. p. 144.

ASAD, Talal. *Introdução a Anthropology and the colonial encounter*. ILHA, v. 19, n. 2, p. 313-327, dezembro de 2017.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSFOGUEL, Ramón. *Decolonialidade e perspectiva negra*. Revista Sociedade e Estado. V. 31. N. 1. Janeiro/Abril, 2016.

CARVALHO, José Jorge de. *O olhar etnográfico e a voz subalterna*. Horizontes Antropológicos, 2001, vol.7, no.15, p.107-147.

CRUZ, Felipe Sotto-Maior. *Indígenas Antropólogos e o Espetáculo da Alteridade*. Revista de estudos e pesquisas sobre as Américas, v. 11, p. 93-108, 2017.

DA SILVA, Mona Lisa. *Das ruas ao ciberespaço: Ativismo e ciberativismo de mulheres negras*. Redenção, 2019. pp.109. Mestrado Acadêmico em Antropologia Social. Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira.

DIAS, Luciana de Oliveira. *Relatório biênio 2019-20 - Comitê de antropólogas/os negras/os ABA*. Disponível em: [20210113_5ffee30ce886d.pdf \(abant.org.br\)](https://20210113_5ffee30ce886d.pdf(abant.org.br)). Acesso em: 04/01/2022.

GEERTZ, Clifford. *A religião como sistema cultural*. In: *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989 [1973]. p. 65-91.

GILROY, Paul. O Atlântico Negro como contracultura da modernidade In: _____. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo, Ed. 34/Rio de Janeiro, Universidade Cândido Mendes – Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001, p. 33-100.

GOMES, Janaína Damasceno. *Os Segredos de Virgínia: Estudos de Atitudes Raciais em São Paulo (1945-1955)*. São Paulo, 2013. 180 f. Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

GONZALEZ, Lélia. *Racismo e sexismo na cultura brasileira*. Revista Ciências Sociais hoje, São Paulo, Anuário, 1984. Pp. 223-243.

HALL, Stuart. *Quando foi o pós-colonial? Pensando no limite*. HALL, S. *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Belo Horizonte: Editora da UFMG / Brasília: UNESCO, 2003.

HOOKS, bell. *Olhares negros: raça e representação*. Editora Elefante, 2019.

HOOKS, bell. *Intelectuais Negras*. Estudos Feministas, vol. 3, n. 2, p. 464-478, 1995.

HURSTON, Zora Neale. *Tell me horse: voodoo and life in Haiti and Jamaica*. New York: Harper Collins, 2008 (1938).

INGOLD, Tim. *Antropologia versus etnografia*. Cadernos de campo, vol. 26, n. 1, p. 222-228, 2017.

JUNIOR, Gilson José Rodrigues. *Quando “outros” corpos e “outras” epistemologias adentram espaços da modernidade: apontamentos a partir de uma pesquisa entre o Brasil e o Senegal*. NOVOS DEBATES, 7(1): 2021. (p. 1 - 18).

LANDER, Edgardo. “Apresentação da edição em português” e “Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos”. In Lander, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas Latino Americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

MBEMBE, Achille. *A crítica da razão negra*. Tradução Marta Lança. Antígona: Lisboa, 2014.

MUNANGA, Kabengele. *Conferência Antropologia, Colonização e Colonialismo*. Disponível em: [Aula Inaugural PPGAS/UFG: “Antropologia, Colonização e Colonialismo” - YouTube](https://aula.inaugural.ppgas/ufg.com.br/antropologia-colonizacao-e-colonialismo) . Acesso em: 10/01/2022.

MUNANGA, Kabengele; GOMES, Nilma Lino. “A resistência negra: das revoltas ao movimento negro contemporâneo” e “A produção cultural e artística dos negros no Brasil”. In: *O negro no Brasil de hoje*. São Paulo, Global, 2006. p. 106-168.

Das dicotomias ocidentais a “Outras Histórias”: Por uma Antropologia Simétrica

Mateus Rodrigues dos Santos¹
Marcela Santander²

GOLDMAN, Marcio (org.). *Outras histórias: Ensaio sobre a composição de mundos na América e na África*. Rio de Janeiro: Editora 7Letras. 2021. 360p.

Outras Histórias: Ensaio sobre a composição de mundos na América e na África, organizados em livro por Marcio Goldman e publicado em 2021, originaram-se do projeto de pesquisa acerca de relações afroindígenas, financiado pelo CNPq entre os anos de 2017 e 2020 e resulta de um trabalho coletivo desenvolvido desde 2005 no contexto do PPGAS do Museu Nacional na UFRJ. São quinze artigos de diferentes antropólogos, frutos de etnografias em grupos religiosos, culturais e/ou sociais na América do Sul, nomeadamente Colômbia, Peru e Brasil (do sul ao norte do país), além de países das duas costas africanas, Cabo Verde e Moçambique. O projeto propôs investigar e analisar etnograficamente práticas e discursos que colocam em questão dois grandes temas que entrelaçam os estudos sociais e as concepções de nação herdadas da colonização (principalmente a portuguesa): os fenômenos de contato e mistura em geral, denominados mestiçagem e sincretismo.

Para isso, boa parte dos textos de *Outras Histórias* se iniciam através da crítica a essas duas noções, tendo em vista que elas guardam em si a ideia de que as misturas de raças produziram as identidades nacionais do Brasil e dos países lusófonos da África. Este esquema fez uso do entrelaçamento étnico-racial: tratava-se de uma ideia de mestiçagem composta pela raça como elemento biológico/natural, atrelada ao sincretismo religioso, como fator cultural desse processo.

¹ Mestrando no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UFSCar. E-mail: rodriguessantos_mateus@yahoo.com.br.

² Mestranda no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UFSCar. E-mail: mazzinha@gmail.com.

Atentamos para a recuperação crítica das teorias raciais, de modo geral, e do lusotropicalismo, em particular, dentro do contexto da coletânea, no sentido de constatar a centralidade da linguagem, evidenciando o discurso como instrumento de dominação e imposição de referências. Assim, se historicamente o conceito de raça foi articulado pelos saberes dominantes para efeitos práticos, como opressão e subjugação, temos como resistência, práticas e discursos que atentam aos enunciados múltiplos, cambiantes, visando desestabilizar noções já estáveis na antropologia. Dessa forma, se a distinção entre natureza e cultura estaria, por um lado, contida no conceito de mestiçagem e sincretismo, por outro, a noção de raça transcende e coloca tal distinção à prova, afinal, ela é culturalmente constituída, a partir de marcadores fenotípicos que carregam atributos sociais.

A crítica e apresentação de alternativas às ideias de sincretismo e mestiçagem. são demonstradas nos contextos etnográficos da coletânea a partir da multiplicidade de lugares e modos singulares de existência que eles representam. Os autores indicam que os ambientes de suas respectivas etnografias, não operam na lógica clássica de sincretismo e mestiçagem pois não produzem uma síntese ou homogeneização cultural quando diferentes agentes culturais se encontram, pelo contrário, tornam-se possíveis a partir dessas diferenças, atuando, portanto, de modo contracolonialista: contra, como um posicionamento que marca não só oposição e rejeição, mas, sobretudo, resistência. Neste sentido, efetivamente, os ensaios representam etnografias da contramestiçagem e do contrassincretismo.

É o que temos no texto de Bárbara Cruz que abre a coletânea (pp. 23-40), ao argumentar que a noção de miscigenação se colocaria para a mistura biológica e racial, enquanto o sincretismo se referiria aos processos culturais e religiosos, demonstrando como o binômio natureza e cultura são forjados para descrever o dito entrelaçamento étnico-racial à luz das teorias de construção da nação, ecoando nas ideologias nacionalistas com terminologias diversas: hibridismo, mestiçagem,

multiculturalismo, crioulização, dentre outros (p.24).

Cabe apontar para as possibilidades postas dentro dos estudos canônicos ocidentais sobre miscigenação. Informada como indesejável num primeiro momento, celebrada em outros, a mistura pressupõe, em ambos os casos, a unidade. É nessa chave que o tema da monocultura para pensar a finalidade das *plantations* e o projeto sociopolítico de sincretismo e mestiçagem, proposto no artigo de Gabriel Holliver (pp. 218-233) é instigante: na medida em que a associação entre sistemas agrícolas e teorias da unidade nacional ajudam a pensar os projetos de padronização e melhoramento genético presentes nos modelos agrícolas e também sociais. Em ambos os casos, o objetivo é minar toda a variabilidade presente, reduzindo a multiplicidade, seja da paisagem, sejam das manifestações de resistência à unidade nacional.

As *Outras Histórias* vão nos apontar vivências contemporâneas em seus respectivos espaços que se relacionam ora com questões sociopolíticas atuais globais, ora com as específicas de cada localidade em que estão inseridas, ou ainda com situações que herdaram o processo de colonização e com relações e confrontos étnico-raciais oriundos desses momentos históricos. Mais que interlocutoras, as pessoas que vivem e tecem os contextos etnográficos, são compreendidas como perspectivas afroindígenas, dotadas de gramáticas e epistemologias próprias, constituindo assim, contranarrativas em relação às teorias antropológicas clássicas, desafiando os pesquisadores envolvidos a realmente ouvi-las e aprender com elas. Os encontros de forças descendentes de indígenas e africanos presentes no livro exemplificam essa atuação, colocando temas e noções clássicas da antropologia sob as demandas que estas pessoas enunciam e não aos que tradicionalmente inferimos, favorecendo a “tradução cultural” (p.18), como aponta José Carlos Gomes dos Anjos no prefácio (pp. 15-20).

Ainda, as situações vivenciadas são apresentadas como “africanas”: não em sua origem, mas no sentido de carregar “*marcas* de uma experiência africana que se desenvolveu [...] tanto em

terras situadas no continente africano quanto no americano” (GOLDMAN, 2021, pp.10-11, grifo do autor - na apresentação do livro). Essas situações africanas referem-se às relações constitutivas e constituintes do cotidiano e da resistência dos e nos quilombos, às religiões de matrizes africanas e indígenas, assim como às disputas por (contra)narrativas nacionalistas.

A composição das identidades desses interlocutores também é lida por suas perspectivas: longe de subjetividades individuais ocidentalizadas, encontramos identidades marcadamente políticas que se contrapõem ativamente aos ideários de nação e a processos de embranquecimento e homogeneização. Como coloca Gustavo Fialho em seu ensaio (pp. 135-149) sobre a composição em torno da denominação quilombola: “um povo que é um mas que se compõe de vários. E isso não somente por exercício da memória, mas pelas possibilidades de criação que a atualização desses encontros produz” (p.148). O mesmo pode ser dito sobre os outros povos trazidos na coletânea.

Essas cosmovisões também tensionam o presente: tratam de ancestralidades por um lado e genética, ligando-se à descendência, por outro. Para os Fulni-ô trazidos por Ellen Araújo (pp. 201-217), por exemplo, é preciso ter uma quantidade de sangue indígena para que alguém possa ser considerado como tal, mas a substância parece ser menos importante por sua função de transmissão fenotípica e mais pela possibilidade de evidenciar a relação de continuidade no tempo entre aqueles que vivem no presente e seus ancestrais. Em todos os casos, não se trata de uma volta à África ou de alguma situação ideal anterior, mas desencadear suas potências e construir alternativas como uma via possível de descolonização da vida e de construção de mundos.

As relações com a terra também são temas que aparecem nos artigos. O território é de extrema importância para as comunidades quilombolas e indígenas, tantas vezes desterritorializados e reterritorializados ao longo de suas trajetórias. A terra não somente é um local de produção e reprodução material desses povos, mas também é lugar de pertencimento, identidade, encontro da memória e ancestralidade repassada entre gerações. A terra assume duas importâncias: a

existencial espiritual e a existencial física. A física assume um direito político e econômico por vezes agenciado na composição, nomeação e reconhecimento dos povos.

Se em *Outras Histórias* são mobilizados temas clássicos da antropologia que ressoam na contemporaneidade, a coletânea também propõe reflexões a partir de conceitos analíticos³ formalizados mais recentemente, muitas vezes em função de desestabilizar as definições consagradas de mistura, mestiçagem e sincretismo, acentuando o confronto a essas temáticas no conjunto da obra:

Um deles envolve a ideia de *cosmopolítica*, que, grosso modo, procura levar em conta a composição do cosmos a partir das interações entre os seres, para além das relações unicamente humanas e de diferentes esferas de conhecimento, para propor intervenções⁴. Relaciona-se aos textos de: Luis Álvarez (pp. 59-76) ao explorar encontros de forças heterogêneas que desejam dar voz às existências dos envolvidos nas práticas e saberes ancestrais de religiões afro-cubanas e movimentos sociais afro-colombianos, que não resultaram em mera “mistura” ou retomada de uma prática cultural originária, mas sim, inauguram uma nova conexão com tais práticas, dissipadas anteriormente pelo processo violento da colonização (p.66); e de Luiza Flores (pp. 116-134), pois em seu campo acredita-se que tudo que ocorre no mundo integra a “espiritualidade” e a “guerra cósmica”, ou seja, procura interpretar e conceber o mundo como constituído de conexões heterogêneas entre “seres” e “forças” (espirituais) e segmentos do mundo físico;

A “retomada espiritual” descrita por Lucas Marques (pp. 77-96) se dá por uma prática similar, ao ser possível sua execução pela agência de “pessoas, deuses, políticas e práticas” (p.77),

³ Embora não seja comum em resenhas, vamos indicar em notas de rodapé as obras que inauguram ou tratam com mais rigor estes conceitos, devido à impossibilidade de dar esse tratamento neste espaço.

⁴ LATOUR, Bruno. “Qual cosmos, quais cosmopolíticas? Comentário sobre a proposta de paz de Ulrich Beck”. In: Revista do Instituto de Estudos Brasileiros. São Paulo, n. 69, pp. 424-441, abr. 2018 e STENGERS, Isabelle. “A proposição cosmopolítica”. In: Revista do Instituto de Estudos Brasileiros. São Paulo, n. 69, pp. 442-464, abr. 2018.

remontando a algumas considerações sobre *ecologia das práticas*⁵, que consiste na defesa da construção de pensamentos diversos em conjunto, para ações pragmáticas sobre determinadas circunstâncias. Já a proposta de Kauã Vasconcelos (pp. 168-183) de analisar a divergência como elemento de “restrição criativa” (p. 169), leva em conta o paradigma *eto-ecológico* (p. 183): uma complexa relação interdependente entre as práticas dos seres na/com a superfície em que residem;

Natalia Velloso (pp. 234-250) aponta a mestiçagem para jovens cabo-verdianos como um elemento que caracteriza os encontros, e para explicá-la traz a noção de *reclaim*⁶: longe de buscar uma origem identitária perdida, trata-se de reativar potencialidades das forças criativas de territórios que sofreram com a exploração das sociedades modernas, permitindo novas criações e múltiplas conexões a partir de processos históricos, negando a perspectiva de uma história única e universal.

Não só estes, mas todos os contextos trazidos no livro tratam de cosmovisões e modo de intervenção na realidade que articulam diferentes paradigmas e práticas, pensando em fazer vida na iminência de uma história catastrófica e violenta marcada por escravizações, genocídios e colonialismo: são possibilidades postas nas fronteiras da história da modernidade ocidental. Sendo assim, estes ensaios corroboram a ideia de que as perguntas-chaves sobre as crises não partem efetivamente de dentro da academia, mas de espaços epistêmicos criados a partir da multiplicidade de conhecimentos e saberes *outros*, subalternos, e de tendências críticas vinculadas a esses.

Neste sentido, como aponta Anjos no prefácio, estes artigos auxiliam na energização da disciplina antropológica ao trazer essas diferentes realidades e cosmovisões em contraponto “às formas colonialistas de pensamento” (p.17). É preciso ressaltar, no entanto, que tais formas de pensamento não são ordinariamente superadas, e sim deslocadas, tendo em vista que é dado

⁵ STENGERS, Isabelle. “Notas introdutórias sobre uma ecologia das práticas”. In: BASTOS, V. (coord.). *Artecompostagem*’21. São Paulo: UNESP, 2021. pp. 09-26.

⁶ STENGERS, Isabelle. “Reativar o animismo”. Trad: Jámille Pinheiro Dias. In: *Cadernos de Leituras*, n. 62. Belo Horizonte: Edições Chão da Feira, 2017.

espaço para novas formas de pensar e articular as diferenças, para além do sentido unívoco que o pensamento ocidental persegue em nome de seus ideários sintetizantes e homogeneizantes como muito atua as noções de mestiçagem e sincretismo.

Por fim, a obra não ignora o papel da intelectualidade na produção de críticas às narrativas dominantes em torno do encontro das três raças e dos processos de mestiçagem, mas evidencia que pessoas que produzem conhecimento fora dos modelos universitários se utilizam de formas sofisticadas para pensar e trabalhar com as diferenças: não herdeiros da modernidade ocidental (p.17), convivem com outros regimes de visibilidade e outras narrativas sobre encontros, misturas e diferenças.

Referências bibliográficas

LATOURE, Bruno. “Qual cosmos, quais cosmopolíticas? Comentário sobre a proposta de paz de Ulrich Beck”. In: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. São Paulo, n. 69, pp. 424-441, abr. 2018 e STENGERS, Isabelle. “A proposição cosmopolítica”. In: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. São Paulo, n. 69, pp. 442-464, abr. 2018.

TENGERS, Isabelle. “Reativar o animismo”. Trad: Jamille Pinheiro Dias. In: *Cadernos de Leituras*, n. 62. Belo Horizonte: Edições Chão da Feira, 2017.

STENGERS, Isabelle. “Notas introdutórias sobre uma ecologia das práticas”. In: BASTOS, V. (coord.). *Artecompostagem’21*. São Paulo: UNESP, 2021. pp. 09-26.

Recebido em: 30 de abril de 2023

Aceito em: 15 de setembro de 2023

Axé da Capoeira em Roraima

Axe of Capoeira in Roraima

Axé de la Capoeira en Roraima

Palavras chave: Afro-brasileira; Arte; Fotografia; Patrimônio Imaterial
Keywords: Afro-brazilian; Art; Photography; Intangible Heritage
Palabras clave: Afro-brasileña; Arte; Fotografía; Patrimônio Imaterial

Marcio Akira Couceiro¹
Wellington Pereira da Silva²
Rhárita Michely Viana Costa³

INTRODUÇÃO

A capoeira é uma das manifestações culturais brasileiras mais representativas no mundo, sendo reconhecida como Patrimônio Imaterial Mundial, pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO, 2014). A musicalidade e os movimentos como os golpes, esquivas e acrobacias que caracterizam a capoeira, demonstram sua conotação multifacetada que atrai pessoas à sua prática em mais de 150 países.

Entretanto, por detrás dos toques do berimbau e da ginga, existe um pilar que, segundo os próprios detentores, é a energia que faz tudo acontecer, o axé. O axé emerge efundindo-se nas expressões faciais, nas vozes ao cantar, nos toques dos instrumentos e nos próprios movimentos

¹ Professor Associado da Escola Agrotécnica da Universidade Federal de Roraima (EAgro/UFRR). Graduação em Engenharia Agrônoma pela Universidade Federal de Viçosa (1999), mestrado em Fitotecnia (Produção Vegetal) pela Universidade Federal de Viçosa (2002) e PhD em Ciências e Tecnologia pela Chiba University - Japão. Representante Institucional da UFRR no Comitê Gestor da Salvaguarda da Capoeira de Roraima. E-mail: capoeiraroraima@gmail.com.

² E-mail: wellingtonmrk@hotmail.com.

³ E-mail: rharitamichelyviana@gmail.com.

ao jogar. O axé na capoeira tem variadas traduções e conceitos, e para o entendermos é necessário saber como ele se manifesta entre seus praticantes.

Neste sentido, o objetivo principal deste ensaio fotográfico foi trazer pelas imagens a manifestação do axé da capoeira no Estado de Roraima, e estimular a reflexão da importância das questões imateriais no cotidiano e na arte. Além disso, o ensaio busca dar visibilidade aos trabalhos e projetos dos mestres de capoeira de Roraima e registrar e promover a cultura popular como ferramenta de paz.

METODOLOGIA

O presente trabalho partiu da vivência e observação da capoeira, além de pesquisas de campo com conversas junto aos Mestres e praticantes, no Estado de Roraima. Ademais, foram realizadas pesquisas bibliográficas e na internet sobre o tema. Para a seleção das imagens, o tema foi dividido em tópicos que, de acordo com os as pesquisas levantadas, englobaram as diferentes manifestações do axé na capoeira.

As imagens foram selecionadas do Acervo de Imagens do Centro de Capoeira da Universidade Federal de Roraima (UFRR). Desde 2009, o Centro de Capoeira da UFRR vem pesquisando e montando um acervo de imagens sobre a capoeira. Atualmente, o acervo conta com aproximadamente 15 mil imagens de mais de uma centena de ações, e serviu de base de consulta para a construção deste projeto.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

A palavra “axé” tem a sua origem ligada aos rituais afro-brasileiros, presentes em diversas manifestações populares. O axé vem da palavra em Iorubá “asé” e significa a própria energia e força vital que cada um possui para realizar as coisas. Também aparece com o sentido equivalen-

te da palavra “amém”, como uma demonstração de fé ou concordância e desejo de algo positivo (Erismann, 2018).

Na capoeira, esse sentido do axé foi quase uma unanimidade entre os mestres e praticantes, como a energia vital para o jogo, além de uma saudação positiva de boas energias. A energia e a cordialidade estão presentes e se manifestam de diversas formas, como na força e no improviso dos movimentos e da música, no ritual do jogo e na alegria compartilhada (Couceiro et al., 2018). Estas diferentes formas de manifestação do axé, serviram como tópicos na seleção das imagens do presente ensaio fotográfico.

CONCLUSÃO

Pelas imagens buscou-se visualizar a presença de questões imateriais para a compreensão da capoeira e de outras manifestações culturais. Essa imaterialidade diz respeito e está presente nas formas como se manifestam as práticas, nos modos de fazer e sentimentos dos detentores, nos rituais e danças, nas expressões cênicas e na músicas.

Além disso, as imagens buscaram dar visibilidade aos trabalhos desenvolvidos por mestres e lideranças da capoeira em Roraima, promovendo um olhar sobre a importância destes detentores na formação de uma sociedade que celebra as diferenças e convive de forma pacífica. Por último, deseja-se que o ensaio traga aos leitores uma reflexão sobre a presença e a importância do axé no seu dia a dia e em outras vertentes da arte.

AGRADECIMENTOS

Aos praticantes e admiradores da capoeira, fotografia e arte.

REFERÊNCIAS

COUCEIRO, Marcio Akira, et al. *Imagens da Capoeira em Roraima*. Boa Vista, Editora da UFRR, 2018.

ERISMANN, Cecília. A Origem da Palavra Axé. *Revista da Babel*, 20 de Julho de 2018. Disponível em: <https://pt.babel.com/pt/magazine/origem-da-palavra-axe>. Acesso em: 11 jan. 2023.

UNESCO - Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura. *Capoeira Circle*. Nova Iorque: UNESCO, 2014. Disponível em: <https://ich.unesco.org/en/RL/capoeira-circle-00892>. Acesso em: 11 jan. 2023.

Recebido em: 18 de janeiro de 2023

Aceito em: 9 de fevereiro de 2023

Axé da Capoeira em Roraima

Marcio Akira Couceiro

Wellington Pereira da Silva

Rhárta Michely Viana Costa

Palavras chave: Afro-brasileira; Arte; Fotografia; Patrimônio Imaterial

Keywords: Afro-brazilian; Art; Photography; Intangible Heritage

Palabras clave: Afro-brasileña; Arte; Fotografía; Patrimonio Imaterial





01

Evento: Batizado e Troca de Cordas -
Associação Cultural de Capoeira
Gingando para Cristo
Local: Cantá - Roraima
Ano: 2021

Cores e Cordas



02

Evento: Batizado e Troca de Cordas -
Grupo Senzala Roraima
Local: Boa Vista - Roraima
Ano: 2021

Sob a Benção

MARCIO AKIRA



03

Evento: Batizado e Troca de Cordas -

Grupo Gaditas

Local: Boa Vista - Roraima

Ano: 2022

Pé do Berimbau



04

Evento: Batizado e Troca de Cordas -
Associação Cultural de Capoeira
Gingando para Cristo
Local: Cantá - Roraima
Ano: 2021

Saída de Aú¹

¹ Aú é o nome dado na capoeira para o movimento semelhante a estrelinha.



05

Evento: III Encontro Norte de
Capoeira
Local: Boa Vista - Roraima
Ano: 2019

Iêêê!



WELLINGTON PEREIRA

06

Evento: Roda da Igreja Matriz

Local: Boa Vista - Roraima

Ano: 2022

Ponteira e Voadora





07

Evento: Cruviana Camará

Local: Serra do Tepequém - Amajari -
Roraima

Ano: 2017

Pião de Giro



08

Evento: Comemoração dos 60 Anos
do Mestre Bahia
Local: Boa Vista - Roraima
Ano: 2021

Chamada

MARCIO AKIRA



09

Evento: Roda da Igreja Matriz

Local: Boa Vista - Roraima

Ano: 2022

Tem Dendê, Tem Dendê...



10

Evento: Quem Nunca Viu Venha Ver -

Grupo Arte e Capoeira da Amazônia

Local: Pacaraima - Roraima

Ano: 2022

Batuque

MARCIO AKIRA



11

Evento: Batizado e Troca de Corda -
Galpão Cultural - Raízes Brasileira -
Escola de Capoeira
Local: Boa Vista - Roraima
Ano: 2021

Simbora

MARCIO AKIRA



12

Evento: Cruviana Camará

Local: Boa Vista - Roraima

Ano: 2017

Camaradagem

GRESLIZ AGUILERA