

A Interlocução de Saberes na Antropologia

Danila Barbosa de Castilho
(Organizadora)

 **Atena**
Editora

Ano 2019

Danila Barbosa de Castilho
(Organizadora)

A Interlocução de Saberes na Antropologia

Atena Editora
2019

2019 by Atena Editora

Copyright © da Atena Editora

Editora Chefe: Profª Drª Antonella Carvalho de Oliveira

Diagramação e Edição de Arte: Geraldo Alves e Natália Sandrini

Revisão: Os autores

Conselho Editorial

- Prof. Dr. Alan Mario Zuffo – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
Prof. Dr. Álvaro Augusto de Borba Barreto – Universidade Federal de Pelotas
Prof. Dr. Antonio Carlos Frasson – Universidade Tecnológica Federal do Paraná
Prof. Dr. Antonio Isidro-Filho – Universidade de Brasília
Profª Drª Cristina Gaio – Universidade de Lisboa
Prof. Dr. Constantino Ribeiro de Oliveira Junior – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Profª Drª Daiane Garabeli Trojan – Universidade Norte do Paraná
Prof. Dr. Darllan Collins da Cunha e Silva – Universidade Estadual Paulista
Profª Drª Deusilene Souza Vieira Dall’Acqua – Universidade Federal de Rondônia
Prof. Dr. Eloi Rufato Junior – Universidade Tecnológica Federal do Paraná
Prof. Dr. Fábio Steiner – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul
Prof. Dr. Gianfábio Pimentel Franco – Universidade Federal de Santa Maria
Prof. Dr. Gilmei Fleck – Universidade Estadual do Oeste do Paraná
Profª Drª Girlene Santos de Souza – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
Profª Drª Ivone Goulart Lopes – Istituto Internazionele delle Figlie de Maria Ausiliatrice
Profª Drª Juliane Sant’Ana Bento – Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Prof. Dr. Julio Candido de Meirelles Junior – Universidade Federal Fluminense
Prof. Dr. Jorge González Aguilera – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
Profª Drª Lina Maria Gonçalves – Universidade Federal do Tocantins
Profª Drª Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte
Profª Drª Paola Andressa Scortegagna – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Profª Drª Raissa Rachel Salustriano da Silva Matos – Universidade Federal do Maranhão
Prof. Dr. Ronilson Freitas de Souza – Universidade do Estado do Pará
Prof. Dr. Takeshy Tachizawa – Faculdade de Campo Limpo Paulista
Prof. Dr. Urandi João Rodrigues Junior – Universidade Federal do Oeste do Pará
Prof. Dr. Valdemar Antonio Paffaro Junior – Universidade Federal de Alfenas
Profª Drª Vanessa Bordin Viera – Universidade Federal de Campina Grande
Profª Drª Vanessa Lima Gonçalves – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Prof. Dr. Willian Douglas Guilherme – Universidade Federal do Tocantins

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) (eDOC BRASIL, Belo Horizonte/MG)

I61 A interlocução de saberes na antropologia [recurso eletrônico] /
Organizadora Danila Barbosa de Castilho. – Ponta Grossa (PR):
Atena Editora, 2019.

Formato: PDF

Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader

Modo de acesso: World Wide Web

Inclui bibliografia

ISBN 978-85-7247-045-2

DOI 10.22533/at.ed.452191701

1. Antropologia. 2. Ciências humanas. 3. Etnologia. I. Castilho,
Danila Barbosa de.

CDD 306

Elaborado por Maurício Amormino Júnior – CRB6/2422

O conteúdo dos artigos e seus dados em sua forma, correção e confiabilidade são de
responsabilidade exclusiva dos autores.

2019

Permitido o download da obra e o compartilhamento desde que sejam atribuídos créditos aos
autores, mas sem a possibilidade de alterá-la de nenhuma forma ou utilizá-la para fins comerciais.

www.atenaeditora.com.br

APRESENTAÇÃO

A antropologia se dedica ao estudo do ser humano e suas diversas manifestações culturais, políticas e religiosas. As discussões acerca da construção da cultura, da memória, das identidades, festas, conflitos e disputas por espaços de memórias e o processo de globalização ocorrem em meio às tensões e conflitos que permeiam as relações sociais compõem o campo de estudos da antropologia.

As pesquisas antropológicas permitem estabelecer relações entre outras ciências como a história, a geografia, a sociologia, a linguística, entre outras, tornando-se um campo multidisciplinar. Podemos perceber essas relações nos textos que serão apresentados nesta obra, onde os autores ao desenvolverem suas pesquisas, sobre os mais variados temas, dialogam com autores como Eric Hobsbawn, Maurice Halbwachs, Stuart Hall, Anthony Giddens, Claude Lévi-Strauss, Mikhail Bakhtin, entre outros.

Esta coletânea, apresenta a você leitor esta diversidade característica das pesquisas antropológicas. Espero que essas leituras possam ampliar seus conhecimentos e instigar novas pesquisas.

Boa leitura!

Danila Barbosa de Castilho

SUMÁRIO

CAPÍTULO 1	7
ARTE E MEMÓRIA DO POVO INDÍGENA ASURINI DO XINGU NOS TRANÇADOS REALIZADOS NAS FLECHAS, ARCOS E CAPACETES	
Reliane Pinho de Oliveira	
DOI 10.22533/at.ed.4521917011	
CAPÍTULO 2	26
AS AMEAÇAS DO DESENVOLVIMENTO: CONFLITOS E DISPUTAS PELOS BENS NATURAIS NO SEMIÁRIDO CEARENSE	
Francisco Hélio Monteiro Júnior	
DOI 10.22533/at.ed.4521917012	
CAPÍTULO 3	40
FESTA, MERCADO E TURISMO: BLOCOS, MARACATUS E A POLÍTICA DE EDITAIS EM FORTALEZA	
Danielle Maia Cruz	
DOI 10.22533/at.ed.4521917013	
CAPÍTULO 4	55
NEORURAIS: UMA IDENTIDADE EM CONSTRUÇÃO NA ERA DA GLOBALIZAÇÃO	
Ione Cristina Dantas Ribeiro	
DOI 10.22533/at.ed.4521917014	
CAPÍTULO 5	67
OS “POVOS RIBEIRINHOS” E A RESERVA EXTRATIVISTA NO RIO MAPUA NO ARQUIPÉLAGO DE MARAJÓ, BRASIL	
Eliane Miranda Costa	
DOI 10.22533/at.ed.4521917015	
CAPÍTULO 6	84
POR QUE NÃO?": ANÁLISE DO DISCURSO DOS PROFISSIONAIS DE SAÚDE FRENTE A UTILIZAÇÃO DA OBJEÇÃO DE CONSCIÊNCIA NOS PROCEDIMENTOS DE ABORTO LEGAL	
Maynara Costa de Oliveira Silva	
DOI 10.22533/at.ed.4521917016	
CAPÍTULO 7	98
PRODUÇÃO DE MORALIDADES EM REDES DE SOCIABILIDADES GAYS E LÉSBICAS DAS CLASSES MÉDIAS ALTAS EM TERESINA	
Pâmela Laurentina Sampaio Reis	
Ana Kelma Cunha Gallas	
DOI 10.22533/at.ed.4521917017	
CAPÍTULO 8	112
PUBLICIDADE E IMAGINAÇÃO INFANTIL: AS VAMPIRAS MONSTER HIGH E A MORTE DA INFÂNCIA	
Karlla Christine Araújo Souza	
Maria Soberana de Paiva	
DOI 10.22533/at.ed.4521917018	
CAPÍTULO 9	127
TARTARUGAS MARINHAS NA COSTA AMAZÔNICA PARAENSE: OCORRENCIAS E	

REPRESENTAÇÕES SOCIAIS PARA PESCADORES ARTESANAIS

Roberta Sá Leitão Barboza

Claudia Nunes Santos

Luis Junior Costa Saraiva

Darcy Flexa Di Paolo

Juarez Carlos Brito Pezzuti

DOI 10.22533/at.ed.4521917019

SOBRE A ORGANIZADORA..... 145

ARTE E MEMÓRIA DO POVO INDÍGENA ASURINI DO XINGU NOS TRANÇADOS REALIZADOS NAS FLECHAS, ARCOS E CAPACETES

Reliane Pinho de Oliveira ¹

RESUMO: Os povos indígenas do Estado do Pará formam universo amazônico, com um rico e diversificado patrimônio étnico e cultural, principalmente no contexto da arte. A partir do trabalho de campo realizado em 2014, na aldeia do Kwatinemo, localizada no município de Senador José Porfírio, no Estado do Pará, junto aos índios Asurini do Xingu. São analisadas as informações sobre a arte dos trançados presentes nas flechas, nos arcos e nos capacetes, que trazem em si uma cosmologia mítica, histórica, simbólica e de memória desta etnia indígena. As análises foram desenvolvidas tendo como aporte teórico, Clifford Geertz, nas construções culturais e simbólicas e suas relações com a arte: a cultura e a não representação unificada de símbolos e significados por Fredrik Barth: o mito e sua construção artística e identitária: na análise de Lévi-Strauss: a importância que os trançados artísticos possuem na preservação da memória através das propostas de Maurice Halbwachs: o valor da arte no contexto social, com as reflexões de Pierre Bourdieu e, finalmente, arte, identidade e memória no estudo de Anthony

¹ Mestra em Comunicação, Linguagem e Cultura, pela UNAMA (Universidade da Amazônia). Especialista em Educação e Problemas Regionais, pela UFPA (Universidade Federal do Pará), Desenvolvimento de Alianças Intersetoriais, FEA/USP (Faculdade de Economia, Administração e Contabilidade da Universidade de São Paulo). Professora de Sociologia da Secretaria Executiva do Estado do Pará, Pesquisadora do grupo de pesquisa CNPq “Cibercultura, identidade e consumo”, pela UNAMA. E-mail: relianeoliveira@hotmail.com.

² Gente de verdade, na tradução Asurini.

Giddens. Desta forma, o exercício proposto é o de enxergar os trançados executados pelos Asurini, como manifestações artísticas, históricas, capazes de reacender e preservar a memória deles que se autodenominam Awaeté², fortalecendo os vínculos, a partir da observação destes artefatos, na intenção de compreender essas relações, que se constituem em processos artísticos de sociabilidade.

PALAVRAS-CHAVE: Arte. Memória. Trançados. Asurini do Xingu.

1 | INTRODUÇÃO

Realizar uma pesquisa é um trabalho desafiador, estabelecer um objeto de estudo acerca da cientificidade do assunto, que envolva os povos indígenas, é mais desafiador ainda: requer, de início, uma reflexão a respeito desse povo, ação na qual é indispensável mergulhar na história indígena, através de pesquisas que envolvam esta etnia, não apenas no passado, mas também no presente. De um lado, fatores como o acesso perigoso e traiçoeiro pelos rios

e pela própria floresta amazônica, exuberante e cheia de mistérios; o entendimento e a comunicação com a etnia indígena e, por fim, o atendimento e compreensão de sua cultura parecem dificuldades intransponíveis. Por outro lado, o encantamento pela cultura, pelo símbolo e o significado do indígena Asurini favorecem uma relação jamais experimentada antes, tornando a pesquisa uma gratificação ao pesquisador.

Partindo destas considerações, é necessário contextualizar que, de acordo com o último censo de 2010, realizado pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística³), o Brasil possui 896,9 mil indígenas em todo o território nacional, somando à população residente, tanto em terras indígenas (63,8%) quanto em cidades (36,2%). Do total, 817,9 mil se auto declararam índios no quesito cor ou raça e 78,9 mil, embora se declarassem de outra cor ou raça, principalmente parda (67,5%), consideram-se indígenas pelas tradições e costumes, pensamento esse reforçado por PORTELA; MINDLIN, (2004), em que o contexto social no qual o indivíduo se vê envolvido é o que caracteriza sua definição, colocando análises biológicas ou genéticas aquém desta definição, elevando processos de socialização e pertencimento aos grupos, sendo assim:

O critério para definir quem é índio não é o biológico, mas o social. É índio quem se considera membro de uma comunidade indígena, com uma história e uma origem comuns, e é reconhecido por sua comunidade como um de seus indivíduos. No Brasil, essa origem comum é anterior à chegada dos colonizadores portugueses. Assim, para saber quem é índio, as características físicas, os laços genéticos e mesmo os traços culturais não são aspectos fundamentais. Pertencer aquele povo, podendo ou não ser mestiço, falar ou não a língua (PORTELA; MINDLIN, 2004, p.38).

Entre as regiões, o maior contingente está na região Norte (342,8 mil indígenas) e o menor, na região Sul (78,8 mil). Considerando a população indígena residente fora das terras indígenas, a de maior concentração está no Nordeste, 126,6 mil indígenas.

A presente pesquisa envolverá o povo Asurini, o qual vive em aldeia localizada à margem direita do rio Xingu, na terra indígena Kwatinemo, homologada em 1986 pelo grupo interministerial instituído pelo decreto 88.118/83 (parecer nº 128/GTI/1986) e homologada pelo Ministro da Justiça pela (portaria nº 320 de 18/08/1993). Antes este povo, desde 1971 até o ano de 1985, habitava outra aldeia localizada à margem do igarapé Ipiaçava, afluente da margem direita do Xingu, ocupa uma superfície de 388.304m, com 428 km de perímetro, pertencente ao município paraense Senador José Porfírio, estando mais ligado ao município de Altamira, por proximidade geográfica e por decisão política das lideranças desse grupo (AMPUERO; 1997).

Segundo Regina Müller (1993), o grupo Asurini contava com 150 índios por volta de 1930. De 1930 até 1971, ano do contato⁴ .muitos morreram em choques com os Kayapó e com os Araweté, além do registro de

3 Disponível em: <censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo?busca=1&id=3&idnoticia>. Acesso 27 de outubro de 2014.

4 Os Asurini do Xingu foram contatados no igarapé Ipiaçava em 1971, por ocasião da abertura da Rodovia Transamazônica (BR 230).

sequestro de mulheres e de crianças. Após o contato com os não índios, em função de doenças por eles transmitidas, a população decresceu 50%, chegando quase à extinção, com 53 índios em 1982.

Atualmente, a população Asurini conta com aproximadamente 170 índios. Este crescimento populacional se deve às mudanças de padrão etário para a maternidade, leva-se em conta que, no século passado, as jovens tinham filhos entre 20 e 25 anos de idade. Atualmente, a maternidade atropela a adolescência e as jovens Asurini se tornam mães a partir de 12 anos de idade e em consequência se tornam responsáveis muito cedo por proles numerosas (Fonte: Sistema de Informação de Atenção à Saúde Indígena -SIASI – outubro de 2014).

A terra indígena do Kwatinemo, onde fica localizada a aldeia, forma o bloco de Terras Indígenas -Tis do Médio Xingu, pois faz parte de uma área que tem como característica a intensa atividade madeireira, de mineração e agropecuária, além disso, tem sido alvo também de projetos governamentais de grande porte como é o caso do Aproveitamento Hidrelétrico – AHE de Belo Monte no rio Xingu, que segundo o site socioambiental é de alto impacto ambiental.

Este espaço geográfico do médio Xingu, de acesso à aldeia, desvenda um percurso perigoso, pois para navegar é necessário cautela e conhecimento do piloto⁵, uma vez que o rio apresenta verdadeiro labirinto com furos de igarapés, pedras e corredeiras, denominadas, pelos índios, geralmente por nomes de animais, como: porco, camaleão, jabuti e quebra barco. Para melhor entender a localização da terra indígena do Kwatinemo, segue figura abaixo:

5 Pessoa responsável pela condução da embarcação, visto que a navegação fluvial é a única forma de se chegar à terra indígena do Kwatinemo.



Figura 2- Tawiva (Casa grande).

Fonte:Imagem da autora.Jan.2014

Esta visão nos faz refletir sobre a maneira como o homem amazônico integra dimensões ritualísticas aos processos das artes, saindo do universal para o sincrético alternando ciclos cósmicos, uma espécie de redução ontológica, o homem passa a ser coadjuvante do cosmopolismo, através da imagem, levando para o íntimo de sua relação com a realidade. Nesse sentido, Paes Loureiro (2002), enfatiza o homem enquanto ser cósmico:

O homem da Amazônia foi sempre um ser cósmico. Guiando-se pelas estrelas organizando-se pelas estações, tendo o horário decidido pelo movimento da maré, orientando-se pelos sentidos, dialoga com a natureza, subordina-se à vida como espécie do destino. Quer dizer, vivendo no mais particular, guia-se pelos sinais do universo (LOUREIRO, 2002, P.144).

Assim, a relação do homem com as coisas do mundo traz um olhar diferente para os objetos produzidos, os quais promovem uma relação social no qual o homem passa a se ver nos objetos que realiza, construindo em sua realidade um mundo particular a partir dos sentidos que referenciam peculiaridades de sua cultura, como ressalta Antony Giddens (2005, p.38): “A cultura de uma sociedade compreende tanto aspectos intangíveis – as crenças, as ideias e os valores que forma o conteúdo da cultura – como

também aspectos tangíveis – os objetos, os símbolos ou a tecnologia que representa esse conteúdo”. Sendo assim, a cultura refere-se ao modo de vida dos membros de uma sociedade, ou de grupos. Inclui-se a arte, a literatura, a pintura, como também o modo de vestir das pessoas, seus costumes, seus padrões de trabalho e cerimônias religiosas.

A arte tem o poder de recriar o mundo a partir da realidade apreendida, o homem primitivo, ao retratar através da pintura nas cavernas as atividades de seu cotidiano, perpetua, por meio da arte, seu modo de vida, sua realidade refletida nas formas que carregam o desejo mágico de realização constante do ser humano, envolvido pelo poder da força da flecha que perfura e abate a caça.

No aspecto comunicacional a arte surge como uma necessidade de expressão do homem, utilizando os símbolos para construção da cultura por meio da linguagem reflexo da emoção que aguça sentimento para os que conseguem uma forma de compreensão. Em textos relacionados à arte e literatura, na obra de Karl Marx e Friedrich Engels (2012, p. 137), pode-se observar, em relação à criação artística e a percepção estética, que: “O objeto da arte – como qualquer outro produto – cria um público capaz de compreender a arte e fruir a sua beleza. Portanto a produção não produz apenas um objeto para o sujeito, mas também um sujeito para objeto”. Esta análise realiza um resgate entre o sujeito e o objeto, e a alma passam a ser a beleza concebida entre o EU e a natureza, revelando a consciência e a verdade através da sensibilidade da arte.

Diante dessa discussão, é possível refletir sobre as questões que envolvem a memória da arte dos trançados praticados pelos índios Asurini. Entende-se ser de fundamental importância a preservação da prática dos trançados que compõe sua cultura tradicional, valorizando a identidade da etnia e assim, atentar para todas as formas de expressão e comunicação deste povo indígena.

Além disso, é importante ressaltar que este trabalho pretende contribuir no registro dessa história contada através dos trançados, além de incentivar o estudo da história, da cultura, da vida dos índios Asurini do Kwatinemo e todos os elementos identitários que faz parte desse cenário artístico, para que não se percam na memória das gerações futuras – o indivíduo é formado desde o momento da sua concepção; nesses mesmos códigos, durante a sua infância, aprende os valores do grupo, que são introduzidos e incorporados para suprir as necessidades mais tarde na vida adulta, da maneira como esse grupo social as concebe. Dessa maneira, se faz necessário a análise dos trançados dos índios Asurini do Xingu, como forma de identidade e memória, que contribui significativamente para a construção histórica dessa etnia.

2 | TRANÇANDO IDENTIDADES E MEMÓRIAS

As concepções do homem em relação à arte tem como base processos cognitivos

que estão relacionados com vários fatores como: caráter afetivo, a materialização da verdade, semelhança com a natureza, os símbolos, os mitos, a estética, o belo, por fim toda ou qualquer forma que a arte esteja direcionada, ela sempre está relacionada a figura humana, como parte de sua criação, seja como forma de linguagem, seja como expressão da verdade, seja como construção cultural. Sendo assim, ao analisar a arte do trançado desenvolvida pelos índios Asurini do Xingu, percebe-se que sua gênese tem como base o mito que é realizado, em princípio nas flechas, como forma de guardar os desenhos expressos no corpo do ser mitológico, dando seguimento à materialização do objeto, na forma de repasse de conhecimentos, de acordo com Claude Lévi – Strauss (1978, p.13), “os mitos despertam no homem pensamentos que lhe são desconhecidos”.

Desta forma a partir da semente originada na mitologia, a exemplo do surgimento dos trançados e do grafismo, diz o mito que havia um ser conhecido por Ajdkwasara, o qual tinha o corpo todo pintado com vários tipos de desenhos e apenas algumas pessoas podiam ver pela sua rapidez em que se deslocava evitando qualquer contato. Um dia um jovem índio, Ajygawu’i, em fração de segundo, viu passar esse ser mitológico e ficou fascinado pela beleza dos desenhos em seu corpo. Ao regressar para casa, contou a sua mãe o que viu e ela ensinou como fazer para vê-lo de novo: aprendeu a imitar a voz do veado e capturou um, deixou outro morto no meio do caminho e ficou atrás de um pau esperando, imitando a voz do veado. Quando viu Ajdkwasara passar rápido, esse ser se virou para onde vinha à voz e cravou sua lança no veado sem notar que o mesmo já estava morto. Foi assim que Ajygawu’i teve tempo de ver as pinturas no corpo do Ajdkwasara e para não esquecer-las, decorou suas flechas e arco com trançados para repassa-las e sempre lembra-las para seu povo, os Asurini. Assim os desenhos são repassados de geração a geração até os dias atuais, o que faz compreender uma amplitude da floresta, desejando fazer-se compreender pelo Asurini ao ajuste estético, sociológico e étnico- cultural desse povo (AMPUERO, 2007).

De acordo com Lévi-Strauss (1978, p. 63-64), “para as sociedades sem escrita e sem arquivos a mitologia tem por finalidade assegurar, com um alto grau de certeza – a certeza completa é obviamente impossível –, que o futuro permanecerá fiel ao presente e ao passado”. Logo, o *mito garante a fidelidade ao presente, visto que a ciência cria sob a forma de eventos seus meios e seus resultados, graças às estruturas que fabrica sem cessar suas hipóteses e teorias*.

Mediante a riqueza da narrativa mitológica, observa-se que a arte Asurini é alicerçada nos trançados que precedem as relações artísticas, estas estendidas à sofisticação de seus artefatos, como os capacetes, o grafismo corporal, e a pintura realizada em tecidos e nas peças de cerâmica.

Os Asurini realizam a arte dos trançados nos objetos de sua cultura para os rituais e outras ocasiões extraordinárias. E é de grande importância que sejam desenvolvidas e apoiadas iniciativas de pesquisas, estudos e registros sobre esta forma de expressão histórica e cultural, buscando o conhecimento, a compreensão e

preservação da história e da diversidade cultural dos índios Asurini do Xingu.

Segundo Maurice Halbwachs (2006, p.74), a história é entendida como a representação de um passado “sob uma forma resumida e esquemática”, como “o epitáfio dos fatos de outrora, tão curto, geral e pobre de sentido como a maioria das inscrições que lemos sobre os túmulos”. Essas informações repassadas nos diálogos entre os índios vão se entrelaçando com seu cotidiano, com seus membros e com os objetos, como os trançados que passam a materializar essas histórias, criando um vínculo um elo entre as gerações que reavivam suas lembranças, memórias e suas culturas.

Para o povo Asurini, o espaço-tempo social estético cresce com as pessoas. Na aldeia a expressão percebe a técnica. Neste sentido, a técnica é mero instrumento e dela os Asurini se servem para expressar o que existe oculto, nos rituais, nas festas e na confecção dos objetos de sua cultura, Giddens (2005) comenta a respeito desses aspectos aprendidos:

Esses aspectos são aprendidos mais do que herdados. O processo pelo qual as crianças, ou outros membros da sociedade, aprendem o modo de vida em sociedade é chamado de socialização. A socialização é o principal canal da transmissão da cultura através do tempo e das gerações (GIDDENS, 2005, p. 42).

Portanto é através do processo de socialização e do contexto social que ocorre na construção de artefatos que os índios da aldeia aprendem características da sua cultura. Para esclarecer a questão do trançado do povo Asurini, buscou-se algumas definições que podem ajudar a entender esta temática, através da arte, da cultura e da memória refletidas nesse fazer. Sendo assim, o referido estudo estabelece informações numa perspectiva histórico-social, como um instrumento de aprendizagem e de consolidação cultural, simbólica e de produção material do povo indígena Asurini do Xingu.

O capacete, o arco à flecha são peças tradicionais, decorados com trançados realizados somente pelos homens da aldeia, são objetos que refletem a fala do grupo, uma linguagem de ornamentação que comunica, libera informações em sua dinâmica tradicional, como que um mapa geográfico ofertado pelo costume que constrói uma nação.

2.1 Arte e trançado

O trançado, apesar de ser uma realização individual, tem sua dinâmica interna, porque constitui fatores de sobrevivências espirituais, visto que estabelece relação com os antepassados e requer um trabalho árduo, o qual vai da escolha da samambaia ideal à retirada da mesma, uma vez que a construção do trançado ocorre com matéria prima retirada da floresta. Estes fatores são agentes de uma unidade que incorpora configurações artísticas e geométricas, numa exigência histórica,

estrutural e sociocultural desse povo. Conforme destaca Clifford Geertz, em análise acerca da cultura e as estruturas de significados e os padrões culturais, socialmente estabelecidos pelos homens:

A cultura fornece o vínculo entre o que os homens são intrinsecamente capazes de se tornar e o que eles realmente se tornam, um por um. Tornar-se humano e tornar-se individual, e nós nos tornamos individuais sob a direção dos padrões culturais, sistemas de significados criados historicamente em termos dos quais damos forma, ordem, objetivo e direção a nossas vidas. Os padrões culturais envolvidos não são gerais, mas específicos (GEERTZ, 1989, p.64).

Roberto Cardoso de Oliveira (2006, p. 87-88) afirma: “Ao, aduzir o termo identidade a expressão “sociocultural” já estou indicando que irei examinar um fenômeno de cuja inteligibilidade não se pode esquivar sem contextualizá-lo no interior das sociedades que o abrigam”. Sendo assim uma das manifestações culturais dos povos indígenas que se relaciona com a vivência de suas identidades é a arte dos trançados dos índios da região do médio Xingu, considerados muito importantes e uma das mais expressivas marcas do povo Asurini. O trançado é marca identitária, expressiva desse povo, que exercita como parte de suas crenças, de suas práticas, de sua cultura tradicional (AMPUERO, 2007). Nesse sentido, o trançado é um objeto artístico de transmissão de conteúdos simbólicos e afirmação de identidade pessoal e étnica.

Para refletir a respeito deste assunto, que antes de tudo é uma arte que faz e constrói processos culturais que remontam à identidade deste grupo, faz-se necessário buscar diálogo entre os principais conceitos que a norteiam. Sendo assim, Giddens (2005), trabalha o conceito de identidade como multifacetado podendo ser abordado de várias formas:

De modo geral, a identidade se relaciona ao conjunto de compreensão que as pessoas mantêm sobre quem elas são e sobre o que é significativo para elas. Essas compreensões são formadas em relação a certos atributos que têm prioridade sobre outras fontes de significados (GIDDENS, 2005, p. 43-44).

A relação identitária da etnia Asurini ocorre através do tempo e do espaço, organizados pelo significado e experiências acumuladas em torno da vida na aldeia. De acordo com a visão de Zygmunt Bauman (2005), a identidade é algo inventado, construído, negociável, não tendo a solidez de uma rocha, estando sempre em busca de um objetivo:

A “identidade” só nos é revelada como algo a ser inventado, e não descoberto; como alvo de um esforço. “um objetivo”; como uma coisa que ainda se precisa construir a partir do zero ou escolher entre alternativas e então lutar por ela e protegê-la lutando ainda mais – mesmo que, para que essa luta seja vitoriosa, a verdade sobre a condição precária e eternamente inconclusa da identidade deva ser, e tenda a ser, suprimida e laboriosamente oculta. (BAUMAN, 2005, pp. 21 - 22).

No que tange ao entrelaçamento da arte, esta é concebida de forma diferente em diversos autores, a relação estabelecida na percepção de Geertz (1989, p.15) se contrapõe ao funcionalismo da arte. A partir de sua visão crítica, a arte deve tecer relações com a vida cotidiana em um plano semiótico, pois esta arte não manifesta uma estrutura social, mas corporifica uma maneira de viver que dialoga com sensibilidades ao invés de conceitos.

Esta sensibilidade no fazer artístico é constatada no traço preciso e cheio de símbolos que refletem seu significado na vida no interior da aldeia. A arte do trançado é uma fortuna para quem a domina empoderado pelo saber, estabelecendo no processo cultural dessa etnia uma riqueza inigualável. Ao estabelecer uma relação entre a ciência e a arte, Pierre Bourdieu (1989), considera que, mais importante do que desenvolver objetos de alto valor social e político é a capacidade de criar objetos socialmente insignificantes em objetos científicos. O que nos leva a crer que:

O cume da arte, em ciências sociais, está sem dúvida em ser capaz de por em jogo, coisas teóricas muito importantes a respeito de objetos ditos empíricos muito precisos, frequentemente menores, na aparência e até mesmo um pouco irrisórios (BOURDIEU, 1989, p. 20).

Como base nessa afirmativa, estudar a arte dos trançados realizados pelos índios Asurini do Xingu, nas flechas, nos arcos e capacetes, requer um olhar carregado de sensibilidade, inteligência, já que se trata de objeto que reflete a fala do grupo em sua dinâmica tradicional. A cientificidade dos trançados é uma realização concreta, advinda do mito, que agrega à identidade, a memória, a tradição e a cultura dessa etnia.

A arte habita espaços da vida e se faz presente nos traços, na cor, nas texturas, nas formas, e dimensões diversas, simboliza e ressignifica a vida no mundo, na memória das nossas sensações e sentimentos que nos ajudam a recordar, lembrar fatos que transportam no tempo. Sendo assim, tentaremos percorrer por um vasto campo que liga ancestralidade, tradição e arte, dessa maneira, tentaremos relacionar esses pontos com a arte dos trançados realizados na aldeia do Kwatinemo.

3 | CAMINHOS DA ANCESTRALIDADE, TRADIÇÃO E ARTE

A produção da arte do trançado na aldeia Asurini desempenha, no cotidiano desta etnia, uma expressão cultural atuante, a qual busca reafirmar a identidade como uma aliada na tentativa de perpetuar, nas gerações atuais, o valor das práticas culturais dos mais velhos, bem como solidificar para a posteridade a importância de aprender a tecer, para servirem de suporte às vivências culturais e construções de memória e de identidade.

Como prática os trançados na aldeia desempenham funções diversificadas, pois estão atrelados aos rituais, aos mitos, ao embelezamento do arco, flecha e capacete,

como uma forma de manter a cultura dos antepassados, uma vez que demarcam traços da identidade Asurini. A manutenção da cultura pela ancestralidade é observada de maneira clara nos estudos de Giddens (1997), ao elencar os guardiões da verdade em algumas formas de manifestações culturais:

A tradição é impensável sem guardiões, porque estes têm um acesso privilegiado à verdade; a verdade não pode ser demonstrada, salvo na medida em que se manifesta nas interpretações e práticas dos guardiões. O sacerdote, ou xamã, pode reivindicar ser não mais que o porta-voz dos deuses, mas suas ações de facto definem o que as tradições realmente são. As tradições seculares consideram seus guardiões como aquelas pessoas relacionadas ao sagrado; os líderes políticos falam a linguagem da tradição quando reivindicam o mesmo tipo de acesso à verdade formular (GIDDENS, 1997, p. 100)

Na aldeia do Kwatinemo é reservado aos índios mais velhos a preservação dos sabres deixados pela ancestralidade, cabe a eles também, enquanto guardiões, o repasse das práticas tradicionais, entre elas os trançados, para outros membros do grupo, de acordo com uma avaliação prévia que assegure a tradição.

A realização do trançado traz a digital na construção individual. A produção é identificada por cada membro, seja nos ornamentos de cabeça, arco e flecha, confeccionados, exclusivamente, pelos homens, dando continuidade a aspectos que compõem a cultura do povo Asurini. Neste sentido, seria um caminho para garantir aos mais jovens o contato com os costumes ensinados pelos mais velhos, introduzindo para a sua vida ensinamentos adquiridos através da observação diária.

Os trançados dos índios Asurini são uma tradição, uma referência étnica desse povo. O sistema de aprendizagem é informal e o conhecimento é transmitido pelos mais velhos, através das narrativas orais, da observação e da prática do fazer. Esse processo de informação está baseado em experiências acumuladas, empiricamente consolidados pelas vivências culturais, que são repassados de geração a geração, consolidando a memória coletiva deste povo rico em tradições. Conforme destaca Giddens (1997) sobre a tradição como guia que ajuda estabelecer o tempo, seja no passado, alcançando o presente e na preparação para o futuro:

A tradição é uma orientação para o passado, de tal forma que o passado tem uma pesada influência ou, mais precisamente, é constituído para ter uma pesada influência sobre o presente. Mas evidentemente, em certo sentido e em qualquer medida, a tradição também diz respeito ao futuro, pois as práticas estabelecidas são utilizadas como uma maneira de se organizar o tempo futuro. (GIDDENS, 1997, p. 82).

Desta forma, as tradições ligam aspectos históricos e culturais que estão representados na pintura corporal, nos trançados, nas danças, no canto, no mito, nos rituais e nas suas vastas manifestações simbólicas que fortalecem e reforçam os valores sociais. Esses valores são salientados por Eric Hobsbawn (2006), ao analisar as tradições inventadas:

Por 'tradição inventada' entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente uma continuidade em relação ao passado (HOBSBAWN, 2006, p.9).

Os trançados são códigos de comunicação complexos que exprimem a criação artística do grupo e suas relações com os outros, com entidades e com o meio no qual vivem, reserva-se à aldeia do Kwatinemo como lugar especial para realização destes trançados. Há também uma necessidade de valorização de aspectos culturais e tradicionais, para que os mesmos não deixem de existir enquanto construção de identidade e perpetuação de conhecimento e da história deste povo.

Logo, o trançado é o exercício da arte no contexto cultural e social mais amplo da sociedade Asurini. O trançado tem sua realização exclusivamente masculina e é elemento simbólico de maior importância e significado para o grupo⁶, pois se trata de objetos relacionados com atividade do homem no interior da aldeia, a flecha e o arco são utilizados na caça de animais da floresta, o capacete é usado nas cerimônias ritualísticas, nas festas e como ornamentação, sendo uma extensão da figura humana. É priorizado como elemento fundamental para a manutenção do repertório cultural da etnia e, ainda, reconhecido enquanto saber cultural praticado pelos mais velhos.

Há de se observar que os trançados, no sentido a que este estudo se propõe investigar, são norteados pelas práticas e saberes culturais dos povos que utilizam essa forma de expressão, visto que se trata de um código de comunicação complexo, o qual exprime a concepção de vida dos Asurini do Kwatinemo, sua visão de mundo, e, ainda, sua relação com os outros, concebendo-os como iguais ou diferentes e da relação com os seres sobrenaturais, com o ambiente onde vivem.

Estudos realizados entre sociedades complexas em diversas partes do mundo têm demonstrado que as representações naturalistas, juntamente com os trançados, são utilizadas para veicular ideia, para narrar histórias mitológicas, ou ainda para simbolizar parentesco ou filiação a determinado grupo social. Assim sendo, representam formas de pensar, de conceber o mundo, de entender os papéis sociais - ou seja, representam visões cosmológicas dentro de contexto cultural específico. Vista dessa maneira, a arte cumpre o papel de trazer as ideias para o mundo dos objetos, tornando visual e concreto aquilo que antes estava no plano do pensamento de Geertz (1989).

A relação entre o homem e a arte ocorre a partir do emprego da sensibilidade humana sobre o mundo e seus fenômenos por meio da percepção, como uma das

⁶ BARTH, (2000, p. 125). Desse modo, devemos ser capazes de identificar as partes envolvidas nos discursos que se dão, e o segmento do processo do mundo infinito e sem sentido sobre os quais elas conferem significado e sentido.

GEERTZ, (1989 p.103). Denota um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida.

formas de expressão e habilidades cognitivas mais complexas da mente humana.

A arte dos trançados masculinos é uma possibilidade destes se destacarem na comunidade, ao serem reconhecidos pelas suas habilidades, transformando-se numa referência na aldeia. O trançado, enquanto saber cultural representa um conjunto de ideias, concepções que são reelaboradas dentro de um espaço e de um tempo. Logo, são:

símbolos compartilhados pelos membros de um grupo social específico que, através dela, atribuem significados ao mundo e expressam o seu modo de entender a vida e suas concepções quanto à maneira como ela deva ser vivida, percebemos que a cultura permeia toda a experiência humana, intermediando as relações dos seres humanos entre si, e deles com a natureza e com o mundo sobrenatural. (VIDAL; SILVA, 1995, p. 369).

Os símbolos apresentam uma rede de significados que, na análise das imagens, ajudam a observar melhor os detalhes da representação que os objetos trazem junto com as características específicas da ancestralidade de cada cultura do mito, dos ritos e das mais variadas formas de representações artísticas.

Para compreender a relação dos símbolos com seus significados é utilizado o estudo de Frederik Barth (2000), a respeito da análise da cultura em sociedades complexas, onde ressalta que:

O significado é uma relação entre uma configuração ou signo e um observador, e não alguma coisa sacramentada em uma expressão cultural particular. Criar significado requer o ato de conferi-lo, como sugere Weber. Para descobrir significados no mundo dos outros, precisamos ligar um fragmento de cultura e um determinado ator (a) à constelação particular de experiências, conhecimentos e orientações desse /dessa ator (a) (BARTH, 2000, p.128).

Nesse sentido, nas sociedades complexas, são produzidos inúmeros símbolos e expressões culturais, sendo essencial a busca das ligações na tentativa de elucidar o significado dos objetos culturais. Sendo assim, o significado, como uma relação, leva o pesquisador a dar mais atenção ao contexto e às práticas que auxiliaram a entender os significados, é necessário prestar muita atenção às pistas relativas ao contexto, à práxis, à intenção comunicativa e à interpretação.

3.2 Visualizando a arte

Na tentativa de melhor entendimento dos símbolos e significados que envolvem os artefatos confeccionados a partir da prática dos trançados realizados no interior da aldeia do Kwatinemo pelos índios Asurini do Xingu, utilizaremos de recursos visuais a partir de imagens feitas durante a pesquisa de campo e acompanhamento da feitura desses objetos. Sendo assim, a proposta é a de descrever os objetos que são utilizados para a realização dos trançados no capacete, na flecha e no arco.

O trançado é feito do talo da samambaia / mambaia (preto) que reflete um negro brilhante e de uma planta chamada akaravô (Branco). A flecha recebe, na emplumação, a mesma decoração do arco. O trançado de samambaia e akaravô formam desenhos geométricos relacionados com a cosmologia mítica. Na imagem fotográfica de número 3, podemos observar os detalhes relatados.



Figura 3- Trançados realizados nas flechas.

Fonte: Imagem da autora. Jul.2014.

O arco é chamado de Ywyripara e a flecha de Ruywa. O arco é feito com kamarupá: Uma madeira de alta resistência e com fibra de curumã, que tece a lateral do arco e o cabo da flecha. A flecha feita de taboquinha, com a ponta de osso de animal, decorada com pena de pássaros. Na figura 4, podemos visualizar o trançado sendo realizado no arco.



Figura 4- Trançado realizado no arco.

Fonte: Imagem da autora. Jul. 2014

Os capacetes, cujos trançados são feitos com a mesma matéria prima utilizada nas flechas e arcos, são utilizados de duas formas: o sem abas como uso diário,

os com abas, utilizados nos rituais. Para dar mais beleza ao objeto, este tem como adereço duas penas vermelhas refletindo toda sua imponência.

Estes capacetes servem também como objetos de trocas em momentos festivos entre os membros de outra aldeia, que vem participar das festividades e cerimoniais ritualísticos, confirmando-se como um elo de sociabilidade entre indivíduos de grupos diferentes que comungam da cultura do outro.



Figura 5- Capacete com trançado Asurini.
Fonte: imagem da autora Jul. 2014.



Figura 6- Confeccção do trançado no capacete
Fonte: imagem da autora Jul. 2014

O trançado mostra-se, neste sentido, como uma forma distintiva que remete às tradições identificadas pelo grupo para se auto afirmarem. Na visão de Manuel Castells, (1992, p. 22) a identidade é compreendida como “fonte de significado e experiência de um povo”. São nomes, idiomas, culturas que representam distinção entre o eu e o outro. Essas características de distinção são fontes de significados definidas pelos próprios atores, confirmando que não nascemos com uma identidade, pelo fato de a identidade ser uma construção social.

Nas experiências trocadas entre homens mais velhos e jovens, nota-se que, apesar da observação e da oralidade consistirem no caminho para o processo de aprendizagem, o conhecimento adquirido dá-se de forma diversificada, visto que muitos jovens não manifestam interesse da reconstrução das formas primárias de sua cultura.

A memória, como ato de reconstrução, nunca é idêntica a qualquer imagem do passado, mas que há lugares da memória que podem ser estudados como formas de acesso ao passado. Qualquer sociedade, na medida em que existe, subsiste e toma conhecimento de si mesma, terá os traços que deixou de si mesmos reconstruídos. (SANTOS, 2014.)

A construção da identidade indígena Asurini mostra-se como um processo contínuo que busca cada vez mais, a partir das diferenças, referendar as particularidades que

esta comunidade vem acumulando na sua bagagem cultural, distinguindo-se em relação ao não índio através de expressões baseadas no trançado, na vida material, nos rituais sagrados, entre outros.

4 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

Podemos observar, no contato com os índios Asurini, que as práticas culturais dos trançados realizados nas flechas, arcos e capacetes, são uma forma de manter viva a cultura deste povo que recorre às lembranças míticas para construir seus artefatos.

A realização dos trançados ainda ocorre como uma força de expressão artística, simbólica, cultural e de memória, compondo um enunciado entre seus membros através das narrativas orais e da observação que compõe as rodas de conversas, concretizando as formas de aprendizagem, nas quais a cultura está inserida nas relações sociais.

As práticas cotidianas dos homens, na aldeia, formam um conjunto cultural que expressa as relações sociais deste grupo através dos trançados. A comunidade Asurini, por meio dos ensinamentos dos mais velhos, promove a continuidade das práticas dos trançados, pelo uso da oralidade e da observação, como procedimento de conhecimento, da produção dos trançados e da reconstrução das lembranças, do recontar da memória de suas práticas culturais no interior da aldeia.

No perfil do povo Asurini, a base da tradição firma-se, assim, nas pessoas mais velhas da aldeia, nas lideranças e pajés que buscam transmitir aos mais jovens histórias míticas de seu povo, músicas, danças, rituais, pintura, trançados, permitindo que se busque a autonomia dos seus membros e sua atuação como sujeitos de sua própria história no contexto de interação entre a tradição e a modernidade.

Nesse sentido, acredita-se que a modernização e o contato cada vez mais presentes das etnias com a cultura dos não índios, não simbolizam o desaparecimento dos povos indígenas, e sim, uma necessidade de reelaborar e construir estratégias que consigam permitir a convivência com tais elementos externos e os tradicionais.

A comunidade Asurini, neste sentido, reservou aos seus “guardiões” do saber a contribuição para a continuidade e a identificação das próximas gerações com a sua cultura, usando a observação e a narração como processo de aprendizagem na transmissão de seus saberes. A tradição ganha uma ampla dimensão como elemento de identidade, ao passo que representa um elemento demarcador da cultura Asurini. Assim, os índios utilizam os trançados como um de seus acessórios, esses objetos constroem relações sociais em que o homem se vê como parte do objeto em seus cotidianos; com base nos repasses da tradição cultural, mesmo em tempos de globalização e mundialização.

Entendemos ser de fundamental importância a valorização e preservação de aspectos artísticos, culturais, tradicionais para que os mesmos não deixem de

existir enquanto memória e construção de identidade do povo indígena Asurini do Kwatinemo. Além disso, é importante ressaltar que este trabalho pretende contribuir no registro dessa história contada através dos trançados, além de incentivar o estudo da história, da cultura, da vida dos índios Asurini do Kwatinemo e todos os elementos identitários que faz parte desse cenário artístico, para que não se percam na memória das gerações futuras.

5 | REFERÊNCIAS

- AMPUERO, Alberto. **O Grafismo corporal dos Asurini do Kwatinemo**: preservação cultural de um povo indígena. Dissertação apresentada ao curso de Mestrado em Gestão e Desenvolvimento Regional do Departamento de Economia, Contabilidade e Administração da Universidade de Taubaté, São Paulo: 2007.
- BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem**. 12. ed. São Paulo: HUCITEC, 2006.
- BARTH, Frederik. A análise da cultura nas sociedades complexas. IN: LASK, Tomke (org.). **O Guru, O iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000. pp. 107-119.
- BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Tradução Fernando Tomaz. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 2000.
- CASTELLS, Manuel. **A Era da informação**: economia, sociedade e cultura. O poder da identidade. Volume 2. São Paulo, Paz e Terra, 1992.
- CHARBONNIER, Georges. **Arte, linguagem, etnologia**: entrevista com Claude Lévi-Strauss. Tradução Nícia Adan Bonatti. Campinas- SP: papiros, 1989.
- CTI (Centro de Trabalho Indigenista). **Os povos indígenas no médio Xingu e suas terras**. Disponível em: <<http://www.trabalhoindigenista.org.br/medio-tingu-eixos-povos>>. Acesso em: 6 jan. 2015.
- _____. **Médio Xingu e o futuro de povos de contato recente: os Asurini e os Araweté**. Disponível em: <<http://www.trabalhoindigenista.org.br/medio-tingu-eixos-povos>>. Acesso em: 6 jan. 2015.
- DANTO, Arthur. **Marcel Duchamp e o fim do gosto**: uma defesa da arte contemporânea. In: Ars, revista da pós-graduação ECA/USP, ano 6, nº 12, 2008 (ISSN: 1678-5320). Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1678-53202008000200002>. Acesso em: 26 março 2015.
- FREDERICO, Celso. **A arte do mundo dos homens**: o itinerário de Lukács. São Paulo: expressão popular, 2013.
- FUNAI (Fundação Nacional do Índio). Índios no Brasil: Quem são, terras indígenas, o Brasil indígena. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br>>. Acesso em: 27 out. 2014.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

_____. **“O impacto do conceito de cultura sobre o conceito de homem”**. In: _____. A

interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan 1989. pp.45-66.

GIDDENS, Anthony. A Vida em uma sociedade pós-tradicional. IN: BECK, U.; GIDDENS, A.; LASH, S. (orgs). **Modernização reflexiva: política tradição e estética na ordem social moderna**. São Paulo: UNESP, 1997.

_____. IN: TURNER, Jonayhan (orgs). **Teoria social hoje**. Tradução de Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: UNESP, 1999.

_____. **Sociologia**. Tradução Sandra Regina Netz. 4. ed. Porto Alegre: Artemed, 2005.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.

HOBSBAWN, Eric. RANGE, Terence (org.) **A Invenção das tradições**. 4. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

_____. **Sobre história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística). Estudos especiais: O Brasil indígena povos / etnias. Censo demográfico 2010. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo?busca=1&id=3&idnoticia>>. Acesso em: 27 out. 2014.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mito e significado**. Lisboa: Edições 70, 1989.

LOUREIRO, João. de J. P. **Elementos de estética**. 3. Ed. Belém: EDUFPA, 2002.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Cultura, arte e literatura: textos escolhidos**. Tradução José Paula Netto; Miguel Makoto Cavalcanti Yoshida. São Paulo: expressão popular, 2010.

MÜLLER, Regina P. **Os Asurini do Xingu: história e arte**. 2. ed. Campinas: UNICAMP, 1993.

OLIVEIRA, Reliane Pinho de. **Traçados Asurini do Xingu: entrelaçando imaginário, mito e identidade**. Dissertação de mestrado ao programa de pós-graduação de Comunicação, linguagem e cultura da Universidade da Amazônia. Belém, 2016.

OLIVEIRA, Relivaldo P. de. **Antropologia e filosofia: experiência e estética na literatura e no cinema da Amazônia**. Belém: UFPA, 2015.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo**. São Paulo: UNESP; Brasília: Paralelo15, 2006.

PEDRO, Helena M. D.; FERREIRA, Aline S.; MORAES, V. L. de. **Notas sobre identidade: identidade no contexto contemporâneo**. Disponível em: <<http://www.editoraufjf.com.br/revista/index.php/csonline/article/view/491/446>>. Acesso em: 23 abril 2014.

POLLAK, Michael. **Memória e identidade social**. Estudos históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, pp. 200 – 212.

PORTELA, Fernando; MINDLIN, Betty. **A questão do índio**. 13. ed. São Paulo: Ática, 2004, pp. 38 – 60.

POVOS E TEMÁTICA INDÍGENA: **Povos indígenas do Brasil: Asurini do Xingu; localização, histórico de contato, o sistema de arte gráfica**. Disponível em: <<http://www.pib.socioambiental.org/pt/povo/asurini-do-xingu/1285>>. Acesso em: 6out. 2014.

RIBEIRO, Berta. **O índio na história do Brasil**. 12. ed. São Paulo: Global, 2009.

RICOEUR, Paul. **A Memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Unicamp, 2007

SANTOS, Miryan S. dos. **Sobre a Autonomia das novas identidades coletivas: alguns problemas teóricos**. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102_9091998000300010&script=sci_arttext>. Acesso em: 26 abril 2015.

SIASI (Sistema de Informação de Atenção a Saúde Indígena). Censo populacional do Kwatinemo. Out. 2014.

VIDAL, Lux; SILVA, Aracy Lopes. **O Sistema de objetos nas sociedades indígenas: arte e cultura material**. IN: SILVA, Aracy Lopes; GRUPIONI, Luis Donisete Benzi (orgs.). **A Temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus**. Brasília: MEC, MARI, UNESCO. 1995.

VELTHEM, Lucia H. V. Arte indígena: referentes sociais e cosmológicos. In: Índios no Brasil. 4. ed. São Paulo: Global, Brasília: MEC. 2000.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é**. 2006. IN: SZTUTMAN, Renato. **Coleção Encontros: a arte da entrevista**. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2008.

AS AMEAÇAS DO DESENVOLVIMENTO: CONFLITOS E DISPUTAS PELOS BENS NATURAIS NO SEMIÁRIDO CEARENSE

Francisco Hélio Monteiro Júnior

Doutor em Sociologia – PPGS/UFC

Professor do Curso de Direito do Centro
Universitário INTA – UNINTA e da
Faculdade Luciano Feijão – FLF
Sobral- Ceará

RESUMO: Este artigo trata das percepções de lideranças locais e moradores das comunidades rurais de Riacho das Pedras e Morrinhos do município de Santa Quitéria, localizado no Estado do Ceará, acerca do Projeto de mineração de urânio e fosfato que está em fase de licenciamento ambiental. O projeto é uma iniciativa do Governo Federal a ser executado pelas Indústrias Nucleares do Brasil S/A (INB), empresa de economia mista e vinculada ao Ministério da Ciência e Tecnologia (MCT) que integra o Consórcio Santa Quitéria juntamente com a empresa privada Galvani Indústria, Comércio e Serviços S. A. O Consórcio será responsável pela instalação e operação do complexo mineiro-industrial de urânio e fosfato de Itataia. São nessas localidades que os efeitos negativos da mineração se tornam evidentes, acirrando ou gerando conflitos socioambientais pelo uso da água, atingindo diretamente pequenos agricultores e suas famílias. O Projeto Santa Quitéria representa e se apresenta para as comunidades rurais de Riacho das Pedras

e Morrinhos como uma ameaça. Diante dela se questionam (1) sobre o volume de água que requer a mina para operar diante da difícil situação do abastecimento de água na região, sobretudo em tempos de estiagem; dependendo quase exclusivamente de carros pipa; (2) e sobre a geração de empregos diretos e indiretos que virá com a mina e todos os outros “benefícios” que supostamente ela trará, com o discurso atraente da promoção do desenvolvimento que chega às comunidades por meio das lideranças políticas e dos representantes do consórcio.

PALAVRAS-CHAVE: Desenvolvimento; Mineração; Conflitos Socioambientais; Bens Naturais.

ABSTRACT: This article deals with the perceptions of local leaders and residents from the rural communities of Riacho das Pedras and Morrinhos in the municipality of Santa Quitéria, located in the State of Ceará, about the uranium and phosphate mining project that is in environmental licensing phase. The project is an initiative of the Federal Government to be implemented by the Indústrias Nucleares do Brasil S/A (INB), a mixed economy company linked to the Ministério da Ciência e Tecnologia (MCT) that integrates the Consórcio Santa Quitéria together with the private company Galvani Indústria, Comércio e Serviços S/A. The methodology used was the fieldwork, using

participant observation, carried out in the said communities in the year 2014. It is in these localities that the negative effects of mining become evident, causing or generating socio-environmental conflicts because of the use of water, in harming directly small farmers and their families. The Projeto Santa Quitéria represents and presents itself to the rural communities of Riacho das Pedras and Morrinhos as a threat. Faced with this threat, questions are raised about (1) the volume of water required by the mine to operate in the face of the difficult situation of water supply in the region, especially in times of drought; depending almost exclusively on kite cars; (2) and the generation of direct and indirect jobs that will come with the mine and all the other “benefits” it is supposed to bring, with the compelling discourse of promoting development that reaches communities through political leadership and representatives of Consórcio.

KEYWORDS: Development; Mining; Socio-environmental conflicts; Natural Resources.

1 | CARACTERIZAÇÃO DO PROJETO SANTA QUITÉRIA DE MINERAÇÃO DE URÂNIO E FOSFATO

A construção e operação de um projeto econômico de grande escala – PGE - como discutido por Baines (2014), Santos (2013) e Ribeiro (1985; 2008a; 2008b) acarreta diversos impactos socioambientais para os grupos diretamente afetados por grandes obras de engenharia. Os PGE’s geralmente são projetos de infraestrutura que estão na base da construção de cidades planejadas, da construção de hidrelétricas, de complexos siderúrgicos e portuários, de canais hídricos e grandes linhas ferroviárias que albergam a ideia nada ingênua de serem promotores da “modernidade” e do “progresso”¹ mediante a promoção do desenvolvimento econômico e social.

No entanto, essa “modernização” chega acirrando ou fomentando conflitos socioambientais em que agricultores, ribeirinhos, quilombolas e povos indígenas têm seu cotidiano e suas relações sociais modificadas pelas intervenções de consórcios que conjugam os interesses estatais e privados. Pode-se citar, como exemplo, a construção de barragens que obrigam a remoção de agricultores, criadores e ribeirinhos de seu lugar de pertencimento para outras localidades e as variadas atividades de mineração que requerem grandes quantidades de água em suas etapas de construção, operação e produção, comprometendo o acesso daqueles segmentos a esse bem tão caro à vida.

O Projeto Santa Quitéria está sob a responsabilidade do Consórcio Santa Quitéria que é uma parceria público privada (PPP) entre as Indústrias Nucleares do Brasil S/A

1 A ideia de progresso aqui é tratada como elemento presente na *ideologia da redenção* como definida por Ribeiro (1985) e que marca os projetos de grande escala, ao assumirem o compromisso de gerar numerosas oportunidades de emprego direto e indiretos, com a construção de grandes obras, tirando uma região ou um país do atraso econômico. Nas palavras do autor: “a ideología de la redención cuya matriz principal es la ideología del progreso, que muchas veces toma la forma del desarrollismo, es decir, la suposición de que los proyectos de gran escala son positivos porque desarrollarán una región, suministrando bienestar a todo el mundo.” (Ribeiro, 1985, p. 33).

(INB)², empresa de economia mista, vinculada ao Ministério da Ciência e Tecnologia (MCT), e a empresa privada Galvani Indústria, Comércio e Serviços S. A. O consórcio é responsável pela instalação e operação da mina de urânio e fosfato de Itataia. O governo estadual também tem participação através da Agência de Desenvolvimento do Estado do Ceará (ADECE), que investirá em obras de infraestrutura como pavimentação das estradas que dão acesso ao local da mina, adutora de água e fornecimento de energia.

O Projeto compreende diversas obras e instalações de diversos equipamentos em sua fase de construção e operação, destacando a construção de um canteiro de obras e infraestrutura de apoio durante sua fase de implantação, estradas de acesso, a própria mina, barragem de rejeitos, instalação mineiro industrial, instalação nuclear, instalações administrativas, sistema de carga, descarga, transporte, transferência e estocagem, entre outras obras e instalações além de infraestrutura (fornecimento de água, energia, estradas e capacitação de mão de obra).

Pode-se afirmar que nos últimos cinco anos vem se formando uma arena pública de debate acerca do empreendimento, a partir do momento em que movimentos sociais passam a atuar nas comunidades impactadas pelo Projeto Santa Quitéria com objetivo de auxiliá-las. Um marco nesse processo foi o Seminário sobre a mina de Itataia, ocorrido entre os dias 04 e 06 de maio do ano de 2011, promovido pela Articulação Antinuclear do Ceará, que é composta pelo Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), Comissão Pastoral da Terra (CPT)³, Cáritas diocesana de Sobral e Núcleo Trabalho, Meio Ambiente e Saúde da Universidade Federal do Ceará (Tramas/UFC) em que se discutiu os modelos de desenvolvimento, o que é e para que serve o urânio e o que é energia nuclear.

De fato, os discursos e as ações que formatam o Projeto Santa Quitéria acabam por caracterizá-lo em meio a uma correlação de forças entre Consórcio, lideranças locais, sociedade civil organizada e opinião pública. Sigaud (1986) observa que a literatura que trata dos efeitos sociais de hidrelétricas indica que os primeiros impactos já começam a afetar os grupos sociais com o anúncio da obra. Portanto, os efeitos socioambientais dos projetos de grande escala antecedem a sua construção, criando um ambiente de insegurança, medo e expectativas nas comunidades e nas famílias diante do vetor de mudanças sociais que representa um grande empreendimento.

2 A INB possui monopólio do urânio no Brasil (Artigo 177 da Constituição Federal/1988), atuando em toda sua cadeia produtiva que vai da mineração à fabricação do combustível que gera energia elétrica nas usinas nucleares. Criada em 1988, a INB substituiu a Empresas Nucleares Brasileira S/A (Nuclebrás).

3 A Comissão Pastoral da Terra (CPT), criada em 1975, assim como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), criado em 1972, são entidades ligadas à Linha de Ação Missionária da CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil). A CPT tem seu foco de atuação junto aos camponeses e comunidades rurais de assentados vitimados por conflitos sociais que envolvem a posse da terra e exploração do trabalhador rural. Também foi a primeira organização a atuar em parcerias com outras entidades na articulação política das comunidades afetadas pela construção da Usina Nuclear Angra I, em 1970, no município de Angra dos Reis, no Estado do Rio de Janeiro. Para mais detalhes sobre a atuação e orientação política da CPT Cf. respectivamente: MARTINS, 1994. (Especialmente a segunda parte denominada: *A Igreja: o uso transformador da mediação conservadora*) e MAGRINI, A. et all. 1988.

Meu pressuposto é que a relação conflituosa entre os interesses do Estado e da Galvani S. A. personificados nas ações do Consórcio Santa Quitéria e as comunidades rurais de Morrinhos e Riacho das Pedras levanta questões importantes sobre o uso e apropriação econômica, social, política e simbólica dos bens naturais como água, terra, fauna e flora pondo relevo percepções conflitantes da ideia de desenvolvimento que extrapolam uma leitura exclusivamente econômica dessa “grande palavra”. De acordo com Sarmiento (2013, p. 11):

Na atualidade e num contexto de globalização, o desenvolvimento deixou de ser um fenômeno exclusivamente econômico, passando a constituir uma complexa problemática de componentes políticos, econômicos, ecológicas, sociais e culturais, na qual intervêm diferentes instituições, atores e constrangimentos, refletindo interesses, compromissos e ideologias diferentes e, com frequência, antagônicas nas várias escalas em que os protagonistas se manifestam. Em torno do desenvolvimento, gravitam processos históricos, recursos locais e exógenos, poderes e representações simbólicas que deveremos saber identificar, compreender e analisar.

Por outro lado, a própria palavra desenvolvimento está marcada pela crise nos seus padrões semânticos valorativos tais como industrialização, modernização e crescimento econômico que não contabiliza a apropriação perdulária e racista dos bens naturais. Portanto, este artigo toma como problema as produções discursivas dos moradores de Riacho das Pedras e Morrinhos sobre a ameaça que representa o Projeto para seu abastecimento de água e as dinâmicas socioambientais correlatas que resultam do longo processo de debate sobre a viabilidade do Projeto Santa Quitéria e suas “promessas” de emprego e desenvolvimento.

2 | RIACHO DAS PEDRAS E MORRINHOS: COMUNIDADES RURAIS DO SEMIÁRIDO CEARENSE EM TRANSFORMAÇÃO

Riacho das pedras e Morrinhos são bairros rurais que pertencem ao município de Santa Quitéria. Maior município em extensão do Estado do Ceará, está situado no semiárido brasileiro (SAB) que abrange cerca de 1.400 municípios, distribuídos pelos Estados do Maranhão, Piauí, Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco, Alagoas, Sergipe, Bahia, a porção setentrional de Minas Gerais e o norte do Espírito Santo. No Ceará, são 150 municípios que integram o SAB onde predomina o bioma Caatinga caracterizado pela forte presença de cactos, bromélias e arbustos que perdem as folhas na seca para evitar a perda de água, e ganham uma feição verde e florida no inverno.

Santa Quitéria possui uma área de 4.260km² e seu distrito-sede está localizado a quase 58 km da Fazenda Itataia, onde se localiza a mina. Possui uma população estimada em 43.344 habitantes, desses 19.335 habitam a zona urbana e 23.020 vivem em áreas rurais que se aproximam da Fazenda Itataia. É o caso da comunidade

Riacho das Pedras e o assentamento de Morrinhos. O Índice de Desenvolvimento Humano do município é 0,642, situando-o na 63ª posição no Estado do Ceará, apesar das “riquezas” minerais, que incluem, além do fosfato e do urânio, ferro, ametista, berilo e as principais jazidas de granito branco do Brasil que não alavancaram até o presente momento nem a economia e nem os indicadores socioeconômicos do município⁴. (GUIA MUNICIPAL, 2009/2010).

As terras que hoje abrangem Riacho das Pedras como tantas outras da região era uma única e grande fazenda que pertenciam a um senhor que abrigava sob seu poder econômico famílias de retirantes que fugiam das longas estiagens do sertão cearense. Seus limites iam até o rio Groaíras, que banha os municípios de Santa Quitéria e Groaíras. Em seu leito está situado o Açude Edson Queiroz, construído no final da década de 1980.

Os pais de seu Chico, um dos moradores mais antigos de Riacho das Pedras, foram os primeiros a chegar na localidade na década de 1950. Caminhavam em busca de abrigo contra as mazelas da seca. Trabalharam na roça para os donos da fazenda, que já haviam herdado a terra de seus genitores. O trabalho era pesado e contava com a ajuda dos filhos, que com o passar dos anos assumiam as responsabilidades de cultivar a terra, criar as ovelhas, as galinhas e os porcos.

Seu Chico e seus irmãos cresceram nessa fazenda percorrendo seus limites e explorando suas riquezas naturais. Esse contato íntimo e sensível com esse pedaço de terra foi fundamental para que lá permanecessem e decidissem por sua aquisição quando já não era mais viável economicamente a manutenção da fazenda pelo patrão. Seu Chico mais os irmãos compraram uma parte que depois foi repartida entre eles e a terra restante vendida. Assim a comunidade foi ganhando forma em volta de uma pequena igreja e hoje conta com 105 famílias e aproximadamente 420 pessoas, dentre elas filhos, filhas, netos, bisnetos e tataranetos de Francisco de Paiva Rodrigues e Francisca Raimunda de Lima, pais de seu Chico:

Fomos na onda de meus irmãos vender lugar para fazer casa aqui. Por causa da construção de uma igreja, quiseram fazer um povoadinho ao redor da igreja né, e hoje já tem uma parte dessas terras que não é mais fazenda, é uma vila, se tornou uma vila e continua a gente trabalhando, na mesma terra de Riacho das Pedras. (Seu Chico, 76 anos, morador de Riacho das Pedras em entrevista cedida ao pesquisador em 23 de setembro de 2014).

Riacho das Pedras foi elevada à categoria de Vila em 7 de julho de 2003, pela lei municipal nº 393/2003. Desde então vem passando por diversas transformações que incluem a pavimentação das ruas, o acesso à energia elétrica por meio do Programa do Governo Federal Luz para Todos⁵ e ampliação do acesso às cisternas de placas

4 A imagem do município tem sido construída principalmente a partir das reservas minerais que possui. É reconhecido pelas jazidas de urânio, fosfato, ferro e outras riquezas minerais como ametista, berilo e as principais jazidas de granito branco do Brasil.

5 O Programa Luz para Todos tem como meta fornecer energia elétrica para a população rural de baixa renda, às comunidades assentadas e quilombolas isoladas e atender demandas comunitárias

para armazenar água da chuva. Contudo, essas transformações que são sentidas como positivas pela comunidade servem também aos interesses privados que necessitam dessa infraestrutura básica visando à realização de projetos econômicos mais ambiciosos que rivalizam com os interesses dos moradores contrários ao Projeto Santa Quitéria.

Em meu trabalho de campo nessa comunidade percebi como o caso do acidente nuclear de Fukushima, ocorrido no Japão, em 2011, é acionado pelos moradores como parâmetro de avaliação e compreensão de que “mexer com essa coisa nuclear” é perigosa, indo de encontro com a leitura dos técnicos das Indústrias Nucleares do Brasil (INB) que afirmam que o teor de radiação liberada pela mineração não excede os níveis de segurança (lembrando que esses níveis de segurança são arbitrários). Em meu caderno de campo registrei:

Hoje fui interpelado por um morador se não havia acompanhado pela televisão o caso do Japão. Não demorei muito para perguntar-lhe se se referia ao acidente nuclear de Fukushima. Ele prontamente respondeu: esse aí mesmo. Então, desferiu sua opinião de modo a incluir a mineração do urânio como uma atividade que pode trazer muitos problemas à saúde por todos aqueles que venham a consumir água e produtos que correm o risco de serem poluídos com os resíduos do urânio.

De fato, o acesso à energia favoreceu mudanças sociais positivas nas comunidades de Riacho das Pedras e Morrinhos. Elas, diferentemente do discurso que as cristalizam no tempo passado com o objetivo de validar grandes intervenções estatais e/ou privadas, vivenciam transformações sociais, espaciais, culturais e econômicas desde que se formaram. Embora se destaque o quanto impactante será o Projeto Santa Quitéria, o que se discute prioritariamente é que tipo de mudanças ele trará para a região. Se colocará em risco, por exemplo, as sociabilidades, a água, a terra, as sementes, a energia, os açudes e as cisternas conquistadas com muita luta, trabalho e suor.

Ademais, essas transformações sociais são acompanhadas por mudanças conflituosas na forma dos moradores significarem o Projeto e se posicionarem contrariamente à sua execução. De um lado, a interlocução com movimentos sociais e, de outro, o acesso a bens de consumo como televisores, rádios e internet contribuem, sobremaneira, para disseminar informações e tecer relações importantes para fortalecer e expandir a coletividade diante dos dois grandes desafios ao longo de sua recente história, a falta d'água e a mina de urânio.

Morrinhos, por sua vez, é um assentamento rural bem menor do que Riacho das Pedras. O assentamento federal foi criado em 31 de maio de 1995 depois de muita de escolas, postos de saúde e sistemas de bombeamento de água.

luta: “aqui, isso aqui não foi tão fácil, a gente lutou, correu risco de vida aqui, gente querendo passar carro por cima dos companheiros, e outras pessoas que foram para a delegacia, intimou-se gente para delegacia, e foi uma luta que a gente teve por esse assentamento”. (Seu Anastácio, 37 anos, morador de Morrinhos).

Atualmente conta aproximadamente com 215 pessoas que pertencem praticamente a dois troncos familiares, os Frasos e Umbelinos que moram na região desde a segunda metade do século XX. Irmãos, cunhados, tios, sobrinhos, pais e filhos moram vizinhos uns aos outros ou bastante próximos. As atividades socioeconômicas não se resumem a agricultura de sequeiro e criação de caprinos e ovinos. Assim como em Riacho das Pedras, existem mercadinhos, pequenas oficinas de motocicleta que também servem para abastecê-las, bares e muita disposição entre os moradores para realizar qualquer atividade que aufera alguns trocados. Como cortar madeira, produzir estacas, colher ervas, dentre outras.

Antes de se tornar assentamento, Morrinhos era uma antiga fazenda de propriedade do seu Luiz Menezes Pimentel. Nela os moradores trabalhavam por meio do arrendamento rural, que obrigava ao arrendatário, ou seja, o morador da fazenda, a pagar o aluguel da terra e o uso dos meios de produção com uma parte daquilo que produzia. Em tempos de seca, os moradores trocavam a produção agrícola pela construção de uma cerca, de um açude na propriedade do patrão ou qualquer coisa que ele solicitasse a fim de manter-se em sua propriedade. Seu Francisco lembra desse tempo como um tempo vivido em cativeiro, onde o trabalho servia para aprisionar cada vez mais os moradores às necessidades do patrão:

Tudo era pro patrão, era tipo um cativeiro entende?! Eu considero tipo um cativeiro, pois que nós estamos aqui agora tudo liberto né, era tipo um cativeiro esse tempo que nós trabalhamos. Meu pai chegou aqui 1967, nesse tempo tinha oitocentos gados só nessa propriedade aqui, tudo criado pelos moradores que faziam as forragens e ele criava ai nesse pasto. Em tempo de seca vinha aquele trabalho, mas pra você trabalhar pro patrão, você fazer uma cerca pro patrão, você fazer um açude pro patrão. Hoje você vive mais liberto, ave Maria, depois do assentamento melhorou muito, muito mesmo, não tá como a gente pensa que é pra ser, mas melhorou muito. Arrumamos uma casinha que dá pra gente morar, antigamente a gente morava naquela casinha de taipa só. A casa caindo pra cima da gente, e por exemplo, você chegava numa propriedade dessa, quando o pai chegou cada qual construiu a sua casinha, ele não dava não, ele [proprietário da terra] dava só, olha você vai fazer sua casa aqui e você se virava para tirar madeira, fazer o resto. (Seu Francisco, 55 anos, morador de Morrinhos, em entrevista cedida ao pesquisador em 25 de setembro de 2014.)

Nesse momento, essa liberdade mencionada por seu Francisco, os moradores sentem ameaçada diante do que poderá ocorrer à comunidade com a chegada da mina de Itataia. A proximidade geográfica da mina - em época de seca, avista-se com detalhes as curvas de uma cadeia considerável de serras e serrotes onde se esconde, ao fundo, o urânio e o fosfato da mina de Itataia, cavernas e diversas espécies de animais – suscita diversos temores em relação à poluição dos seus mananciais que também

é o temor dos ambientalistas, dos movimentos sociais e de outras comunidades, além dos efeitos da carga explosiva que será utilizada na formação das galerias.

Uma questão insistente é: será possível a convivência da comunidade, sua liberdade de plantar, colher, comer, beber, de ir e vir com o empreendimento e as mudanças de ordem cultural, social e econômica que trará. “E se tivermos que sair daqui? Depois de tanta luta e conquistas?” Se perguntam os moradores diante dos impactos previstos quando se trata de minerar urânio. O próprio Estudo de Impacto Ambiental (EIA/RIMA) recentemente foi questionado pela Associação dos Moradores de Morrinhos quando o documento trata a referida comunidade como reassentada e não como assentada, dando margem para futuras desapropriações.

A materialidade dessa liberdade é a forma coletiva que a comunidade procura construir seu cotidiano e suas pautas de reivindicações. O reconhecimento, por parte dos moradores, do poder que governos e empresas têm em impor seu projeto e suas demandas não impede a comunidade de se posicionar coletivamente, pautando o debate sobre a mina em suas reuniões e conversas informais, aproximando o tema dos moradores, tecendo suas opiniões e demarcando seu lugar e seus interesses no processo de construção da mina.

Cito uma reunião da associação dos moradores do assentamento, aliás a primeira que tive oportunidade de participar, em que foi decidido como se daria a divisão de tarefas para finalizar a construção de um poço profundo. Os últimos materiais requeridos pela associação chegaram no dia anterior, restando aos moradores de Morrinhos se organizarem para construir o poço. Cada qual daqueles que participaram da reunião naquela noite se dispuseram a realizar uma determinada tarefa para que no máximo ao final da tarde do dia seguinte o motor já estivesse puxando água e aliviando os esforços dos moradores em obter água para suas principais necessidades.

Essa organização, mediante divisão de tarefas, claro não abrange todos. Não são todos os moradores que participam dessas reuniões e muito menos os presentes daquela noite são assíduos em todas elas. Ao contrário, nas reuniões são pontuadas as dificuldades de conseguir reunir um máximo número de pessoas. As dificuldades são confirmadas, mas não servem de justificativa para que todos se abstenham. Desde as lutas que antecederam a desapropriação das terras existiam aqueles que se opunham ao processo ora argumentando que não ia dá em nada ora afirmando que não conseguiriam viver sem o patrão. Assim também, de maneira favorável ou contrária se posicionam diante dos fatores políticos e econômicos que se conjugam para fazer operar a mina de Itataia.

Aqueles que participam e levam adiante os processos de construção coletiva abraçam a bandeira da importância de debater o Projeto Santa Quitéria e se fazem presentes nas reuniões que marcam os processos de seu licenciamento. Naquela noite, com temperatura agradável, foi discutido além da execução do poço profundo, como a comunidade se posicionaria nas audiências públicas previstas para debater o Estudo de Impacto Ambiental (EIA/RIMA) em novembro de 2014. Quem falaria, como

se daria a confecção dos cartazes, enfim, quem de fato participaria.

Diante de tantos desafios são os moradores mais jovens, professores na única escola de ensino fundamental presente na comunidade – ao todo são seis que moram e ministram suas aulas para alunos do 1 ao 9 ano da Escola de Ensino Fundamental Luiz Menezes Pimentel, que são acionados como porta-vozes, mas sempre acompanhados pelos moradores mais antigos que não se esquivam de participar das reuniões e se posicionarem diante da ameaça que se constitui a mina.

3 | AS AMEAÇAS DO DESENVOLVIMENTO: DISPUTAS PELA ÁGUA

O que mais se ouve entre os moradores, nessas reuniões ou em conversas no alpendre, são questionamentos e dúvidas em relação à capacidade dos seus reservatórios e a qualidade da água caso a mina venha a operar. O açude Edson Queiroz, construído no fim dos anos de 1980, é o principal fornecedor à população urbana de Santa Quitéria. Este açude que compõe a Bacia do Acaraú, que possui outros importantes açudes como Acaraú-Mirim, Paulo Sarasate – “Araras”, Arrebita, Aires de Souza – “Jaibaras”, Bonito, Carão, Farias de Sousa, Forquilha e Várzea da Volta também abastece irregularmente distritos localizados no município de Sobral e fornece água a algumas localidades excluindo outras de seu alcance.

Contudo, sua importância como uma das fontes de água para criadores, agricultores, moradores e demais segmentos que habitam a região norte do estado do Ceará justifica a ação dos movimentos sociais e da sociedade civil em contestar o uso da água do Edson Queiroz para a mineração do fosfato e do urânio. Segundo os interesses do Projeto Santa Quitéria, o mesmo terá sua água vertida para a fazenda Itataia para atender as necessidades de água que requer os processos químicos que envolvem a separação do fosfato e do urânio.

Entre os investimentos previstos pelo Programa de Aceleração do Crescimento (PAC), do Governo Federal, está justamente a construção da Adutora Santa Quitéria com extensão de 62,15 km que, segundo os discursos oficiais, levará água do açude Edson Queiroz até a área do Projeto Santa Quitéria, garantindo o seu abastecimento. Afirma-se também como efeito do objetivo primeiro da adutora, que será abastecer o complexo mineiro-industrial de fosfato e urânio, ampliar o acesso das comunidades rurais do seu entorno à água encanada.

Contudo, pode-se levantar a seguinte questão: a adutora não poderia ser construída sem necessariamente estar atrelada ao empreendimento, assim como outras promessas de infraestrutura para o município e seus distritos rurais? Essa questão posta pelas lideranças locais desvela os interesses econômicos que motivam a construção da adutora, que, tudo leva a crer, não sairia do papel se não houvesse outros interessados que não incluem exclusivamente os moradores da zona rural de Santa Quitéria.

Como estratégia de legitimação dos órgãos do Estado e Consórcio, os discursos que se veiculam em relação a essa obra e tantas outras atreladas à execução do Projeto é que as comunidades de Riacho das Pedras, o assentamento Morrinhos e demais distritos rurais serão “beneficiados”. Mas os “benefícios” caso cheguem são em nome de um desenvolvimento assentado na exploração de bens naturais e atividades econômicas intensivas em eletricidade que comprometem o ambiente e favorecem a emergência de conflitos socioambientais.

Para se ter uma ideia das dificuldades vividas pelas comunidades nesses anos de seca provocada pela conjugação de fatores climáticos e o insistente modelo público de gestão das águas no Estado do Ceará, que reproduz as desigualdades socioeconômicas fornecendo acesso desigual a esse bem tão fundamental à vida, em 2014, Riacho das Pedras e Morrinhos eram abastecidas com carros-pipa para complementar os estoques ínfimos de água que existiam nas suas cisternas e o pouco que conseguiam bombear dos poços artesanais. Em várias ocasiões vi a espera dos moradores pelos carros-pipa que não suprem as demandas dos moradores uma vez que a periodicidade e o volume de água que carregam são insuficientes. Diante deste cenário seu Francisco, morador do assentamento e “ex-cativo”, pondera:

Diz que uma empresa dessa aí quando for precisar de água é cento e vinte seis carradas por hora, enquanto aqui, nós aqui, essa comunidade, duzentos e quatorze pessoas aqui, *vem vinte e seis carro-pipa d'água por mês!* [aqui seu Francisco levanta alto as sobrancelhas numa expressão de interjeição que indica quanto é insuficiente essa quantidade de carros-pipa para as atividades diárias e econômicas do assentamento], e aí vai ser por hora, cento e vinte seis, quer dizer, não sei se vão trazer do mar, de onde é, porque aqui na nossa região não tem. (Seu Francisco, 55 anos, morador de Morrinhos, em entrevista cedida ao pesquisador em 25 de setembro de 2014).

O Projeto Santa Quitéria representa uma ameaça para comunidades que sabiamente se questionam sobre o volume de água que requer a mina para operar diante da difícil situação do abastecimento de água na região, sobretudo em tempos de estiagem. Se tiverem que concorrer com o Projeto pela escassa água do sertão central, como ficarão? Ainda que a própria INB possua um açude em sua fazenda, conta os antigos moradores que, nos anos de 1980, os técnicos da Companhia de Pesquisa de Recursos Minerais (CPRM) iam até Riacho das Pedras, em busca de água “boa para beber”, “porque a água lá do local da jazida de urânio, a água é ruim né, eles vinham buscar água aqui em casa, tirava água aqui do riacho, porque a água é doce, muito boa sabe”. Até hoje os moradores afirmam que a água da Itataia, como é chamada, não é boa para beber.

A poluição dos seus reservatórios pelo urânio que será minerado também é outra preocupação que chega às comunidades quando passam a se reunir com movimentos sociais e a discutir o Projeto. A contaminação radioativa pelo urânio, a poluição do ar, dos rios e do solo, e os riscos à saúde humana estão presentes na construção de um

discurso catastrófico que se refere às ameaças de explosão de artefato nucleares, à construção de submarinos atômicos, de usinas energéticas e complexos industriais, como aquele que se pretende construir em Santa Quitéria, onde são manuseados materiais nucleares para abastecer a cadeia produtiva da geração de energia nuclear:

Segundo as estatísticas, porque eu fiquei até um pouco em alerta após a vinda dos meninos da UFC agora dia 19 aqui no Riacho, essa mineração de urânio, através do vento, a poeira, ela [cisterna] poderá ser contaminada, também essa questão da água da chuva né, e precisa a gente muito rever essa situação, nós temos hoje, cento e cinco famílias, e essas cento e cinco famílias são contempladas com a cisterna da primeira água. (Edilberto, 39 anos, morador de Riacho das Pedras, em entrevista cedida ao pesquisador em 23 de setembro de 2014).

Edilberto, de Riacho da Pedras, como outros moradores das duas comunidades aqui tratadas, vem participando dessas reuniões que são encaradas por eles como importantes para mudar de ideia e de posição em relação à mina. A desconstrução do discurso do Consórcio, que defende o desenvolvimento econômico que a atividade mineira trará para a região do semiárido cearense promovendo um acelerado desenvolvimento para essa região com criação de “postos” de trabalho – ventilase a criação de mais de 800 postos de trabalho –, com a instalação de serviços e equipamentos públicos, em nome dos interesses desenvolvimentistas da Nação, valoriza, por sua vez, as atividades econômicas (criação de animais, banco de sementes, artesanatos e fabricação de adubo orgânico) que são desenvolvidas pelas comunidades promovidas por políticas e ações voltadas para a convivência com o semiárido.

4 | CONSIDERAÇÕES FINAIS OU A ECONOMIA DE SONHOS E ESPERANÇAS FRUSTRADAS

Seu Francisco chegou em Morrinhos com 7 anos, quando as terras pertenciam a um fazendeiro. Desde então vive em Morrinhos e acompanhou desde cedo as investidas no Governo Federal à região em busca de urânio. Nos anos de 1970 e de 1980 os interesses econômicos e políticos centravam-se no urânio, elemento estratégico para a efetivação do programa nuclear brasileiro. Trabalhou na construção da barragem da mina em 1982. Trata-se de uma grande barragem que serviu e continua a servir às atividades de pesquisa, monitoramento e avaliação das estruturas da mina que a INB desenvolve continuamente na fazenda Itataia. Antes, exerceu outras atividades sempre ligadas à mina. Conta que trabalhou durante muito tempo, sem carteira assinada, para a Nuclebrás carregando um cintilômetro, que é um aparelho que mede radiação, enquanto os pesquisadores iam tomando nota acerca do teor de radiação:

Quando eu trabalhava com “geógrafos”, inclusive o doutor Zé Roberto, que é o

chefe hoje daqui dessa mina da Itataia, e eu trabalhava com ele e ele ia anotando, eu ia com o cintilômetro na mão, que é um aparelho que ele acusa onde tem radiação, onde tem o minério, e ele ia anotando, ele lá e o aparelho acusava, nós então sentávamos num canto e ele ia fazer as anotações, e assim ia para outro canto. (Seu Francisco, 55 anos, morador de Morrinhos em entrevista cedida ao pesquisador em 25 de setembro de 2014).

Passou alguns anos fazendo essa atividade que não lhe exigia muito nem tampouco lhe fornecia qualquer segurança financeira e trabalhista. Marcado por essa experiência reporta-se a ela para relativizar o número e o tipo de empregos que são prometidos para os moradores da região. O trabalho braçal foi bom naquele momento, mas hoje já se sabe que existe uma exigência de um trabalho mais qualificado. Existem máquinas que não existiam no passado. Será que trarão pessoas de outros lugares?

Pode desenvolver alguma coisa, mas, por exemplo, que vai vir emprego? Só que nós, esse pessoal da nossa região aqui, ele não vai ter muito emprego lá não, porque pra lá, vai vir um pessoal que tem o estudo maior, essas pessoas que vai trabalhar em escritório, pessoas que vai vir. Aqui a única coisa que vai sobrar aqui, se for empregar o pessoal é a mão de obra braçal, porque aqui não vai ter pessoas que vai trabalhar nos maquinários, não tem pessoa capacitado pra isso né, e tanto que eu digo que o emprego vai ser pouco, mas prometimento, eles prometem muito. (Seu Francisco, 55 anos, morador de Morrinhos, em entrevista cedida ao pesquisador em 25 de setembro de 2014).

Esse questionamento e as ponderações colocadas por Seu Francisco sobre o tipo de trabalho a ser exigido pela mina também ouvi de Seu Paiva, morador e agricultor da comunidade de Riacho das Pedras, que se refere a mineração de urânio como uma atividade que envolve saber técnico e científico que está muito distante do difícil cotidiano dos jovens das comunidades que ainda contam com situação precária de transporte escolar, estradas esburacadas, quase inexistentes, que conformam o cotidiano dos alunos das escolas situadas em Riacho e Morrinhos:

Com relação a mina de Itataia, tem muitos deles [jovens], meu deus do céu, que é muito empolgado com isso. Eu até acho que essa mineração, falando dos estudantes, talvez não vá ter nenhum deles que vai chegar a esse ponto de gerar renda através da mineração, porque isso? A questão da mineração é uma coisa mais técnica né, ou seja, uma mina dessa extraída, falando de hoje, por exemplo, daqui a um mês, ou dois meses, ou daqui um ano essa mina tá em atividade, eu creio que esses alunos de hoje, ou de amanhã, eles não vão ter gabarito de tá lá trabalhando, ou seja, é coisa mais de maquinário pesado, é questão de levar para fazer análise, enfim, laboratórios né, enfim isso são pessoas que tem um estudo muito avançado e nós aqui da comunidade, eu creio até do município, poucos têm recursos de se formar nessa área. (Seu Paiva, 39 anos, morador de Riacho das Pedras, em entrevista cedida ao pesquisador em 23 de setembro de 2014).

Todos esses posicionamentos são legítimos e provocadores diante do discurso atrativo da promoção do desenvolvimento que vem com a geração de emprego na mina e todos os outros “benefícios” que trará indiretamente e chegam até os moradores por meio das lideranças políticas e dos representantes do consórcio. Segundo Seu Paiva,

nas décadas de 1980, 1990 e anos 2000 políticos de Santa Quitéria ganharam seus votos através do “sonho da mina”. Prefeitos e Secretários chegavam em Riacho das Pedras e à região e diziam aos jovens: “Estude! Que é para se empregar na mina, e com isso os meninos se empolgavam, os pais se empolgavam, e eles elegiam quem eles queriam e se reelegiam na hora que queriam”.

Com o passar dos anos e nada da mina sair, os discursos e promessas se arrefeceram e construíram uma economia de sonhos e esperanças frustradas entre os moradores mais jovens que também duvidam que a mina venha a existir algum dia. Essa lentidão contribui significativamente para que esses mesmos jovens, adultos e velhos vejam o Projeto numa perspectiva menos alinhada ao discurso da promoção do desenvolvimento. Diante desse cenário e apesar do seu processo de licenciamento estar em estágio avançado, aqueles que fomentam ações para barrar o Projeto tem motivos sobrando para acreditar reticentemente em seu poder transformador ou redentor para o semiárido cearense.

5 | REFERÊNCIAS

BAINES, Stephen G. Terras indígenas e projetos de mineração e usinas hidrelétricas na Amazônia: alternativas de desenvolvimento ou novas formas de dominação. In: **Anais do 38º Encontro Anual da Anpocs**, 27 a 31 de outubro de 2014, em Caxambu – MG. Disponível em: <http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=9124&Itemid=456> Acesso em: 22 abr. 2015.

GUIA MUNICIPAL 2009/2010. Perfil dos 184 municípios do Estado do Ceará e dos representantes dos três poderes: Executivo, Legislativo, Judiciário e do Terceiro Setor.

JOCA, Priscylla. Para onde vão as águas do desenvolvimento? In: **Jornal O Povo**, 06/11/2014. Disponível em: <<http://www.opovo.com.br/app/opovo/opiniao/2014/11/06/noticiasjornalopiniao,3343498/para-onde-va-as-aguas-do-desenvolvimento.shtml>> Acesso em: 16 jun. 2015.

LOPES, José Sérgio Leite. (coord.). **A ambientalização dos conflitos sociais**: participação e controle público da poluição industrial. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2004.

MAGRINI, A. et all. Os impactos da central nuclear de Angra dos Reis sobre a população local: a percepção do risco e os movimentos sociais. In: ROSA, Luiz Pinguelli; SIGAUD, Lygia; MIELNIK, Otávio. (org.). **Impactos de grandes projetos hidrelétricos e nucleares**: aspectos econômicos e tecnológicos, sociais e ambientais. São Paulo: Editora Marco Zero, 1988.

MARTINS, José de Souza. **O Poder do Atraso**: Ensaios de Sociologia da História Lenta. São Paulo: Editora HUCITEC, 1994.

RIBEIRO, Gustavo Lins. **O capital da esperança**: a experiência dos trabalhadores na construção de Brasília. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2008a.

_____. Poder, redes e ideologia no campo do desenvolvimento. In: **Novos Estudos**, nº 80, março de 2008b. pp. 109-125. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-33002008000100008&script=sci_arttext> Acesso em: 25 mar. 2015.

_____. Projectos de gran escala: hacia un marco conpetual para el análises de una forma de producción temporária. In: BARTOLOMÉ, Leopoldo J. (org.). **Relocalizados**: Antropología Social de las Poblaciones Desplazadas. Buenos Aires: Ediciones del ides, 1985. pp. 25-47. Disponível em: <http://ides.org.ar/wp-content/uploads/2012/05/3_Bartolome.pdf> Acesso em: 24 mar. 2015.

SANTOS, Potyguara Alencar dos. **Reelaboração étnica e novas redes de desenvolvimento no Nordeste brasileiro**: a etnogênese Anacé e os projetos de grande escala da Costa do Pecém (CE). 199f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2013. Disponível em: <http://dan.unb.br/images/doc/Dissertacao_296.pdf> Acesso em: 24 mar. 2015.

SARMENTO, Luiz Eduardo Pinheiro. Patrimônios ausentes: desenvolvimento, impactos e lutas sociais. In: IV Reunião Equatorial de Antropologia/XIII Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste. 2013, Fortaleza, **Anais**. Disponível em: <<http://www.reaabanne2013.com.br/anais/edicao-atual/>> Acesso em: 21 jul. 2014.

SIGAUD, Lygia. **Efeitos sociais de grandes projetos hidrelétricos**: as barragens de Sobradinho e Machadinho. Comunicação nº 9. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social/Museu Nacional – UFRJ, 1986. Disponível em: <http://www.museunacional.ufrj.br/ppgas/comunicacao_%20PPGAS/C9.pdf> Acesso em: 12 abr. 2015.

TEIXEIRA, Carla C. Moura, Luís Cláudio. DAVISON, Anna. Relevâncias da Experiência e Critérios de Potabilidade: conflito de interpretações sobre a água “boa” em uma localidade do Cariri. In: **Anuário Antropológico**, 2010/II, dezembro de 2011.

FESTA, MERCADO E TURISMO: BLOCOS, MARACATUS E A POLÍTICA DE EDITAIS EM FORTALEZA

Danielle Maia Cruz

Universidade de Fortaleza, Fortaleza- Ceará

RESUMO: No contexto de expansão do turismo, radicalizado pelo fenômeno da globalização, órgãos públicos e empresas privadas, movidos pela lógica mercantil, têm compreendido práticas culturais como produtos importantes. Sob essa ótica, festas, ritos e tradições, entendidos como mecanismos de visibilidade e construção identitária, têm sido recriados como eventos espetacularizados. Com proposta etnográfica, este trabalho analisa os recentes processos de mudanças das festas carnavalescas em Fortaleza, ocorridos entre os anos 2009 e 2012. Dentre outras, a finalidade era tornar a cidade atrativa ao turista a partir de seus festejos tradicionais. Nessa perspectiva, a criação da política de editais em 2006 foi a de maior amplitude, pois estabeleceu nova dinâmica na concessão de recursos, outras configurações festivas e formas de controle da festa, além de processos de mercantilização da cultura. Com base nas atividades dos blocos de pré-Carnaval e maracatus, esta pesquisa centra-se nos efeitos dessa política cultural na lógica composicional das manifestações citadas a partir dos critérios postulados nos editais. No plano teórico, cultura, tradição, mercado e turismo serão discutidos de forma

articulada, evidenciando os pontos de tensão nessas festividades.

PALAVRAS-CHAVE: blocos de pré-Carnaval, maracatus, editais, Fortaleza

ABSTRACT: In the context of the expansion of tourism, radicalized by the phenomenon of globalization, organizations and private entities, incentivated by the mercantile logic, have understood cultural practices as important products. From this point of view, festivals, rites and traditions, once understood as mechanisms of visibility and identity construction, have been recreated as spectacular events. With ethnographic proposals, this work aims at analyzing the recent processes of changes of carnival parties in Fortaleza that took place from 2009 to 2012. Among others, the purpose of those projects was to make the city more attractive to the tourist from its traditional festivities. From this perspective, the creation of the notices policy in 2006 was the one of with greater amplitude, since it established new dynamics in the concession of resources, other festive configurations and party control, besides other processes as, for example, the culture commercialization. Based on the activities of the pre - carnival and maracatus blocks, this research focuses on the effects of this cultural policy on the compositional logic of the manifestations quoted from the criteria

postulated in the edicts. At the theoretical level, culture, tradition, and tourism will be discussed in an articulated way, highlighting the points of tension in these festivities.

KEYWORDS: Carnival. Maracatu. Policy. Fortaleza.

1 | INTRODUÇÃO

Este artigo propõe uma reflexão sobre os recentes processos de mudança nas festas carnavalescas de Fortaleza. Com base em uma pesquisa de caráter etnográfico, o objetivo é analisar como as recentes políticas culturais municipais de fomento aos festejos carnavalescos, implementadas na gestão da prefeita Luizianne Lins, sobretudo em seu segundo mandato, entre 2009 e 2012, operaram na lógica composicional de manifestações carnavalescas tradicionais na cidade, como os blocos de pré-Carnaval e os maracatus.

Na atualidade, as festas carnavalescas em Fortaleza se iniciam com o pré-Carnaval, um mês antes do Carnaval propriamente dito e, se prolongam até a chamada terça-feira gorda, quando cessam na cidade as atividades carnavalescas ocorridas nos três dias do feriado nacional que antecedem à quaresma. Durante o pré-Carnaval, festa que surgiu em Fortaleza em 1981, há somente apresentações de blocos, geralmente em ruas, avenidas, praças e largos da cidade. Mas no Carnaval propriamente dito, ocorrem desfiles, em caráter competitivo, de manifestações culturais diversas, como escolas de samba, afoxés, blocos de sujo e maracatus. Com a chegada dessa temporalidade festiva, diferentes espaços da cidade adquirem novos sentidos a partir dos usos de agentes diversos, principalmente brincantes e poder público.

De uma perspectiva pontual, o interesse pelo tema deu-se pelas mudanças ocorridas nas festas carnavalescas em Fortaleza a partir de 2006, decorrentes de medidas tomadas na gestão da prefeita Luizianne Lins, principalmente a criação da política de editais. Para se ter uma ideia, a partir de então, houve na cidade maior investimento financeiro da prefeitura na infra-estrutura do pré-Carnaval e do Carnaval, ampla divulgação publicitária dessas festas pelas secretarias de cultura e turismo de Fortaleza, criação de espaços festivos oficiais, aumento do número de blocos de pré-Carnaval e agremiações carnavalescas, além do fomento concedido às apresentações dos blocos de pré-Carnaval e agremiações, embora seja importante destacar que os maracatus já recebiam verba municipal desde os anos 1960, quando a prefeitura de Fortaleza se inseriu oficialmente na festa carnavalesca da cidade.

Quanto ao recorte empírico, a opção foi restringi-lo às atividades dos blocos de pré-Carnaval e aos maracatus. Com relação aos blocos, a escolha deu-se pelo fato de aquela ser a única prática cultural realizada na cidade durante o pré-Carnaval, além das importantes mudanças que ocorreram em torno dela a partir da implementação do edital, como, por exemplo, sua inserção no calendário oficial das festas carnavalescas de Fortaleza. Desde então, a festa cresceu e se expandiu na cidade; também se

estabeleceram novos modos de relação entre a prefeitura e os brincantes, sobretudo em razão das exigências postuladas no edital pela prefeitura, devendo ser cumpridas pelos blocos contemplados com o recurso municipal. Até a criação dos editais, os brincantes de blocos realizavam suas apresentações a partir de lógicas próprias e esforços particulares, havendo eventuais repasses de verba municipal. Quanto aos maracatus, em que pese a diversidade de manifestações que ocorrem no Carnaval propriamente dito, a decisão se pautou em alguns aspectos. Entre outras coisas, a opção foi reforçada a partir da ênfase da gestão da prefeita quanto ao incentivo que seria concedido aos maracatus em seu período político, destacando em seus discursos a promessa de estímulo aos festejos carnavalescos da cidade a partir da valorização das tradições locais, especialmente os maracatus.

Tomando como recorte temporal o período compreendido entre os anos de 2009 e 2012, o presente artigo tem como objetivo analisar como brincantes e poder público negociaram com as regras postuladas no edital. Precisamente, como brincantes de blocos de pré-Carnaval e maracatus negociaram com as novas regras postuladas a partir da implementação da política de editais, bem como os interesses subjacentes às ações do poder municipal ao incentivar as festas carnavalescas da cidade.

O argumento é que o propósito da prefeitura de Fortaleza com a implementação dos editais de fomento às festas carnavalescas era redimensionar a imagem cidade, difundindo assim representações associadas às suas festas tradicionais cujo interesse era principalmente turístico. Ou seja, a ideia era divulgar a cidade também a partir de suas festas populares e não somente de suas belezas naturais como vinha ocorrendo desde os anos 1990.

2 | POLÍTICAS CULTURAIS EM CENA: IDEIAS, NOÇÕES E JUSTIFICATIVAS

A promessa de apoio financeiro e simbólico às manifestações culturais de Fortaleza foi aspecto marcante da gestão da prefeita Luizianne Lins. Um marco importante se deu com a realização de diversas ações com o objetivo de demarcar o papel político, institucional e administrativo do poder municipal no campo cultural da cidade. No âmbito das festas, o incentivo às festividades carnavalescas foi evidenciado principalmente no período entre 2009 e 2012. Afirma-se, por exemplo, no Programa de Governo do segundo mandato da prefeita o intuito de consolidar o pré-Carnaval e o Carnaval de Fortaleza (FORTALEZA, 2008, p. 46).

Da análise dos oito anos da gestão da prefeita (2004-2012), especialmente no seu segundo mandato, verifiquei que mudanças importantes ocorreram naquelas festas. De um modo geral, houve, por parte da prefeitura, maior investimento financeiro na infraestrutura do pré-Carnaval e do Carnaval, ampla divulgação publicitária dessas festas pelas secretarias municipais de Cultura e Turismo, criação de espaços festivos oficiais (denominados pela prefeitura polos de Carnaval), contratação de artistas de

repercussão nacional para realização de *shows* na cidade, entre outras medidas. Mas, das mudanças promovidas nas festas carnavalescas de Fortaleza, a implementação de uma política cultural de fomento às apresentações dos blocos de pré-Carnaval e das agremiações carnavalescas foi a de maior amplitude. Isso ocasionou o notório crescimento da festa, principalmente do pré-Carnaval. Surgiram também novas agremiações carnavalescas, mas nada comparado aos blocos de pré-Carnaval. Em partes, isso se deveu ao fato de que as agremiações carnavalescas já contavam com o apoio financeiro do poder municipal desde a década de 1960, quando ocorreu a inserção oficial da prefeitura na festa. Considere-se também que os trâmites de criação dos blocos são mais simplificados do que o das agremiações. No caso dos maracatus, por exemplo, além dos elevados custos para a preparação de uma apresentação, há questões simbólicas que atravessam o surgimento de um grupo na cidade, como as ideias em torno da tradição.

Para se situar quanto ao crescimento do pré-Carnaval na cidade, os dados fornecidos pelo departamento financeiro da Secretaria de Cultura de Fortaleza (Secultfor) são um bom indicativo. Informa-se que 40 blocos receberam a verba municipal no primeiro ano do edital, aumentando para 45 em 2008. Os números também cresceram entre 2009 e 2011, pois 50 blocos foram apoiados com o recurso municipal. Já em 2012, a Secultfor deu conta da atuação de 114 blocos na cidade, sendo 60 contemplados com a verba municipal (FORTALEZA, 2012). Mas não se pode mensurar o crescimento do pré-Carnaval somente pela totalidade de blocos aprovados nos critérios do edital. Por toda a gestão da prefeita, algumas apresentações contaram somente com o apoio dos guardas de trânsito; outras surgiram momentaneamente, sem nenhuma autorização prévia da prefeitura.

Com a implementação dos editais municipais de pré-Carnaval e Carnaval, a relação entre o poder municipal e os brincantes mudou, como sinalizou a propaganda política referente à reeleição de Luizianne Lins em 2008. Dada a experiência com a criação dos editais para diferentes áreas na primeira gestão da prefeita, divulgou-se no material publicitário da campanha de 2008 que “[...] os editais inauguraram uma nova forma de relação entre o poder público e os agentes da cidade”. No âmbito das festas carnavalescas, as mudanças ocorreram, sobretudo no pré-Carnaval, pois no passado a participação da prefeitura ocorria exclusivamente mediante apoio logístico e eventuais repasses de verbas municipais. A partir dos editais, com o apoio financeiro da prefeitura, surgiram blocos de pré-Carnaval em diferentes partes da cidade. Além disso, a criação do edital implicou em regras quanto ao conteúdo das apresentações carnavalescas, contrariando o que vinha ocorrendo desde 1981, quando surgiu o primeiro bloco de pré-Carnaval na cidade e as apresentações eram elaboradas desde então pelos brincantes a partir de suas ideias e interesses.

Sobre o Carnaval propriamente dito, antes da política de editais, não havia critérios preestabelecidos pela prefeitura sobre a concessão da verba municipal, nem um valor fixo a ser repassado às agremiações carnavalescas, de modo que os recursos

variavam de acordo com o orçamento municipal de cada ano. Assim, da década de 1960, quando a prefeitura se inseriu oficialmente nos festejos de rua de Fortaleza, até o ano de 2007, quando ocorreu a suspensão das atividades da Federação das Associações Carnavalescas Cearenses (FACC), em razão de problemas de prestação de contas com a prefeitura, um percentual do orçamento municipal para as festas de Carnaval era diretamente repassado à Federação no período do Carnaval. De acordo com o estatuto da Federação, a partir de critérios próprios, ela retinha 20% do valor total e distribuía o restante dos recursos entre os grupos de maracatu, escolas de samba e blocos de sujos, de acordo com a categoria na qual estivessem inseridos. Havia, portanto, agremiações que recebiam um percentual mais elevado em relação a outras.

Durante todo o seu período de atuação, a FACC representou os interesses das agremiações frente à sociedade civil e ao poder público, exceto dos blocos de pré-Carnaval, pois estes não eram associados à entidade e também não tinham nenhuma associação representativa. Quanto aos maracatus, era de responsabilidade da FACC pleitear apresentações em datas comemorativas da cidade, buscar apoio de patrocinadores para os desfiles de Carnaval, além de receber o fomento municipal, repassá-lo às agremiações e dele prestar contas ao fim das festas. Mas em razão da suspensão de suas atividades, nos anos 2008 e 2009 a Secultfor arcou sozinha com a organização dos desfiles na avenida Domingos Olímpio.

Para credenciar uma entidade com competência para assumir algumas responsabilidades que antes cabiam à FACC, como a organização dos desfiles das agremiações, a Secultfor lançou em 2009 o I Edital de Chamamento Público. A Associação Cultural das Entidades Carnavalescas do Estado do Ceará (ACECCE) venceu o concurso. Fundada em 1999, essa entidade era responsável, até 2008, pelo apoio às agremiações carnavalescas e pela realização de eventos, como o Dia do Maracatu, em Fortaleza. Com a nomeação, coube à Associação organizar junto à Secultfor os desfiles das agremiações carnavalescas, representar as entidades frente à sociedade civil, captar recursos e elaborar as regras da competição.

Além da nomeação da ACECCE, a criação de uma política de editais foi outra mudança realizada pela prefeitura nas festas carnavalescas. De acordo com os funcionários da Secultfor, essa medida foi tomada principalmente com o intuito de estabelecer uma nova forma de repasse da verba municipal às agremiações. Assim, foi criada uma equipe, composta por funcionários da Secultfor, para elaborar os editais.

Os recursos municipais passaram a ser repassados diretamente pela prefeitura às agremiações com projeto aprovado conforme as exigências do edital, quanto às regras específicas para a composição das apresentações carnavalescas e para a ocupação do espaço público pelos brincantes. Antes dos editais, os desfiles ocorriam de acordo com os critérios dos próprios brincantes e com algumas regras postuladas pela FACC e relacionadas aos elementos obrigatórios na competição carnavalesca dos maracatus.

Assim, após uma compreensão sobre o cenário das festas carnavalescas de Fortaleza e a criação da política de editais para esses festejos, proponho a seguir uma discussão sobre os editais em si, de forma que a partir da análise dos critérios postulados pela prefeitura para as apresentações dos blocos de pré-Carnaval e dos maracatus sejam evidenciados de forma ainda mais clara os propósitos do poder municipal para essas festas, especialmente as tentativas de controle dessas manifestações, tanto de seu conteúdo como da ocupação do espaço público.

3 | CULTURA, MERCADO E TURISMO

Por meio da análise do material veiculado pela prefeitura e das entrevistas com os funcionários da Secultfor, verifiquei que o projeto de mudanças da gestão de Luizianne Lins para os festejos de Carnaval fazia uma contraposição à linha de atuação de gestões passadas. Ocorre que no passado, tanto as gestões municipais como as estaduais conferiram inexpressivo apoio aos desfiles das agremiações carnavalescas. Por toda a década de 1990, no período político denominado “Governo das Mudanças”, foi concedida visibilidade principalmente às festas carnavalescas do litoral do Ceará que seguiam a lógica da indústria cultural. Isto se relacionou ao projeto político da gestão de modernização do estado, que concebeu o turismo como mola propulsora de desenvolvimento econômico local. Daí o estado ter sido fortemente divulgado a partir de suas belezas naturais, especialmente de suas praias, tidas como de grande potencial turístico. Por todo esse período, foram realizadas, em alguns municípios da costa marítima do Ceará, festas de Carnaval com trio elétrico e artistas baianos, provocando significativo fluxo de pessoas em direção a essas localidades. Na época, em razão do inexpressivo público presente aos desfiles das agremiações carnavalescas, Fortaleza foi fortemente propagada como uma cidade sem tradição de Carnaval, o que contribuiu significativamente, segundo os funcionários da Secultfor e os brincantes entrevistados, para a falta de identificação do fortalezense com suas manifestações carnavalescas, como os maracatus.

Ao analisar o material veiculado pela prefeitura na gestão de Luizianne Lins, verifica-se que, diferentemente do Governo das Mudanças, a tônica das mudanças para os festejos carnavalescos seria a valorização das tradições. Assinala o apoio às festas que seguissem a lógica do “resgate dos valores locais” (FORTALEZA, 2012, p. 167). O objetivo seria, portanto, estimular atividades que tivesse como finalidade “[...] fortalecer as raízes culturais de Fortaleza” (FORTALEZA, 2008a). E sobre o Pré-Carnaval, afirma: “[...] é a festa que valoriza a tradição” (FORTALEZA, 2012, p. 58).

De todas as medidas, a implementação de uma política de editais foi, segundo os funcionários da Secultfor, o grande contraponto com as gestões anteriores e uma das medidas responsáveis pelo êxito da prefeitura ao tentar incentivar as festas carnavalescas na cidade, pois estabeleceu uma forma democrática de repasse dos

recursos e também estimulou o crescimento da festa na cidade. Um aspecto importante é que, de todos os instrumentos, o edital era o que explicitava com maior ênfase os elementos simbólicos valorizados pela nova gestão, haja vista as regras fixadas para a lógica composicional das apresentações dos blocos de pré-Carnaval e agremiações carnavalescas e também quanto ao uso do espaço público nos dias festivos pelos brincantes.

No edital do pré-Carnaval, por exemplo, faz-se alusão a um estilo de festa que “[...] dispense trios elétricos e opte pela tradição” (FORTALEZA, 2008b, p. 12). Com relação ao local das apresentações dos blocos, estabelece-se como permitidos “[...] espaços públicos, tais como praças, parques, ruas ou avenidas, com previsão mínima de público superior a 100 pessoas em cada edição”. Quanto à música, é indicado o uso de “[...] bandas de sopro e metais, charanga e/ou bateria fundamentada em ritmo de raiz”. Permite-se também o uso de “[...] carros de som com altura máxima de 3 metros, respeitando o volume máximo de 98 decibéis” (FORTALEZA, 2009, p. 9).

Quando a referência é ao Carnaval promovido pelas agremiações carnavalescas, frisa-se a proposta de uma festa pautada em elementos tradicionais. Precisamente sobre o maracatu, manifestação também privilegiada neste artigo, exige-se que os componentes da corte venham com o rosto pintado de preto, chamado popularmente de “falso negrume”, e que cada grupo apresente:

[...] brincantes que desfilam ao ritmo do batuque, entoando loas, divididos nas seguintes alas: índios, negros-escravos, batuques, baianas, balaieiro, calunga, preto e preta velha, corte representada com suas princesas e príncipes, serviçais portando sombrinhas incensos e abanadores, rainha e rei pintados com falso negrume. O cortejo traz à frente um baliza, quando houver, e uma porta estandarte. A apresentação tem como ápice a coroação da rainha. (FORTALEZA, 2009, p. 1).

Com relação à música, inicialmente, exigiu-se que os grupos reproduzissem uma cadência lenta, peculiar dos maracatus cearenses. Posteriormente, essa regra foi alterada em razão das exigências dos brincantes. Assim, ficou estabelecido que os grupos deveriam reproduzir ritmos característicos de cada maracatu, haja vista a existência, na atualidade, de uma diversidade de sonoridades entre os maracatus cearenses.

Considerando as regras específicas quanto ao conteúdo das apresentações carnavalescas e à dinâmica dos espaços festivos, entendo o edital como um mecanismo de controle, pelo poder municipal, dos festejos carnavalescos. Por meio das entrevistas com os funcionários da Secultfor e do exame do Programa de Governo da prefeita em seus dois mandatos, sobretudo no segundo, verifiquei que o apoio às festas carnavalescas da cidade, com especial atenção à implementação dos editais, foi inserido em uma proposta maior da prefeitura: a de redimensionar, com interesse turístico, as imagens de Fortaleza. O objetivo era associar a cidade às suas manifestações culturais, de modo que, além das belezas naturais, se tornasse atrativa

ao turista também em razão de suas festas populares.

Nos depoimentos, os funcionários da Secultfor atestaram que a finalidade central da prefeitura com as festas carnavalescas não era turística, mas sim incentivar os festejos da cidade, para que fossem desconstruídas representações de Fortaleza como uma cidade sem tradição carnavalesca. Entretanto, vários elementos sinalizaram o interesse da prefeitura em movimentar a indústria do turismo na cidade a partir de festas tradicionais, como o Carnaval. Mais que isso, dados os critérios postulados nos editais quanto ao conteúdo das apresentações carnavalescas, é possível entender que o objetivo do poder municipal era divulgar a cidade a partir de festas populares idealizadas.

Embora já no primeiro mandato da prefeita já se perceba o interesse turístico do poder municipal em relação às festas carnavalescas, foi somente no segundo que isso se apresentou de forma contundente. O importante a destacar é que as medidas de incentivo do poder municipal às festas carnavalescas não foi um ato isolado. Além de estarem em consonância com as diretrizes do Ministério da Cultura, observei que durante os oito anos da gestão da prefeita Luizianne Lins, ocorreram diversas medidas para a valorização dos bens culturais da cidade. Dentre outras finalidades, o interesse turístico estava no centro dessas ações. Surgiram, por exemplo, projetos de requalificação para espaços públicos com forte valor simbólico e turístico, além dos projetos culturais para tombamento de antigas edificações e de manifestações culturais tradicionais. Com relação às festas populares, o *Réveillon*, as festas juninas e os festejos carnavalescos foram bastante incentivados. Do ponto de vista turístico, o apoio a essas festas foi de fundamental importância, pois as mesmas compõem o ciclo festivo anual da cidade e, dessa forma, podem movimentar o fluxo turístico em diferentes períodos do ano letivo.

Segundo dados da Organização Mundial do Turismo (UNWTO), referentes a 2012, o turismo tem sido uma das atividades de maior expressividade na economia mundial, superando os resultados da indústria automobilística e de bens duráveis. Trata-se, segundo Guardado Marín (2010), de uma indústria global por articular uma ampla e diversificada cadeia produtiva composta por países, economias, culturas e territórios, ocasionando crescentes fluxos de capitais. De acordo com Rodrigues (2013), a intensificação da indústria do turismo em distintas regiões do mundo iniciou-se na década de 1970, quando o Banco Mundial (BM) e o Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID) passaram a incentivar os países dotados de fortes atrativos naturais e culturais a voltar-se para o desenvolvimento de atividades turísticas nesses segmentos. Da experiência mundial, uma constatação é que os países em desenvolvimento vêm realizando esforços para desenvolver atividades atrativas ao turismo, tanto no plano nacional como internacional. A partir das considerações de Harvey (1993), pode-se entender que a busca de entretenimento via turismo está associada à lógica do capitalismo contemporâneo, pautado não mais no sistema produtivo industrial, mas no que o geógrafo denominou de acumulação flexível do

capital, um processo de mudança decorrente do declínio das indústrias extrativo-manufatureiras, em contrapartida ao surgimento das indústrias de serviços. Nesse contexto, instaurou-se uma economia voltada para a produção de bens simbólicos, sendo marcante a notoriedade adquirida pela indústria cultural e do turismo.

Assim, nesse contexto de produção do capital, no qual o turismo se apresenta como uma das atividades econômicas de maior geração de receita, determinadas práticas culturais e patrimônios materiais tornaram-se produtos importantes. Sob essa lógica mercantil, o turismo cultural tem se destacado como uma modalidade em que práticas culturais diversas são recriadas, reinventadas e ainda ressignificadas, sendo configuradas como eventos espetacularizados que buscam reproduzir práticas tradicionais por meio de uma autenticidade imaginada.

Para Greenwood (1989), o turismo é um fenômeno que opera como um movimento de larga escala de mercadorias, serviços e pessoas, e em várias circunstâncias, promove impactos diversos, de forma que a cultura está sendo embalada e vendida como lotes de construção civil, *fast-food* ou mesmo serviços de quarto. O autor argumenta também que a indústria do turismo sugere que todos os recursos naturais, incluindo tradições culturais, têm seus preços; com dinheiro à mão se pode adquiri-los.

No entendimento de Yúdice (2004), nas últimas décadas, a cultura tem sido vista como recurso de desenvolvimento econômico de uma localidade tanto pelo Estado como por empresas privadas. Assim, passou a ser um valioso recurso para investimentos, contestações e interesses socioeconômicos, afirma o autor. Para ele, a cultura passou a ser negociada em vários níveis, dentro de diferentes contextos globalizados; tornou-se um pretexto para o crescimento sociopolítico e econômico de um lugar.

Portanto, é dessa perspectiva, que, no Brasil, algumas manifestações tradicionais vêm sendo foco de atenção de gestores públicos e empresas privadas. Considere-se a ampla adesão de turistas nacionais e internacionais às festas carnavalescas do Rio de Janeiro, Salvador e Pernambuco nas últimas décadas.

Com relação às apropriações mercadológicas das festas de Carnaval, há exemplos bastante significativos. No estado do Pernambuco, os poderes estadual e municipal têm investido nessas festas, notadamente a partir de 2001, quando foi criado o conceito “Carnaval Multicultural” do Recife. Há também o Carnaval de Salvador, objeto de investigação de Moura (2001) e Miguez (1996, 2012). O foco das discussões desses autores é a transformação da folia carnavalesca de Salvador em um negócio rentável a partir do enlace de políticas de cultura e turismo. De acordo com os autores, a finalidade do poder público foi inserir o estado da Bahia no mercado nacional e internacional de bens simbólicos.

Vale ainda notar a configuração dos “carnavais-espetáculos”, conforme categorizou Farias (2000) ao tratar das festas carnavalescas do Rio de Janeiro. Em seus estudos, o autor centra-se ainda nos festejos de São João do Caruaru e no

do Boi-Bumbá de Parintins, quando trata do processo de reinvenção das tradições festivas populares pelos novos modos de operacionalização do sistema capitalista que visa à produção e consumo dos setores de serviço. Ao discutir sobre tradição e modernidade, o sociólogo afirma que o ócio é ressaltado na dinâmica mercantil dessas festas populares a partir de seu aspecto lúdico, alegre e de divertimento.

No Ceará, a mercantilização das festas carnavalescas via ações do turismo foi bastante evidente na década de 1990, quando o governo do estado apoiou as festividades com trio elétrico realizadas em municípios situados no litoral. Embora a gestão municipal anterior tenha realizado alguns esforços para incentivar o Carnaval de rua de Fortaleza, mudanças significativas ocorreram somente na gestão da prefeita Luizianne Lins, sobretudo a partir da implementação dos editais.

Com a expansão do turismo e o crescente interesse do poder público pelas manifestações tradicionais, medidas diversas, foram tomadas na gestão da prefeita com a finalidade de tornar a festa atrativa ao turista. Sobre o edital, pela forma como o mesmo foi criado em Fortaleza, entende-se como uma ferramenta de controle por parte do poder municipal – tanto do conteúdo das apresentações das agremiações como da dinâmica dos espaços festivos –, pois o fomento concedido aos brincantes, como mencionado anteriormente, ocorre mediante o cumprimento dos quesitos estabelecidos no documento.

Assim, entendo que para uma ampla compreensão das festas carnavalescas é preciso realizar uma análise que dê conta da festa em suas múltiplas dimensões, especialmente nas relações com o poder público. Tal lógica permite apreender os embates entre a festa carnavalesca planejada pelo poder municipal, no presente caso a prefeitura de Fortaleza, e aquela que os brincantes realizam a partir de seus esquemas culturais, atualizações, contextos e diálogos com outras tradições culturais, como apresentarei a seguir.

4 | TENSÕES, CONFLITOS E NEGOCIAÇÕES ENTRE BRINCANTES E PODER PÚBLICO

O carnaval é uma manifestação coletiva e popular, em tempo especial, marcado pela suspensão da vida cotidiana, pela inversão das hierarquias e valores, pela festa e pela licenciosidade. Na perspectiva da gestão municipal de Fortaleza, entretanto, o tempo de carnaval se apresenta como um período do ano apropriado pelos gestores e transformado em tempo especial na agenda da Secultfor. Assim, aquilo que historicamente se constituiu como uma manifestação essencialmente popular passa a ser gerido pelo poder público que fornece recursos financeiros, e, em contrapartida, estabelece as condições de apresentação das agremiações carnavalescas.

Tornou-se um tempo permanentemente negociado entre gestão municipal e

brincantes, pois, apesar das regras impostas nos editais, é preciso considerar que os brincantes constantemente ressignificam suas práticas a partir de suas lógicas próprias. Mesmo que a prefeitura sugira o caráter inovador dessas atividades na cidade, não se trata exatamente de criação de uma temporalidade, já que as práticas carnavalescas dos blocos e dos maracatus são bastante anteriores aos editais. Mas, evidentemente, há uma tentativa de controle deste tempo festivo em Fortaleza. As formas de controle perpassam toda a festa, desde as exigências dos editais às agremiações para obtenção de recursos públicos, a fiscalização da festa em si mediante o edital de seleção de entidades civis e a posterior prestação de contas para a prefeitura.

Certamente, nos últimos anos, mudanças importantes ocorreram nas festas carnavalescas na gestão da prefeita Luizianne Lins. De maneira geral, houve o maior investimento financeiro da prefeitura na infraestrutura do pré-Carnaval e do Carnaval, a criação das secretarias de Cultura e Turismo, maior divulgação publicitária dessas festas, configurações de novos espaços festivos denominados polos de Carnaval, além da implementação da política de editais voltada ao fomento das apresentações dos blocos de pré-Carnaval e agremiações carnavalescas, tendo sido este o aspecto de maior interesse para os objetivos deste artigo.

De forma mais detida, com relação às mudanças do pré-Carnaval, destaca-se a inserção dessa festa no calendário oficial da Secultfor logo no início da primeira gestão de Luizianne Lins. Concomitantemente, foi lançado o edital de pré-Carnaval voltado ao fomento das apresentações dos blocos, o que ocasionou o crescimento e uma maior visibilidade da festa na cidade. Sobre o Carnaval propriamente dito, a festa na avenida Domingos Olímpio, espaço tradicional dos desfiles das agremiações, contou com um maior investimento de infraestrutura; foi nomeada uma nova entidade representativa das agremiações carnavalescas; ocorreu o aumento do valor financeiro repassado às agremiações carnavalescas; configuraram-se novos espaços festivos também denominados polos de Carnaval; além da criação do edital de Carnaval em 2008, ocasionando o surgimento de novas agremiações carnavalescas na cidade e o estabelecimento de regras específicas quanto à composição dos desfiles de Carnaval.

Disso tudo, o aspecto de maior relevância foi a criação da política de editais, pois se, por um lado, ocasionou o crescimento e a expansão da festa na cidade, por outro, provocou mudanças nas relações entre brincantes e poder público, dados os novos critérios quanto ao repasse da verba municipal, ao conteúdo das apresentações e à ocupação do espaço público. É certo que o controle do poder municipal sobre essas festas existe há décadas, mas novos mecanismos foram estabelecidos com a implementação dessa política cultural. Exemplo disso, é que, a partir dos editais, somente agremiações com projetos aprovados nas exigências da Secultfor passaram a ser contemplados com a verba municipal. Mas, se, por um lado, surgiram novas formas de ordenar e reger essas festividades, por outro, os brincantes, a partir de esquemas culturais particulares, negociaram com o poder público esses quesitos.

Com relação às mudanças nos blocos de pré-Carnaval geradas pela criação da

política de editais, dos dados coletados, verifiquei que o edital, apesar de algumas interferências, não recriou os blocos. No período das observações de campo, observei que alguns blocos elaboravam suas apresentações a partir dos critérios do edital e, nesse sentido, seguiam as regras sem grandes questionamentos e conflitos com a prefeitura. Mas existiam também os que inseriam novos elementos na apresentação, produzindo algo com características bem distintas dos demais blocos. Havia ainda os que questionavam veementemente os novos modos de inserção da prefeitura na festa.

Sobre os maracatus, também não se pode afirmar que a implementação do edital reinventou essa manifestação cultural. O ponto de tensão central que surgiu entre os maracatus e o poder público a partir das novas mudanças relaciona-se ao estilo de festa conformado na cidade com o apoio da prefeitura, de forma que as festas dos blocos de pré-Carnaval e os *shows* com bandas nacionais promovidos durante o Carnaval, por exemplo, adquiriam ampla visibilidade, contrariando, segundo os brincantes, o projeto anunciado pela prefeitura de valorização das manifestações tradicionais, a exemplo do maracatu.

Constatei ainda que no projeto de mudanças da gestão da prefeita Luizianne Lins para as festas carnavalescas da cidade, blocos de pré-Carnaval e maracatus foram vistos como instrumentos capazes de expressar valores identitários e, nesse sentido, pertencimento e distinção. Com relação aos blocos, fez-se, portanto, a proibição de festas com trio elétrico e *axé music* ou música eletrônica. Uma questão importante quanto aos blocos é que por meio do estilo de festa proposto, com incentivo a bonecos gigantes e bandas de sopro e metal, além da participação de artistas com repertório tido como cultural e ainda apoio aos festejos de blocos com inspirações nas festas carnavalescas do Recife e do Rio de Janeiro, a prefeitura se reportou a tradições que marcam o Carnaval Multicultural do Recife e às festas dos blocos de rua do Rio de Janeiro, mas que não fazem parte das tradições dos carnavais de Fortaleza e do Ceará. Assim, o incentivo a esse estilo de festa se aproxima de uma tentativa de “invenção das tradições”, no sentido dado à expressão por Hobsbawn (2008), que se refere não apenas às tradições realmente criadas e formalizadas institucionalmente, mas também àquelas práticas que se estabelecem rapidamente com esse estatuto, ainda que possam ter construção recente (HOBBSAWN, 2008, p. 9). Quando aos maracatus, o ponto central que se coloca com a implementação dos editais é o reforço à tradição, uma vez que ocorreu a obrigatoriedade do rei e da rainha de pintarem suas faces com tinta preta, reforçando assim uma prática já tradicional dos maracatus cearenses.

Dessas considerações, o aspecto principal que se apresenta é que, apesar das regras estabelecidas pela prefeitura quanto ao conteúdo das apresentações e ocupação do espaço público, os brincantes subverteram em alguns momentos a ordem planejada. Um exemplo interessante refere-se aos fluxos das pessoas entre os diferentes espaços da festa. De acordo com os funcionários da Secultfor entrevistados,

na gestão da prefeita Luizianne Lins, tanto no pré-Carnaval como no Carnaval, foram criados espaços festivos oficiais denominados de polos de Carnaval cujo propósito era regradar os grandes fluxos de pessoas entre os diferentes espaços festivos da cidade, especialmente os deslocamentos de pessoas da periferia para áreas festivas mais distantes de suas residências, como a Praia de Iracema – área nobre da cidade, à beira-mar e com concentração da zona hoteleira. Para os funcionários da Secultfor, a tentativa de regramento da festa se apresentava apenas como uma questão de logística, pois a concentração das atividades carnavalescas em locais específicos viabilizava o ordenamento da festa pela prefeitura. Já para os brincantes dos blocos de pré-Carnaval e maracatus, isto era uma tentativa da prefeitura de elitização dos espaços festivos. Sobre isto, constatei que os polos de Carnaval se apresentaram como um mecanismo da prefeitura de regramento dos fluxos de pessoas entre as diferentes áreas festivas da cidade. Além disso, a criação dos polos explicitou o interesse turístico da prefeitura em divulgar a cidade ao turista também a partir de suas manifestações tradicionais. Foi, por exemplo, concedido apoio financeiro e visibilidade principalmente às festas realizadas nas zonas turísticas da cidade e naquelas que de alguma forma remetem à ideia de tradição.

Contudo, diferentemente do planejado pelo poder municipal, foi significativo o trânsito de pessoas entre os polos situados em áreas diferentes da cidade. Isto mostra que, embora existam regras de conduta específicas para guiar as condutas dos brincantes, quando se trata de cultura, tradições e mudanças, é preciso considerar que essas categorias dependem dos sentidos que os indivíduos conferem à ação (GEERTZ, 1990) e do modo como são ressignificadas na prática (SAHLINS, 1990). Dessa perspectiva, embora surjam formas de controle e ordenamento das festas carnavalescas, sobretudo nos processos em que a cultura é atrelada à lógica mercantil, isto não quer dizer que não existam conflitos e negociações em relação ao projeto de mudanças que se impõe, ainda que tudo isso efetivamente venha a ocorrer.

5 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tomando como campo empírico as atividades carnavalescas dos blocos de pré-Carnaval e dos maracatus na cidade de Fortaleza, o objetivo deste artigo foi apreender as recentes mudanças ocorridas nessas festividades, geradas principalmente a partir da criação dos editais municipais do pré-Carnaval e do Carnaval, ocorrida, respectivamente, em 2006 e 2008. Isto se relacionou a um conjunto de propostas, em acordo com o poder estadual, realizadas no decorrer dos oito anos da gestão da prefeita Luizianne Lins, sobretudo no seu segundo mandato, entre 2009 e 2012.

O pressuposto central no qual este artigo foi construído é que as ações promovidas pela prefeitura de Fortaleza na gestão de Luizianne Lins com o propósito de incentivar as festas carnavalescas de Fortaleza visaram, dentre outras coisas, difundir imagens

da cidade associadas às suas festas populares, de forma que a capital cearense se tornasse atrativa ao turista não somente pelas belezas naturais, mormente as praias, conforme vinha ocorrendo, principalmente a partir dos anos 1990, mas também por suas manifestações culturais, como as festas carnavalescas.

Os dados de campo revelaram que a proposta de mudanças da gestão da prefeita Luizianne Lins fazia contraposição ao trato de gestões anteriores com essas festividades, especialmente ao período conhecido como “Governo das Mudanças”, quando o estado procurou forjar “comunidades imaginadas” de exaltação ao progresso – no sentido dado ao conceito por Anderson (1994), que se refere a ideias construídas, baseadas em valores afirmados e reafirmados para que sejam introjetados como próprios de uma comunidade. Neste período político, o litoral cearense já visto, por gestões anteriores, como recurso de desenvolvimento econômico local via ação do turismo, foi consolidado como atrativo turístico. Assim, festas carnavalescas com trio elétrico na costa marítima foram significativamente apoiadas pelo estado, ao contrário do que ocorreu com o Carnaval de rua de Fortaleza, acarretando, por toda a década de 1990, a difusão de representações da cidade como sem tradição carnavalesca, convidativa ao repouso, e do fortalezense como um povo de pouca identificação com suas práticas culturais, embora as agremiações carnavalescas, a exemplo dos maracatus, continuassem realizando seus desfiles carnavalescos na cidade.

Em síntese, conclui-se que, a intervenção do poder municipal promoveu alguns rearranjos simbólicos tanto nos blocos de pré-Carnaval e maracatus, como na cidade, pois novas imagens sobre Fortaleza foram difundidas por meio das festas de Carnaval. Assim, se no passado a cidade era divulgada no período carnavalesco como silenciosa, vazia e convidativa ao descanso, como se observa nas matérias jornalísticas, em anos recentes, foram difundidas imagens da cidade atrelada às suas tradições locais, como as festas de Carnaval.

Conclui-se ainda que apesar da gestão municipal ter procedido ao incentivo e controle das festas carnavalescas por meio de imposições quanto ao tempo de início e término das apresentações, os percursos a serem realizados e os espaços a serem ocupados pelos blocos – além da exigência de determinados elementos nessas manifestações, houve a atualização destes a partir dos interesses particulares dos brincantes que incorporaram novos elementos dentro do esquema cultural que lhes é próprio, em acordo com a formulação de Sahlins (1990). Quanto a esse aspecto, foi importante atentar para a noção de cultura subjacente aos discursos e práticas dos gestores municipais à época da gestão da prefeita responsáveis pela formulação e implementação dos editais de pré-Carnaval e Carnaval. Foi em torno dos usos dos conceitos de cultura e tradição que surgiram as tensões em torno dessas festas. Afirma-se o entendimento de cultura em sua pluralidade e diversidade, porém a referência constante é a busca das raízes e tradições, repondo com isso visões essencializadas sobre cultura.

6 | REFERÊNCIAS

- ANDERSON, B. **Imagined communities**: reflections on the origin and spread of nationalism. London: Verso, 1994.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. **Carnaval carioca**: dos bastidores ao desfile. Rio Janeiro: UFRJ, v. 6, 2008.
- DA MATTA, R. **Carnavais, malandros e heróis**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1997.
- FARIAS, Edson Silva. **O desfile e a cidade**: o carnaval-espetáculo carioca. 1995. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1995.
- _____. **Ócio e negócio**: festas populares e entretenimento-turismo no Brasil. 2000. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas, Campinas, 2000.
- FORTALEZA. Secretaria de Cultura de Fortaleza. **Edital**: outubro. Fortaleza: PMF, 2008.
- _____. Secretaria de Cultura de Fortaleza. **Edital**: outubro. Fortaleza: PMF, 2009.
- GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1990.
- GREENWOOD, Davydd J. Culture by the pound: an anthropological perspective on tourism as cultural commoditization. In: SMITH, Valene (Ed.). **Hosts and guests**: the anthropology of tourism. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1989.
- GUARDADO MARÍN, Gustavo. **Turismo, globalización y mercantilización del espacio y la cultura en la Riviera Maya**: un acercamiento a tres escenarios. Mérida, ES: CIESAS, 2010.
- HARVEY, David. **The condition of postmodernity**. Oxford: Basil Blackwell, 1993.
- MIGUEZ, Paulo Cesár. **Carnaval baiano**: as tramas da alegria e a teia de negócios. 1996. Dissertação (Mestrado em Administração) – Escola de Administração, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1996.
- _____. O carnaval da Bahia: um desafio para as políticas culturais. **Repertório**, Salvador, n.19, p.136-138, 2012.
- MOURA, Milton. **Carnaval e baianidade**: arestas e curvas na coreografia de identidades do Carnaval de Salvador. 2001. Tese (Doutorado em Comunicação e Cultura Contemporânea) – Faculdade de Comunicação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2001.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **Carnaval brasileiro**: o vivido e o mito. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- RODRIGUES, Lea Carvalho. **Brasil e América Latina**: percursos e dilemas de uma integração. Fortaleza: UFC, 2013. No prelo.
- SAHLINS, Marshal. **Ilhas de história**. Tradução de Bárbara Sette. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1990.
- YÚDICE, George. **A conveniência da cultura**: usos e abusos da cultura na era global. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

NEORURAIS: uma identidade em construção na era da globalização

Ione Cristina Dantas Ribeiro¹

RESUMO: Este artigo tratará da discussão dos neorurais como uma identidade em construção. Para isso, trabalhou-se com a perspectiva de identidade enquanto processo contínuo no contexto da globalização. O foco da discussão é identidade cultural, com seus fluxos, intensidade, limites e hibridismos para abordar a empiria aqui considerada como neorural. Assim, o artigo estará dividido em três seções para viabilizar a compreensão do debate. Na primeira será discutida a globalização como desdobramento da modernidade segundo Giddens (2007; 1991) e Andrade (2004). A segunda tratará da questão da identidade como um processo contínuo, por meio da análise de fluxos, limites e hibridismos, tendo como suporte teórico Hannerz (1997) e Hall (2014). Por fim, a terceira seção discutirá os neorurais enquanto categoria identitária em construção, sendo utilizados autores como Wanderley (1997), Soares et al. (2008), Giuliani (1990) e Fialho (2005).

PALAVRAS-CHAVE: Identidade; Globalização; Modernidade; Neorurais.

ABSTRACT: This article will focus on the discussion of neorurais as an identity under

construction. For this, we worked with the prospect of identity as an ongoing process in the context of globalization. The focus of the discussion is cultural identity, with its flows, intensity, limits and hybrids to address the empirical regarded here as neorural. Thus, the article is divided into three sections to facilitate the understanding of the debate. The first will be discussed globalization as a development of modernity, Giddens (2007; 1991) and Andrade (2004). The second will deal with the question of identity as an ongoing process, through the flows analysis, limits and hybrids, with the theoretical support Hannerz (1997) and Hall (2014). Finally, the third section will discuss the neorurais as identity category under construction, being used as authors Wanderley (1997), Soares et al. (2008), Giuliani (1990) and Fialho (2005).

KEYWORDS: identity; globalization; modernity; Neorurais

INTRODUÇÃO

A modernidade trouxe consigo a ideia de globalização, embora o termo só tenha emergido no final do século XX. É possível afirmar o projeto da modernidade como global, especialmente, por sua natureza universal com a identidade única e fixa do ser humano.

¹ 1.Assistente Social. Mestranda em Sociologia (UFPI-PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA-). E-mail: ioneribeiroas@yahoo.com.br

O advento considerado como globalização fez emergir uma aludida crise de identidade por evidenciar a multilateralidade da identidade ou mesmo sua multiplicidade. Hall (2014) vai dizer que não estamos diante de uma crise de identidade, pois, o ser humano não possui uma identidade cultural fixa e sim várias identidades. Esse novo cenário trouxe consigo alterações na dinâmica cultural das sociedades.

Assim, discutir identidades exige um exercício analítico para além desta palavra. É necessário fazer um exame de aspectos como fluxo, limites e hibridismo, com vistas a viabilizar a compreensão sobre identidades, enquanto processo que sofrera mutação (para alguns pensadores) na modernidade contemporânea, mas, que para Hall (2014) se trata de uma multiplicidade em que as identidades sempre são plurais.

Desta feita, o presente artigo tem como propósito apresentar uma perspectiva analítica que permite enxergar o processo identitário como múltiplo em confronto com a perspectiva de unicidade adotada no nascedouro da modernidade, permitindo identificar como pluralidade o que antes foi visto como contradição.

Mas como os neorurais se configuram nesse processo identitário, de múltiplas identidades dentro da globalização?

Frente a leituras sobre identidades na modernidade contemporânea acredita-se que os neorurais não se intitulem “neorurais”, por se tratar de uma identidade recente, pouco referida na academia e ainda pouco acionada pelos próprios sujeitos. Em outras palavras, nem os próprios neorurais, muitas vezes, se intitulam como tal.

Para tanto, o artigo está dividido em três seções, onde na primeira é discutida a globalização como desdobramento da modernidade segundo Giddens (2007; 1991) e Andrade (2004). A segunda trata da questão da identidade por meio da análise de fluxos, limites e seu caráter híbrido, sendo utilizado autores como Hannerz (1997) e Hall (2014). Por fim, a terceira seção discutirá os neorurais enquanto categoria identitária em construção, tendo como aporte teórico Wanderley (1997); Soares et al. (2008), Giuliani (1990) e Fialho (2005).

1 | A GLOBALIZAÇÃO COMO DESDOBRAMENTO DA MODERNIDADE: ASPECTOS ANALÍTICOS SEGUNDO ANTHONY GIDDENS

A discussão de modernidade trazida aqui será do final do século XX, considerada uma modernidade tardia, segundo Hall (2014), incluindo seus desdobramentos, na qual em alguns momentos chamarei de “modernidade contemporânea” por questões textuais. Assim, será enfocada a globalização e alterações na dinâmica das relações sociais, à luz de Giddens (2007; 1991).

Neste contexto, é necessário destacar que a história humana não segue uma linha reta e homogênea de desenvolvimento e que a noção de modernidade que se tem vivenciado é uma experiência que nos afasta dos tipos tradicionais de ordem social, estabelecendo uma ligação entre as relações sociais do globo, além de conseguir alterar

certas características pessoais e subjetivas de nossa existência. Aqui, cabe destacar elementos como o ritmo e o escopo da mudança, elementos fortes da modernidade contemporânea, sobretudo, quando se trata da tecnologia, como assevera Giddens (1991, p. 15):

Como deveríamos identificar as descontinuidades que separam as instituições sociais modernas das ordens sociais tradicionais? Diversas características estão envolvidas. Uma é o *ritmo da mudança*, nítido que a era da modernidade põe em movimento. As civilizações tradicionais podem ter sido consideravelmente mais dinâmicas que outros sistemas pré-modernos, mas a rapidez da mudança em condições de modernidade é extrema. Se isto é talvez mais óbvio no que toca à tecnologia, permeia também todas as outras esferas. Uma segunda descontinuidade é o *escopo da mudança*. Conforme diferentes áreas do globo são postas em interconexão, ondas de transformação social penetram através de virtualmente toda a superfície da Terra [...].

É visível a movimentação das nações e suas sociedades que usufruem da tecnologia, não entrando em pauta nesta análise o impacto provocado pelas consequências tecnológicas. Outro elemento observado é a interconexão entre diferentes áreas do globo, nas quais as próprias tecnologias geram significativas transformações sociais frente à velocidade de apresentação de tais transformações.

Em outras palavras, uma mudança social em uma das partes do globo adentra outra parte em pequeno espaço de tempo. Neste cenário de modernidade contemporânea, o tempo e o espaço sofrem transformações, sobretudo, quando estes dois elementos são comparados à modernidade anterior ao século XX.

Para Giddens (1991, p. 26) o tempo estava conectado ao espaço (este no sentido de lugar). No entanto, na modernidade contemporânea a relação face a face fica prejudicada, entrando em cena uma relação virtual ou um tipo de relação chamada de relação entre outros “ausentes”. Trata-se de uma relação onde a proximidade entre as pessoas é estabelecida por equipamentos que podem, inclusive, mascarar sentimentos, sendo ao mesmo tempo rápida.

Em outras palavras, na modernidade contemporânea, o lugar retorna ao que Giddens (1991, p.27) chama de “fantasmagórico”, já que, os locais são algo penetrado, moldado e influenciado por outros bem distantes deles. Assim, a fronteira física ou território não é mais referência fixa de uma sociedade ou grupo social. Passa a ser algo móvel que orienta e se orienta pelos processos identitários. O que se tem agora é um frenético e dinâmico movimento das influências em diferentes locais da Terra, por outros igualmente (ou não) diferentes lugares.

Cabe então, um destaque para discussão de territorialidade e as consequências do contexto supracitado. Isto porque a ideia que se tinha antes de territórios como espaço, deu lugar à noção de domínio, onde os territórios se movem pela dinâmica política, definindo e redefinindo identidades, conforme Andrade (2004, p. 19-20):

O conceito de território não deve ser confundido com o de espaço ou lugar, estando

muito ligado à ideia de domínio ou de gestão de determinada área. Assim, deve-se ligar sempre a ideia de território à ideia de poder, quer se faça referência ao poder público, estatal, quer ao poder das grandes empresas que estendem os seus tentáculos por grandes áreas territoriais, ignorando as fronteiras políticas.

O fato é que toda essa dinâmica da modernidade contemporânea evidencia um de seus fenômenos mais básicos que é a globalização, conceituada por Giddens (1991, p.69) como sendo essencialmente:

[...] processo de alongamento na medida em que as modalidades de conexão entre diferentes regiões ou contextos sociais se enredaram através das superfícies da terra como um todo. A globalização pode ser assim, diferenciada como a intensificação das relações sociais em escala mundial que ligam localidades distantes de tal maneira e acontecimentos locais, são modelados por eventos ocorrendo a muitas milhas de distância e vice e versa.

Assim, observa-se que a globalização tem importante papel na intensificação das relações sociais em escala global, influenciando acontecimentos, em localidades distantes, os quais poderão (ou podem) alterar a realidade e o futuro de um povo. É o caso das guerras e das crises financeiras em países tidos como ricos. Desta feita, a transformação local terá relação com processos de globalização e vice-versa.

Mas em que condições podemos examinar a globalização mais especificamente?

A globalização ultrapassa a fronteira conceitual, por trazer no seu cerne uma abordagem bem mais ampla do que aquilo que entendemos rotineiramente, o que pode ser constatado com Giddens. (2007), quando discorre sobre elementos que juntos caminham para o que se pode ser (ou não) a ideia mais completa de globalização. Vejamos alguns deles.

Para Giddens (2007, p. 21) a globalização é política, tecnológica e cultural, além de econômica, influenciada fortemente pelo desenvolvimento dos sistemas de comunicação, merecendo imperioso destaque a comunicação eletrônica instantânea que além de acessar rapidamente o mundo notícias e informações, ressignifica a própria estrutura de nossas vidas, independentemente da condição econômica, territorial ou social vivenciada.

Desta feita, Giddens (2007, p.22) afirma que:

É errado pensar que a globalização afeta unicamente os grandes sistemas, como a ordem financeira mundial. A globalização não diz respeito apenas ao que está lá fora, afastado e muito distante do indivíduo. É também um fenômeno que se dá aqui dentro, influenciando aspectos íntimos e pessoais de nossas vidas. O debate sobre valores familiares que está se desenvolvendo em vários países, por exemplo, poderia parecer muito distanciado das influências globalizantes. Mas não é.

Percebe-se que a globalização, embora remeta a uma ideia de amplitude, de união do todo, traz também influências em aspectos subjetivos do indivíduo. Influências

estas, muitas vezes, não perceptíveis a olho nu, mas, que vão interagindo com a subjetividade de cada pessoa, podendo levar a uma ressignificação de características que a identifica e categoriza um dado grupo social.

Cabe assim afirmar, com base em Giddens que a globalização não é um processo singular, mas, um conjunto complexo de processos, que fomentam inclusive, o ressurgimento de identidades culturais locais em várias partes do mundo. Além disso, “cria novas ondas econômicas e culturais, dentro e através das nações”. (GIDDENS, 2007. p. 23)

Todavia, o autor supracitado faz uma ressalva de suma importância para compressão mais universal da globalização. É o fato desta não se desenvolver equitativamente, isto é, não chegar em todas as partes do mundo na mesma intensidade. Não obstante, é importante ressaltar também, que não existem de modo fixo consequências positivas e nem negativas quando se trata da globalização, o que pode ser constatado pelo alarmante processo de desigualdade, além de problemas ambientais e ecológicos que vêm ganhando amplitude.

No entanto, cabe destacar no plano das questões ambientais que problemas deste tipo como poluição e excesso de lixo, predominam na cidade e que as pessoas estão retornando ao campo na busca pela natureza que já não é tão vista na vida citadina.

Desta feita, este retorno ganha outra significação, onde a relação do espaço rural com a natureza no hoje traz na verdade a função identitária oriunda de uma nova concepção de segmentos populacionais que buscam o campo como representação de saúde, liberdade, bem estar e tranquilidade, conforme assevera Soares et al. (2008). Em outras palavras, o campo não é mais visto como o lugar do atraso e da ausência, por exemplo.

Pelo exposto, é possível afirmar que a globalização é a modernidade, se constituindo de consequências positivas e negativas também. Há ainda, o caráter complexo de compreensão dessa globalização, já que, a mesma influencia não só da vida econômica, mas, a vida política, social e cultural de um povo, permitindo uma discussão sobre identidades no cenário globalizado, conforme será visto a seguir.

2 | A QUESTÃO DA IDENTIDADE: FLUXOS, LIMITES E SEU CARÁTER HÍBRIDO

A questão da identidade está relacionada diretamente ao caráter de mudança ocasionada pela modalidade tardia da modernidade, em especial, ao processo de globalização e sua influência sobre a identidade cultural. Isto porque autores como Hall (2014) acreditam que as mudanças vivenciadas na fase supracitada têm um caráter muito específico.

Assim, o autor afirma que as sociedades modernas são, por definição, sociedades de mudança constante, rápida e permanente. Em fim, as sociedades da modernidade

tardia são “caracterizadas pela diferença; elas são atravessadas por diferentes divisões e antagonismos sociais que produzem uma variedade de diferentes posições do sujeito – isto é, identidades – para os indivíduos”. (HALL, 2014, p. 14)

Desta feita, para falar em identidades é necessário que haja uma compreensão sobre esse processo contínuo, que extrapola fronteiras, encontra limites, no sentido da descontinuidade, além de produzir indivíduos híbridos, isto é, não só misturados, mas com múltiplas identidades. Parecem definições grosseiras frente à proposta do item que é abordar a identidade como um processo constante de construção. Mas, o propósito aqui é apresentar elementos/informações norteadoras que levem a entender as identidades como fruto de processos complexos, os quais as realidades culturais vivenciadas sofrem o que podemos chamar de pluralidades de identidades, havendo, portanto, várias identidades.

Para tanto, buscarei como referência Hannerz (1997) para me apropriar conceitualmente de elementos que compõem os processos identitários. Neste sentido, a base do conceito utilizado será da cultura de fluxo, remetendo à ideia de Alfred Kroeber, o qual trata do “interfluxo de material cultural das civilizações” (KROEBER, 1952, p.154), além do caráter temporal. É uma ideia mais próxima da noção de fluxo, na qual me situo.

Entretanto, cabe trazer para este cenário as pessoas, já que, são elas que colocam a cultura em movimento, reinventam e realizam outros “experimentos” com a mesma. Contudo, é importante destacar, que está se falando de fluxo metaforicamente, o que incorre em risco.

Nesse sentido, é que Hannerz (1997, p.14-15) chama a atenção para o seguinte aspecto:

Alguns analistas alegaram que a metáfora faz com que os processos culturais pareçam fáceis demais, tranquilos demais. Certamente não se deve interpretá-la como uma questão de simples transposição, simples transmissão de formas tangíveis carregadas de significados intrínsecos. Ela deve ser vista como originando uma série infinita de deslocamentos no tempo, às vezes alterando também o espaço, entre formas extremas acessíveis aos sentidos, interpretações e, então, formas externas novamente; uma sequência ininterrupta carregada de incertezas, que dá margem a erros de compreensão e perdas, tanto quanto a inovações.

Observa-se que nem sempre a metáfora será um recurso prudente em tal processo analítico, já que, está se tratando, dentre outras coisas, de deslocamento no tempo e algumas vezes no espaço, o que não é uma tarefa fácil.

No tocante aos limites, a ideia primeira é que este se refere à descontinuidade e obstáculos. Sobretudo, quando a análise sobre tal elemento se torna mais apurada, percebendo-se o surgimento de outro fenômeno que é a “aculturação”, conceituada por Hannerz (1997, p. 16) como sendo:

[...] A mudança cultural desencadeada pela combinação de dois ou mais

sistemas culturais autônomos; e “a unidade de análise nos estudos de aculturação é [...] qualquer cultura dada na medida em que se articula com uma sociedade específica”. Por meio dessas formulações, a distinção entre o social e o cultural tornou-se na maioria das vezes imperceptível [...].

Indo além de tal conceito é possível dizer que na aculturação pode haver um isolamento velado que negligencia a participação de outros atores existentes nessa cultura.

Assim, falar em limite cultural significa dizer que “o fluxo cultural estacionou de algum modo em algum lugar, onde existe uma descontinuidade na distribuição de significados e/ou formas significativas entre indivíduos e relações sociais” (HANNERZ, 1997, p. 17). Tal pensamento em específico diverge do pensamento de Hall (2014), que credibiliza a existência de pluri identidades, remetendo a uma noção de movimento e não de estacionamento.

Porém, quando tomamos como análise a globalização do final do século XX, percebemos que as pessoas já não são identificadas, segundo Hannerz (1997, p.18) como pertencente a um lugar específico. Isto porque elas são influenciadas por diversificadas correntes culturais que as ressignificam em si própria. Em outras palavras, é a cultura se movendo, como assevera Hannerz (1997, p.18):

À medida que a cultura se move por entre correntes mais específicas, como fluxo migratório, o fluxo de mercadorias e fluxo da mídia, ou combinações entre estes, introduz toda uma gama de modalidades perceptivas e comunicativas que provavelmente diferem muito na maneira de fixar seus próprios limites; ou seja, em suas distribuições descontinuas entre pessoas e pelas relações.

Nota-se que a cultura pode ser entendida como um processo constantemente em curso, influenciando, relações, outras culturas, economia, política, experiências pessoais, dentre outros. Trata-se de um processo pluralista, o qual deve levar em conta as variações na forma cultural em questão. (HANNERZ, 1997, p.18)

Neste patamar de discussão, cabe destacar que me deterei à noção de “limites” em Hannerz (1997) por pura escolha teórica, não adentrando o debate sobre fronteiras, com vistas a não cometer erros analíticos, o que não inviabiliza a abordagem sobre “híbridos” no sentido de mistura, modificação, combinação, não somente em seu sentido positivo, mas na ideia de consequência negativa também.

A exemplo, Hannerz (1997) afirma com Park (1964) que “é na mente do homem marginal que a confusão moral ocasionada pelos novos contatos culturais se manifesta sob formas mais patentes”. Aqui está uma nítida consequência negativa desse hibridismo. Primeiro, é o ser humano marginal, isto é, aquele que vive à margem, mas, que segundo Hannerz (1997) ao citar Dubois (1961) “não se dilacerou”, embora as condições socioculturais e econômicas (além de políticas) fossem favoráveis.

O que houve segundo Hannerz (1997) foi celebração a uma duplicidade aparentemente irreversível que se transformara em renovação cultural ou uma

ressignificação cultural. E é nesse plano analítico que situo a discussão de hibridismo, no sentido, de pluri, ou seja, várias identidades em constante interação, comportando aí os neorurais como uma destas identidades que podem ser referida empiricamente ou acionada pelo indivíduo.

Para tanto, tentando situar a neoruralidade posso dizer que é uma identidade caracterizada, sobretudo, pelo retorno ou ida para o campo dentro dos padrões conquistados por cada pessoa na vivência da cidade. Vivência esta, que agora não representa somente a significação de antes, como riqueza, acúmulo material, sucesso, desenvolvimento e sim, tensão, sobrecarga emocional, violência, intranquilidade, dentre outras características.

Para tanto, o que será debatido no item a seguir são os neorurais como processo identitário, incluindo o cenário cultural em que se situam.

3 | NEORURAIS: CATEGORIA IDENTITÁRIA EM CONSTRUÇÃO

Como foi visto anteriormente, o processo identitário não é algo estático e sim, formado da interação entre o “eu” e os vários “eus” do indivíduo. Essa caracterização é atribuída ao sujeito pós-moderno, adotado por Hall (2014, p. 12), na pós-modernidade, conforme a citação que se segue, para distingui-lo do sujeito do Iluminismo e do sociológico:

[...] Esse processo produz o sujeito pós-moderno, conceitualizado como não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente. A identidade torna-se uma “celebração móvel”: formada e transformada continuamente em relação às formas pela quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam (Hall, 1987). É definida historicamente, e não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente. Dentro de nós identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas. [...] A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com as quais poderíamos nos identificar a cada uma delas- ao menos temporariamente.

A citação remete à compreensão de Hall sobre identidades. Isto porque para ele o indivíduo é composto de identidades, o que não pode ser considerada crise identitária, como muitos pensadores defendiam. Agora, as identidades são ressignificadas, não implicando em perda de identidade.

Hall (2014, p.12) aponta como outro aspecto da questão da identidade o caráter da mudança, ou melhor, a globalização e sua influência sobre a identidade cultural. E é assim que as sociedades são vistas agora, como sociedade de mudanças constantes e permanentes. É o que ocorre em diversas partes do globo, porém, com identidades diferenciadas.

Em outras palavras, não há um acesso unificado e equitativo às benéficas da tecnologia, por exemplo. Isto porque o próprio mundo capitalista não dá a condição para que os indivíduos tenham igualmente acesso a produtos e serviços ofertados. A exemplo, têm-se as pessoas do campo que não usufruem na sua plenitude do que é ofertado na vida cidadina. Neste contexto, Wanderley (1997, s/p) destaca a relação de dependência entre campo e cidade.

O rural supõe, por definição, a dispersão de sua população, a ausência do poder público no seu espaço e mesmo a ausência da grande maioria dos bens e serviços, naturalmente concentrados na área urbana. Em consequência, o rural está sempre referido à cidade, como sua periferia espacial precária, dela dependendo política, econômica e socialmente. A vida desta população rural depende, portanto, direta e intensamente do núcleo urbano que a congrega, para o exercício de diversas funções e o atendimento de diversas necessidades econômicas e sociais. O meio rural consiste assim no espaço da precariedade social.

Trata-se de uma relação hierarquizada onde a ideia de evolução está na saída das pessoas do campo para cidade, deixando para trás muitas vivências e saberes apreendidos na vida no campo. Tal transição leva a um rompimento de barreiras socioculturais, com vistas em ganhos econômicos e materiais (principalmente). Todavia, é importante destacar, que existem aspectos da descontinuidade que muitas vezes viabiliza a moldagem de outros valores culturais, o que não pode ser chamado de aculturação.

A análise acima é importante para compreensão da modalidade cultural vivida no contexto atual. Um recorte foco desta seção são os neorurais, grupos de pessoas que se caracterizam pelo movimento de retorno ao campo, por terem ressignificado este espaço, como um lugar bom, onde elementos como tranquilidade, calma, contato com a natureza, podem ser desfrutados neste estágio da modernidade, refletido no pensamento de Giuliani (1990, p. 59-60):

Na prática o neo-ruralismo expressa a ideia de que uma série de valores típicos do velho mundo rural, e que se pensava estarem em vias de extinção, passam por um certo revigoramento e começam a ganhar para si adesão de pessoas da cidade. A volta às relações diretas com a natureza, a ciclos produtivos e tempo de trabalho mais longos e menos rígidos, ao ar puro e à tranquilidade [...] são as dimensões que atraem pessoas da cidade ao campo, assim como outrora as luzes da cidade atraíram a população do campo.

Segundo Fialho (2005) os neorurais são pessoas que por motivos diversos, resolveram sair da rotina cidadina, aderindo à vida no campo, com o propósito de recuperar hábitos antigos que o mundo urbano desprezou e até sucumbiu. São pessoas na maioria das vezes, com alto poder aquisitivo, provenientes de famílias tradicionais, com alto nível educacional formal.

É um grupo que planeja seu retorno ao campo, com todo acúmulo financeiro que a vida na cidade lhe proporcionou, transferindo, assim, seu padrão de vida material

para sua nova moradia.

Contudo, é importante destacar, que esse não é o único mecanismo de caracterização dos neorurais, já que, muitos retornam ao campo apenas para o lazer ou para atender às suas necessidades pessoais internas, como discorre Soares et al (2008, s/p):

Todas as Comunidades Terapêuticas tem o trabalho ligado ao campo ou a utilização dos recursos naturais como parte de um processo no tratamento para a dependência, seja ela mais explícita em alguns centros, ou menos usual em outros. O importante é a relação direta da natureza com o trabalho terapêutico desenvolvido no espaço rural, e que para este ter outras dimensões, necessitaria de outros recursos, para ser desenvolvido na cidade. [...] Os Centros Equoterapia [...] é uma categoria terapêutica é voltada à reabilitação de pessoas com necessidades especiais e/ou problemas físicos e motores, os quais são denominados de Centros de Equoterapia, devido à terapia ser realizada por um conjunto de terapeutas de diversas áreas do conhecimento e um cavalo [...] A Terapia de Energização está direcionada a outro público, ou seja, este local foi desenvolvido com o propósito de desenvolver uma terapia com viés turístico, tendo a finalidade de descanso mental e físico. [...] Tal local possui fins lucrativos através do turismo e lazer, tendo o propósito de proporcionar o máximo de tranquilidade, rodeada por animais e plantas, faz com que os visitantes se sintam inteiramente em paz e aliviados da tensão urbana.

Assim, com vistas a atender esse segmento que vem se ressignificando identitariamente foram surgindo empreendimentos como: pesque-pague, balneários, trilhas ecológicas, turismo esportivo, hotéis-fazenda, dentre outros. Além disso, na área da saúde têm-se as Comunidades Terapêuticas, Centros de Equoterapia e Terapia de Energização. Entretanto, é imperioso ressaltar, que tais espaços/empreendimentos atendem a uma camada da população com um poder aquisitivo capaz de custear seus anseios, através de uma conexão direta com a natureza.

A análise acima percorrida apresenta uma característica marcante da era globalização: o antagonismo social produzindo diferentes identidades; algo intenso no cenário atual. Em outras palavras, o retorno ou ida ao campo reflete a pluralidade predominante em muitas nações, reafirmando a ideia de identidades como processo contínuo de construção. Tem-se, então, um processo identitário em formulação ou moldagem na medida em que é possível afirmar também uma “recombinação cultural”, já que, agora há a combinação de sistemas culturais aparentemente autônomos.

O fato é que quando o neorural adentra o campo seja temporariamente ou para fins de moradia (principalmente) ele altera uma estrutura aparentemente estabilizada na zona de conforto, impulsionando, mesmo que imperceptivelmente (na maioria das vezes) alterações no sistema cultural e, portanto, identitário da população do campo. Isto porque começa haver uma busca pela aproximação a um padrão de vida e hábitos que genuinamente não compunha a realidade sociocultural anterior.

Assim, como consequência há uma movimentação cultural e por conseguinte (mas não automaticamente), uma modificação identitária. Por fim, afirmar conceitualmente

quem são os neorurais é algo impreciso, pois, como todos os grupos sociais vigentes ou surgidos na globalização, os neorurais não possuem uma identidade fixa, estando esta identidade e as outras identidades em permanente formulação.

4 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste material muito se falou em identidade na era da globalização com enfoque nas alterações das relações sociais para então se chegar à discussão de identidade. O que ficou evidente foi que na ótica de autores como Anthony Giddens, Stuart Hall e Ulf Hannerz a identidade é um processo complexo e dinâmico, onde a interação e recombinações culturais permitem afirmar que não há uma identidade fixa e homogênea. Há sim, o cruzamento de elementos constantes nos processos identitários. Trata-se, pois, de uma construção permanente.

Viu-se ainda, que o hibridismo discutido em Hannerz é no sentido de uma mistura que fomentou o surgimento de dentre outros processos o de aculturação que se transformou em uma renovação cultural ou recombinação cultural. Para tanto, como recorte foram abordados os neorurais em seus mais variados aspectos para falar deste cruzamento cultural e identitário ocasionado por essa ida ou retorno ao campo. Movimento este, não tão comum em momentos anteriores da história das sociedades e que agora se intensifica.

Desta feita, por não ser possível nesta era da globalização falar em identidade fixa e sim, em identidades é que se pode afirmar que os neorurais não possuem uma identidade pronta, sendo estes, resultado de uma ressignificação cultural característica da pós-modernidade.

5 | REFERÊNCIAS

ANDRADE, M. C. **A questão do território no Brasil**. 2ª Ed. São Paulo: Hucitec, 2004, p. 13-28.

FIALHO, Marco Antônio Verardi. Agricultura familiar, produção orgânica e “novos rurais”: um estudo de caso no sul do Brasil. In. MOREIRA, Roberto José. (Org.). **Identidades sociais: ruralidades no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: D&A Editor, 2005. p. 109-126.

GIDDENS, A. **Globalização e Risco**. In. **Mundo em descontrole**. Rio de Janeiro: Record, 2007. p. 17-45.

_____. **As conseqüências da modernidade**. São Paulo: UNESP, 1991.

GIULIANI, G. M. **Neo-ruralismo: um novo estilo dos velhos modelos**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, n.14, p. 59-67, 1990.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014.

HANNERZ, U. **Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da Antropologia Transnacional**.

MANA, 1997.

SOARES, Nádya Bolzan; GEDIEL, Ana Luísa Borba e FROEHLICH, José Marcos. Múltiplas funções do rural: cenários naturais e atividades agropecuárias como terapias. In. Anais do **XLVI Congresso da Sociedade Brasileira de Economia, Administração e Sociologia Rural-SOBER**. Disponível em: <http://www.sober.org.br/palestra/9/500.pdf> Acesso em: 05.jan.2015.

WANDERLEY. M. N. B. O lugar dos rurais: o meio rural no Brasil moderno. In. **ANPOCS**. 1997. Disponível em: <http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=5213 &Itemid=360>. Acesso em: 20.12.2014.

OS “POVOS RIBEIRINHOS” E A RESERVA EXTRATIVISTA NO RIO MAPUA NO ARQUIPÉLAGO DE MARAJÓ, BRASIL

Eliane Miranda Costa

Campus Universitário do Marajó-Breves/UFGPA
Faculdade de Educação e Ciências Humanas
Breves-Pará

RESUMO: O texto tem por finalidade fazer uma breve discussão sobre a Reserva Extrativista no rio Mapuá (RESEX/Mapuá), criada em 2005, e o uso do território tradicionalmente ocupado pelos ribeirinhos, grupo social, dessa região, lócus de minha pesquisa de doutorado. Para tanto, parto das seguintes indagações: Por que uma reserva extrativista no rio Mapuá? Como se dá o uso e a apropriação do território tradicionalmente ocupado pelos ribeirinhos na área dessa reserva? Que limites, conflitos e desafios podem ser identificados nesse processo? Para responder tais indagações estruturei este texto com base em fontes documentais e trechos de entrevistas semiestruturadas realizadas com ribeirinhos que vivem e trabalham na área da RESEX-Mapuá. Recorro ainda a conversas informais com diferentes moradores, anotadas no diário de campo. As discussões dos dados empíricos ancoradas em pressupostos da teoria antropológica territorial possibilitaram-me interpretar esta Unidade de Conservação, tanto como estratégia de controle do Estado quanto instrumento político que os agentes tradicionais podem se apropriar para garantir o direito de

permanecer no território que tradicional ocupam.
PALAVRAS-CHAVE: Ribeirinhos. Reserva Extrativista. Território tradicionalmente ocupado. Marajó.

ABSTRACT: The purpose of the text is to make a succinct discussion about the Extractive Reserve in the Mapuá River (RESEX/Mapuá), created in 2005, and the use of the territory traditionally occupied by the riverside people, a social group, of this region, the locus of my doctoral research. For this, I elaborate the following questions: Why an extractive reserve in the Mapuá river? How is the use and appropriation of the territory traditionally occupied by the riparians in the area of this reserve? What limits, conflicts, and challenges can be identified in this process? To answer the questions presented, I structured this text based on documentary sources and excerpts from semi-structured interviews with riverine people living and working in the RESEX-Mapuá area. I also look for informal conversations with different residents, duly registered in the field diary. The discussions of the empirical data anchored in assumptions of territorial anthropological theory made possible the interpretation of this Conservation Unit, both as a state control strategy and as a political instrument that the traditional agents can appropriate to guarantee the right to remain in the traditional territory they

occupy.

KEYWORDS: Riparian. Extractive reserve. Traditionally occupied territory. Marajó.

1 | INTRODUÇÃO

O texto faz uma discussão sobre a criação da Reserva Extrativista Mapuá (RESEX-Mapuá) no arquipélago de Marajó, Estado do Pará e o uso do território pelos coletivos tradicionais. Esse tipo de Unidade de Conservação (UC) resulta da política “sustentável” adotada pelo país a partir dos anos de 1980. Tal política valoriza os povos tradicionais como importantes parceiros para assegurar a conservação da biodiversidade. São exemplos desse modelo os Projetos de Assentamento Agroextrativistas (PAEx) e as Reservas Extrativistas (RESEX) (LITTLE, 2002).

É possível dizer que com a criação dessas UC, a política de ordenamento fundiário e reconhecimento territorial passaram a ganhar outro contorno dentro do marco legal do país. Para melhor entender esse processo no Marajó, parto das seguintes indagações: Por que uma reserva extrativista no rio Mapuá? Como se dá o uso e a apropriação do território tradicionalmente ocupado pelos ribeirinhos na área dessa reserva? Que limites, conflitos e desafios podem ser identificados nesse processo?

Para responder tais indagações recorri a fontes documentais e orais. No campo documental selecionei o Plano de Desenvolvimento Territorial do Arquipélago do Marajó e o Plano de Manejo Participativo da RESEX/Mapuá. As narrativas orais foram coletadas por meio de entrevistas semiestruturadas com cinco ribeirinhos (identificados no corpo do texto pelas iniciais de seus respectivos nomes). Faço uso ainda de conversas informais efetivadas com diferentes moradores do Mapuá, devidamente anotadas no caderno de campo.

A discussão tem por foco a perspectiva fundiária do arquipélago de Marajó, a partir da RESEX/Mapuá, com base na teoria antropológica da territorialidade, uma abordagem que valoriza a história da ocupação do território pelos povos e comunidades tradicionais (ALMEIDA, 2008). No cerne deste debate, entendo o território tradicional como espaço dinâmico individual e coletivo que influencia diretamente os modos de apropriação e relação de cada povo com o ambiente. Território é desse modo mais que espaço físico-geográfico explorado, constitui-se como lugar de memória, de produção de identidades, histórias, patrimônios, de vida em diálogo, em contatos, construção e ressignificação (DIEGUES, 2001; COSTA, 2011).

À proposição aqui é provocar um diálogo que possibilite refletir à luz do debate antropológico a questão territorial no Marajó, sobretudo no Mapuá, e nesse processo entender os significados do uso e apropriação do território pelos ribeirinhos. Esclareço que adotei o termo “ribeirinhos” não pelo fato das famílias viverem às margens do rio, mas, sobretudo por marcar de forma intrínseca a relação que esses agentes estabelecem com o meio ambiente amazônico (MACHADO, 2011). O uso desse termo

dá-se ainda por permitir identificá-los como um dos grupos tradicionais da Amazônia marajoara.

Uma primeira versão deste texto foi apresentada, na Reunião de Antropologia do Norte e Nordeste, realizado em 2015, em Maceió. Trata-se, desse modo, de um diálogo em construção, que tem como pretensão provocar reflexões e contribuições para se pensar a política fundiária no Marajó. Nesta perspectiva, inicialmente enceno uma tentativa de discutir a questão fundiária nesta região na interface com a antropologia territorial, com base na política de conservação sustentável. Em seguida, identifico o processo de criação da RESEX/Mapuá e os conflitos que antecederam, bem como evidencio o uso e acesso ao território pelos ribeirinhos após a criação dessa UC, incluindo o que a mesma representa para o grupo e para o ordenamento territorial no Marajó. Ao finalizar interpreto a RESEX-Mapuá tanto como estratégia de controle do Estado sobre o território quanto instrumento que os ribeirinhos podem se apropriar para ressignificar coletivamente sua relação com o ambiente e o território ocupado na Amazônia.

2 | ARQUIPÉLAGO DE MARAJÓ: A QUESTÃO FUNDIÁRIA E A DISCUSSÃO TERRITORIAL À LUZ DA ANTROPOLOGIA

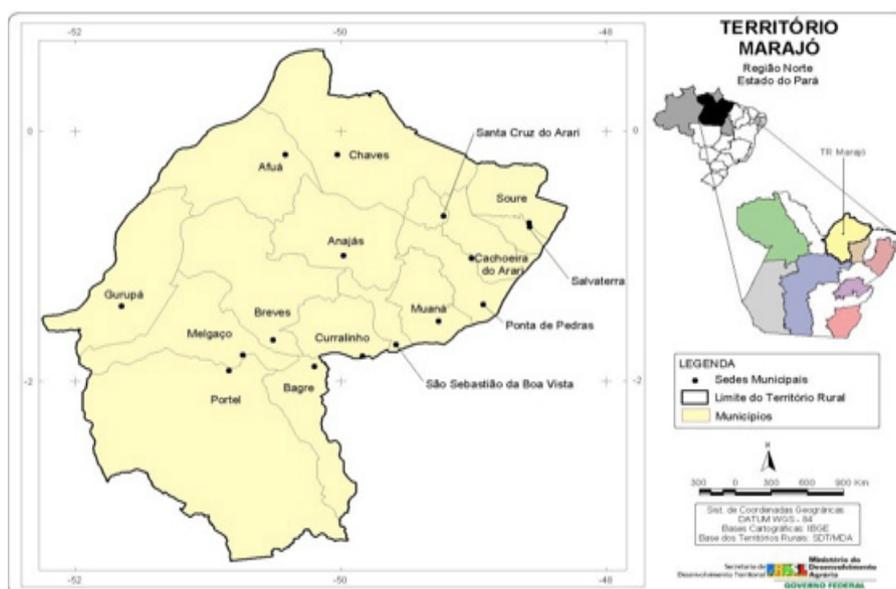


Figura 1 Mapa: território do Arquipélago de Marajó

Fonte: SDT/MDA: 2010

O Arquipélago de Marajó constituído por dezesseis municípios, como expõem o mapa acima, configura-se como uma região rica em termos de recursos hídricos e biológicos. É formado geograficamente por um conjunto de “ilhas”, que, em seu todo,

constitui a maior “ilha” fluviomarítima do mundo, com 49.606 Km², caracterizando-se, assim, como uma das maiores biodiversidades do planeta. Esta região a partir da Constituição do Estado do Pará, de 1989, Art. 13, parágrafo 2º, tornou-se uma Área de Proteção Ambiental (APA) (PARÁ, 1989), em resposta aos preceitos do paradigma ambientalista.

O Brasil sob à influência de modelos internacionais, adotou a partir da década de 1980 uma política de conservação, estabelecida por meio de leis específicas, a exemplo, da Lei N. 9.985 de 18 julho de 2000, que instituiu o Sistema Nacional de Conservação da natureza, abrangendo dois grupos, a saber: Unidade de Proteção Integral e a Unidade de Uso Sustentável.

O grupo de proteção integral privilegia o uso indireto dos recursos naturais. Segue os preceitos preservacionistas consolidado nos Estados Unidos no século XIX, com a noção de “natureza intocada”, cujo marco é a criação do Parque Nacional de Yellowstone em 1872. Modelo que chega ao Brasil em 1937 com o primeiro Parque Nacional em Itatiaia no Estado do Rio de Janeiro (LITLLE, 2002; VIANNA, 2008).

Nesse modelo, chamado por Little (2002, p.16) de “preservacionismo territorializante” os povos tradicionais são tidos como invisíveis e indesejáveis. Em nome da preservação, tais povos foram expulsos de forma violenta de seus territórios. Ação que nega a esses coletivos não só o direito de uso do território tradicional, mas, principalmente o direito aos seus modos de vida, trabalho, história e memória (LITLLE, 2002; VIANNA, 2008). Na interpretação de Vianna (2008) prevalece nessa política uma concepção antropocêntrica e etnocêntrica que, invisibiliza a diversidade social e cultural desses povos e fortalece a dicotomia entre cultura e natureza.

Para o grupo que defende o uso sustentável, os povos tradicionais são agentes responsáveis pela conservação do ambiente. Isso porque segundo Diegues (2001), esses coletivos possuem conhecimentos sobre a natureza, que se reflete na forma de se organizarem e construírem estratégias de uso e manejo dos recursos naturais, ação que ajuda na manutenção de seus respectivos modos de vida. Diegues (2001) defende que o modo de vida desses povos favorece à preservação dos recursos e da biodiversidade, por isso os considera parceiros para garantir o desenvolvimento sustentável.

Nessa perspectiva os movimentos sociais passaram a lutar pela criação de Reservas Extrativistas, como estratégia política para garantir o direito de permanecer no território tradicional (DIEGUES, 2001). A partir de então, as RESEX e os PAEx começaram a ser criados. Nesses modelos de UC o ambiente deve ser explorado mediante um plano de manejo, documento elaborado pelo órgão gestor juntamente com os agentes tradicionais. Neste plano deve-se traçar as normas de como os recursos podem ser explorados nas áreas de uso comum e de uso familiar das UC. A cada cinco anos este documento precisa ser reelaborado sob à coordenação no caso, das reservas, do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio) e dos PAEx do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais

Renováveis (IBAMA).

Comenta Dumora (2006) que, com essa política, muitas das “práticas antigas” dos coletivos tradicionais foram proibidas, por serem consideradas “predatórias”. Fator que determina em certa medida como e quando os recursos naturais devem ser usados, indicando na perspectiva dessa autora ser o território tradicional, um objeto controlado pelo Estado. Essa é uma questão emblemática, ao considerar, como já citado, que à criação dessas unidades, em especial, as RESEX para os movimentos sociais representam uma significativa tática política para colocar na agenda governamental suas demandas de reivindicações em defesa do território tradicionalmente ocupado.

Little (2002) defende que as reservas são estratégias para os próprios povos tradicionais controlarem seus respectivos territórios. Entendo que as UC se configuram como alternativas para os agentes sociais ressignificarem seus modos de vida e trabalho diante do paradigma da sociedade do consumo. A perspectiva sustentável defendida por essas unidades valoriza os conhecimentos ecológicos, a apropriação de práticas manejáveis, elementos que corroboram para a construção de uma cultura contrária à exploração predatória, efetivada, em sua maioria, pelas empresas e o capital.

Com base em tais questões considere necessário entender o significado desse modelo de UC no arquipélago em estudo. De acordo com o Plano de Desenvolvimento Territorial do Arquipélago de Marajó, aprovado em 2007, parte deste território vem sendo transformado em UC. Em geral, se contabilizam seis reservas extrativistas federais, uma UC estadual e uma municipal (quadro 1), além de 114 PAEx criadas até 2012 ((BRASIL, 2007b; PEABIRU, 2012). A existência dessas unidades tem contribuído para dar um novo contorno à política de regularização fundiária no Marajó.

Unidades de Conservação no Marajó – Reservas Extrativistas			
N.	Descrição	Local	OBS
1	Floresta Nacional do Caxiuanã	Melgaço	Federal
2	Resex Marinha de Soure	Soure	Federal
3	Resex Mapuá	Breves	Federal
4	Reserva de Desenvolvimento Sustentável de Itatupã-Baquiá	Gurupá	Federal
5	Resex Terra Grande Pracuúba	Currallinho e São Sebastião da Boa Vista	Federal
6	Resex de Gurupá-Melgaço	Melgaço e Gurupá	Federal
7	Parque Estadual de Charapucu e a Reserva da Biosfera no município de Afuá	Afuá	Estadual
8	Reserva Ecológica da Mata do Bacurizal e do Lago Caraparú	Salvaterra	Municipal

Quadro demonstrativo das UC, conforme localização e esfera.

Fonte: Elaborado com base em informações do Plano Marajó, 2007.

As Resex federais abarcam uma área de 726.546 ha, equivalente a 7% da

área total do arquipélago. O Plano Marajó enfatiza que tais reservas foram criadas para assegurar o uso sustentável e a conservação dos recursos naturais renováveis, por possibilitar o manejo das comunidades tradicionais, em consonância com o desenvolvimento comunitário e conservação ambiental. O argumento defendido é de que o uso dos recursos naturais constitui uma base de desenvolvimento sustentável e o usufruto pelas comunidades tradicionais de forma organizada não compromete o desenvolvimento da região (BRASIL, 2007b).

Os PAEx correspondem a 27% da área total do arquipélago, como foco nas especificidades ecológicas e o desenvolvimento de atividades agroextrativistas. Visa proporcionar as comunidades que ocupam ou venham ocupar essas áreas, “bases econômicas autossustentáveis, não interferindo sobre os ecossistemas colocados em uso e assegurando a manutenção das condições naturais nele predominante” (BRASIL, 2007, p.28b).

Analisa-se que, essas UC ocupam 34% da área total dessa região o que representa um percentual tímido. Na dinâmica de criação dessas áreas, um problema identificado diz respeito ao fato de ser imposição do Estado e não reivindicações das famílias, que são assentadas sem receberem esclarecimentos do que significa esse tipo de UC. No ponto de vista dos entrevistados isso tem implicado em limites e conflitos entre as famílias assentadas e os empresários, sobretudo, do ramo madeireiro que se intitulam “donos da terra” e “patrões” dos ribeirinhos. Em muitos casos os madeireiros não reconhecem e tampouco aceitam as áreas de assentamento, pois entendem que são áreas de seu domínio, dificultam assim a ampliação das áreas protegidas e oferecem ameaças aos agentes tradicionais.

Nesse cenário, parece-me, que um ponto a ser refletido é a necessidade de os povos tradicionais conhecerem os dispositivos legais que normatizam as UC. Em outras palavras, esses agentes precisam se apropriar de instrumentos jurídicos, em especial, a linguagem jurídico-formal para que possam desenvolver novas concepções e táticas de acesso aos “direitos específicos” (DUPRAT, 2007), que, neste caso, refere-se ao uso e apropriação do território tradicionalmente ocupado (ALMEIDA, 2008).

Importa destacar que uma grande quantidade de terras no arquipélago, em questão, encontra-se concentrada nas mãos de latifundiários e empresários. Estes em muitas situações impediram e ainda continuam a impedir famílias ribeirinhas de usar e ter acesso aos recursos da natureza (BRASIL, 2007b). O Plano Marajó, destaca que em função dessa problemática o governo tem distribuído na região, por meio da Superintendência do Patrimônio da União, Títulos de Autorização de Uso (TAU), no sentido de assegurar as famílias o direito de uso do território que ocupa (BRASIL, 2007b).

Até 2011, de acordo com o Instituto Peabiru (2012) foram entregues 15. 246 TAU a famílias ribeirinhas do Marajó. Daí dizer que a regularização fundiária deste arquipélago se constitui como esclarece o Plano Marajó, um grande desafio, tanto para o poder público, quanto para os povos tradicionais, sobretudo se considerarmos

as realidades específicas da região, a exemplo do fenômeno das marés. Questão que também tem contribuído para que esses povos não encontrem amparo legal no ordenamento jurídico brasileiro, visto não esclarecer o tipo de modalidade de regularização fundiária é permitida quanto ao uso sustentável dos recursos naturais na região (BRASIL, 2007b).

Almeida (2008, p.69) entende que o país enfrenta “obstáculos de difícil superação” tanto no plano jurídico como no plano operacional, no reconhecimento das “terras tradicionalmente ocupadas”, uma vez que, dispõe apenas de duas categorias de cadastramento e de censo de terras. O estabelecimento ou unidade de exploração, adotada pelos censos agropecuários do IBGE e imóvel rural ou unidade de domínio, adotada pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) para fins tributários. Essas categorias são limitadas e não atendem a diversidade dos diferentes contextos do território brasileiro, provocando impasses significativos na regularização dos territórios tradicionais, como é o caso deste arquipélago.

Além disso, tem o fato de se enfrentar no país dificuldades para garantir a efetivação dos dispositivos legais a partir da CF de 1988. Dificuldade atribuída ao fato de esses dispositivos proporcionarem rupturas com a invisibilidade social sofrida por esses povos, o que provocou sérias tensões no campo jurídico-formal. Campo este que, pautado no princípio da neutralidade e universalidade, “apagou” toda e qualquer diversidade e especificidade dos diferentes coletivos do território nacional (BOURDIEU, 1989).

Em função dessa dinâmica tem prevalecido resultados pouco expressivos e ações pontuais que ajudam explicar a morosidade enfrentada por muitas famílias ribeirinhas no Marajó quanto ao reconhecimento de seus direitos sobre o território ocupado. Entendo que o reconhecimento desses territórios vai além da posse da terra, representa questionar a universalidade que inviabilizou a história e a vida dessas comunidades. Representa ainda possibilidade de uma cidadania ativa, em que os sujeitos falem e lutem por seus direitos específicos sem precisar de mediadores (ACSELRAD, 2010).

Um passo importante nesse processo foi a inserção do termo “populações tradicionais” na legislação. Porém, como observa Almeida (2008) apenas a inserção e o reconhecimento do governo ao criar órgãos responsáveis não significa que as reivindicações encaminhadas pelos movimentos sociais foram ou serão acatadas em sua totalidade. Ao contrário, os conflitos e desafios permanecem, quando se considera as diferentes formas de apropriação e uso comum dos recursos naturais, como é o caso das realidades específicas deste arquipélago, em especial, das áreas protegidas como a RESEX Mapuá.

3 | RESERVA EXTRATIVISTA NO RIO MAPUÁ (RESEX/MAPUÁ) E OS CONFLITOS TERRITORIAIS



Figura 2 Mapa de localização da Resex Mapuá

Fonte: IBGE, 2012.

A Reserva Extrativista Mapuá (RESEX/Mapuá) foi criada em 2005, por meio de Decreto presidencial. Ocupa uma área de 94.463,03 hectares, no município de Breves, Arquipélago de Marajó, Estado do Pará. Localiza-se às margens dos rios Mapuá e Aramã, na porção leste de Breves, fazendo divisa com os municípios de Anajás, São Sebastião da Boa Vista e Curalinho. Vivem nessa área aproximadamente 900 famílias distribuídas em 16 comunidades, as quais sobrevivem do extrativismo e da agricultura familiar (BRASIL, 2009).

À localização da reserva na compreensão de Alves, Silva e Castro (2014, p.144) possui como diretriz um “valor paisagístico e cênico relevante, com grande biodiversidade e um significativo potencial econômico que, aliado ao saber local, oferece condições favoráveis para implantação de atividades sustentáveis” a população local. Para esses autores as potencialidades naturais da região oferecem condições para empreendimentos econômicos que aproveitem as paisagens naturais. Além do potencial natural, entendo que a região possui potencial cultural e arqueológico que contribui para a valorização da história e memória local e empreendimentos turísticos.

No Decreto de criação em seu Art. 2º, a “Reserva Extrativista [...] tem por objetivo proteger o meio ambiente e garantir a utilização dos recursos naturais renováveis, tradicionalmente utilizados pela população extrativista, residente na área de sua abrangência” (BRASIL, 2005). Para o Plano Marajó (2007), a criação desta reserva é um importante passo na garantia do desenvolvimento local, e da preservação do patrimônio cultural e ambiental, visto ser um modelo que busca conciliar desenvolvimento econômico, conservação ecológica e equidade social (ALVES; SILVA; CASTRO, 2014).

Os dados analisados revelaram que a criação dessa reserva é precedida por

conflitos entre os ribeirinhos, empresários do ramo madeireiro e o próprio Estado pelo uso dos recursos naturais no rio Mapuá. Este rio, de acordo com estudos historiográficos e arqueológicos, no passado foi ocupado por vários grupos indígenas, com destaque para os Mapuá, considerados fortes e valentes, e os que mais resistiram às imposições dos portugueses que aqui chegaram para colonizá-los em nome da civilização. Este grupo indígena segundo Schaan (2009) e Sarraf-Pacheco (2009) se deslocou em 1610 do Estado do Amapá para o interior deste arquipélago, onde se uniram a outros grupos indígenas, como Anajá, Mamaianá etc.

Essas nações foram denominadas pelos colonizadores de Nheengaíbas “que em língua tupi quer dizer ‘gente de fala incompreensível’” (SCHAAN, 2009, p.33). Muitas dessas nações com ajuda do Padre Antônio Vieira, renderam-se aos portugueses e foram reorganizados em missões religiosas (SCHAAN, 2009). Sarraf-Pacheco (2010) relata que, após negociação em 1659 do Padre Antônio Vieira com o cacique Piyé Mapuá, representante das nações Nheengaíbas, firmou o tratado que liberou o tráfego livre de canoas pelo estreito de Breves e do arquipélago em geral. Ação decisiva para os portugueses vencerem a guerra contra os Aruãs ou Aruac, e se apropriarem das terras indígenas dos Mapuá e das demais nações (SCHAAN, 2009; SARRAF-PACHECO, 2009).

Essa breve digressão histórica denuncia a existência de um processo histórico de colonização violento e perverso que não só tirou o direito desses indígenas ao território tradicional, mas negou a eles o direito a sua própria história, memória e identidade. Hoje, não se encontram descendentes diretos desses povos na região, o que se tem são vestígios arqueológicos que podem ser encontrados, principalmente no sítio de cemitério indígena, localizado vila Amélia, no rio Mapuá. Além dos vestígios, é possível dizer que esses povos estão presentes nas práticas, saberes, conhecimentos tradicionais que os ribeirinhos possuem e se traduzem nas diferentes formas de se relacionarem com o meio ambiente amazônico.

À colonização como mencionado retirou dos povos tradicionais seu território e invisibilizou a memória e história indígena. Postura adotada para os demais coletivos constituídos ao longo dos tempos no país, que não integram o padrão de racionalidade dominante. Questão que se acentuou mais nesta região, no século XX, a partir da política militar dos anos 1960, a qual provocou intensas mudanças no modo de vida dos povos tradicionais na Amazônia. Esta política considerava os coletivos tradicionais como “primitivos” e “não-civilizados”. Eram, assim, sujeitos que atrapalhavam o desenvolvimento e desperdiçavam quantidades de terras (LIMA; PEREIRA, 2007).

Com o objetivo de levar gente sem terra para terra sem gente na Amazônia, as florestas e os campos foram ocupadas por grandes empresários e populações pobres do sul e nordeste do país. Essa política segundo Iglori (2006, p.21) “gerou enormes impactos econômicos, demográficos e ambientais na região” contribuindo ainda mais com a invisibilidade e pobreza dos povos tradicionais. Em meio a esse cenário os empresários do ramo madeireiro, passaram a se intitular “donos da terra”/“patrão” dos

povos ribeirinhos do Mapuá. Prática essa perpetuada desde o século XIX com os “coronéis” do período da borracha (BRASIL, 2009).

De acordo com os entrevistados esses sujeitos ameaçavam os ribeirinhos e, às vezes, usando de violência os impediam de ter acesso aos recursos naturais. Quando esses agentes recebiam permissão de usar os recursos (caçar, plantar, pescar etc.) eram obrigados a dividir com o “patrão”. Relatam ainda que algumas vezes para terem acesso aos recursos da floresta chegaram a arrendar as terras dos supostos “donos”. Aliás, esses alegavam que possuíam títulos de compra da terra, e por isso se declaravam os “verdadeiros donos” da terra. Tem-se aqui um processo jurídico de dominação que tornou propositalmente invisível os diferentes grupos tradicionais. Nesse processo prevalecia a ideia do direito “como uma técnica que organizava coercitivamente o controle da sociedade destinado a preservar os interesses de uma minoria detentora do capital” (SHIRAISHI NETO, 2010, p.83).

Na trama territorial descrita identifica-se que, os “patrões” impediam os ribeirinhos de comercializar a madeira e outros produtos naturais adquiridos, com pessoas de outros lugares. Determinavam ainda, o valor a ser pago a madeira e aos demais produtos. Prática que mantinha o poder dos “patrões” sobre esses povos e o território. Parece-me que está em jogo nesse processo a manutenção de uma estrutura social que vai além do capital, isto é, envolve a soberania de uma classe não só sobre o território, mas sobre o meio e, por conseguinte, sobre a própria espécie humana (FOUCAULT, 2008).

As informações demonstram que o “poderio” do “patrão” passou a ser ameaçado a partir da organização e luta de algumas comunidades. Em 1992 famílias das comunidades Santa Maria e Nossa Senhora de Nazaré, alto Mapuá, apoiados pelo Sindicato dos Trabalhadores Rurais (STR) se organizaram e lutaram para comercializar a madeira fora do domínio dos “patrões” do Mapuá. Na época um coletivo de 62 pessoas conseguiu, com apoio de autorização judicial, se mobilizar e comercializar 1.040 toras de madeira na cidade de Breves (BRASIL, 2009). Para os entrevistados essa ação foi de extrema importância para que pudessem comercializar mais livremente seus produtos e ao mesmo tempo fomentar a luta contra o “patrão”.

Todavia, em 1999, um empresário chinês comprou parte das terras de um dos “patrões”, dono da empresa madeireira Santana, que mantinha o poderio sobre os ribeirinhos e o território tradicional até então. Em 2001 essa empresa, agora com o nome ECOMAPUÁ, pertencente ao novo “patrão” impôs as famílias ribeirinhas uma série de restrições. Com a alegação de gestão diferenciada, apoiada no desenvolvimento agroextrativista proibiu que os moradores retirassem a madeira, o palmito, bem como fazer roça, etc., ou seja, usar o território como aprenderam com seus ancestrais (BRASIL, 2007b).

A proposta apresentada aos moradores pela ECOMAPUÁ foi criar uma Reserva de Desenvolvimento Sustentável particular com o aval do IBAMA, que condenava as práticas tradicionais dos ribeirinhos como ações que impactavam e comprometiam

à preservação do arquipélago como APA. Diante da proposta do “novo patrão”, o presidente do STR da época, procurou esclarecer as famílias o perigo que essa reserva poderia representar o que demandou na realização de passeatas pelo STR com vários ribeirinhos na cidade de Breves e um abaixo-assinado com 395 assinaturas, enviado à Brasília, em 2002, solicitando a criação de uma Reserva Extrativista (BRASIL, 2009). Essa ação segundo entrevistados contribuiu para justificar a criação de RESEX/Mapuá e assim criar uma estratégia política de proteção do território.

O ato descrito demonstra a importância da organização social dos povos tradicionais para lutar pela garantia do direito de permanecer e trabalhar no território que sempre ocupou. E mais ilustra a relevância do papel dos movimentos sociais e sindicais do campo e sua capacidade organizativa face ao poder do capital e do Estado e em defesa dos direitos específicos e dos territórios socialmente construídos (DUPRAT, 2007; ALMEIDA, 2008).

Com a RESEX, segundo os entrevistados passaram a ter uma importante ferramenta para libertarem-se do “patrão”:

A Resex foi uma forma de nos libertar dos patrões. Todo recurso retirado tinha que ser dividido com o patrão, o dono da terra. Então, a Resex de certo modo foi criada para termos liberdade, para termos um modo de vida mais digno. Com ela aprendemos que é preciso retirar os recursos sem agredir a natureza. E a partir dela foi possível sermos beneficiados com recurso do Pronaf Floresta. Nem todo mundo consegue esse recurso, infelizmente (M.G, 2015).

A RESEX representa a liberdade da condição subalterna no sentido de os ribeirinhos poderem comercializar com outras pessoas os produtos coletados e cultivados, bem como ter acesso a vários serviços, por exemplo, as bolsas federais, questão que indica a reserva como importante tática política. Porém, o que falta para os povos segundo os entrevistados é saber usar as áreas conscientemente. Explorar de forma que não venha faltar os recursos no futuro, ou seja, manejar os recursos de forma sustentável (BRASIL, 2007a).

Importa observar que o “patrão” não deixou de existir, ao contrário se faz presente, não da mesma forma. Pois, agora o “patrão” não é aquele que impede o uso dos recursos naturais e obriga os ribeirinhos venderem seus produtos, mas aquele que troca, comercializa, sobretudo, o palmito, a madeira explorada na área da RESEX pelos ribeirinhos com produtos industrializados. O “novo patrão” normalmente empresários que vivem na região e até na cidade compra os produtos dos ribeirinhos e ao mesmo tempo vende a eles produtos que esses necessitam para o sustento da família.

Todavia, a ameaça de perda do território para o “patrão” é com a criação da RESEX afastada. Contribui com essa compreensão a existência de associações e organizações de movimentos sociais, após a criação da RESEX/Mapuá. Conforme o Plano de Manejo da RESEX, o ICMBio, responsável pela coordenação, articulou ainda em 2005 a criação da Associação de Moradores da Reserva Extrativista Mapuá

(AMOREMA), com sede administrativa na comunidade Bom Jesus.

Esta é considerada a Associação-mãe da RESEX e caracteriza-se como um instrumento jurídico e político que permite aliar a regularização fundiária e o apoio ao desenvolvimento local, à preservação do patrimônio cultural e ambiental brasileiro (BRASIL, 2009). Por meio da AMOREMA em 2010, o governo federal entregou aos ribeirinhos o Contrato de Cessão de Direito Real de Uso. Documento interpretado pelos entrevistados como instrumento político para o governo garantir às famílias o direito de acesso a seus territórios tradicionais e uso sustentável da biodiversidade da Amazônia.

Além da AMOREMA, instituiu-se o Conselho Deliberativo da RESEX, constituído por representantes de órgãos públicos, organizações da sociedade civil e das populações tradicionais da área presidido pelo ICMBio. Em 2008, técnicos do ICMBio e do IBAMA realizaram um diagnóstico do território e modo de vida e trabalho das famílias. Um dos entrevistados narrou que o diagnóstico foi realizado no período de um ano e seis meses, com o objetivo de,

saber como o povo era no antigo, na antiga tradição que morava nesta área. Qual era o limite de moradia de cada um, chama-se de colocação de igarapé em igarapé que aqui não tem estrada era dividido por água e igarapé, daqui eu divido com o companheiro ali, a divisa de igarapé por igarapé. Foi feito o mapa da área de cada (A.G, 2015).

Os entrevistados e o plano da RESEX indicam que para a realização do diagnóstico foram feitas 14 reuniões, no total participaram 549 pessoas. Nessas reuniões técnicos do IBAMA e ICMBio mostraram aos ribeirinhos os impactos de algumas práticas tradicionais sobre a natureza, como as tapagens, “espécie de barragem que os moradores fazem para prender os peixes na época da piracema” (M.P, 2015), a exploração da madeira e do palmito.

A partir desse exercício foi elaborado o plano de uso da RESEX que ainda não foi aprovado pelo órgão executor e precisa ser reformulado, pois têm mais de cinco anos. Nesse plano, definiu-se a área de uso comum e as áreas de uso das famílias. Na área de uso comum, a exploração dos recursos foi proibida. Nas áreas de uso das famílias estipulou-se que essas poderiam realizar atividades de caça, pesca, tirar o açaí, fazer a roça em áreas de capoeira, etc. Tais ações devem ser subsidiadas por um plano de manejo em vista da sustentabilidade (BRASIL, 2009).

Assim, acordou-se que não poderiam realizar ações que prejudicassem o meio ambiente. As tapagens, a roça de mata, apontadas como práticas que causam danos para o meio ambiente foram proibidas. Também, decidiu-se que a retirada do palmito e da madeira só poderia ser feita pelas famílias interessadas, por meio de um plano de manejo, sob a orientação do ICMBio, o que não ocorre. Isso explica a existência de 40 serrarias na área da reserva sendo utilizadas para fins particulares e não para atender as necessidades da comunidade como deveria ser pela lógica “sustentável”

(BRASIL, 2007b).

As restrições e acordos foram apontados como conflitivas pelos entrevistados, devido maioria não respeitar que as atividades são necessárias para garantir o sustento. Comenta um entrevistado: “esse é o meio de vida que se conhece, [...], então em nenhum momento se para de tirar o palmito, a madeira [...] é o que se sabe fazer para viver” (M.P, 2015).

A narrativa me permite fazer ao menos duas observações. Primeiro é necessário que os planos de uso e manejo “percam seu caráter autoritário e tecnocrático, passando a ser um processo de integração gradativa de conhecimento dos fazeres e das técnicas patrimoniais” (DIEGUES, 2001, p.72) dos povos tradicionais. Em segundo, a exploração do palmito e da madeira na RESEX emerge da necessidade de aquisição da renda das famílias, que acabam explorando os recursos naturais de forma ilegal (BRASIL, 2007).

Isso significa que “as condições econômicas interferem de maneira profunda” (WEBER, 2009, p. 260) nas relações comunitárias dentro da reserva. Um fator que pode estar contribuindo com isso é a falta de apoio técnico as famílias por parte de ICMBio, como órgão gestor. Observa-se que a maioria das UC implantadas no Brasil, não dispõem desse apoio, devido à ausência de servidores qualificados, de equipamentos e condições adequadas que possibilitem aos servidores acompanharem as ações consideradas ilegais e prestarem assistência às famílias (ALVES; SILVA; CASTRO, 2014).

O Conselho Deliberativo da RESEX reconhece a limitação que tem para prestar assistência e cobrar das famílias como o plano exige, bem como controlar o desmatamento, a retirada ilegal da madeira etc. Isso porque a extensão da RESEX e as dificuldades imprimidas pelo rio que condiciona o modo de vida dos moradores do Mapuá são problemas difíceis de contornar sem estrutura adequada (ALVES; SILVA; CASTRO, 2014).

Contribui ainda com essa questão, na perspectiva dos entrevistados, a precariedade da infraestrutura de serviços públicos como saúde, educação e a própria condição de pobreza de muitas famílias. Além dos próprios conflitos internos entre as comunidades. As grandes famílias, algumas herdeiras de antigos “donos de terra” representam o poder local e, por assim, querem determinar o que deve ser feito na reserva, isto é, como os recursos podem ser utilizados, procurando beneficiar os membros de sua família.

As demais famílias que não se integram a esse processo vivem em alguns casos de forma precária e até sub-humana e retiram os recursos da natureza somente para o sustento. Isso demonstra que o sistema de parentesco (LÉVI-STRAUSS, 1975) influencia no uso e acesso aos recursos do território no Mapuá. Pode-se dizer que tal sistema é uma tática para a efetivação de relações político-econômicas, ou melhor, consiste em manobra que algumas famílias usam para manter-se no controle do poder local. Isso indica que as ações comunitárias e familiares são sempre permeadas por

uma relação conflitiva, de intensidades muito diversas (WEBER, 2009).

O panorama exposto indica que o uso do território dentro da RESEX pelos ribeirinhos envolve conflitos, contradições e também desafios. Contudo, é possível dizer que existe aí um plano fundiário, em que os ribeirinhos se apropriam dos recursos naturais (LITTLE, 2002), sem que haja destruição e degradação profunda do ambiente, apesar das atividades “predatórias”, como a exploração do palmito, da madeira etc. (ALVES; SILVA; CASTRO, 2014).

Em linhas gerais, a reserva pode caracterizar-se como uma forma dos moradores realizarem uma “gestão partilhada” do ambiente no sentido de garantir o uso e acesso ao território. Isso demonstra que a política de conservação interfere no ordenamento territorial no município de Breves e, por conseguinte, do arquipélago à medida que pode representar para os povos tradicionais estratégia política para reivindicar e garantir o direito de permanecer nas terras tradicionalmente ocupadas (ALMEIDA, 2008).

4 | CONSIDERAÇÕES: ELEMENTOS PARA REFLEXÃO

A discussão aqui voltou-se para a questão fundiária no arquipélago de Marajó, evidenciando o uso do território tradicional em áreas protegidas a partir da criação da RESEX/Mapuá. Esse movimento possibilitou-me a priori dizer que as UC criadas nesse arquipélago, embora apresentem problemas de implementação, em certa medida, representa para o Estado estratégia de controle dos povos tradicionais e seus respectivos territórios. Porém, para esses coletivos a reserva pode ser um importante instrumento políticos para lutarem pelo direito do uso e acesso ao território e aos recursos naturais.

Na particularidade do rio Mapuá, no município de Breves, ficou evidente que a RESEX/Mapuá, apesar de ser uma UC federal, e com isso não “pertencer” aos ribeirinhos, mas ao Estado, possibilitou a esses povos, condição de permanecer no território tradicional e “libertar-se” da ameaça do “patrão”. Todavia, pode-se dizer que tanto a Resex como o “patrão” no Mapuá, são figuras que impedem/limitam os ribeirinhos do acesso e uso do território tradicional. Lutar contra isso, requer que esses sujeitos entendam o significado de uma reserva extrativista, de modo que possam torná-la instrumento para garantir o acesso e o uso do território como um direito.

É elementar a existência de fronteiras conflitivas que torna o uso do território em áreas de conservação instável. Isso porque os regulamentos para utilização dos recursos, às vezes, não coincidem com as condições de economia doméstica de muitas famílias (WEBER, 2009). Como adverte Little (2002) as formas de uso e acesso ao território pelos povos tradicionais empregam uma lógica econômica específica diferente da lógica do capital. Envolvem hábitos, práticas, costumes, diferentes relações sociais e suas capacidades inventivas que não podem ser invisibilizados.

Depreende-se disso que a criação das UC, sejam as RESEX ou os PAEx

precisam ser analisadas, considerando a lógica da racionalidade capitalista moderna, que a todo custo procura manter uma política fundiária, sob o alicerce do neoliberalismo e do projeto hegemônico, apoia e estimula o crescimento quase que desenfreado do agronegócio, que interfere nos territórios protegidos. Por outro lado, é necessário analisar essas unidades na lógica das racionalidades específicas dos povos e comunidades tradicionais que por meio de movimentos sociais compreendem, sobretudo as RESEX como instrumento político de suas lutas e reivindicações para garantir o direito sobre o território tradicional que ocupam.

A luta desses movimentos pela democratização do acesso a terra é fundamental para superar as desigualdades sociais, pois significa garantia de direito à alimentação, saúde, moradia, trabalho e outros. A atuação desses novos sujeitos de direito contribuiu para criar e reconhecer novas territorialidades e, com isso impedir o aumento de índices alarmantes como o aumento da pobreza, desigualdades, conflitos, etc. (ALMEIDA, 2008).

Nessa perspectiva, que a antropologia territorial contribui para pensar a RESEX não só como um mecanismo de controle do Estado, mas também como instrumento político que os ribeirinhos podem se apropriar para garantir o direito de permanecer no território tradicionalmente ocupado, bem como ressignificar a relação com a natureza e o território em sua dinâmica. Entendo que para os povos tradicionais, território é o lugar em que se vive, criam suas histórias, memórias, desenvolvem suas práticas, costumes, hábitos etc., mas é também o lugar de onde retiram os meios para garantir sua existência. Daí a importância de ser controlado pelos próprios povos e comunidades.

5 | REFERÊNCIAS

ACSELRAD, Henry. Mapeamentos, identidades e territórios. In. **Cartografia social e dinâmicas territoriais: marcos para o debate**. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional, 2010.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terras de quilombos, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, “faxinais e fundos de pasto: Terras tradicionalmente ocupadas**. 2. ed. Manaus, PGSCA –UFAM, 2008.

ALVES, Odair José Aragão; SILVA, Christian Nunes da; CASTRO, Carlos Jorge Nogueira de. **Uso dos Recursos Naturais por Populações Tradicionais na RESEX Mapuá (Breves – Pará)**, 2014. Disponível em: <<http://bibliotekevirtual.org/revistas/IHGP/n01v01/n01v01a09.pdf>>. Acesso em março de 2015.

BRASIL. Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio). **Plano de Manejo Participativo da Reserva Extrativista Mapuá – Fase I**. Breves (PA), 2009.

_____. **DECRETO Nº 6.040, DE 7 DE FEVEREIRO DE 2007**. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, 2007a. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm>. Acesso em fevereiro de 2015

_____. **Plano de Desenvolvimento Territorial do Arquipélago do Marajó**, 2007b. Disponível em: <<http://sit.mda.gov.br/download/ra/ra129.pdf>>. Acesso em fevereiro de 2015.

____. Presidência da República. **DECRETO DE 20 DE MAIO DE 2005**. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2005/Dnn/Dnn10533.htm>. Acesso em março de 2015.

____. **LEI N. 9.985, de 18 de julho de 2000**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9985.htm>. Acesso em fevereiro de 2015.

BOURDIEU, Pierre. **A força do direito**: Elementos para uma sociologia do campo jurídico. O poder simbólico. Lisboa, Difel, 1989.

COSTA, Rogério Haesbaert da. **O mito da desterritorialização**: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. 6. ed. Rio Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

DIEGUES, Antônio Carlos Santana. **O MITO MODERNO DA NATUREZA INTOCADA**. 3. ed. São Paulo: EDITORA HUCITEC, 2001.

DUMORA, Catherine. Viver e sobreviver numa Área de Proteção Ambiental: o caso da pequena agricultura familiar em uma das comunidades rurais da APA de Guaraqueçaba. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, n. 14, p. 47-67, jul./dez. Editora UFPR, 2006.

DUPRAT, Deborah. Prefácio. In: SHIRAIISHI NETO, Joaquim (Org.). **Direitos dos Povos de das Comunidades Tradicionais no Brasil**. Declarações, Convenções Internacionais e Dispositivos Jurídicos definidores de uma Política Nacional (PPGSA-UFAM / Fundação Ford/PPGDA-UEA), Manaus: UEA, 2007.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População**. São Paulo, Martins Fontes, 2008. Tradução Eduardo Brandão. Revisão Claudia Berlinder, 2008.

IGLIORI, Danilo Camargo. **Economia Espacial do Desenvolvimento e da Conservação Ambiental: Uma Análise sobre o Uso da Terra na Amazônia**, 2006. Disponível em: <<http://cienciaecultura.bvs.br/pdf/cic/v58n1/a14v58n1.pdf>>. Acesso em abril de 2015.

INSTITUTO PEABIRU. **Diagnóstico Socioeconômico, Ambiental e Cultural do Arquipélago do Marajó**, 2012. Disponível em: <<https://institutopeabiru.files.wordpress.com/2012/09/vivamarajo-escutamaraajo.pdf>>. Acesso em março de 2015.

LEVI-STRAUSS, C. **Antropologia Estrutural**. Rio: Tempo Brasileiro, 1975.

LIMA, Marta Goreth; PEREIRA, Elves Marcelo Barreto. **Populações tradicionais e conflitos territoriais na Amazônia**, 2007. Disponível em: <www.cantacantos.com.br/revista/index.php/geografias/article/download/42/41>. Acesso em março de 2015.

LITTLE, Paul E. Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: Por uma Antropologia da Territorialidade. **Série Antropologia**, 2002. Disponível em: <www.nute.ufsc.br/bibliotecas/upload/paullittle.pdf>. Acesso em março de 2015.

MACHADO, Juliana Sales. **Lugares de gente**: mulheres, plantas e redes de troca no delta amazônico. Tese de Doutorado. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2011.

PARÁ. **Constituição do Estado do Pará**, 1989. Disponível em: <<http://pa.gov.br/downloads/ConstituicaoDoParatecaEC48.pdf>>. Acesso em fevereiro de 2015.

SARRAF-PACHECO, Agenor. A conquista do Ocidente Marajoara: índios, portugueses e religiosos em reinvenções históricas. In. Schaan, Denise P.; Martins, Cristiane P. (Orgs.). **Muito além dos campos**: arqueologia e história na Amazônia Marajoara. 1. ed. Belém: GKNORONHA, 2010, p. 11-30.

SCHAAN, Denise Pahl. **Marajó**: arqueologia, iconografia, história e patrimônio. Erechim, RS: Habilis, 2009.

SHIRAISHI NETO, Joaquim. “Novas” “Sensibilidades” Velhas Decisões: notas sobre as transformações jurídicas recentes. **VI Encontro Anual da ANDHEP** - Direitos Humanos, Democracia e Diversidade - 16 a 18 de setembro de 2010, UnB, Brasília (DF), 2010.

UFPA. **Relatório Analítico do Território do Marajó**, 2012. Disponível em: <<http://sit.mda.gov.br/download/ra/ra129.pdf>>. Acesso em outubro de 2014.

VIANNA, Lucila Pinsard. **De invisíveis a protagonistas**: populações tradicionais e unidades de conservação. Rio de Janeiro: AnnaBlume, FAPESP, 2008.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. 4 ed. Brasília, Ed. Universidade de Brasília, 2009.

POR QUE NÃO?": ANÁLISE DO DISCURSO DOS PROFISSIONAIS DE SAÚDE FRENTE A UTILIZAÇÃO DA OBJEÇÃO DE CONSCIÊNCIA NOS PROCEDIMENTOS DE ABORTO LEGAL

Maynara Costa de Oliveira Silva¹

RESUMO: O Código Penal de 1940 tipifica o aborto como sendo um ato ilegal passível de pena, todavia em seu bojo elenca duas exceções de permissibilidade, o chamado aborto legal, são as formas: não se punirá aborto, desde que realizado por um médico, fruto de uma violência sexual; nem se punirá aborto que seja para salvar a vida da mãe. No Brasil, segundo Elisabeth Vieira (2012) o aborto legal é restrito aquelas mulheres que estão de algum modo na situação de vítima, ou seja, mulheres que engravidaram em consequência de uma violência sexual, mulheres estão gestando um feto com anencefalia (decidida pelo Supremo Tribunal Federal), mulheres que estão com risco de morte. Verificando-se a existência destas exceções de permissibilidade do aborto legal, para as vítimas de violência sexual, se faz necessário entender como se dá a percepção dos profissionais de saúde acerca do aborto legal, bem como verificar como se é acionada a objeção de consciência (escusa invocada para não realizar tal procedimento por motivos de éticos, filosóficos, morais ou religiosos) por estes mesmos profissionais. A pesquisa se deu

em hospital maternidade localizado na zona norte de Natal, capital do estado do Rio Grande do Norte, referência em realizar o aborto legal.

PALAVRAS-CHAVE: Aborto legal; objeção de consciência; violência sexual; maternidades.

1 | INTRODUÇÃO

A Violência sexual segundo os dados do 8.º Anuário Nacional de Segurança Pública revelam que acontece um estupro a cada quatro minutos, estimando-se um número 143 mil mulheres vítimas de estupro no Brasil em 2013. Todavia o número é somente uma estimativa, levando-se em consideração que apenas foram registrados, oficialmente, 50.320 casos e as avaliações dos especialistas são de que apenas 35% dos episódios sejam oficialmente relatados.

¹ Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/PPGAS/UFRN. E-mail: maycosta_13@hotmail.com

O crescimento deste índice só fora possível, pois também houve um crescimento das denúncias, as mulheres reduziram o temor de denunciar seus agressores. Todavia, destaca-se que esta violência sexual, objeto deste estudo, tem por característica ser praticada de forma abusiva e desigual contra o sujeito passivo da agressão, suprindo no agressor um desejo de alimentar sua lasciva, sendo que desta violência pode-se vir a originar uma gravidez, da qual o ordenamento jurídico assegura, neste caso, a interrupção.

Em (des) virtude a isso as mulheres que engravidam em decorrência desta violência, e por este motivo procuram uma hospital/maternidade para fazer a profilaxia de emergência, ou aborto legal, e estas mulheres deverão ser acompanhadas por uma equipe multidisciplinar, a qual deve respeitar a autonomia da mulher, como também não interferir nas suas escolhas.

O Código Penal de 1940 tipifica o aborto como sendo um ato ilegal passível de pena, todavia em seu bojo elenca duas exceções de permissibilidade, o chamado aborto legal, são as formas: não se punirá aborto, desde que realizado por um médico, fruto de uma violência sexual; nem se punirá aborto que seja para salvar a vida da mãe. No Brasil, segundo Elisabeth Vieira (2012) o aborto legal é restrito aquelas mulheres que estão de algum modo na situação de vítima, ou seja, mulheres que engravidaram em consequência de uma violência sexual, mulheres estão gestando um feto com anencefalia (decidida pelo Supremo Tribunal Federal), mulheres que estão com risco de morte.

Verificando-se a existência desta permissibilidade do aborto legal, para as vítimas de violência sexual, se faz necessário entender como se dá a investigação para saber a “realidade do aborto”, haja vista que apesar da permissibilidade em nenhum momento o código penal informa como averiguar se os fatos traduzem o direito, em razão disto dentro dos serviços de saúde existe uma avaliação multidisciplinar para não haver violação à regra penal.

Entre os princípios que norteiam à assistência a saúde sexual e reprodutiva das mulheres está presente a dignidade da pessoa humana (VIEIRA, 2012), o que nos leva a entender que toda mulher é sujeito de direito e de autodeterminação reprodutiva e sexual. É de se destacar que inúmeras conferências² mundiais aconteceram e todas reconheceram a necessidade de se tratar o aborto inseguro de forma humana e solidária.

2 Conferência Mundial sobre Direitos Humanos, 1993; Conferência Internacional de População e Desenvolvimento do Cairo, 1994; Conferência Mundial sobre a Mulher, 1995.

Apesar da dignidade da pessoa humana trazer no seu conceito que cada indivíduo é autônomo, dotado de razão e livre para fazer suas escolhas, se legitimadas pela lei, ainda se verifica a ocorrência de embargo ao impedimento da realização do aborto legal pelo fato de haver objeção de consciência dos profissionais de saúde; e esses podem se escusarem por questões morais, éticas, religiosas ou filosóficas. E por existir tal prerrogativa conferida a estes profissionais as mulheres ao procurarem o hospital-maternidade poderão ter seus direitos reprodutivos violados, haja vista que poderão não receber a prestação de serviço adequada a sua necessidade.

Então, a mulher que tem sua vida suspensa pelo fato de ter ela transformada por um ato de violência sexual, ao buscar um hospital-maternidade para realização do aborto legal encontra dificuldades na realização deste serviço legal e gratuito, pois embora seja essa interrupção resguardada pelo ordenamento jurídico, existe a possibilidade dos profissionais de saúde se omitirem em realizar esse ato por motivo de foro íntimo.

Por efeito disto, esta pesquisa prossegue o estudo monográfico em que se problematizou as consequências jurídicas dos profissionais de saúde em realizar o aborto legal por objeção de consciência em que foram elencados aspectos legais sobre o referido tema, procurando verificar se haveria a possibilidade de responsabilidade civil do Estado para os casos de omissão dos seus agentes, visto que ao se recusar em realizar o aborto legal o profissional, na figura de agente público, trará o ônus da omissão ao Estado.

Destarte, mesmo o Estado garantindo amparo à saúde existem valores morais, religiosos, éticos ou filosóficos dos quais podem orientar como se dará o comportamento dos profissionais do serviço de saúde frente ao serviço de aborto legal, valores estes que podem causar situações de conflitos dentro do grupo hospitalar em relação ao dever ético e profissional. Entendendo isto se ver que os valores intrínsecos aos profissionais poderão influenciar na qualidade do serviço prestado as usuárias do serviço de saúde.

A pesquisa tem como campo o Hospital Doutor José Pedro Bezerra, popularmente conhecido por Hospital-Maternidade Santa Catarina, localizado na cidade de Natal, do estado do Rio Grande do Norte.

Em razão do foco do estudo restringir-se ao cenário hospitalar, é oportuno contextualizar algumas informações sobre essa estrutura disponível. O Hospital Dr. José Pedro Bezerra, também conhecido como Hospital Santa Catarina, é o segundo maior da Capital. Nele são oferecidos serviços padrões de um hospital geral: urgências nas especialidades de Clínica Médica, Cirurgia Geral, Neonatologia, Ginecologia e Obstetrícia. Além disso, a unidade é maternidade estadual de referência em gestação de alto risco e uma das quatro unidades de saúde no Estado que dispõe do Programa de Internação Domiciliar (PID), para dar suporte aos idosos em suas residências.

O Hospital Santa Catarina, localizado na Zona Norte de Natal, recebe uma quantidade significativa de usuários do Sistema Único de Saúde (SUS), pois atende

a população tanto dessa zona do município, que abriga em média 300 mil habitantes, quanto um pacientes oriundos do interior do estado – dados fornecidos pelo site do governo do Rio Grande do Norte.

O Hospital conta com seis alas, onde se distribuem os Alojamentos Conjuntos de Pediatria/Neonatologia; Clínicas Médica/Cirúrgica; Pronto-Socorro; Administração; Centro Cirúrgico/Obstétrico; UTI e Serviços de Apoio. A unidade está aparelhada com equipamentos de ultrassonografia, cardiotocógrafo, radiologia e equipamentos de laboratório e dispõe de 158 leitos e mais doze vagas para UTI, sendo seis para adultos e seis neonatais, contando também com duas salas de cirurgia em total funcionamento. Possui também os serviços de Banco de Leite Humano e de Sangue (setor de Hemoterapia), Laboratórios de Análises Clínicas e Microbiologia e o setor de Radiologia.

A instituição hospitalar é composta por equipe de plantão permanente, organizada por quatro obstetras, dois anestesiastas, quatro clínicos gerais, três pediatras, quatro neonatologistas, um intensivista, três bioquímicos, uma assistente social, uma nutricionista, oito enfermeiras e três cirurgiões. Concorrente a isto existe uma equipe médica que realiza pareceres para os pacientes internados, nas especialidades de pneumologia, cardiologia, nefrologia, reumatologia, otorrinolaringologia, infectologia, oftalmologia, neurologia e oncologia e os serviços de sobreaviso em cirurgia pediátrica e ultrassonografias.

O hospital é reconhecido por inúmeros programas, são eles: Programa de Aleitamento Materno, que faz do Santa Catarina desde 1995 um Hospital Amigo da Criança (título concedido pelo Unicef), e o programa de Humanização; existem os programas: Mãe-Canguru, Prevenção Congênita à Sífilis e à AIDS (Projeto Nascer) e a CCIH; bem como há o Programa de Assistência à Vítima de Abuso Sexual (PAVAS), a qual a maternidade é referencia no atendimento ao aborto legal, porém existem poucos profissionais treinados para atender aos casos, como também a maternidade vem sofrendo com severos problemas de infraestrutura e lotação.

Esta pesquisa tem como objetivo geral analisar os discursos dos profissionais de saúde que se esquivam de realizar o aborto legal por motivos de consciência. Já dentre os objetivos específicos verifica-se a necessidade de: Analisar o funcionamento do Programa de Assistência as Vítimas de Violência Sexual – PAVAS, em como seus prontuários de atendimento; avaliar a interferência dos profissionais de saúde envolvidos no auxílio às vítimas de estupro que buscam o referido hospital para realização do aborto legal; entrevistar os profissionais de saúde para entender os motivos que os levam a acionar a objeção de consciência.

Para a pesquisa de campo ser realizada se faz necessário à instrumentalização de alguns métodos, a caso da observação participante (MALINOWSKI, 1978), a qual é utilizada por enxergar nesta técnica de investigação maior lealdade e complexidade para verificar as circunstâncias sociais estudadas. Deste modo a observação participante emergiu como um método importante a ser seguido, haja vista que serve

como instrumento de produção de identificação da distribuição de poder dentro da instituição hospitalar.

Também é indispensável aplicar os ensinamentos de Roberto Da Matta³, que prescreve que um bom etnólogo deverá realizar o exercício de familiarização e exotização, ou seja, deverá transformar o familiar em exótico e o exótico em familiar. Deste modo, deve-se haver uma troca de mediações e encontro com o outro, pois possibilita a captação das informações com mais fé, como também realizar ou não a comprovação das nossas hipóteses iniciais.

Consoante a isto Gilberto Velho⁴ também prescreve que o antropólogo deverá manter a neutralidade e/ou objetividade, por-se no lugar do outro para assim compreender a realidade social a qual este sujeito está inserido. Outrossim, o pesquisador deve-se manter imparcial dentro da realidade pesquisada, para evitar assim envolvimento que possam modificar as conclusões do estudo.

Neste ano de 2015 foi realizada algumas entrevistas com 8 profissionais da área da saúde, dentre eles: enfermeiras (3), médica (1 médica ginecologistas-obstetras) técnica de enfermagem (1), assistente social (1), psicóloga (1), que atuam no atendimento de pacientes em busca do aborto legal no hospital referência, da zona norte de Natal. Para tanto se fez necessário o uso de um roteiro semiestruturado, com 15 perguntas. Além destes profissionais de saúde houveram também entrevistas com 2 pacientes do serviço de saúde público. As entrevistas foram realizadas face a face sem aparelho de áudio, pois as entrevistadas não permitiu a utilização deste equipamento, as entrevistas foram realizadas dentro do próprio hospital.

Vale ainda ressaltar que fora as entrevistas formais ainda houve conversar com outros profissionais da saúde, dentre os quais estão presentes: médicas (2 médicas ginecologistas-obstetras e 1 médico ginecologista-obstetra), enfermeiras (4), técnicas de enfermagem (3), recepcionista da emergência do hospital (1), parturientes e seus acompanhantes (3). Estas conversas não estão descritas no artigo, por questões éticas, todavia serviram de grande valia para identificar como acontece o atendimento das vítimas de violência sexual e conhecer um pouco mais sobre a estrutura física e hierárquica da instituição hospitalar, bem como as dificuldades de acesso enfrentado pelos pacientes que desejam atendimento de urgência/emergência.

Concorrente ao período da pesquisa de campo é impreterível haver uma pesquisa bibliográfica que busca averiguar o que há na literatura acadêmica acerca do aborto legal dentro das maternidades e a utilização da objeção de consciência, para tanto se fez necessário à pré-leitura de artigos, livros, periódicos nacionais, mediante utilização das seguintes palavras-chave: aborto legal, estupro, violência assexual, direitos sexuais e reprodutivos, objeção de consciência.

A análise dos dados foi orientada pelo conhecimento do campo adquirido com

3 Ensinamentos contidos no “O ofício do etnólogo ou como ter um anthropological blues”

4 Ensinamentos encontrados em “Observando o Familiar”

a leitura dos trabalhos, tais como: Débora Diniz (2011), Rozeli Porto (2008), Lia Zanotta Machado (1999; 2010), Lourdes Bandeira (1999), Mireya Suárez (1999), entre outros. Além de considerar a contribuição dos manuais emitidos pelo Ministério da Saúde “Aspectos jurídicos do atendimento às vítimas de violência sexual: perguntas e respostas para profissionais de saúde” (2011) e das Normas Técnica “Atenção Humanizada ao Abortamento” (2005), e a utilização dos métodos de Verona Alberti (2005) acerca do tratamento das entrevistas orais.

2 I DA RELAÇÃO DOS PROFISSIONAIS DA OBJEÇÃO DE CONSCIÊNCIA DOS PROFISSIONAIS DE SAÚDE E OS CASOS DE ABORTAMENTO LEGAL

A mulher que tem sua vida interrompida pelo fato de ter ela transformada por uma violência sexual, ao buscar um hospital-maternidade para realização do aborto legal encontra dificuldades na realização deste, pois, embora seja essa interrupção resguardada pelo ordenamento jurídico pátrio, existe a possibilidade dos profissionais de saúde acionar objeção de consciência, do qual eles poderão, caso queira, se omitir da realização desse ato.

De acordo com o artigo 28 do Código de Ética Médico é direito do médico, “recusar a realização de atos médicos que, embora permitidos por lei, sejam contrários aos ditames de sua consciência”. Ou seja, o médico tem a possibilidade de recusar a realização do abortamento caso queira.

De acordo com a Norma Técnica “Atenção Humanizada ao Abortamento” (2005, p.16).

Em todo caso de abortamento, a atenção à saúde da mulher deve ser garantida prioritariamente, provendo-se a atuação multiprofissional e, acima de tudo, respeitando a mulher na sua liberdade, dignidade, autonomia e autoridade moral e ética para decidir, afastando-se preconceitos, estereótipos e discriminações de qualquer natureza, que possam negar e desumanizar esse atendimento.

Diante de um caso de abortamento inseguro, adote, do ponto de vista ético, a conduta necessária: “Não fazer juízo de valor e não julgar”, pois o dever de todos os profissionais de saúde é acolher condignamente e envidar esforços para garantir a sobrevivência da mulher e não causar quaisquer transtornos e constrangimentos.

Visto isto, deve-se entender o procedimento de aborto legal como um método emergencial, do qual sua demora, por objeção de consciência ou falta de profissional para realizar o procedimento, poderá acarretar ainda mais transtornos as vítimas de violência.

2.1 O QUE É OBJEÇÃO DE CONSCIÊNCIA?

No amparo à saúde existem valores morais, religiosos, éticos ou filosóficos dos

quais podem orientar como se dará o comportamento dos profissionais do serviço de saúde frente ao serviço de aborto legal, valores estes que podem causar situações de conflitos para dentro do grupo hospitalar, em relação ao dever ético e profissional. Entendendo isto se ver que os valores intrínsecos aos profissionais poderão ou não influenciar na qualidade do serviço prestado as usuárias do serviço de saúde.

Os códigos de ética profissionais apresentam respaldo para as posturas decorrentes de Objeção de Consciência desde que não se oponham ao direito dos pacientes atendidos nos serviços, em especialidade às mulheres nas questões pautadas aos direitos sexuais e reprodutivos.

Objeção de consciência como bem explana Mario Antônio Sanches (2012) pode ser entendida como uma não adesão consciente a uma norma dada, ou seja, uma recusa a cumprir uma determinada norma por razão de consciência. Trata-se, portanto, de um conflito ético no sentido que há uma percepção dos valores da norma estabelecida e os valores morais da pessoa estão indicando valores diversos, não raramente opostos.

Observando-se isto se pode entender como objeção de consciência o direito dos profissionais de saúde resguardar seus princípios morais, os quais são inalienáveis. Contudo, esta objeção não deve ser acionada levemente, devendo ser acionada apenas quando observar preceitos éticos, morais, filosóficos ou religiosos de encontro ao tratamento em questão.

Nas palavras de Sanches, (2012):

Assim sendo, a objeção de consciência é direito da pessoa e salvaguarda princípios morais inalienáveis: o respeito à autonomia plena e consciente da pessoa e a sua liberdade. Essa valorização da objeção de consciência não pode esconder, nem se fundamentar em caprichos pessoais, subjetivismos nem intransigente obstinação. Por isso ela precisa ser temperada pela apresentação dos valores em questão, explicitação dos motivos pessoais e criativa abertura ao diálogo. Ou seja, ela não pode se dar a partir de expressões “eu acho que”, “é a minha opinião” ou “não quero saber o que os outros pensam”.

Já para Porto (2008, 663):

A objeção de consciência é acionada por alguns profissionais que não admitem a realização do aborto nos casos previstos em lei muitas vezes vem disfarçada sobre a égide da religiosidade, da moral ou da ética em detrimento da saúde reprodutiva das mulheres.

Mas, a objeção de consciência não pode ser acionada em todos os casos. Casos que envolvam risco de morte para a mulher; quando não houver outro profissional de saúde qualificado para a realização deste ato; quando existir riscos de danos ou agravos à saúde da mulher por omissão do serviço de saúde; quando o abortamento já foi iniciado não poderá o médico acionar a objeção de consciência para se omitir de realizar o procedimento do aborto legal.

2.1.1 *Objecção de consciência do médico*

No Brasil o Conselho Federal de Medicina assegura ao médico a direito de acionar a objecção de consciência como também o direito de recusar-se de praticar o aborto, mesmo nas situações previstas pela lei. Esses aspectos encontram-se observados pelo Ministério da Saúde nas normas técnicas “Prevenção e tratamento dos agravos resultantes da violência sexual contra mulheres e adolescentes” e “Atenção humanizada ao abortamento”.

Deve-se observar o prescrito na Norma Técnica “Atenção Humanizada ao Abortamento” (2005, p.15) no que concerne a objecção de consciência médica:

O médico deve exercer a profissão com ampla autonomia, não sendo obrigado a prestar serviços profissionais a quem ele não deseje, salvo na ausência de outro médico, em casos de urgência, ou quando sua negativa possa trazer danos irreversíveis ao paciente” (art. 7º). É seu direito “indicar o procedimento adequado ao paciente observando as práticas reconhecidamente aceitas e respeitando as normas legais vigentes no país” (art. 21) e “recusar a realização de atos médicos que, embora permitidos por lei, sejam contrários aos ditames de sua consciência” (art. 28). É vedado “descumprir legislação específica nos casos de transplante de órgãos ou tecidos, esterilização, fecundação artificial e abortamento” (art. 43) e “efetuar qualquer procedimento médico sem o esclarecimento e o consentimento prévios do paciente ou de seu responsável legal, salvo eminente perigo de vida” (art. 48).

Todavia deve-se observar a existência de situações as quais impedem que o médico se escuse de realizar o abortamento, são os casos: risco de morte para a mulher; em qualquer situação de abortamento juridicamente permitido, na ausência de outro profissional que o faça; quando a mulher puder sofrer danos ou agravos à saúde em razão da omissão do profissional; no atendimento de complicações derivadas do abortamento inseguro, por se tratarem de casos de urgência.

Ou seja, no caso de objecção de consciência é dever do profissional garantir a atenção ao abortamento por outro profissional da instituição ou de outro serviço que concorde em realizar o procedimento. O não desrespeito a esses princípios reduziria riscos que possivelmente poderiam vir a acontecer, o não respeito às normas faria com que a circunstância aparentasse como descaso e desrespeito a dignidade da pessoa humana da mulher.

Apesar de o aborto ser legal, permitido, em casos de gravidez advinda de estupro há barreiras encontradas pelas mulheres que procuram acesso a este atendimento gratuito⁵. Os maiores problemas encontrados são: a recusa de médicos pautada em objecção de consciência; desconhecimento dos profissionais de saúde sobre os

5 Vale salientar que apenas a maternidade pública são qualificadas para realizar o procedimento de abortamento legal. Todavia, conforme demonstram TORNISQUIST et al, 2013; MOTTA, 2013; DANTAS SOUSA e PORTO, 2013 dentre outras, mulheres de camadas sociais abastardas acabam por procurar clínicas particulares para procedimentos de aborto, seja legal ou não.

procedimentos técnicos e legais, o medo de estar cometendo algo ilícito.

Durante a pesquisa no hospital da zona norte de Natal, foi observado que alguns médicos desconhecem a norma legal, a qual diz que o médico não terá culpabilidade por realizar o aborto em mulher que venha contrair gravidez de uma violência sexual. Percebeu-se ainda que outros médicos apesar de conhecerem a permissibilidade legal para realização do abortamento rejeitam fazer o procedimento necessário para interromper a gravidez, por temer que a mulher esteja mentindo sobre a origem da gravidez, haja vista que não se é necessário o boletim de ocorrência ou qualquer outro documento para a feitura do procedimento de interrupção da gravidez.

Esta “vigilância contra o engano” para não haver violação a regra penal pode ser vista no descrito por DINIZ e [...] 2014, p. 292

Estudos de opinião mostraram que médicos ginecologistas obstetras ainda acreditam ser preciso o BO ou autorização judicial para que uma mulher tenha acesso ao aborto. Se, por um lado, é possível acolher esse desconhecimento como informação insuficiente sobre o marco das políticas públicas em saúde, por outro, é também possível entendê-lo como sinal de persistência da controvérsia moral como se estabelece a verdade do estupro para o aborto legal.

Quando a mulher chega à emergência informando que é um caso de gestação pós-estupro ela é atendida pela médica plantonista, que solicita um exame de ultrassonografia para verificar a idade gestacional, bem como escutar o relato da paciente e encaminhar para o atendimento com a equipe multidisciplinar. Há uma avaliação do ultrassom para saber se a idade gestacional é convergente com a data da violência, este teste é realizado segundo a médica responsável pelo PAVAS, pois “Ela poderia, por exemplo, já estar grávida quando ocorreu o estupro e aí é uma gravidez com idade gestacional maior do que o esperado, ou outra situação.”.

Há de se pensar que o relato da paciente também deve ser “convicente”, em vários momentos da entrevista a médica tocou neste adjetivo, porque apesar do relato ser convincente a mulher devia voltar mais algumas vezes para avaliação com a assistente social e a psicóloga para ter certeza se quer interromper ou não a gravidez.

Esta avaliação existe para encontrar um “nexo de causalidade” (DINIZ, 2014) entre a data de gravidez e a violência sexual, ou seja, apesar da não necessidade de um boletim de ocorrência registrado em um distrito policial para realização do aborto legal a maternidade se encarrega de investigar a “realidade do aborto” por si só. Ou nas palavras da médica responsável pelo programa PAVAS:

[...] ela passa por uma avaliação multiprofissional. Primeiro para confirmar a data de gestação, também pra confirmar a história que ela fala né! E se a grávida que ela alega é compatível com a época que ela diz ter sofrido a violência. [...] o consenso multiprofissional é quem diz se a gente concorda ou não com a realidade do aborto legal.

Em consonância com o pensamento de SANTOS, ANJOS, SOUZA e EUGÊNIO

(2013) que em razão da objeção de consciências mulheres em situação de grávidas pós-estupro tem o serviço de aborto legal realizado a depender da “negociação” entre os responsáveis técnicos do serviço, ou neste caso do “consenso multiprofissional”.

Portanto é perceptível que as mulheres que buscam o aborto legal encontram uma morosidade na realização do abortamento, em razão de ter que passar por entrevistas com a equipe multidisciplinar para verificar se os fatos narrados são verídicos – ou nas palavras de uma das profissionais “a gestação pós-estupro ela não tem aquela emergência de ser atendida, tem que ser feito um atendimento com calma, com tranquilidade e com um tempo reservado”, ou seja, apesar do abortamento ser um dos atos qualificados como emergencial, segundo diretrizes do Ministério da Saúde, no hospital esta norma é descumprida em razão da procura sobre a “realidade do aborto”.

Contudo mesmo se a mulher estiver mentindo o médico ainda está resguardado, segundo o artigo 20, § 1º do Código Penal, que diz que “é isento de pena quem, por erro plenamente justificado pelas circunstâncias, supõe situação de fato que, se existisse, tornaria a ação legítima”. Então é possível afirmar que os médicos e demais profissionais de saúde serão isentos de possíveis consequências jurídicas caso venha a ser revelado que a gravidez não teve origem de estupro.

A Federação Internacional de Ginecologia e Obstetrícia (Figo), afirma que o principal compromisso do médico deve ser proporcionar as melhores condições de saúde reprodutiva para as mulheres. Aqueles que se encontram impedidos de fazê-lo, por razões pessoais de consciência, não deixam de ter responsabilidade no atendimento. Nesses casos, a Figo estabelece como dever do médico informar à mulher sobre todas as opções para sua condição, inclusive aquelas a que ele se nega praticar. O princípio ético da autonomia assegura a importância da participação da mulher nas decisões sobre sua saúde. Ao médico cabe respeitar essa posição. Não obstante, estabelece que, se por motivos não clínicos o médico for incapaz de oferecer a atenção desejada, este deve encaminhar a mulher para outro profissional.

Além disso, a Figo adverte que médicos que manifestam objeção de consciência têm o dever de observar diretrizes científicas e profissionais, com necessário cuidado e integridade, evitando descaracterizar determinada condição clínica pautados em crenças pessoais.

2.1.2 Objeção de consciência para o profissional de enfermagem

O profissional de enfermagem, bem como o médico, tem o direito de recusar a prática de uma ação profissional quando tal ato é conflitante com a sua consciência, entretanto para existir pressupõe-se que o profissional tem ciência da situação e capacidade de decisão pessoal, sem coação física, psicológica ou social. O direito de objeção de consciência é assegurado pelo Estatuto da Ordem dos Enfermeiros.

Os profissionais de enfermagem tem a opção de evocar a escusa de participar ou não do aborto legal. Uma enfermeira da rede estadual de saúde de Natal durante

uma entrevista quando foi perguntada se já haveria acionado a objeção de consciência respondeu: “Eu não resolvo nada, eu tenho que respeitar as decisões do médico para o procedimento. Não tenho como simplesmente me negar, eu só faço o que ele diz (Paulina, enfermeira)”.

Pode-se perceber que há dificuldade dos profissionais de enfermagem posicionar-se, devido às questões hierárquicas e submissão profissional vivenciada pelos enfermeiros. No entanto, está explícito no Código de Ética dos Profissionais de Enfermagem que a equipe pode optar por participar ou não dos procedimentos requeridos para a realização do aborto legal.

Estas questões de hierarquia na instituição hospitalar e a imobilidade de autonomia dos agentes que detém menos poder são consonantes com “os campos” descritos por Bourdieu (1983), que afirma que “espaços estruturados de posições (ou de postos) cujas propriedades dependem das posições nestes espaços, podendo ser analisadas independentemente das características de seus ocupantes (em parte determinadas por elas)”. Portanto, estes se caracterizam por ter suas próprias regras, conceitos e hierarquia.

Ou seja, a partir da indagação de da enfermeira Paulina acima citada, pode-se verificar que as decisões estão centralizadas em uma estrutura organizacional que possui um grau de hierarquia, a qual existe uma assimetria entre os profissionais formados em medicina e os que são formados em enfermagem. Deste modo, a instituição hospitalar detém a estrutura de poder tal qual descrita por Foucault (1995), isto significa dizer que há um reforço do domínio da medicina no ambiente hospitalar.

Já outra entrevistada informa que:

Eu não participo de aborto de jeito nenhum, eu sou evangélica, sabe!? É uma vida, pode até ter sido um estupro, mas ela ainda tem a possibilidade de dar para adoção né? Então, que der para adoção. Mas, eu fazer? Eu não faço não... E também tem um monte de gente aqui que não faz. (Miriam, enfermeira)

Como se pode observar por vezes os valores da consciência são acionados, e um dos principais conflitos que estimulam objetar a participação no aborto previsto em lei diz respeito à forte influência que a religião produz na compreensão daquilo que seria correto ou errado para demarcar as atitudes das pessoas.

Sendo assim, percebe-se que posição do indivíduo em sociedade, bem como seu estilo de vida, modo de observar as mais variadas situações, valores morais, estéticos, são possíveis ser enxergados como um habitus “sistema de disposições para a prática” (BOURDIEU, 2004).

De maneira mais profunda vista em BOURDIEU, 2004, p. 26.

Como sistema de esquemas adquiridos que funciona no nível prático como categorias de percepção e apreciação, ou como princípios de classificação e simultaneamente como princípios organizadores da ação, significava construir o agente social na sua verdade de operador prático de construção de objetos.

E mesmo o profissional não participando do ato de abortamento ainda considera errada a conduta das pessoas que se submetem ao aborto legal, por acreditar que aquela “vida” a qual a mulher está a gerar seria inviolável. Como bem destaca Edlaine de Campos Gomes e Rachel Aisengart Menezes (p.86) “O discurso sobre o valor da vida é o principal argumento contrário à realização do procedimento do abortamento – mesmo em casos autorizados por lei.”. Tanto é que uma entrevistada ao ser perguntada sobre o que seria vida, ela informou que:

Vida começa desde a concepção, a alma entra no corpo. E sinceramente apensar da gente ser da biomédica, e perceber que o só começa a criar o cérebro na 12^o semana, para mim só quem pode tirar a vida é Deus. Foi ele que nos deu a vida e será ele quem irá tirar ela. Não acho certo abortar. (Rachel, enfermeira)

Na equipe de enfermagem, pode-se verificar uma má compreensão do código de ética ou ausência de autonomia para atuar como enfermeiro assumindo direitos essenciais ao exercício da profissão. Os profissionais carecem de um conhecimento aprofundado do código de ética, mas como também do Código Penal, alguns desconhecem a permissibilidade para do aborto nos casos de estupro e se recusam a participar do procedimento por temor de que possam acarretar demandas judiciais.

3 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

A cada doze segundos uma mulher no Brasil é vítima de estupro, e isso não acontece apenas em ambientes esquisitos, escuros, ou por causa da sua vestimenta ou por está só, mas sim pela falta de segurança pública.

O Brasil possui serviços de acolhimento às mulheres vítimas de violência sexual nos hospitais maternidades público disciplinado por lei. Todavia, apesar da capacitação e das tentativas de sensibilização dos profissionais de saúde, ainda existe fortemente uma recusa para realizar tal procedimento, sendo que alguns profissionais de saúde utilizam-se da “objeção de consciência” para não realizar o aborto legal, invocando, para justificar sua conduta, preceitos morais, éticos, filosóficos ou religiosos, esse último sendo o mais invocado.

Porém, ao observar que o procedimento de interrupção voluntária da gravidez só pode acontecer em hospital público, e este muitas vezes de forma severa e impositiva aniquila as possibilidades da parturiente, por haver poucos recursos humanos, e a infraestrutura em estado de calamidade e, ainda por cima, o profissional qualificado para realizar o abortamento se escusa de fazer o procedimento, com isso à mulher se vê sem possibilidade de dar fim àquela gravidez indesejada, mesmo sendo fruto de um crime.

Mesmo na constância de um programa que visa dirimir o sofrimento daquelas

que por algum motivo, prescrito em lei, buscam a alternativa do aborto legal acabam encontrando embargos de impedimentos causado pela morosidade do serviço de abortamento, tendo em vista que a equipe multidisciplinar responsável em realizar tal procedimento irá avaliar a paciente para identificar a realidade do aborto.

Esta avaliação começa com o exame de ultrassom, seguido de uma avaliação médica e do relato inicial - que estará como modelo na ficha da paciente para os demais profissionais comparar - e segue para as ouvidas com a assistente social e psicóloga, cada qual em um momento separado. Ao final se todos captarem a mesma história, e existir nexos de causalidade entre o exame de ultrassom e a data relatada pela paciente esta conseguirá realizar o procedimento que a motivou a procurar o hospital.

No ordenamento jurídico brasileiro existe previsão legal que permite que a gestante de realizar um aborto, tais como, quando esta for à única forma de salvar sua vida da parturiente, levando-se em conta a complexidade da gestação poder ceifar a sua vida, como também a hipótese em que se torna permitido o abortamento em caso de gravidez é oriunda de um estupro. Neste último caso de possibilidade de realização do aborto, é possível perceber que o legislador levou em consideração para a feitura da norma os direitos fundamentais da mulher, tais como o direito à vida, liberdade, autonomia privada, dignidade humana, ao observar que tal norma visa apequenar seu sofrimento. Todavia, apesar de ser essa modalidade de abortamento previsto na legislação, ainda há profissionais que por conceitos oriundos da consciência se ausentam de realizar o procedimento em tela.

4 | REFERÊNCIAS

ALBERTI, Verona. **Manual de História Oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.

BENEDICT, Ruth. **O crisântemo e a espada: padrões da cultura japonesa**. São Paulo, Perspectiva, 1997.

BRASIL, **8º Anuário Brasileiro de Segurança Pública**. Fórum Brasileiro de Segurança Pública. ISSN 1983-7364, 2014.

BRASIL, **Constituição da República Federativa do Brasil**. 4. Ed. São Paulo: Editora Riddel, 2007.

BRASIL, **Código de Ética Médica**. Disponível em <http://www.portalmedico.org.br/index.asp?opcao=codigoetica&portal>. Verificado em: 05/08/2014.

BRASIL, **Código Penal de 1890**. Disponível em: <http://legis.senado.gov.br/legislacao/ListaPublicacoes.action?id=66049>. Acesso: 13/04/2014.

BRASIL, **Código Penal de 1940**. 4. Ed., São Paulo: Editora Riddel, 2007.

BRASIL, **Lei nº 12.845**, de 1º de agosto de 2013. Presidência da República Casa Civil, Subchefia para Assuntos Jurídicos.

BRASIL, Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Departamento de Ações Pragmáticas

Estratégicas. **Aspectos jurídicos do atendimento às vítimas de violência sexual : perguntas e respostas para profissionais de saúde** / Ministério da Saúde, Secretaria de Atenção à Saúde, Departamento de Ações Pragmáticas Estratégicas. – 2. ed. – Brasília : Editora do Ministério da Saúde, 2011.

BRASIL, Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Departamento de Ações Pragmáticas Estratégicas. **Normas Técnica “Atenção Humanizada ao Abortamento/** Ministério da Saúde, Secretaria de Atenção à Saúde, Departamento de Ações Pragmáticas Estratégicas. – 1. ed. – Brasília : Editora do Ministério da Saúde, 2005.

BRASIL, **REPE e Estatuto da Ordem Dos Enfermeiros. Ed. 2012. Disponível em** http://www.ordemenfermeiros.pt/publicacoes/documents/repe_vf.pdf. Verificado em: 08/10/2014.

BOUDIEU, Pierre. **O campo econômico. A dimensão simbólica da dominação.** Campinas: Ed. Papyrus, 2000

DAMATTA, Roberto. **O ofício do etnólogo, ou como ter ‘Anthropological Blues’.** In: NUNES, Edson de Oliveira (Org). *A Aventura Sociológica.* Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 23-35.

DINIZ, Débora. **Objecção de consciência e aborto: direitos e deveres dos médicos na saúde pública.** Revista de Saúde Pública. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/rsp/2011nahead/2721.pdf> . Verificado em: 10/09/2014

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder.** Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: ed. Graal, 17ª edição, 2002;

GALLI, Beatriz, DREZETT, Jefferson, CAVAGNA NETO, Mario. **Aborto e Objeção de Consciência.** Cienc. Cult. vol.64 no.2 São Paulo Apr./June 2012. Disponível em: http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?pid=S000967252012000200014&script=sci_artt_ext. Verificado em 23/09/2014. MACHADO, Lia Zenotta. **Feminismo em movimento.** Ed. 2. Editora.Francis. São Paulo, SP. f.230. 2010.

MACHADO, Lia Zenotta. **Violência, gênero e crime no Distrito Federal/Mireya Suárez, Lourdes Bandejas (orgs).** Et alii. – Brasília: Paralelo 15, Editora Universidade de Brasília, f. 299. 1999.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos no arquipélago da Nova Guiné Melanésia.** São Paulo, Abril Cultura, 1978 (Coleção Os Pensadores).

PORTO, Rozeli Maria. **Objecção de Consciência, Aborto e Religiosidade: Práticas e Comportamentos dos Profissionais de Saúde em Lisboa.** Revista Estudos Feministas, vol. 16, núm. 2, maio-agosto, 2008, pp. 661-666, Universidade Federal de Santa Catarina/Brasil.

SANCHES, Mario Antônio. **Objecção de consciência: reflexões no contexto da bioética.** Disponível em <http://www.gazetadopovo.com.br/opiniaio/conteudo.phtml?id=1225016>. Verificado em: 08/10/2014.

SUÁREZ, Mireya. BANDEIRA, Lourdes. **Violência, gênero e crime no Distrito Federal.** Editora Universidade de Brasília, Brasília.. f.536. 1999.

VACCARI, V.L. **Projeto cidadania e gênero: superando a violência contra a mulher. Gênero em Pesquisa,** Uberlândia. n. 17, p. 2-8, 2001.

VELHO, Gilberto. 1981. **Observando o familiar. In: Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 121-132.

Produção de Moralidades em redes de sociabilidades gays e lésbicas das classes médias altas em Teresina

Pâmela Laurentina Sampaio Reis¹

Universidade Federal do Piauí

Mestra em Antropologia / UFPI

Ana Kelma Cunha Gallas²

Centro Universitário Santo Agostinho – PI

Mestra em Antropologia e Arqueologia / UFPI

INTRODUÇÃO

Este trabalho é resultado de uma série de reflexões empreendidas no Grupo de Pesquisa sobre Sexualidades, Corpo e Gênero³. A inserção nesse grupo permitiu o compartilhamento das diferentes experiências de leituras e de trabalho de campo, em distintos níveis de pesquisa, como, por exemplo, aquelas desenvolvidas na modalidade de iniciação científica e, por outro lado, as desenvolvidas no mestrado de Antropologia na Universidade Federal do Piauí.

No ano de 2013 duas pesquisadoras do grupo defenderam suas dissertações com os

1 Mestra em Antropologia pela Universidade Federal do Piauí. Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Piauí. Pesquisadora do SEXGEN - Grupo de Pesquisa Sexualidade, Corpo e Gênero (UFPA-CNPQ), e do ComGenero - Comunicação, Gênero, Corpo e Sexualidade (UESPI).

2 Mestre em Antropologia e arqueologia (UFPI), Professora do Programa Institucional de Bolsas Iniciação Científica (PIBIC) do Centro Universitário Santo Agostinho (UNIFSA). Pesquisadora do SEXGEN - Grupo de Pesquisa Sexualidade, Corpo e Gênero (UFPA-CNPQ), e do ComGenero - Comunicação, Gênero, Corpo e Sexualidade (UESPI). E-mail: kelmagallas@outlook.com.

3 O grupo de pesquisa Sexualidades, Corpo e Gênero - SEXGEN / CNPQ é coordenado pelo prof. Dr. Fabiano Gontijo (UFPA).

seguintes títulos: *Redes de sociabilidades gays em Teresina: lógicas e estratégias de pertencimento* de Kelma Gallas e *Significações a respeito da masculinidade entre jovens gays na cidade de Teresina: fatores reguladores da sexualidade* de autoria de Daiany Silva. No mesmo ano, no mesmo programa de pós-graduação, começou a ser desenvolvida a pesquisa intitulada *Entre redes: mulheres, afetividades e sociabilidades na cidade de Teresina*, de Pâmela Laurentina.

A partir desse material, notamos que as sociabilidades dos respectivos campos etnográficos estavam centradas em áreas bem demarcadas: na Zona Leste da cidade, em bairros como o de Fátima, Jockey, São Cristóvão e Ininga, pontualmente ocupados por estratos mais ricos da população.

Na cidade, é comum escutarmos que a Zona Leste da capital é uma área que congrega os “melhores” espaços de lazer, bairros residenciais e condomínios, além de os mais

conceituados restaurantes, bares, boates, representando, assim, um conjunto de lugares de frequência mais elitizada. Isso está relacionado à configuração espacial de ocupação urbana, caracterizada por uma forte marcação simbólica, que reitera as desigualdades sociais e reforçam a clivagem social já existente na cidade desde sua criação. Nesses espaços, se reproduz uma relação de hierarquia social, representada tanto pela grande incidência de condomínios fechados e espaços de lazer, como pela incisiva ação do Estado, que prioriza a distribuição de mais serviços públicos em determinadas regiões em detrimento de outras (SILVA, ASSIS NETO & OLIVEIRA, 2013).

Nesse sentido, temos essa zona representada socioeconomicamente pelos “melhores” serviços urbanos, espaços de lazer, cultura, que está associada às condições de status social da classe média e alta que residem nessa região. Trata-se, ainda, de um território ocupado predominantemente por brancos em contraposição às zonas Norte e Sul, cuja predominância é de negros com menor renda. Neste sentido, o cenário reflete não apenas sistemas hierárquicos baseados em complexas e antigas formas de exclusão, como renda e raça, mas, também a noções bem sutis sobre os capitais culturais e econômicos traduzidos nos estilos de vida de cada um. Enquanto que a Zona Leste foi progressivamente ocupada pela elite que se deslocou do centro da cidade rumo a áreas mais recuadas e de clima mais ameno, as Zonas Sul e Norte estão historicamente associadas aos contingentes de imigrantes oriundos tanto da zona rural como de outras cidades do Piauí, Maranhão e Ceará (FAÇANHA, 1998).

Em nossas pesquisas sobre as redes de sociabilidades gays e lésbicas percebemos que os grupos mais ricos estavam predominantemente situados na Zona Leste da cidade, agenciando um conjunto de marcadores da diferença, que não se baseiam apenas na renda, mas, também, na classificação por cor/raça, o que torna esse debate sobre a produção da diferença mais significativo.

Esse recorte serviu como ponto de partida para pensarmos a conformação dessas redes de sociabilidades que privilegiam essas áreas consideradas “nobres” em oposição aquelas circunstancialmente identificadas como bairros pobres e periféricos. Aparentemente, o fator econômico adquiriu uma centralidade enganosa nas lógicas classificatórias adotadas no interior dessas redes, insuficientes para explicar os processos de inclusão e exclusão adotadas na cidade. Assim, voltamos nosso olhar para as hierarquias montadas a partir de gramáticas morais, que exercem dentro das redes um relevante caráter micropolítico. Especificamente, centramos esforços analíticos em dois informantes: Ana, 41 anos, parda, que se reconhece como lésbica; e Vinícius, 33 anos, pardo, que se identifica como gay. Os dois estão se posicionam como *egos* (GUIMARÃES, 2004; MITCHELL, 1969) de suas respectivas redes pessoais, caracterizadas por serem mais restritas ou reservadas.

A partir de suas trajetórias, investigamos como o sistema de moralidades criado por cada grupo é operado no sentido de criar campos de possibilidade e espaços de agência. A fim de responder a essas indagações, nos servimos da articulação dos

marcadores sociais da diferença com a intenção de compreendermos os modos como a cor/raça, classe, gênero e sexualidade operam no interior das relações, classificando-as, hierarquizando-as e organizando posições, padrões de interação que nos informam sobre fronteiras, tensões, negociações e sobre o lugar que a diferença ocupa nas relações (BRAH, 2006).

A diferença tomada como uma categoria analítica designa o ‘outro’ e pode ser evidenciada nas constituições discursivas, nas práticas, nas relações sociais, nas posições dos sujeitos e subjetividades que articulam categorias como: experiência, relação social, subjetividade e identidade. Dessa forma, em qualquer sistema classificatório a marcação da diferença é um elemento importante, atuando nos modos como as pessoas se apresentam se corporificam (re)produzindo diferenças. Nesse sentido, é importante distinguir a lógica interna que articula categorias em sistemas classificatórios e os processos de classificação propriamente ditos, uma vez que as categorias definem-se umas em relação às outras, além de atravessarem e circulararem por diferentes relações (SIMÕES; FRANÇA; MACEDO, 2010).

Esse solo teórico potencializou nossa investigação no sentido de pensarmos o universo de significações que envolvem as relações, de modo contrastivo. Para este fim, optamos metodologicamente pela análise comparativa, refinando a relação entre *o que* se observou e *como* se observou, ou ainda, *o que* se comparou e *como* se comparou. A inspiração provém de a “Sociedade de Esquina” (2005), em que Foote Whyte apresenta os resultados de sua pesquisa sobre *Cornerville (North End)*, uma área pobre e degradada de *Eastern City* (Boston), habitada por imigrantes italianos. Em sua reveladora etnografia, o autor se propôs a conhecer, “por dentro”, a complexa organização social daquela área pobre, tida como caótica e desorganizada. Acompanhando o cotidiano dos personagens, suas intrigas e alianças, Whyte dá relevo à pesquisa participante ao vivenciar (e não apenas observar) os diferentes padrões de interação que ocorriam naquela rede.

A sua pesquisa revela quatro tipos de organizações coexistentes em *Corneville*: a gangue de esquina e o clube organizado por rapazes formados (considerados “peixes miúdos”), a organização mafiosa e a política partidária (“peixes graúdos”). Este é o ponto que nos interessa destacar, uma vez que demonstra os diversos tipos de interações entre os membros de *Corneville*, revestidos de códigos e obrigações recíprocas, que organizam as distintas relações de prestígio e poder entre os indivíduos. Whyte apresenta, assim, uma refinada chave teórico-metodológica ao destacar os procedimentos adotados na sua pesquisa:

Pouco iremos nos preocupar com as pessoas em geral. Encontraremos pessoas particulares e observaremos as coisas particulares que fazem. O padrão geral de vida é importante, mas só pode ser construído por meio da observação dos indivíduos cujos padrões configuram esse padrão (WHYTE, 2005, p.23).

A proposta utilizada por Whyte foi inspiradora para “encontramos” Ana e Vinícius,

egos ou catalisadores das lógicas adotadas em suas respectivas redes formadas por gays e lésbicas de classe média alta, predominantemente brancos, moradores e frequentadores da Zona Leste da cidade. Ao ajustamos nosso olhar sobre as situações vivenciadas por Ana e Vinícius em suas trajetórias, ensejamos entender as relações no interior das redes e, desta forma, explicarmos a organização e os significados produzidos nas suas respectivas esferas micropolíticas. O nosso percurso é marcado pela reconstrução do contexto familiar de Ana e Vinícius.

CONHECENDO ANA E VINICIUS

Ana é uma mulher de estatura mediana. Tem cabelos curtos e cacheados que deixam entrever o rosto redondo marcado por um par de olheiras expressivas. Dispensa maquiagens, saltos e produções mais elaboradas quando se encontra fora do ambiente de trabalho, no Ministério da Agricultura. Nasceu no interior do estado do Piauí em uma família conservadora, que cultiva os valores religiosos herdados do avô e repassados pelo seu pai, um homem “polidamente católico”. Ana tem duas irmãs mais velhas e outra mais nova. No período da sua adolescência, por volta dos 16 anos, sua família migrou para Teresina devido à transferência de cargo do seu pai em um órgão federal.

Vinícius é um homem magro, de cabelos cacheados e estatura mediana, cujo corpo tatuado é delineado por uma intensa atividade física. Suas escolhas estéticas – roupas estilosas e coloridas – mostram seu apreço pelo universo pop, que ele e seu grupo de amigos costumam consumir e dedicar longas horas em suas elaborações.

Vinícius nasceu em Teresina em uma família sem muitas posses. Têm dois irmãos com os quais não estabelece diálogo desde a adolescência. Residiu até os seus dezoito anos em um pequeno conjunto habitacional na zona sul, no qual, “todos se conheciam, era uma comunidade pequena com casinhas iguais e praças”.

Tanto Ana como Vinícius vivenciaram conflitos familiares, especialmente na adolescência, em decorrência das divergências em relação à heterossexualidade e com as expectativas em torno do gênero. Esses conflitos ocasionaram sistemáticos movimentos de aproximação e afastamento de suas famílias. Ana estava inserida, assim como as suas irmãs, no típico projeto familiar, devendo seguir as etapas tidas como obrigatórias da vida feminina: o casamento e a subsequente constituição da família. Vinícius, por sua vez, desde a mais tenra idade já era cobrado violentamente pelos membros masculinos de sua família (pais e irmãos) para que firmasse um compromisso com a masculinidade que não admitia ambiguidades de qualquer ordem. Assim, no interior de suas existências, tanto Ana como Vinícius rejeitavam os projetos minuciosamente arquitetados por suas famílias, aspirando por outras experiências.

Nos anos de 1990, quando se iniciava no Brasil uma tímida discussão sobre a temática da sexualidade e de gênero no âmbito acadêmico, Vinícius já tinha admitido a si mesmo que os anseios de sua família seriam frustrados. Em Teresina,

ocorria uma flexibilização dos guetos homossexuais, em um movimento denominado *mercado GLS*⁴. Aos 17 anos, Vinícius tentava dar ordem nos seus sentimentos confusos: enquanto mantinha um namoro com uma moça de Brasília, que via apenas nas férias, paquerava rapazes “clandestinamente”, apenas por telefone. Mas havia rumores sobre o seu “jeito efeminado”. Os boatos se espalharam e a mãe da namorada ligou pedindo satisfações. “(ela) saiu falando que eu era gay para todo mundo, repetiu isso na minha família, e nunca mais permitiu que a filha viesse em Teresina. Eu ainda gostava dela. Mas analisando, era afeto, vontade de estar abraçado, mas desejo sexual. Isso eu nunca senti”.

O rompimento dramático e a boataria a respeito de sua homossexualidade intensificou o conflito familiar. Os irmãos passaram a agredi-lo verbalmente em público, chamando-o de forma intimidatória de “bicha” e “viado”. Diante da pressão familiar e do pouco afeto, Vinícius viu na formação acadêmica uma saída para sua situação. No ambiente acadêmico, embora não se assumisse como gay, Vinícius conseguia identificar algumas pessoas “iguais a ele” ou que tinham posições mais flexíveis o suficiente para conversar sobre o assunto. No ano de 2000, ele começou a ir a muitas festas com pessoas que estava conhecendo na universidade, aumentando mais ainda “as suspeitas” do pai em relação à sua sexualidade. A ajuda financeira foi cortada. Era a forma que o seu pai tinha de controlar as suas saídas quase diárias. Sem alternativas, Vinícius decidiu trabalhar, atuando como jornalista e, depois, como promotor de uma conhecida boate da Zona Leste. Foi quando decidiu fazer um segundo curso de graduação, ingressando no curso de Psicologia na Universidade Estadual do Piauí. Quando se formou em 2004, resolveu fazer residência em uma pequena cidade do Ceará. Foi dividir uma casa com dois outros estudantes, fazendo um arranjo familiar que perdura até hoje. “Eles são como irmãos: um irmão e uma irmã. Eles passaram a representar uma família pra mim. Foi muito intenso”. No período anterior à formatura, como exigência do curso, fez análise. Procurava se entender. Foi um processo longo. Somente em 2005 ele conseguiu se aceitar completamente. Em 2006, retornou a Teresina e tentou morar novamente com os pais até se organizar na cidade. Mas não deu certo. “Não aguentei ficar com eles nem seis meses”. A mãe tem 66 anos; o pai, 60 anos. Vinícius tinha consciência de que não fazia sentido dizer para eles que era gay, nem conversar a respeito de suas escolhas. “Fazia mais sentido construir a minha vida”. Questionado sobre essa opção, Vinícius explica que embora nunca tenha tido uma conversa aberta com a família sobre sua sexualidade, passou a usar a rede social Facebook para expor suas verdades. Na rede social, ele posta fotos de homens bonitos, faz comentários elogiosos, demonstra ser gay. Ele acredita que é nessa rede

4 A sigla GLS (Gays, Lésbicas e Simpatizantes), desenvolvida pelo jornalista e empresário André Fischer, criador do portal Mix Brasil e idealizador do Festival MixBrasil de Diversidade Sexual. A sigla designa ambientes, produtos e serviços que seriam voltados o público homossexual, mas também serve de interpretação para um movimento típico dos anos de 1990, quando surge uma “cultura hedonista”, em que a apropriação dos bens de consumo por parte dessa população marginalizada se constituía em um dos mecanismos de inserção social.

que faz o seu *coming out* mais radical: “é onde todos eles estão: meus pais, meus irmãos, meus tios, primos. Lá tá rasgado. É o espaço que eu uso para isso”.

Ana, por outro lado, teve poucas experiências no período da sua adolescência. Considerando-se uma pessoa tímida, “uma cdf que passava o dia todo lendo sem sair de casa”, ao contrário das irmãs, não tinha “nenhum namoradinho” com o qual saísse, tinha apenas alguns “paqueras da escola”. Ela enfatiza que desde muito nova destacou-se por seu desempenho escolar, concluindo precocemente o ensino médio, possibilitando-a ingressar sem maiores dificuldades no curso de Agronomia da Universidade Federal do Piauí. É neste espaço de sociabilidade que ela começa a ter relações mais “intensas” com mulheres, despertando a desconfiança dos pais, embora, como ela diz, “estivesse gostando tanto das mulheres como dos homens”.

Mais tarde, no final da década de 1990, quando Ana, já adulta, cursava um mestrado na Universidade Federal de Minas Gerais, finalmente teve a sua primeira relação com uma mulher:

Eu sempre tive muita clareza sobre algumas coisas. Eu sabia o que eu queria e a primeira mulher com quem eu namorei mesmo, fui eu quem cantou. Isso já depois da faculdade. Decidi que queria ficar com ela e fui lá. Nunca achei que deveria dizer nada pra ninguém e nunca fui a guetos porque eu não achava preciso. Isso, no final de 90 pra 2000. Eu tinha uns 26, 27 anos. A essência dela me atraiu: ela é muito honesta, responsável, amável. Ela era mais velha, porém imatura para relacionamentos, estava fora da questão da homossexualidade. Eu também cobrava algumas coisas. Eu cobrava que ela assumisse mais esse relacionamento. Mas depois eu analisei e vi que eu queria sair de casa e somar as duas coisas: sair de casa por causa do meu pai, o mesmo que as mulheres faziam antigamente (casavam para sair da casa dos pais). Talvez fosse isso que eu quisesse. Foi a primeira mulher com quem eu tive relação e foi supertranquilo, assim, como foi com homens. A diferença é que com homens eu não tinha tanto afeto, tanto uma ligação que tenho com as mulheres, tinha uma coisa mais sexual mesmo.

Durante essa experiência, na qual suas vivências afetivas se dão longe dos laços e dos valores convencionais sustentados por sua família, Ana apresenta algumas contradições. Se por um lado coloca em questão sua posição de mulher decidida, que evita frequentar “guetos” e publicizar sua intimidade no meio social, por outro lado aposta na autonomia de seus sentimentos. Desse conflito surgiu uma certeza: “você é o que é e pronto. Não precisa se expressar verbalmente sobre sua homossexualidade”. Porém, em relação à namorada, contraditoriamente, exigia que a mesma se posicionasse e/ou assumisse o relacionamento “para o meio social”.

Após o mestrado, Ana iniciou o processo seletivo para o doutorado no mesmo programa de pós-graduação obtendo aprovação nas primeiras colocações. Dessa forma prorrogou a sua estadia em terras mineiras. Entre uma folga e outra das atividades acadêmicas retornava a Teresina para visitar a família. Era um momento tenso: embora fosse recebida por suas irmãs e pela mãe de maneira afetuosa, o pai mantinha um significativo distanciamento. Para obter reconhecimento do pai, Ana buscou reconhecimento profissional. Após o doutorado, por meio de concurso,

conquistou uma das vagas em uma disputada instituição pública federal no Piauí. No entanto, nem mesmo este êxito amenizou a frieza do pai, contaminado pela perspectiva religiosa e médico-legal que considerava a homossexualidade, uma suposta ameaça à ordem ou um desvio da normalidade, que veio desordenar a divisão tradicional de poderes entre o homem e a mulher (MISKOLCI, 2007).

Não, o pai de Ana não poderia estar feliz com todos esses discursos e temores de degeneração sexual, que iriam colocar a sociedade de cabeça para baixo. “Essas razões levaram os saberes psiquiátricos e as leis a colocarem o homossexual no grupo dos desviantes, ao lado da prostituta, do criminoso nato e daquele que talvez fosse seu parente mais próximo: o louco” (MISKOLCI, 2007). Enfim, refletindo sobre essas circunstâncias que a deixavam meio amargurada, Ana concluiu que seu pai nunca a aceitou nem a aceitaria: “e eu tentei fazer de tudo para ser uma filha que ele pudesse aceitar”. Nesse sentido, explica que assumiu suas responsabilidades desde cedo e promoveu sua própria ascensão financeira.

Ana enfatiza seu senso de responsabilidade, em que as noções de dever e cumprimento de obrigações são valorizados. No entanto, se a busca pela aceitação é traduzida na obtenção de um maior capital e prestígio social, por meio dos títulos acadêmicos, ela percebe claramente que nada disso parece ter influência sobre a figura paterna, claramente decepcionada por seu comportamento no campo sexual. Assim, pode-se refletir que se o prestígio exige uma ordem moral associada a noções de reciprocidade, numa cadeia de afetos em que o pai exerce um papel fundamental, logo, observamos que essa incapacidade de reconhecer o êxito da própria filha, reifica uma ordem de valores estabelecida no campo de uma moral mais conservadora.

Embora não tenha logrado êxito sobre a opinião do pai, Ana claramente usa os capitais sociais e culturais como dispositivos para conquistar a respeitabilidade familiar frente à sexualidade tida como “desviante”. Tornar-se uma pessoa respeitável configura-se como um valor importante estendendo-o para o sentido de prestígio social conquistado por meio da ascensão intelectual e profissional como ferramenta de socialização e signo de uma determinada ordem moral (SIMMEL, 1967; ELIAS, 2000). O mesmo sentido – o de adquirir respeito por meio do sucesso profissional – também é um dispositivo acionado por Vinícius que, além das duas graduações (uma em Jornalismo e outra em Psicologia), acumula também um mestrado e almeja o doutorado para breve.

A QUEM INTERESSA A PRESUMIDA INVISIBILIDADE DA REDE

Nos fluxos dessas trajetórias, é possível entender como o ressentimento e a dor, provocados pela falta de reconhecimento familiar, acionaram, tanto em Ana como em Vinícius, a categoria “respeito”, intimamente relacionada ao status e ao prestígio. O dispositivo da projeção de uma imagem de si positivada (FACCHINI, 2009) por meio do investimento educacional e através dos significativos deslocamentos

espaciais, tornaram possível a superação da vergonha e da ofensa. Assim, também passa-se a entender porque espelhar o melhor de si tornou-se uma meta tanto para Ana como para Vinícius, razão pela qual a figura do “jogo de espelhos” vem à tona. Se as “imagens podem servir para tudo” (AUGÉ, 1981, p.31), elas devem mostrar apenas o que for conveniente para manter o prestígio conquistado. Mas, por outro lado, implica em uma existência cada vez mais encenada, em que se tenta evitar a todo custo as possíveis inconsistências desfavoráveis, que possam oferecer risco de constrangimento e de descrédito diante dos outros (GOFFMAN, 2011). Como toda fachada, todo simulacro, precisa ser mantido incólume, é necessário manter o controle expressivo do próprio corpo, das emoções e das coisas, evitando que as incoerências apareçam. Esse controle exaustivo e sistemático dos mínimos detalhes dessa fachada social – “centro de sua segurança e prazer” torna-se necessário porque, por mais que ela pareça estável e segura, “é apenas um empréstimo da sociedade e ela será retirada a não ser que a pessoa se comporte de forma digna” (GOFFMAN, 2011, p.18). Todo esse investimento tem um custo: faz do homem seu próprio carcereiro. E “esta é uma coerção social fundamental, ainda que os homens possam gostar de suas celas” (GOFFMAN, 2011, p.18)

A necessidade da fachada é, nessa perspectiva, o que melhor explica as redes restritas e reservadas constituídas por Ana e Vinícius, excessivamente preocupadas com a entrada de novos integrantes no núcleo considerado principal. Os pretendentes a ingressar nessas redes são sempre avaliados minuciosamente pelos demais integrantes:

Por exemplo, uma viagem. A gente aluga umas vans⁵. Vamos chamando pessoas que se enquadram. As pessoas do grupo vão se pronunciando, dizendo quem vai e não vai. Não tem uma pessoa que coordena. Mas tem laços. São pequenos grupos agregados num grupão. Esses pequenos grupos podem afirmar em algum momento sobre a entrada de outras pessoas.

Nesse, Vinícius deixa entrever uma série de dispositivos usados pelo grupo para selecionar, baseados na ideia de pertença, que são refinados nos encontros do grupo. Nesses momentos, o compartilhamento do repertório cultural se torna um mecanismo bastante utilizado para favorecer as novas adesões: as conversas giram em torno das divas como Madonna, Lady Gaga, Britney Spears, Rihanna, conversas marcadas por discussões intensas sobre as músicas prediletas e danças sincronizadas com as coreografias de cada cantora. Ou, podem ainda ser marcada pelo debate de algum livro do momento, seja das séries Harry Potter ou Percy Jackson, ou algum tema que esteja emergindo do universo pop.

Vinícius evidencia os critérios usados para selecionar um novato entrar no grupo. “A gente podia ter trazido uma pessoa e ela ter se dado bem com parte do grupo, mas se outra parte não aceitar, aos poucos ela vai sendo descartada”. Grande parte desses

5 Vans é uma espécie de furgão que serve para transporte coletivo.

candidatos vem por meio das festas, frequentemente organizadas pelo grupo. Foram as festas, promovidas desde 2004, que acabaram inflando a rede na qual Vinícius está inserido. Em 2004, ano em que ele e seus amigos íntimos evitavam os espaços da cena gay local, as festas, chamadas “privês”, eram promovidas em suas próprias casas. “Eu morava com dois amigos que não eram gays⁶ e nessas festas vinha gente de todo tipo. O grupo foi crescendo”. As festas acabaram se tornando tão frequentadas, que os amigos decidiram alugar residências maiores (as chamadas “mansões”) para sediar esses encontros, onde compareciam mais de cem pessoas.

Vinícius relata que as festas tinham dois objetivos: animar a rotina e favorecer a entrada de pessoas novas, que seriam “pescados” pelos integrantes da rede. Porém, tais festas mantinham o caráter de interdição: só se podia entrar caso fosse convidado, o que provocou uma série de críticas na cena gay local: “tem uma coisa nesse grupo de amigos: é que o público externo olha como se a gente fosse especial, como se fôssemos diferentes, o ‘povo da Zona Leste’, povo mais bonito, mais requintado”. Vinícius expõe o sentido exato de morar na Zona Leste: é como possuir um dos atributos de prestígio, que garante destaque social. Mais ainda se aquele grupo, carregado de distinção, ao desprezar os bares gays locais, organizava suas próprias festas na cidade. Sem dúvida, soava como uma provocação. Mas, para Vinícius, era uma forma de reafirmar o *ethos* do grupo: “Isso ocorreu quando o vínculo de amizade estava formulando o vínculo afetivo. “As *privês* causavam intrigas. Diziam que eu estava fazendo as *privês* para tirar o público das festas. Vinham trinta, cinquenta pessoas. Era muita gente...”. Porém, o controle rigoroso de entrada de novos integrantes no grupo, especialmente nas festas mais reservadas, promovidas em sítios isolados, está intimamente relacionado a liberdade sexual e ao consumo de substâncias ilícitas, que a rede pretende que continuem ignorados.

Ao contrário de Vinícius, que se assumiu publicamente e nesse momento da vida está aplicado à militância virtual, usando suas redes sociais para defender as causas LGBTs, Ana considera-se uma mulher discreta que gosta de “preservar sua intimidade”. Devido a essa posição, afirma ter um círculo de amizades restrito. Mas, observando de perto, outros fatores contribuíram para que o número de amigos fosse bastante reduzido, como a sua mudança do interior para a capital, e o distanciamento de amigos de colégio e da universidade, porque “algumas pessoas tomaram direções geográficas diferentes”. Ana destaca que possui diferentes núcleos de amizade, como o pessoal do trabalho, da universidade, da família e aquelas pessoas que são agregadas a partir de um namoro e outro. Nesse sentido, é possível perceber a sua necessidade de manter esses círculos sob rigoroso controle:

Amizade eu associo ao tipo de relação na qual você pode ser você mesma, parece ridículo essa frase, entende? As pessoas com as quais você consegue se sentir o melhor possível porque, de alguma forma, dependendo do ambiente, você dosa o seu comportamento. Não existe essa pessoa reservada cem por cento nos

6 Corruptela de Heterossexual. Termo nativo.

ambientes. Como sou bem reservada, são com poucas pessoas que eu consigo ficar com essa sensação de ser eu mesma. Ridículo esse pensamento, mas o utilizo como metáfora porque eu acho falsidade uma pessoa dizer que é ela o tempo todo pra todo mundo não é.

Para Ana a amizade é uma relação pessoal e privada, afetiva e voluntária pautada na afinidade e na confiança. Se a amizade é esse sistema de valores, que permite “ser você mesma”, mostrar sua integridade, compartilhar questões pessoais e íntimas, valores semelhantes, exercendo a reciprocidade, o apoio mútuo, a sinceridade e o investimento de tempo (REZENDE 2002, 2010), então, Ana parece nos falar sobre as questões sobre as quais deposita maior empenho em preservar. Ainda falamos sobre a fachada, aquela imagem de si que se deseja projetar. Mas aqui, a amizade guarda a semelhança com um contrato de honra, que pode ser abalado pela traição da confiança.

A categoria confiança é acionada para legitimar a possibilidade de fazer uma exposição de si, na qual a intimidade e a reputação possam ser preservadas. Nessa perspectiva, Ana justifica a manutenção dos vínculos de amizade, sobretudo, com as amigas fizeram com ela a graduação: “seguimos juntas para o mestrado e doutorado”. Essas amigas, com as quais compartilhou bons e maus momentos, se assemelha a “uma malha estreita onde há muitas relações entre os membros” (BOTH, 1976). A intensidade das afetividades dentro das redes pode sofrer contínuos rearranjos motivados pela mudança de percepção de um participante em relação ao outro, a partir da avaliação dos valores abraçados pelo outro, que passam a ser julgados como possíveis ameaças. Tais questões podem alterar as dinâmicas interacionais regidas por moralidades particulares, entendidas aqui como o conjunto dos códigos, das práticas, das normas e valores que regem as relações das redes e que chamaremos de moralidades (GONTIJO e REIS, 2014).

Partindo da premissa de que afinidade é um fator primordial para se começar uma relação de amizade, podemos dizer que a homossexualidade, ou melhor, o enfrentamento da reação familiar à divergência acalentada por Ana e Vinícius à heterossexualidade compulsória, serviu como um fator para amalgamar as relações e orientar as dinâmicas de interação nas suas respectivas redes. Não se trata apenas em uma solidariedade baseada ou garantida pela mesma orientação sexual. Ser gay ou lésbica não é o requisito suficiente para entrar nessas redes. É a “sociabilidade qualificada”, no sentido utilizado por Velho (1986), que norteia essa busca por participantes que possuam não apenas os padrões de consumo e níveis de escolarização específicos, mas que possam contribuir para a manutenção dos valores instituídos pelo grupo.

AFETOS E TENSÕES: DOCE E AMARGO, MAS NEM TANTO

Nessas redes tidas como reservadas, cujo acesso aparentemente é mais difícil,

produz um efeito inesperado, porém, nem sempre considerado indesejado: um complexo entrelaçamento amoroso. Tal característica é presente nas duas redes. Enquanto que os integrantes mais velhos já foram amantes, e hoje estão na condição de amigos, seus novos parceiros(as) se constituem em novas aquisições à rede, embora, em muitos casos, em uma situação provisória. E enquanto estão nessa indefinição, muitas vezes são observados, desejados, cortejados, e podem até mudar de parceria. É uma dança arriscada dentro do complexo das moralidades elegidas pelas redes. Já que manter-se na rede depende, em grande parte, da incorporação dos princípios e valores adotados pelos demais participantes, trair é um ultraje que pode desconfigurar a rede, trazendo tensões e conflitos difíceis de serem superados. Caso o membro crie conflitos, ou por sua postura, ou por incoerência com o estilo de vida adotado pelo grupo.

Porém, estar numa rede em que as novas parceiras convivem com as que já estiveram naquele posto, também a mantém em constante estado de tensão. Por outro lado, nem sempre é uma tensão desagradável, uma vez que, eventualmente, essa rede também se configura de maneira erótica. Isso leva à noção de “coquetismo”, adotada por Simmel (1993), empregada para “qualificar o comportamento sedutor”. Como uma comunidade regida pelo amor, há abraços, beijos, entrelaçamentos, saídas constantes, aconchegos, uma ampla reciprocidade que é alimentada eletricamente. Porém, observando a rede de Ana na perspectiva de Simmel, não se trata apenas de “agradar” umas às outras por meio dos atributos eróticos, da disseminação de gestos charmosos, mas de manter no grupo uma atmosfera platônica, um permanente estado de indefinição, uma etapa intermediária entre querer e não-ter, entre o não-ter e ter. Sem conflitos, pois, “para remediar a privação, mistura-se a dor do ponto de partida à felicidade da paulatina aproximação do fim” (SIMMEL, 1993, p.95).

Essas mulheres experimentam essas ambiguidades do coquetismo, pois, esses laços, ao mesmo tempo fraternos e eróticos, estão em um contínuo movimento duplo: o de potencializar a amizade e amenizar o apelo erótico, informando continuamente quão “tênue é a separação entre amizade e a parceria sexual e afetiva entre as mulheres do grupo estudado” (MEINERZ, 2011, p.114). Como reflete a antropóloga, se, por um lado, toda amiga é uma potencial parceira, por outro, muitas vezes, a ex-parceira acaba se tornando uma grande amiga. É o que ocorre na rede de Ana. Nessa rede, percebe-se a idealização do amor, da paixão que vira afeto, da necessidade de manter próximas as pessoas que já foram íntimas. Trabalha-se muito para não descartar ninguém que algum dia foi especial.

Mas essa ambiguidade, exposta por Meinerz (2011), se torna um elemento constituidor de relações, mas movimentando intensamente as dinâmicas de interação na rede de Vinícius. Na dinâmica dessa rede formada por rapazes, fazer sexo descompromissado uns com os outros é uma estratégia aquietar uma carência momentânea, e é visto como uma prática sem grandes consequências:

De alguma forma, todo mundo já namorou uns com os outros. É o “fica”, não é namoro. É só coisa de festa, ficou, transou, é amigo no outro dia, foi só um momento, foi bom e pronto, sem namoro. Tem muito disso. Foi o que me aproximou bastante desse grupo. Por mim, teria amizades coloridas, seria mais legal uma poligamia aberta, sem esse compromisso de dizer que está compromissado.

O sexo casual ou recreativo, que poderia ser interpretado como promiscuidade pelas mulheres, é tratado como uma irrelevância por Vinícius. Não há tantos problemas, pois, segundo ele, há sexo e não envolvimento emocional entre os amigos. E isso ocorre, habitualmente, em situações singulares, como durante as viagens de férias, quando os rapazes dividem um mesmo alojamento, ou na atmosfera propícia de festas, em que há um consumo um pouco acima da média habitual de álcool ou de outras drogas. Por outro lado, o “fica-fica” entre os membros do grupo não garante uma satisfação permanente. Em vários momentos, o grupo apresentou indícios de esgotamento interno, agravada pela ameaça de monotonia ou pela falta de novidades. Nesses momentos, o grupo adotava várias estratégias, como as festas, para possibilitar as interações dinâmicas com outros grupos: “Começamos a perceber que nos fechamos muito e precisávamos sair mais. Tinha uma ou outra festa que a gente abria para agregar, que podiam vir com duas ou mais pessoas...”

Por outro lado, o grupo não usa apenas as festas para conhecer novas pessoas. As buscas também são mediadas por tecnologias. Sites que favorecem essas relações em rede, como o Facebook e o Twitter, são integrados a inúmeros outros recursos disponibilizados nos dispositivos móveis, smartphones ou celulares multimídias, por meio de aplicativos como WhatsApp Messenger. Tais mecanismos possibilitam o envio, recepção e visualização de mensagens instantâneas e e-mail, além da produção, visualização e remessa de vídeos. Vinícius considera esses ambientes virtuais propícios à seleção e, portanto, também à exclusão: “Acontece muito isso: cria-se um núcleo e exclui alguém porque não quero aquelas pessoas no grupo. As semelhanças aproximam, mas as diferenças excluem. Sou a velha chata. Falo mesmo. Eu falo tudo que quer”.

Por outro lado, é importante considerar as regras de conduta dentro dos grupos. A regra deve ser conhecida, deve ser mantida, ou provoca o desmoronamento daquilo que mantém a rede estável: “o efeito combinado da regra do respeito próprio e da regra da consideração” (GOFFMAN, 2011, p.28). Se, portanto, dentro das redes, o sentimento de lealdade e fidelidade aproximam os membros do sentido das confrarias marcadas por rituais e códigos morais, esses sentimentos são os que conduzem, também, os processos de seleção para ingresso e para a exclusão. Eles se mantêm juntos, num sentido ecológico, como um “corpo estendido e prolongado” (BOFF, 1999, p.136), obedecendo às dinâmicas impostas por cada rede. Dessa forma, observando a rede de Ana e de Vinícius, o conceito de confiança aparece como uma categoria fundamental. Entende-se, a partir das perspectivas desses interlocutores, que é no ambiente mais íntimo, portanto, protegido da curiosidade alheia, que se potencializa

o conceito de confiança em oposição às relações contemporâneas instáveis e frágeis (ZAMBONI, 2009).

Se os laços são produzidos nas situações de interação e de confiança, é possível perceber, assim, o enlace dos elementos simbólicos da honra, na presença de categorias que se apresentam aos pares, como: lealdade e fidelidade; confiança e segredo. Na ótica de Pitt-Rivers (1973), esse é o nexos entre os ideais da sociedade e a sua reprodução nos indivíduos, acionando o movimento que vai do “revelar-se” ao “reservar-se”. Se, através dos códigos de honra são moldadas atitudes que regem as relações e se estas os contestam, as tensões e conflitos aparecem. Por isso, trair a confiança e revelar o segredo põe em cheque à reputação, a imagem de si destinada aos outros, podendo romper a relação de amizade e a de permanência na rede de relações. É nesse sentido, que as redes de Ana e de Vinícius podem ser entendidas na sua micropolítica.

REFERÊNCIAS

AUGÉ, Marc. **A guerra dos sonhos**. Campinas: Papyrus, 1997.

BARNES, John A. Redes sociais e processo político. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). **Antropologia das Sociedades Contemporâneas: Métodos**. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

BIANCO, Bela Feldman (Org.). **Antropologia das Sociedades Complexas**. São Paulo, Ed. Global, 1986.

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

BOFF, Leonardo. **Saber Cuidar Ética do humano: compaixão pela terra**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

BOTH, Elizabeth. Família e Rede Social. Rio de Janeiro, Ed. Francisco Alves, 1976.

BOURDIEU, Pierre “Gostos de classe e estilos de vida”. In: ORTIZ, Renato (org.). **Pierre Bourdieu: sociologia** São Paulo: Ática, 1983.

_____. **A distinção: crítica social do julgamento**. São Paulo: Edusp; Porto Alegre, RS: Zouk, 2007.

BUTLER, Judith. Corpos que pesam. In: LOURO, Guacira Lopes (org.). **O Corpo Educado: Pedagogias da sexualidade**. 2ª ED. Autêntica: Belo Horizonte, 2000.

ELIAS, Norbert. Os estabelecidos e os outsiders. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

FRY, Peter. Nas Redes Antropológicas da Escola de Manchester: Reminiscências de um Trajeto Intelectual. **Revista Iluminuras**. v. 12, n. 27. UFRGS, 2011.

GREEN, James. “Mais Amor e Mais Tesão”: a construção de um movimento brasileiro de gays, lésbicas e travestis. **Cadernos Pagu**, v.15, 2000. p. 271-295.

GLUCKMAN, Max. “Análise de uma Situação Social na Zululândia Moderna” In.

GOFFMAN, Erving. **Ritual de interação: ensaios sobre o comportamento face a face**. Tradução Fábio Rodrigues Ribeiro da Silva. Petrópolis: Vozes, 2011.

GONTIJO, Fabiano. Imagens identitárias homossexuais, carnaval e cidadania. In: RIOS, Luís Felipe Rios *et al.* **Homossexualidade: Produção cultural, cidadania e saúde** (pp. 63-68). Rio de Janeiro:

Associação Brasileira Interdisciplinar de AIDS, 2004.

GONTIJO, Fabiano; REIS, Pâmela Laurentina. Mulheres em Rede: sociabilidade, moralidade e narrativas biográficas de lésbicas no Piauí e no Maranhão. **Amazônica: Revista de Antropologia** (Online), v. 6, p. 140-169, 2014.

LOMNITZ, Larissa Adler. “Redes sociales y partidos políticos en Chile”. In: Revista Redes. v.3, sept-nov, 2002. Disponível em: <http://revista-redes.rediris.es>. Acesso em 5 de agosto de 2010.

MITCHELL, C. *Social networks in urban situations*. Manchester: Univ. Press, 1969.

MISKOLCI, Richard. Pânicos morais e controle social: reflexões sobre o casamento gay. **Cad. Pagu** [online]. 2007, n.28, pp. 101-128.

PITT-RIVERS, Julian. 1971 [1965]. “Honra e Posição Social”. In J.G. Peristiany (org.). Honra e Vergonha: valores das sociedades mediterrâneas. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

SCOTT, John. *Social Network Analysis. A Handbook*. London/Newbury Park / New Delhi: Sage Publications, 2000.

SIMMEL, George. A metrópole e a vida mental. In: VELHO, Otávio Gilberto (Org.). **O fenômeno urbano**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1967.

_____. Psicologia do Coquetismo. In: **Filosofia do Amor**. Tradução de Luís Eduardo de Lima Brandão. São Paulo: Martins Fontes. 1993.

_____. *Cuestiones fundamentales de sociología*. Barcelona: Editorial Gedisa S.A., 2002.

VELHO, Gilberto. **Individualismo e cultura**: Notas para uma antropologia da sociedade contemporânea. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1981.

WHYTE, William Foote. **Sociedade de esquina**: a estrutura social de uma área urbana pobre e degradada. Tradução de Maria Lucia de Oliveira. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2005.

ZAMBONI, Marcela. “**Quem acreditou no amor, no sorriso, na flor**”: a confiança nas relações amorosas. (Tese de doutorado) – Programa de Pós Graduação em Sociologia, da Universidade Federal de Pernambuco, 2009.

PUBLICIDADE E IMAGINAÇÃO INFANTIL: AS VAMPIRAS *MONSTER HIGH* E A MORTE DA INFÂNCIA

Karlla Christine Araújo Souza

Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Humanas

Universidade do Estado do Rio Grande do Norte
Mossoró-RN

Maria Soberana de Paiva

Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Humanas

Universidade do Estado do Rio Grande do Norte
Mossoró-RN

RESUMO: Em busca de realizar uma leitura acerca da propaganda televisiva *Monster High* direcionada às crianças, tomamos como principal foco de análise o conjunto de esquemas, símbolos e arquétipos que compõem seu universo imaginário. Como referencial teórico-metodológico de análise, consideramos as estruturas antropológicas do imaginário desenvolvidas por Gilbert Durand. As imagens utilizadas como material de análise foram capturadas diretamente da peça publicitária e correspondem aos movimentos de câmera, tomados como unidade de análise técnica para a transcrição do conteúdo simbólico. Ao fazer uso de símbolos e arquétipos que permeiam o universo imaginário coletivo e apropriar-se de elementos do imaginário infantil, a publicidade recorre a valores afetivos e emocionais, tornando a mensagem apelativa

e coerente com os anseios infantis. Através do imaginário, as propagandas preenchem a lacuna entre a realidade e os desejos dos indivíduos, alimentando a esperança e a busca pela felicidade, compensando as dificuldades e solucionando fantasiosamente os problemas do cotidiano, o que resultará, em última instância, na vontade da posse dos produtos e serviços. Na peça analisada, a sequência de imagens que liga as três personagens animadas com o produto ofertado, a mochila *Monster High*, pretende responder aos desejos e anseios da menina-moça e passa a simbolizar o êxito diante do ritual ‘adulcedor’ que toda menina deve atravessar um dia. Todo seu trajeto, que leva em conta o simbolismo imaginário, suscita na criança a esperança de que a partir da aquisição do produto vendido, ela possa crescer e tornar-se notável entre seus colegas de escola.

PALAVRAS-CHAVE: Publicidade. Imaginário. Imagens. Infância.

ABSTRACT: In order to carry out a reading about the *Monster High* television advertisement aimed at children, we take as the main focus of analysis the set of schemes, symbols and archetypes that compose their imaginary universe. As a theoretical-methodological reference for analysis, we consider the anthropological structures of the imaginary developed by Gilbert Durand. The images used

as analysis material were captured directly from the advertising piece and correspond to the camera movements, taken as a unit of technical analysis for the transcription of the symbolic content. By making use of symbols and archetypes that permeate the collective imaginary universe and appropriating elements of the infantile imaginary, advertising resorts to affective and emotional values, making the message appealing and coherent with children's longings. Through imagery, advertisements fill the gap between reality and the desires of individuals, fueling hope and the pursuit of happiness, compensating for difficulties and fantasizingly solve the problems of everyday life, which will ultimately result in the will to own products and services. In the piece analyzed, the sequence of images that connects the three animated characters with the product offered, the Monster High backpack, aims to respond to the wishes and wishes of the girl-girl and symbolizes the success of the 'adult' ritual that every girl should cross a day. The whole path, which takes into account the imaginary symbolism, raises in the child the hope that from the acquisition of the product sold, it can grow and become remarkable among his schoolmates.

KEYWORDS: Advertising. Imaginary. Images. Childhood.

1 | A RELAÇÃO ENTRE MÍDIA E IMAGINÁRIO

A mídia constitui um dos principais meios de difusão das imagens na sociedade contemporânea. O imaginário surge como elemento essencial na constituição dos conteúdos midiáticos, que segundo Morin (2011) se manifestam através do espetáculo, do estético, como nas artes, nos romances, nas novelas ou filmes e, em especial, na publicidade.

Conforme Vestergaard e Schrøder (2000) a publicidade funciona ao nível do devaneio, alimentando o desejo subconsciente dos indivíduos, registrando-se assim no domínio da utopia. Neste sentido, as propagandas preenchem através do imaginário a lacuna entre a realidade e os desejos dos indivíduos, alimentando a esperança e a busca pela felicidade, compensando a monotonia e os problemas do cotidiano.

A magia e a fantasia revelam-se assim elementos-chave da narrativa publicitária voltada para o público infantil. Ao utilizar-se de elementos do imaginário infantil a publicidade recorre para valores afetivos e emocionais, tornando a mensagem apelativa coerente com os anseios infantis. Ao reproduzir o ambiente imaginário e fantasioso infantil, a publicidade oferece a felicidade através do consumo simbólico, em primeira mão, que resultará na vontade da posse de produtos e serviços.

Entendemos que a publicidade objetivando criar sentido para as suas mensagens mercadológicas faz uso de símbolos e arquétipos que permeiam o universo imaginário coletivo. As imagens presentes nos anúncios publicitários infantis adquirem contornos específicos em relação ao meio social, a criança e a família, a criança e sua socialização, bem como sua educação, uma vez que, cada imagem possui uma orientação na

experiência individual e coletiva.

Desse modo, em busca de realizar uma leitura acerca da propaganda televisiva *Monster High* direcionada às crianças, tendo como principal foco de análise o universo imaginário proposto por ela, tomaremos como norte teórico as estruturas antropológicas do imaginário desenvolvidas por Gilbert Durand. Utilizamos como material de análise imagens capturadas diretamente da peça publicitária, que correspondem aos movimentos de câmera, tomados como unidade de análise técnica para a transcrição do conteúdo simbólico. Pretendemos a partir da concepção durandiana sobre o simbolismo imaginário, identificar os regimes de imagens, esquemas, símbolos e arquétipos utilizados pelas propagandas televisivas infantis para chamar a atenção e despertar o desejo na criança.

2 | OS ARQUÉTIPOS E O SIMBOLISMO NO IMAGINÁRIO

O trajeto antropológico segundo Gilbert Durand (1997, p. 41) consiste na: “[...] *incessante troca que existe ao nível do imaginário entre as pulsões subjetivas e assimiladoras e as intimidações objetivas que emanam do meio cósmico e social*”. Desse modo, entende-se que há uma ‘gênese recíproca’ que oscila do gesto pulsional ao meio social e material e vice-versa. É nesse caminho reversível que segundo o autor, se deve instalar a investigação antropológica. É assim que a publicidade e a imaginação infantil se retroalimentam, fundindo desejos e percepções, gestos e brinquedos, imagens e esperanças.

Considerando por um lado, a classificação e metodologia durandiana, que como explicitado acima, utilizaremos como base para realizar uma leitura dos elementos do imaginário presentes na propaganda televisiva *Monster High*, e por outro lado, a extrema confusão, que segundo Durand (1997), existe entre os autores acerca do emprego do vocabulário do imaginário, esclarecemos a seguir as terminologias e principais diferenças entre os termos: *schème*, arquétipo e símbolo.

O *schème* ou esquema forma o esboço funcional da imaginação, fazendo a junção entre os gestos inconscientes da ‘sensório-motricidade’, entre as dominantes reflexas, e as representações. Entende-se assim o *schème* como um trajeto que personifica em representações concretas os gestos e as pulsões inconscientes. Por exemplo, a verticalidade da postura humana corresponde a dois *schèmes*: o da subida e o da divisão visual ou manual. Do mesmo modo, o gesto de engolir, corresponde aos *schèmes* da descida, percurso interior dos alimentos, e do aconchego na intimidade, onde encontramos o primeiro alimento do homem, o leite materno, a amamentação.

O arquétipo constitui a representação, a substantificação do *schème*. Corresponde assim à imagem primeira de caráter coletivo, estável e universal, ao mesmo tempo em que compõe o ponto intermediário, o ponto de junção, entre o imaginário e os processos racionais. Por exemplo, o *schème* da subida, ou ascensão, é representado

imutavelmente pelos arquétipos do chefe, do alto. Da mesma forma, o *schème* do aconchego são representados pelos arquétipos da mãe, do colo, do alimento.

O símbolo por sua vez, diz respeito a qualquer signo concreto que evoque algo de ausente ou impossível de perceber, trazendo à luz um sentido secreto. Segundo Durand (1993) o símbolo possui duas partes, a primeira é composta pelo significante, que constitui a sua metade visível, composto por três dimensões concretas: cósmico, onírico e poética. Já a outra metade é invisível e indizível do símbolo, que faz um mundo de representações indiretas, de signos alegóricos. Os termos significante e significado são abertos, o primeiro é arbitrário e infinito, o único concretamente conhecido, remete em extensão a todas as qualidades não figuráveis. Já o significado é limitado, não representável, estende-se por todo o universo concreto. Ambos possuem um duplo imperialismo, que constituem a flexibilidade do simbolismo, além de possuírem o caráter comum da redundância, que através da acumulação de aproximações se torna aperfeiçoante.

Podemos assim distinguir o arquétipo do simples símbolo considerando os aspectos de caráter universal e de imagem primordial que o primeiro possui. O símbolo é polivalente, mutável, depende da cultura para tomar formas: *“Enquanto o arquétipo está no caminho da ideia e da substantificação, o símbolo está simplesmente no caminho do substantivo, do nome, e mesmo algumas vezes do nome próprio: para um grego, o simbolismo da beleza é o Doríforo de Policleto”*. (DURAND, 1997, p.62, grifos nossos).

Neste sentido, podemos concluir que o *schème* é a dimensão mais abstrata, correspondendo ao verbo, à ação básica de dividir, unir, confundir. O arquétipo, dando fisionomia a esta intenção fundamental, apresenta-se já em forma de imagem, como o herói, a mãe, ou o tempo cíclico, todas com caráter universal. Já o símbolo, vai ser a tradução desse arquétipo dentro de um contexto específico. Por exemplo: o *schème* da união, da proteção, é representado pelo arquétipo da mãe, onde o símbolo na cultura cristã é representado pela imagem da Virgem Maria.

Cada imagem se forma em torno de uma orientação fundamental que se compõe dos sentimentos próprios de uma cultura, assim como de toda a experiência individual e coletiva. O inconsciente coletivo é estruturado pelos arquétipos, ou seja, por disposições hereditárias para reagir. Esses arquétipos se expressam em imagens simbólicas coletivas, o símbolo sendo a explicitação da estrutura do arquétipo. Considera-se aqui a estrutura como uma “forma transformável”, de acordo com a cultura, o ambiente e a imaginação. Por este motivo não pretendemos com este trabalho classificar a mídia em uma determinada estrutura, mas perceber o tipo de dinamismo que se encontra nas imagens da publicidade infantil e o que leva à construção do “trajeto antropológico” nesse campo do imaginário que tem muito a ser percorrido.

3 | MONSTER HIGH: A ANTÍTESE DAS TREVAS NA PUBLICIDADE INFANTIL

Na primeira imagem da propaganda *Monster High*, a qual integra a identidade visual da marca, encontramos o símbolo que remete ao crânio humano. Como podemos observar na imagem a seguir:



Figura 1: Crânio talismã

Fonte: autoras

Segundo Durand (1997) o culto dos crânios seria a primeira manifestação religiosa do psiquismo humano, uma vez que para o homem primitivo, a cabeça consistia no centro e princípio da vida, de força física e psíquica, assim como receptáculo do espírito: “A cabeça é ao mesmo tempo o signo, o resumo abstrato da pessoa, e o rebento pelo qual o indivíduo cresce em idade e em sabedoria” (DURAND, 1997, p. 142, grifos nossos). Esse sentido simbólico geral da veneração à caixa craniana, torna-se preponderante na propaganda analisada. Encontramos esse símbolo de veneração em praticamente todas as imagens que compõem a propaganda, seja fixado nos produtos ofertados, mochilas, ou mesmo nas próprias personagens-monstras em forma de brincos e demais apetrechos. O crânio com laço rosa revela-se assim um verdadeiro talismã das *monsters highs*, personagens centrais da propaganda infantil.

Outro elemento importante que compõe essa primeira imagem é o arquétipo da cor. Nela encontramos a preponderância das cores escuras, como o cinza, o preto e o lilás. Segundo Durand (1997) essa ‘multicoloração’ está ligada inteiramente nas constelações noturnas ao engrama da feminilidade moderna, a valorização positiva da mulher, da natureza, do centro e da fecundidade: “A cor, como a noite, reenvia-nos, assim, sempre para uma espécie de feminilidade substancial” (DURAND, 1997, p. 223, grifos nossos). As cores da propaganda *Monster High* remetem em quase sua totalidade às riquezas substanciais, em seus matizes profundos, como promessa de inesgotáveis recursos matriciais.

Do mesmo modo, toda a propaganda é acompanhada por uma melodia rápida,

correspondente à velocidade em que se sucedem as imagens multicoloridas e a promessa de sucessão das fases de amadurecimento. Conforme Durand (1997) as cores e os sons se correspondem, tendo como inspiração o *schème* do engolimento, da deglutição, que aproxima os símbolos coliformes, melódicos e noturnos de um arquétipo de feminilidade, de uma verdadeira e radical antífrase da mulher fatal e funesta.

Essa inversão de valores da mulher fatal e funesta se torna o ponto central da propaganda, representado pelas três *monsters highs*, que sob o regime pleno do eufemismo, suavizam ou mesmo, acentuam por inversão radical do simbolismo nefasto e tenebroso, uma verdadeira prática de antífrase. Desse modo, se faz necessário analisar individualmente cada uma das personagens-monstras da propaganda, que na cena seguinte aparecem reunidas em local intimista, aparentemente o quarto de uma adolescente, rodeadas por símbolos do seu ambiente tenebroso, com cores escuras distribuídas pelos móveis e cortina de estampa de morcegos, como podemos observar na figura a seguir:



Figura 2: As três monstrinhas

Fonte: autoras

A imagem acima traz como destaque as três protagonistas, as *monsters highs*. Antes de analisarmos individualmente cada personagem, se faz necessário ressaltar a figuração trinitária que elas representam. Durand (1997) nota que a trindade é universal e sempre de essência lunar e compõe o Regime Noturno:

As divindades da lua, por exemplo Sin, transformam-se na maior parte dos casos em trindades Ann, Enlil, Ea, trindades que são epifânicas de mitologias dramáticas. Mesmo no monoteísmo estrito, mas que mostra fortes sequelas lunares, encontramos vestígios da figuração trinitária: Alá, interpretado pela religião popular, tem três filhas, Al Hat, Al Uzza e Manat, sendo esta última símbolo do tempo e do destino. Do mesmo modo, na religião popular católica há três “Santas Marias”, das quais uma é a “negra” escoltada por Sara, a Cigana. O próprio Cristo acaba por se subdividir, por assim dizer, em três crucificados, os ladrões acompanham a sua paixão e são como o alfa e o ômega de que Cristo forma o elo. Trindade cristã, Triformis

Neste sentido, as três personagens centrais da propaganda, representam microcosmos do drama epifânico da lua, que segundo Durand (1997) podem condensar-se em simples díades, de que o drama lunar constitui a síntese. Dessa forma, cada personagem-monstra constitui-se por uma bipolaridade do simbolismo, que integra características humanas e animais, que as remetem às verdadeiras divindades assimiláveis à lua. Assim, a personagem-monstra *Clawdeen Wolf*, que na figura acima se encontra no canto direito da imagem sentada na cadeira, possui além de sua semelhança humana, orelhas pontiagudas, garras, pele e aparência de lobo. Sendo portanto, meio humana e meio loba.

Conforme Durand (1997) os lobos pertencem ao simbolismo teriomórfico que é uma representação negativa dentro do regime diurno, através do esquema da animação terrificante. Esse *schème* da animação terrificante do lobo desliza para um simbolismo 'mordificante', da agressividade, da crueldade, embora em alguns casos, esse mesmo simbolismo possa compensar progressivamente os sentimentos de inferioridade da criança. A boca armada com dentes acerados passa a simbolizar toda a animalidade que se torna o arquétipo devorador dos símbolos.

Esse simbolismo mordificante aparece também na segunda personagem-monstra da propaganda, *Draculaura*, que na figura apresentada acima, encontra-se no centro da imagem sentada na cama. Essa personagem também se constitui a partir de uma bipolaridade, que integra características humanas e características teriomórficas, tendo como base o morcego, verdadeiro produto das trevas. A personagem possui uma aparência pálida, orelhas e unhas pontiagudas e dentes afiados, que se assemelham as características físicas do próprio morcego, como podemos verificar alguns detalhes na imagem a seguir:



Figura 3: A Vampira Draculaura

A personagem *Frankie Stein*, que está em pé localizada à esquerda, é composta por pedaços e mistura de partes humanas, que foram costuradas e parafusadas deixando cicatrizes no corpo e parafusos no pescoço, conforme podemos conferir na figura abaixo:



Figura 4: O feitiço de Frankie Stein

Fonte: autoras

A origem tenebrosa dessa personagem nos remete ao simbolismo da Mãe Terrível, modelo inconsciente de todas as feiticeiras, velhas feias e fadas corcundas que povoam o folclore e a iconografia, pois qual a explicação racional de unir pedaços de órgãos e partes humanas e dar à vida a um ser, senão por meio da magia negra? As feiticeiras na Idade Média significavam a encarnação das trevas invernais e do mal, por isso deveriam ser queimadas. As cores que compõe a personagem, que possui a pele esverdeada, com mistura de tons em preto, cinza e branco, remetem segundo Durand (1997) às cores do abismo, ressaltando assim a desvalorização da negrura no regime diurno da imagem.

Outro simbolismo nefasto que devemos destacar ainda, na imagem das três personagens monstras centrais da propaganda, é a cabeleira ondulante ostentada por cada uma delas. Na figura 2 apresentada anteriormente, podemos observar que cada personagem possui um estilo e cores diferentes de cabelo, mas o que esses cabelos apresentam em comum é o seu caráter ondulante. Esse caráter ondulante reporta-se à constelação da água negra, uma vez que a onda é a animação íntima da água. A cabeleira ondulada faz deslizar os símbolos negativos da feminização e reforça o poder da mulher pelo sangue menstrual, água feminina e nefasta por excelência. Nessa leitura profunda, a onda da cabeleira está ligada ao tempo passado ou tempo da origem

da vida, tempo irrevogável, doando à mulher (ou à menina que está adolescendo) a marca do controle da temporalidade e da mortalidade.

Entretanto, essa valorização negativa das imagens presentes na propaganda *Monster High* é exorcizada ou mesmo eufemizada no regime noturno das imagens. Todo o simbolismo tenebroso que verificamos nas personagens *monsters highs* possuem uma tendência progressiva para a eufemização, em que os terrores brutais e mortais que identificamos são transformados em símbolos eróticos e carnavais.

A bipolaridade simbólica que integra características humanas e características teriomórficas, em que se inserem as três *monsters highs* da propaganda, são inspiradas a reintegrar-se em um contexto coerente e provocar uma disjunção das antíteses. Essa condensação das polaridades adversas mostra que as características animais e das trevas nefastas das personagens são suavizadas por suas características humanas e transmuta o simbolismo das trevas profundas em outra atividade imaginativa.

Poderíamos mesmo afirmar, que as *monsters highs* participam do drama 'agrolunar', que segundo Durand (1997) serve de suporte arquetípico de uma dialética, que pode estar presente seja em uma narrativa ou mesmo em qualquer perspectiva imaginária, e coloca situações nefastas e valores negativos ao serviço do progresso dos valores positivos. As personagens representam assim, a própria complementaridade dos contrários, transformando o medo em liberdade para crescer e ser mulher.

A cena seguinte representa a cerimônia iniciática de um ritual, materializados na propaganda pela imagem da menina que precisa atravessar o corredor da escola e enfrentar os colegas ambíguos. Esse ritual significa a passagem da infância para a adolescência. Conforme imagem a seguir:



Figura 5: O corredor da iniciação

Fonte: autoras

Segundo Durand (1997) as cerimônias iniciáticas são repetições do drama temporal e sagrado, do tempo dominado pelo ritmo da repetição. A iniciação constitui

uma transmutação de um destino, sendo assim mais que uma simples purificação batismal. Na propaganda analisada, a ida da menina para a escola significa o primeiro rompimento com a infância, o primeiro grande passo no caminho para a direção da maturidade adulta e feminil.

A figura 5, ilustrada acima, mostra a preparação da menina para enfrentar essa fase de iniciação do ritual para ‘adulterecer’. Inicialmente a menina caminha lentamente em direção a um grupo de adolescentes, chamados no diálogo reproduzido anteriormente pelas personagens *monsters highs* de ‘zumbis’ de corredor. Esses por sua vez, surgem como verdadeiros obstáculos para a menina, que deve enfrentá-los para confirmar sua força diante do seu ritual ‘adulterecedor’ e alcançar seu próprio destino.

Conforme Durand (1997) a iniciação comporta um ritual de sucessivas revelações, fazendo-se lentamente por meio de etapas, seguindo, o esquema agrolunar, que suscita sacrifício, morte, túmulo e ressurreição: “*A iniciação compreende quase sempre uma prova multiladora ou sacrificial que simboliza, em segundo grau, uma paixão divina*”. (DURAND, 1997, p. 306, grifos nossos).

As cenas seguintes da propaganda ilustram a finalização dessas etapas ritualísticas, que representam a morte da infância e a emergência da adolescência. Como podemos observar na imagem a seguir:



Figura 6: Hora de adulterecer

Fonte: autoras

A imagem acima revela que a menina ultrapassou os corredores da escola, vencendo assim os obstáculos representados pelo grupo de adolescentes ‘zumbis’. As imagens agora apresentam o exterior da escola, porém, surge uma outra menina, visivelmente mais crescida e desenvolvida fisicamente do que aquela que atravessou o corredor. Essa troca de meninas, sugere que o ritual ‘adulterecedor’ está em seu percurso e anuncia visivelmente a morte da infância. O relógio que a menina carrega em seu braço e que olha com atenção, representa o controle do tempo necessário para

que essa passagem ritualística aconteça. Para Durand (1997), o relógio constitui uma projeção espacial do tempo, uma espécie de dominação determinista e tranquilizadora das fatalidades do devir.

Na sequência da cena ilustrada na figura 6, toca-se o sino da torre, que anuncia assim a morte da infância da menina e o momento dela 'adultecer'. Os morcegos que saem voando do interior da torre, mesmo significando produtos das trevas como vimos anteriormente, nesse caso nos remetem ao isomorfismo entre a ascensão e a asa, que representa o instrumento ascensional por excelência, revelando assim que o processo de 'adultecimento' da menina alcançou seu estado de ascensão máxima. Neste sentido, podemos deduzir que as três personagens-monstras possuem uma função mediatizante, entre a morte e a vida, a infância e a adolescência. Elas cumprem a função de fazer companhia às crianças/adolescentes nessa etapa decisiva de suas vidas.

A cena seguinte da propaganda apresenta novamente uma nova menina, que emerge caminhando pelo pátio da escola com sua mochila de rodinhas das *monsters highs*, produto ofertado. Entretanto, dessa vez, deve-se observar, que a menina presente nessa cena não possui mais a insegurança demonstrada pela primeira menina que apareceu no anúncio, figura 5, que demonstrava insegurança ao caminhar no corredor da escola em direção ao ritual 'adultecedor'. Do mesmo modo, os obstáculos observados na cena da primeira menina, que dificultavam a sua passagem pelo corredor 'adultecedor', não existem mais. A nova menina em cena caminha em linha reta e com a firmeza de quem é soberana de si, diante de um pátio vazio em que se sobressai a mochila como mais um passaporte de acesso ao adultecer:



Figura 7: A menina adultecida e a mochila

Fonte: autoras

Os obstáculos de outrora sumiram diante da finalização do ritual 'adultecedor'. O caminho da menina agora crescida, passa aos poucos a ser iluminado por raios solares,

que evocam a divindade uraniana, reforçando assim o simbolismo da ascensão e a ressurreição que ganha ênfase na propaganda através da conquista do adúlter.

Na cena seguinte, o pátio da escola é preenchido por outros grupos de adolescentes, meninos e meninas crescidos, e que supostamente também já passaram pelo ritual ‘adúlter’. Diferentemente de outrora, a menina não encontra mais os ‘zumbis’ de corredor e sim, um grupo semelhante do qual se sente à vontade. Conforme podemos observar na imagem abaixo:



Figura 8: O desfile e a mochila

Fonte: autora

A menina segue seu caminho sem medo, em linha reta, desfilando confortavelmente pelo pátio da escola, e diferentemente de antes, ela não precisa mais se desviar das outras pessoas, pois elas automaticamente lhe abrem o caminho, como se o fato de ‘adúlter’ abrisse portas para a vida.

Na cena seguinte a propaganda nos leva novamente ao quarto inicial onde se encontravam as três *monsters highs*, porém, elas agora se encontram fixadas na mochila, prontas para acompanharem mais uma menina, nova em cena, que visivelmente já ultrapassou o ritual do ‘adúlteramento’ e por isso está autorizada para conduzir as personagens-monstras, ao mesmo tempo que pode se sentir segura para ir à escola.



Figura 9: Pronta para sair

Fonte: autoras

A imagem das *monsters highs* na propaganda passa a simbolizar o êxito diante do ritual ‘adultecedor’ que toda menina deve atravessar um dia. Esse simbolismo se transfere automaticamente para a mochila que, traz as imagens das personagens-monstras, reforçadas pela propaganda com suas presenças em todas as etapas que as meninas devem passar até adultecer.

Ao final, as mochilas suavizam os perigos e equacionam a síntese de todo o simbolismo ambivalente que a imagem das *monsters highs* possa suscitar. Por isso, sua posse se torna possível, desejável. A mochila *Monster High* torna-se assim uma espécie de passaporte-amuleto para o ritual adultecedor, permitindo que a criança, através da mochila, possa acelerar seus sonhos de crescer e ‘adultecer’, de ser vista e respeitada pelos colegas, isto é, de “crescer e aparecer”.

4 | INCONCLUSÕES

A utilização de *schèmes*, arquétipos e símbolos pela propaganda analisada, assim como a associação da imagem das *monsters highs* com a mochila, permite que a criança em sua atividade imaginária, exorcize ou mesmo eufemize internamente seus terrores brutais e mortais em simples temores eróticos e carnisais. Essa combinação de *schèmes*, arquétipos e símbolos que ligam a imagem das personagens animadas com o produto ofertado aos desejos e anseios da menina-moça, permite na criança a esperança que a partir da aquisição desse produto, possa crescer e tornar-se notável entre seus colegas de escola.

É necessário encetarmos ampla discussão acerca da importância das imagens e dos símbolos na formação e desenvolvimento da criança, na medida em que afloram seus sentimentos, anseios e dilemas mais profundos, oferecendo caminhos direcionados ao seu crescimento psicológico e à sua vida afetiva e social.

Desse modo, pudemos constatar a importância da publicidade na atividade

imaginativa infantil, que na ausência dos contos de fada e outras atividades imaginativas, assume o papel de mediadora dos sentimentos mais profundos e temerosos da criança.

Entretanto, devemos ressaltar aqui, que o presente estudo não teve pretensões de fazer uma leitura fechada desses elementos imaginários nas propagandas infantis, tampouco fornecer uma visão generalizada do mesmo. Nosso objetivo foi apresentar um estudo ensaístico a partir de uma propaganda infantil, através do qual outros pesquisadores poderão fazer suas apropriações e releituras.

Buscamos entender assim a relação estabelecida a percepção imaginativa da criança e os apelos midiáticos que alimentam o universo inconsciente das crianças e estimula, ao mesmo tempo, a cultura do consumo desde a infância, pois permite a síntese entre suas pulsões individuais e aquelas que emanam do meio cósmico e social.

5 | REFERÊNCIAS

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**: introdução à arqueologia geral. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. **O imaginário**: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem. Tradução: Renée Eve Levié. Rio de Janeiro: DIFEL, 1998.

_____. **A imaginação simbólica**. Tradução: Carlos Aboin de Brito. Lisboa/Portugal: Edições 70, 1993.

MORIN, Edgar. **Cultura de massas no século XX**: o espírito do tempo. Trad. Maura Ribeiro Sardinha. 10a Ed. Rio de Janeiro: Forense- Universitária, 2011.

_____. CIURANA, Emilio-Roger. MOTTA, Raúl Domingo. **Educar na era planetária**: o pensamento complexo como Método de aprendizagem no erro e na incerteza humana. Trad. Sandra Trabucco Valenzuela. São Paulo-SP: Cortez Editora, 2003

_____. VESTERGAARD, Torben; SCHRØDER, Kim. **A linguagem da propaganda**. Trad. João Alves Santos e Gilson Cesar Souza. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MEIO ELETRÔNICO

Monster High. Disponível em:

< <https://www.youtube.com/watch?v=28UEVfWdmjw> >. Acesso em: 15 dez. 2014.

TARTARUGAS MARINHAS NA COSTA AMAZÔNICA PARAENSE: OCORRÊNCIAS E REPRESENTAÇÕES SOCIAIS PARA PESCADORES ARTESANAIS

Roberta Sá Leitão Barboza

Universidade Federal do Pará, Grupos de Estudos Socioambientais Costeiros, Bragança- Pará

Claudia Nunes Santos

Universidade Federal do Pará, Grupos de Estudos Socioambientais Costeiros, Bragança- Pará

Luis Junior Costa Saraiva

Universidade Federal do Pará, Grupos de Estudos Socioambientais Costeiros, Bragança- Pará

Darcy Flexa Di Paolo

Universidade Federal do Pará, Grupos de Estudos Socioambientais Costeiros, Bragança- Pará

Juarez Carlos Brito Pezzuti

Universidade Federal do Pará, Núcleo de Altos Estudos Amazonicos, Belém- Pará

RESUMO: Estudar a relação entre seres humanos e não-humanos, sobretudo, junto às chamadas populações tradicionais requer a devida identificação do contexto sócio ambiental e cultural em que tais relações se desenvolvem. As inter-relações entre pescadores e tartarugas marinhas nas Comunidades Bonifácio e vila dos Pescadores (praia Ajuruteua, Bragança-Pará) foram descritas com base em metodologias participativas. A pesca é a principal atividade desenvolvida e as atividades destes atores

nas áreas marinha e praianas proporcionam o acúmulo de conhecimentos sobre os demais elementos ambientais. A maioria dos entrevistados relatou suas percepções sobre tartarugas marinhas na praia de Ajuruteua. Os encontros entre pescadores e tartarugas foram relacionados com três práticas pesqueiras (curral, espinhel e rede). O conhecimento ecológico local sobre as tartarugas marinhas inclui uma etnotaxonomia com 26 denominações e descrições de diversos aspectos ecobiológicos destes animais (desova, distribuição espacial, adaptações morfológicas e comportamento). As ocorrências dos quelônios fazem parte, tanto da memória remota, quanto recente dos pescadores, sendo apontada uma redução gradativa nos anos atuais. As tartarugas marinhas representam coletivamente para os pescadores fonte de proteínas (comem a carne e os ovos), recursos medicinais (usam gordura e casco para cura de diversas enfermidades, em diferentes preparos), e ainda como elemento estético (confeção de zooartezanato). Estas representações verificadas na memória destas comunidades constituem um importante registro da ocorrência de tartarugas marinhas na Amazônia costeira.

PALAVRAS-CHAVE: litoral Norte, conhecimento ecológico local, Quelônios marinhos, litoral amazônico.

ABSTRACT: To study the relationship between human and nonhumans, especially with the traditional populations, requires the identification of the socio-environmental and cultural context in which such relationships develop. The interrelationships between fishermen and sea turtles in the Bonifácio and Pescadores communities, on the Ajuruteua Peninsula, were described based on participative methodologies. Fishing is the main activity developed by these actors on the coastal zone. It provides a great acquisition of knowledge over time about different environmental elements. Most of the interviewees reported their perceptions about sea turtles registered on the beach of Ajuruteua. The encounters between fishermen and turtles were related to three fishing practices (fish-weir or “corrals” fishing, longline and net). The local ecological knowledge on sea turtles includes the ethnotaxonomy with 26 denominations and descriptions of several ecobiological aspects of these animals (e.g. spawning, spatial distribution, morphological adaptations, and behavior). The occurrences of the chelonians are part of both the remote and the recent memory of the fishermen, with a slow gradual reduction in the current years. Sea turtles represent to the fishermen a source of protein (they eat meat and eggs), medicinal resources (they use fat and hulls to cure various diseases, in different forms of manipulation), and also an aesthetic element (making Zoo Handicraft). These representations in the memory of both Bonifácio and Pescadores communities constitute an important record of the occurrence of sea turtles on the Brazilian Amazon coast.

KEYWORDS: northern coast, local ecological knowledge, marine chelonians, Amazonian coast.

1 | INTRODUÇÃO

As tartarugas marinhas modernas divergiram de quelônios de água doce, há cerca de 150 milhões de anos, em quatro Famílias taxonômicas (Toxochelyidae, Protostegidae, Cheloniidae e Dermochelyidae), mas somente Cheloniidae com seis espécies (*Caretta caretta* - cabeça-de-amarela, *Chelonia mydas* - tartaruga verde, *Eretmochelys imbricata* - tartaruga-de-pente, *Lepidochelys olivacea* - tartaruga-de-oliva, *Lepidochelys kempi* - “ridley” e *Chelonia agassizii* - tartaruga-negra-do-Pacífico-Oriental) e Dermochelyidae com a única espécie atual (*Dermochelys coriácea* - gigante, negra ou de couro), estão representadas na fauna vivente (PRITCHARD, 1997).

Sabe-se que a pressão da predação humana sobre as tartarugas marinhas abrange um largo espectro de épocas históricas e culturas, em diversas regiões do planeta. Por exemplo, Allen (2007) afirma que os indícios de predação de tartarugas marinhas (principalmente verde e de pente) por humanos, em ilhas da remota Oceania (Polinésia, Micronésia e Melanésia), datam de cerca de três milênios a.C. Em algumas ilhas, o consumo de carne de tartaruga era um privilégio de líderes políticos e religiosos, e de homens ricos. Enquanto em outras ilhas, o consumo era livre. No entanto, a

abundância de tartarugas marinhas decresceu em ambos os padrões de consumo destas sociedades, chegando à extinção em algumas destas ilhas. Isto indica que é possível que a influência das interações entre humanos e tartarugas marinhas vá além das mudanças nas densidades e distribuição geográfica destes répteis.

Foi o que Frazier (2007) concluiu a partir de uma rica compilação sobre as interações entre humanos e tartarugas marinhas, na pré-história e história antiga, inferidas dos registros zooarqueológicos e arqueológicos disponíveis. Possivelmente, mudanças comportamentais (sazonalidade, periodicidade e local de alimentação, acasalamento e desova), bem como anatômicas e fisiológicas, também foram substancialmente impactadas pela predação e perturbação por muitas gerações humanas. Não se sabe, no entanto, até que ponto a biologia das tartarugas marinhas atuais é um produto das interações com os humanos. Por outro lado, não restam dúvidas de que as sociedades e culturas humanas das regiões costeiras foram influenciadas pela existência destes animais, uma vez que representavam uma importante fonte de suprimentos nutricionais, econômicos e culturais.

No contexto amazônico, Gilmore (1997) destaca a importância da tartaruga-da-Amazônia (*Podocnemis expansa*) na alimentação de grupos indígenas, algo que foi intensificado com a presença do homem branco e da comercialização do óleo extraído dos ovos, como também da comercialização da carne e da carapaça, o que se mostra como um dado significativo para o entendimento da forma como ocorreu a relação com esses animais. Uma relação de predação que, como destaca o próprio autor, gerava em muitos momentos um verdadeiro massacre de tartarugas. Algo que também foi seguido por momentos em que esses grupos humanos passaram a praticar um tipo de preservação, com o receio de que o animal viesse a extinguir, como a divisão das praias em áreas comuns e áreas privadas.

Nessa perspectiva, é válido ressaltar o papel da etnoecologia como ponte entre as disciplinas tradicionais da academia e as diversas culturas, através de um enfoque prático na implicação e aplicação dos conhecimentos ecológicos tradicionais nas estratégias de desenvolvimento ecológico-social sustentável (POSEY, 1990). Desta forma, ancorado na etnoecologia e na antropologia ecológica (INGOLD, 1995, 2000, 2012), este trabalho disserta sobre as representações das comunidades pesqueiras vila Bonifácio e vila dos Pescadores, localizadas na península de Ajuruteua, no litoral paraense, acerca das tartarugas marinhas.

2 | ASPECTOS NATURAIS E SOCIOECONÔMICOS DAS COMUNIDADES ESTUDADAS

A vila dos Pescadores (00°51'07.0"S, 046°36'02.5"W) e a vila Bonifácio (00°50'58.9"S, 046°36'28.7"W) situam-se dentro dos limites da Reserva Extrativista

(RESEX) Marinha Caeté-Taperaçu, no município de Bragança, estado do Pará (Figura 1).

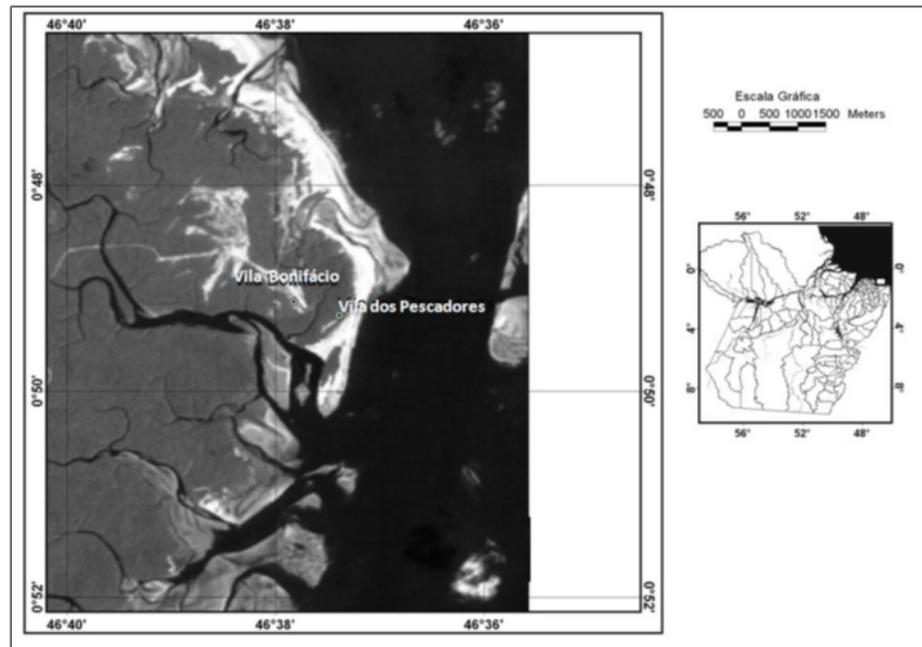


Figura 1 - Localização das comunidades estudadas na Península de Ajuruteua.

Fonte: BARBOZA; PEZZUTI (2011).

Criada em maio de 2005, esta Unidade de Conservação abrange uma área de aproximadamente 42.068 ha (BRASIL, 2005). De acordo com BRASIL (2000), as RESEX são áreas utilizadas por populações tradicionais, cuja sustentabilidade baseia-se no extrativismo e, complementarmente, na agricultura de auto sustento e na criação de animais de pequeno porte, e têm como objetivos básicos proteger os meios de vida e a cultura dessas populações, assim como assegurar o uso sustentável dos recursos naturais da unidade.

Ambas as vilas sofreram grande processo de transformação em decorrência da construção da rodovia PA-458 que liga a cidade de Bragança à praia de Ajuruteua em meados de 1970. A estrada trouxe como consequência imediata a facilidade de acesso a estas áreas costeiras (MANESCHY, 1995; SOUZA-FILHO, 2001; KRAUSE; GLASER, 2003).

Os moradores da vila dos Pescadores apontam sua origem entre 1913 e 1915 com a chegada de imigrantes nordestinos (MANESCHY, 1995). Esta autora analisou dados da Superintendência de Campanhas de Saúde Pública (SUCAM) de 1986 e verificou que a população girava em torno de 900 habitantes, distribuídos em cerca de 200 casas. Dados da Secretaria Municipal de Saúde de Bragança apontavam o cadastro de 62 famílias na vila dos pescadores durante o período de estudo (BRAGANÇA, 2005).

É considerada uma comunidade voltada para a pesca artesanal comercial, realizada por 73% das famílias, sendo a atividade de 'catação' de caranguejos menos frequente (GLASER et al., 1997). Localizada em frente à praia, vem sofrendo fortes

processos erosivos (SOUZA-FILHO, 2001), acarretando um contínuo êxodo da população em direção à vila Bonifácio (KRAUSE; GLASER, 2003). De acordo com esses autores, o impacto humano através da formação de clareiras nos mangues é o principal fator responsável pelo aumento da erosão na área. Eles também citaram a presença de casas de madeira de baixa qualidade, degradação parcial da escola e carência de água doce devido à intrusão de água salgada nos rastos poços da vila.

A vila Bonifácio localiza-se próximo a um canal de maré e tem a pesca artesanal comercial presente em 81% de suas famílias. Possui formação recente, a partir de 1995, e em 1997 apresentava somente 74 casas, porém, este número vem crescendo com a construção de novas casas de madeira e concreto, acompanhadas de remoção de grande área de manguezal. A forte migração de moradores da vila dos Pescadores trouxe a mudança de associações e clubes para a vila Bonifácio, bem como a criação de um novo posto de saúde e escola (KRAUSE; GLASER, 2003). De acordo com a Secretaria Municipal de Saúde de Bragança em 2005 haviam 121 famílias na vila Bonifácio (BRAGANÇA, 2005).

3 | AS BASES DA PESQUISA

Considerando que os moradores, ao longo de sua convivência na área, detêm grande conhecimento dos quelônios marinhos e experiência de avistamento destes animais, foram priorizadas metodologias baseadas na participação comunitária, principalmente de pescadores. Adotou-se a amostragem do tipo “snow ball” de Bailey (1994) que consiste na indicação dos novos informantes pelos próprios entrevistados, para aplicação de formulários, considerando um pescador por domicílio. Inicialmente, foi utilizado um formulário piloto (ALBERTO et al., 1997) junto a uma amostra pequena de pescadores (N=5), onde as perguntas foram testadas e posteriormente reestruturadas, empregando-se termos locais (VIERTLER, 2002).

Para aplicação dos formulários foi realizado trabalho de campo, totalizando 12 dias de pesquisas no período de julho a agosto de 2005, em 40% das famílias nas comunidades estudadas (N=72). As entrevistas foram realizadas nas casas dos pescadores, tabernas, portos e barracões (espaços utilizados pelos pescadores para o conserto de suas redes).

O formulário continha perguntas sobre os “tipos” de tartarugas conhecidas; locais, estações do ano e data dos avistamentos; locais de desova; e usos alimentares e medicinais de tartarugas marinhas. Durante a aplicação dos formulários tomou-se nota ainda de frases e explicações citadas pelos pescadores acerca de padrões comportamentais das tartarugas marinhas, além de aspectos biológicos e outros usos.

Para o entendimento da etnotaxonomia local, foram apresentadas fotos de tartarugas marinhas aos entrevistados, com o intuito de relacionar etnotáxons (nome popular) com os táxons descritos na literatura (nome científico).

Iniciar uma discussão sobre a relação humanos e não-humanos, no que diz respeito a relação entre tartarugas e pescadores, nos aproxima do termo socialidade (INGOLD, 1991; SAHLINS, 1990; 2003), auxiliando na compreensão da relação existente entre esses sujeitos, para além de uma simples interação, mas enquanto um conjunto de simbologias que surgem na relação estabelecida entre humanos, não-humanos e ambiente de forma constante e integrada.

4 | RESULTADOS

Tartarugas e pescadores: observando socialidades

A relação entre pescadores e tartarugas pode ser encontrada facilmente na literatura (Kidder, 1980, Gilmore, 1997). Entretanto a narrativa que encontramos sempre direciona o olhar humano enquanto dominante, nessa perspectiva. Ingold (2000) discute a lógica de que os humanos possuem uma história de sua relação com os animais, mas não podemos desconsiderar que os animais também têm uma história à apresentar dessa relação, contudo não desenvolveram habilidades para narrar essa história.

No que diz respeito ao desenvolvimento dessas habilidades, também explorada por Ingold (2000), os humanos detêm a observação e análise de dados e fatos, como uma ferramenta capaz de narrar a relação dos humanos com os não-humanos a partir do viés humano. É válido destacar que esse ato ousado de descrição dessas narrativas poderá estar permeado de interesses socioculturais e políticos, que podem comprometer ou não a análise.

Assim apresentamos os dados coletados durante a pesquisa de campo que são utilizados como ferramenta para a compreensão da relação entre as tartarugas e os pescadores. Considerando que esses dados foram coletados inicialmente com a finalidade de analisar questões biológicas do ambiente e posteriormente foram utilizados para responder a questionamentos sobre as modalidades de relações entre pescadores e tartarugas.

A maioria dos pescadores entrevistados (97,2%) afirmou já ter visto tartaruga marinha na praia de Ajuruteua. Apenas 2,8% dos entrevistados declararam nunca ter visto tartaruga. Embora as últimas avistagens relatadas tenham ocorrido há um ano (27,8%) ou menos (6 meses - 26,4%), a memória de longo prazo também foi registrada (31% das avistagens ocorreram há mais de 2 anos), como se observa na nostálgica fala *“Quando era criança via muita rede pegar tartaruga no fundo”*.

Foi a partir da fala do pescador destacada anteriormente, assim como dos dados apresentados que percebemos que a pesquisa estaria direcionada a relação entre tartarugas e pescadores presente na memória desses pescadores, alguns deles chegam a definir e até mesmo justificam o distanciamento das tartarugas *“antigamente*

tinha pouco morador e mais tartarugas, com as redes de arrastão no fundo espanta as tartarugas, o que não malha nessas redes corre pra frente". Entender as significações das ideias referentes a memória nesse aspecto do texto é relevante para organizar e direcionar os dados da pesquisa, com a finalidade de responder as expectativas iniciais do trabalho, que estão permeadas pelo entendimento da relação, existente em algum momento (memória), entre pescadores e tartarugas. Sendo a memória construída na dinâmica social em que o homem se constitui da relação com outros humanos e com os não-humanos, Bosi (1994), Halbwach (1990) e Braga (2000) reforçam que a memória é um processo elaborado coletivamente que surge na inter-relação, culturalmente sustentada, assim a memória não é estática e os conteúdos e modos de recordação são determinados por representações sociais.

Retornando a fala do pescador, a relação descrita entre o aumento na quantidade de humanos sendo proporcional a diminuição dos não-humanos, assim como a intensa utilização dos itens de pesca podem justificar os dados coletados, mas não somente. Para Ingold (2000), os humanos têm a facilidade de desenvolver habilidade favoráveis as transformações do ambiente.

A pesquisa buscou ainda a identificação dos espaços de observação das espécies. As avistagens foram verificadas em espaços diversificados, as tartarugas foram vistas "*buiando*" (43,5%), nas redes-de-pesca (25,8%), na areia da praia, em decorrência da desova (11,3%), em currais-de-pesca (8,1%), na própria comunidade trazidas por pescadores (6,5%) ou em espinhéis (4,8%).

Em estudos realizados em outras praias do nordeste paraense localizadas na ilha de Maiandeuá, ilha de Marajó, Crispim e Curuçá, pescadores relataram que grande parte de suas avistagens de tartarugas marinhas ocorreram quando estas estavam presas em artefatos de pesca (59,3%, n=200), principalmente em currais (65%, n=52) e em redes de pesca (35%, n=52) (WARISS; RAMOS; PEZZUTTI, et al., 2009a).

As últimas tartarugas avistadas em Ajuruteua foram tartaruga cor-de-vinho (26,4%), a tartaruga-de-couro ou preta (13,9%), tartaruga-de-casco (13,9%), tartaruga-comum ou tartaruga-legítima (12,5%), aruanã (4,2%), tartaruga-cinzenta, tartaruga-de-casco-preto e tartaruga-amarela (cada uma com 1,4%). Mais de 20% dos entrevistados não se recordavam do tipo de tartaruga avistado pela última vez.

Também foi questionado se quelônios eram avistados com maior frequência, no período do inverno ou no período do verão. A maior parte dos entrevistados, cerca de 53%, não sabiam indicar o período de maior ocorrência das tartarugas. Os demais ficaram divididos em: 31,9% dos entrevistados somente no verão, 6,9% disseram que apenas no período do inverno e 8,3% afirmaram que as tartarugas apareciam durante todo o ano, ou seja, ambas as estações.

Mais um aspecto que reforça a incidência da relação estudada presente na memória das comunidades tradicionais da praia de Ajuruteua, se existe uma convivência e uma inter-relação entre diferentes sujeitos, a observação de aspectos básicos, como a frequência de tartarugas em determinados períodos, seriam inevitáveis. Em um

determinado momento, com características ambientais e populacionais específicas, as tartarugas dividiram espaço com os humanos, mas por motivos diversos elas se distanciaram e o que predomina são lembranças de um determinado período em que era possível conviver com mais facilidade e também se beneficiar desse grupo não-humano com a finalidade alimentícia, zooterápica e ornamental.

A diversidade de tartarugas marinhas na memória dos pescadores de Ajuruteua

Todos os entrevistados detêm conhecimento sobre tartarugas marinhas. A maioria (37,5%) disse conhecer dois tipos. 25% responderam que conhecem apenas um tipo, 22,2% conhecem três tipos. 13,9% dos entrevistados afirmaram não conhecer nenhum tipo, e 1,4% conhecem quatro diferentes tipos de tartarugas marinhas. Este resultado foi corroborado pelo Plano de Manejo da Reserva Marinha Caeté-Taperaçu (ICMBio 2012), que destacou a ocorrência recente de resgates e indícios (partes usadas como peças decorativas) das espécies *Chelonia mydas* (tartaruga-verde) e *Lepdochelys olivacea* (tartaruga-de-pente) tanto nos estuários, como em praias, “croas” e currais-de-pesca.

Entretanto algumas falas demonstram que a frequência de ocorrências é baixa ou decrescente: “Ver tartaruga é uma raridade”; “Aqui tinha tartaruga, foram embora”; “Desovam em Fernando de Noronha, aparecem aqui ao acaso”.

Os entrevistados citaram 26 denominações locais para as tartarugas marinhas conhecidas: tartaruga, tartaruga-amarela, aruanã ou uruanã, tartaruga-azeite, tartaruga-branca, tartaruga-de-casco, tartaruga-de-casco amarelo, tartaruga-de-casco duro, tartaruga-de-casco preto, tartaruga-cinza, tartaruga-cor-de-vinho, tartaruga-de-couro, jabuti, tartaruga-marítima, tartaruga-marrom, tartaruga-mole, tartaruga-preta, tartaruga-comum, tartaruga-grande, tartaruga-legítima, tartaruga-verdadeira, tartaruga-de-várias-cores, tartaruga-pintada, tartaruga-preta, tartaruga-vermelha e ximirro. Dentre estas etnoespécies, as tartarugas-de-couro, tartaruga-cor-de-vinho e aruanã foram as mais conhecidas, com 27,6%, 22,4% e 6,7%, respectivamente.

Através das fotos das espécies de tartarugas marinhas, apresentadas aos entrevistados, foi possível estabelecer a seguinte relação entre nomes científicos e populares: *Dermochelys coriacea* = tartaruga-de-couro; *Caretta caretta* = tartaruga-amarela; *Eretmochelys imbricata* = tartaruga-cor-de-vinho; *Chelonia mydas* = tartaruga-cinza; *Lepdochelys olivacea* = aruanã ou uruanã.

A quantidade notável de denominações relatadas pelos moradores das comunidades entrevistadas fortalece a ideia de que o contato deles com as tartarugas existiu de forma intensa, em algum momento, mesmo que esse contato tenha vindo a partir dos relatos orais de pessoas próximas. A questão é que a fácil identificação e caracterização existe e que de alguma forma estabelece um vínculo entre ambos, pescadores e tartarugas. Se analisarmos a pesquisa realizada por Evans-Pritchard

(1999) poderemos verificar a forte relação estabelecida pelos Nuer e o gado, o detalhamento com que identificavam os animais, todos os rituais e cuidados específicos tinham uma finalidade de troca, pois o gado era responsável por suprir as necessidades do grupo, e podemos afirmar que há todo um amplo conjunto de subjetividades nessa relação. No que tange a relação entre tartarugas e pescadores as subjetividades são bem indefinidas, pois para os pescadores fica bastante clara a intencionalidade deles para com as tartarugas (alimentação, itens ornamentais e finalidade zooterápica), mas entender o contrário é bastante difícil e exige um longo período de dedicação para observações mais aprofundadas.

Voltando aos Nuer, a relação entre o humano e não-humano acontece de forma tão intensa que o gado é caracterizado como o relógio do grupo, assim como outros aspectos relevantes para o entendimento da relação. Evans-Pritchard (1999: p. 45) aprofunda sua análise identificando que o gado pode ser considerado como o parasita dos Nuer.

Já foi observado que os Nuer poderiam ser chamados de parasitas da vaca, mas pode-se dizer igualmente que a vaca é um parasita dos Nuer, cujas vidas são gastas em garantir o bem-estar dela. Eles constroem estábulos, alimentam fogueiras, e limpam os *kraals* para seu conforto, mudam de aldeias para acampamentos, de acampamentos para acampamentos e dos acampamentos de volta às aldeias, pela saúde dela, desafiam animais para protegê-la, e fazem ornamentos para enfeitá-la (...). Na verdade o relacionamento é simbiótico: gado e homens mantêm suas vidas graças aos serviços recíprocos. (EVANS-PRITCHARD, 1999: p. 45)

O trabalho realizado pelo autor com os Nuer nos auxilia no questionamento da relação das tartarugas com os pescadores, considerando que verificar essa relação de maneira mais aprofundada está comprometido devido ao afastamento das tartarugas, mas é possível verificar o discurso dos pescadores para o entendimento de uma relação que em determinado momento existiu. O que fica evidente na oralidade dos entrevistados é que há bastante tempo não se alimentam da carne de tartaruga, os ovos também são apreciados em menor intensidade, mas a utilização da “banha” é mais evidenciada na fala, principalmente pelos benefícios dela (58,1%).

Em contraponto, observamos que, diferente dos Nuers, que tinham toda uma organização de tempo e espaço voltado para o gado, as comunidades da praia de Ajuruteua não identificam nenhuma dedicação voltada para os interesses das tartarugas ou pelo seu bem estar, muito pelo contrário, as falas identificam como principal causa do afastamento, principalmente o crescimento populacional e a utilização de artefatos de pesca.

Os altos índices de predação comprometeram a relação dos pescadores dessas comunidades com as tartarugas e eles identificam a existência de leis favoráveis a preservação delas, “há dois anos foi proibido pescar tartaruga, não pegam mais”, mas a existência das leis não é suficiente para o “retorno” das tartarugas à praia de Ajuruteua. Esse aspecto contribui significativamente para entender o fato da relação

entre tartarugas e pescadores existir apenas na memória da comunidade.

Presença de tartarugas marinhas na costa Norte do Brasil

Na costa e áreas oceânicas brasileiras, relatos de expedições do século XVI mencionavam uma notável quantidade de tartarugas marinhas, em certas áreas visitadas em determinados períodos. Porém, somente no final da década de 70 foram realizados levantamentos que confirmaram a ocorrência de cinco espécies no território brasileiro (*Caretta caretta* - cabeçuda ou amarela, *Chelonia mydas* - tartaruga verde, *Eretmochelys imbricata* - tartaruga de pente, *Lepidochelys olivacea* - tartaruga de oliva, e *Dermochelys coriácea* - tartaruga de couro) (SANCHES, 1999).

Entre 1980 e 1981, uma expedição percorreu cerca de 6000 km de praias continentais e insulares, do Rio de Janeiro até a Guiana Francesa. Foram realizadas entrevistas em busca de informações sobre ocorrências, locais e períodos de desova de tartarugas marinhas. E ainda observações de partes dos animais, usadas pelas populações humanas locais como peças decorativas. Esse diagnóstico inicial concluiu que haviam três pontos de desova principais na área estudada (praia de Comboios no Espírito Santo, praia do Forte na Bahia e Pirambu em Sergipe); que a tartaruga cabeçuda (*Caretta caretta*) era a nidificadora mais frequente; que apenas a tartaruga verde (*Chelonia mydas*) nidificava nas ilhas; que a nidificação ocorria de setembro a março no continente e de dezembro a maio nas ilhas e ainda que a principal ameaça às tartarugas marinhas era a predação humana aos ovos e fêmeas em desova. Estes dados subsidiaram a implantação do Programa Nacional de Conservação de Tartarugas Marinhas (MARCOVALDI; MARCOVALDI, 1999).

Muito embora Cunha (1975) e Schulz (1975) tenham descrito e registrado ocorrência de tartaruga verde no Amapá, Pará e Maranhão, com desova no Marajó, e ocorrência de tartaruga oliva no Amapá, a costa Norte brasileira não foi incluída no Programa Nacional de Conservação de Tartarugas Marinhas que o Governo Brasileiro implementou em 1980. Ao longo dos anos os esforços de conservação e estudos sobre ocorrência de tartarugas marinhas no litoral Norte brasileiro continuaram escassos.

A partir do início do século XXI, novos estudos registraram a ocorrência e o comportamento reprodutivo de tartarugas próximo à costa Norte do Brasil, no litoral do Piauí: tartaruga de couro em 2004 e 2007 (LOEBMANN; LEGAT, 2008, 2007) e tartaruga-de-pente e tartaruga oliva em 2009 (SANTANA; SILVA-LEITE; SILVA, 2009). No Maranhão duas ocorrências de tartaruga de couro foram publicadas em jornais diários no ano de 2001 (BARATA et al., 2004). Apesar de pesquisas confirmarem deslocamentos costeiros de tartaruga oliva no Pará (MARCOVALDI et al., 2008), ainda permanecia a lacuna acerca da desova de tartarugas marinhas nas praias do litoral Norte.

Com a descoberta da desova nas praias do Piauí por algumas espécies de tartarugas marinhas, desvendar esta lacuna tornava-se ainda mais desafiante, uma

vez que a distância espacial entre as áreas de uso de tartarugas registradas tornou-se menor considerando os registros de desova de tartaruga de couro, tartaruga verde, tartaruga oliva e tartaruga-de-pente na Guiana Francesa (GIRONDOT et al, 2007). A Guiana Francesa possui uma grande colônia de tartaruga de couro (GIRONDOT; FRETEY, 1996) e junto com Suriname representam os dois sítios mais importante do mundo de desova de tartaruga de couro (FOSSETTE et al. in press apud FOSSETTE et al., 2008). Godfrey e Chevalier (2004) e Barata et al. (2004) chamam atenção para a ausência de estudos no Norte do Brasil, a partir da foz do rio Amazonas até a fronteira com a Guiana Francesa. Todavia, vale ressaltar a grande deposição de sedimentos nessa área, ocasionando a presença de grandes áreas de manguezais e pequena presença de praias com predomínio de sedimento arenoso, selecionadas para desova pelas tartarugas marinhas (GIRONDOT; FRETEY, 1996).

No Amapá, o Plano de Manejo do Parque Nacional Cabo Orange indica a ocorrência de quatro espécies de quelônios marinhos (tartaruga verde, cabeçuda, tartaruga-de-pente e tartaruga oliva). Há ainda relatos dos moradores da presença de tartaruga de couro e indícios de desovas de tartarugas marinhas na Zona Primitiva Leste do Parque (BRASÍLIA, 2010). Em 2011, foi realizado o primeiro registro de tartaruga verde em ilhas fluviais do Estado (Reserva biológica do Parazinho) (CAMPOS et al., 2013a) e no ano de 2012 observou-se a ocorrência de tartaruga de couro na praia do Goiabal (Calçoene) (CAMPOS et al., 2013b);

Recentemente pesquisas tem observado no Estado do Pará a ocorrência das cinco espécies de tartarugas marinhas que utilizam o litoral brasileiro e nidificação de algumas destas tartarugas, através de entrevistas com pescadores sobre encalhes, avistagens e capturas acidentais, além de monitoramento de ninhos e carcaças de animais mortos nas praias. Em 2006 foi encontrado um (1) ninho de tartaruga oliva e em 2007 foram identificados seis (6) ninhos com ajuda dos moradores locais, sendo um destes da espécie tartaruga oliva, em praias do município de Maracanã (WARISS et al., 2008).

Entre 2007 e 2009 em estudo realizado no Marajó (Municípios de Soure e Salvaterra), na ilha de Maiandeuá (Município de Maracanã), na praia do Crispim (Município de Marapanim) e em várias praias e ilhas do Município de Curuçá, pescadores relataram a captura acidental de tartarugas de couro principalmente nas redes de espera e arrasto. Áreas de desovas desta espécie foram relatadas para as ilhas de Marajó e de Maiandeuá e nas ilhas da Romana e praia do Arrombado (Município de Curuçá) (WARISS; RAMOS; PEZZUTTI, 2009b).

Em estudo realizado entre abril de 2009 a agosto de 2010 na praia da Marieta e em praias na Ilha de Algodoal/Maiandeuá (Maracanã) e na praia da Romana (Curuçá) foram registrados 13 indivíduos de tartarugas marinhas, duas (02) tartarugas oliva, oito (08) tartarugas verde e três (03) não identificados. Além dos indivíduos, foram encontrados doze (12) ninhos na praia da Marieta, um (01) pertencia a tartarugas verde, dois (02) a tartarugas oliva e um (01) ninho

continha filhotes com características de tartaruga oliva e tartaruga cabeçuda; dois (02) ninhos na praia de Algodal, cuja identificação não foi possível, e nove (09) ninhos na praia da Romana, sendo apenas 1 identificado (tartaruga-de-pente) (BARBOSA; PEZZUTTI; 2011). Em agosto de 2010, foi encontrado um indivíduo juvenil morto de tartaruga pente preso em uma rede na praia da Romana (Curuça) (RAMOS et al., 2011).

Quando analisamos as falas dos entrevistados em Ajuruteua, verificamos extenso conhecimento de diferentes aspectos bioecológicos das tartarugas marinhas: com relação a **desova**, a maior parte dos pescadores (52,1%) afirma não saber o período de desova das tartarugas, porém 36,6% afirmam ser durante o inverno e 11,3% afirma ser no verão. Como se observa também nas seguintes falas: *“Tartaruga só desova de ano em ano”*. *“No mês de maio ela (tartaruga) bota ovo na praia”*; *“Tartaruga desova em Camaraçu em setembro e outubro e tira em dezembro, 12 dúzias”*; *“Ovo de tartaruga é igual a ovo de galinha, sobe na noite de lua, boto os ovos (uns 30, redondo e duro), quando chove muito vem colocar os ovos”*. Sobre os **ovos**: cerca de 58% dos entrevistados já tinham visto ovos de tartaruga-marinha. Entre esses 41 pescadores, dos quais já tinham visto ovos, apenas 28 se recordavam do período em que viram tais ovos: 17,8% tinham visto neste mesmo ano (2005), 7,1% há um ano (2004), 10,7% há dois anos (2003), 21,4% há três anos (2002) e 42,9% há mais de quatro anos (2001 ou antes). E ainda quanto à **distribuição** (*“Tartaruga dá no salgado, tem outra que não cresce, dá na água doce, nos lagos do Bonifácio e Campo do meio quando chove”*); **adaptações morfológicas dos grupos** (*“Tartaruga (aruanã) tem a parte traseira cheia; Chimirra tem a parte traseira seca”*); e **comportamento** (*“Tartaruga na rede é valente”, “Tartaruga faz um rebaixo, arrudeio, para não cercarem os ovos, faz forçado marca”*).

5 | MODALIDADES DE REPRESENTAÇÕES SOCIAIS

Assim como em outros estudos etnoecológicos (ALVES; ALVES, 2011; WARISS; RAMOS; PEZZUTTI; 2009a, ALVES, 2006; ALVES; ROSA, 2006; COSTA-NETO, 2001; SEIXAS; BEGOSSI, 2001; COSTA-NETO; MARQUES, 2000; BEGOSSI 1992), foram registradas representações objetificantes e subjetificantes nos usos alimentares, culturais (artesanato) e zooterápicos de tartarugas marinhas nas comunidades estudadas.

O consumo da carne das tartarugas marinhas foi assumido por 62,5%, enquanto 37,5% não comem. Já o consumo dos ovos de tartaruga marinha foi negado pela maioria (73,61%) dos entrevistados, enquanto 36,39% afirmaram consumir. Ao analisarmos o consumo destes dois recursos alimentares agrupados por entrevistados, temos que 23,6% destes comem tanto a carne, como os ovos; 38,9% só comem a carne, 34,7% não comem nenhum dos dois produtos e 2,8% comem apenas os ovos. Alguns

pescadores afirmaram não comer os ovos porque *“ovo da tartaruga é areiento”*, por *“ser pitiú”*, ou por não *“pegar sal”*. Preferências também foram livremente expressas: *“O ovo da tartaruga amarelinho é mais gostoso e está mais novo”*.

As relações entre tartarugas marinhas e os pescadores de Ajuruteua perpassam o uso de seus produtos para o consumo. Assim como em outras localidades do Brasil (WARISS; RAMOS; PEZZUTTI, 2009a) e do mundo, o casco das tartarugas foi apontado como recurso utilizado para confecção de Zooartesanato: *“Casco de tartaruga fazem artesanato”*, *“Usa o casco da tartaruga cor-de-vinho para fazer pente”*.

Verificou-se que 86,1% dos entrevistados citaram alguma doença tratada com tartaruga-marinha ou parte da tartaruga empregada como remédio ou modo de preparo, ou seja, uma grande parte dos pescadores tem conhecimento acerca do uso de tartaruga como zooterápico. A banha é a principal parte da tartaruga utilizada para este fim. Em geral, a banha é derretida e passada no corpo para tratar principalmente o reumatismo, *“Coloca a tarataruga na quentura do fogo, escorre um óleo que se passa no corpo”*; *“Banha de tartaruga tira para fazer remédio para dor nas pernas e braço (reumatismo)”*. Para outros problemas como asma, doença nos olhos, dor nas pernas, dor de ouvido, *“dor de urina”* e *“nascida”* (furúnculo) também foi recomendado o uso de banha de tartaruga. O casco só foi citado por dois entrevistados, o qual é torrado e o pó obtido é usado para o preparo de um chá no tratamento de dores em geral. É interessante a citação da craca ou caraca (Cirripideo) que fica aderida nas tartarugas no tratamento de doenças nos olhos, como catarata e carne crescida. As cracas são lavadas, secas, torradas e utilizadas como um colírio.

No município de Soure (ilha do Marajó), ainda no Estado do Pará, Alves e Rosa (2006) verificaram o uso por pescadores de tartaruga verde para diversas doenças (asma, reumatismo, artrite, artrose, erisipela, dor de ouvido, dor de garganta, inchaço, tosse, feridas e inflamação). Os autores observaram também a utilização medicinal de outras espécies de tartarugas marinhas (tartaruga oliva, tartaruga cabeçuda e tartaruga de couro) por pescadores em outros Estados brasileiros (Maranhão, Piauí e Paraíba).

Alves e Alves (2011) realizaram um levantamento da literatura acerca da fauna utilizada com fins medicinais na América Latina e encontraram 584 espécies, entre estas destacamos aqui as cinco espécies de tartarugas marinhas supracitadas com amplo uso terapêutico: dor de dente, dor nas costas, dor de ouvido, dor de garganta, dor de cabeça, dor na coluna, inchaço, lesões causadas por quedas, diabetes, feridas, tosse, bronquite, asma, gripe, trombose, reumatismo, acidente vascular cerebral, rouquidão, tosse, artrite, erisipela, artrose, inflamação.

Gilmore (1997) destaca outras finalidades na utilização dos ovos das tartarugas-da-Amazônia por grupos nativos. De acordo com esse autor eram centenas e milhares de ovos empilhados no solo e se não fossem comidos frescos eram transformados em óleo, esse processo de retirada do óleo era realizada a partir do *“esmigalhamento”* desses ovos com os pés e depois exposição ao sol por algum tempo, o óleo que ficava

na superfície era retirado e transferido para um recipiente de barro ou cobre para posterior refinamento. O autor relata que o óleo era utilizado na cozinha, se fosse de boa qualidade, ou na vedação das embarcações, de qualidade inferior. Kidder (1980) já reforçava essas questões em trabalhos anteriores, o mesmo processo é relatado pelo autor que denomina o produto final como manteiga de tartaruga, a produção era abundante e de grande interesse comercial em um momento histórico bastante específico.

Nessa perspectiva, levando em consideração toda a construção da pesquisa, fica esclarecido que a predação de tartarugas marinhas existe há bastante tempo, e que estudar a relação existente na atualidade entre os humanos e esse grupo não-humano específico remete a uma longa linha temporal em que humanos pescadores e não humanos tartarugas interagem intensamente. De todo modo, como afirma Ingold (2013: p. 15) “a representação de uma única linha é obviamente uma simplificação. Pois a vida dos organismos geralmente não se estende ao longo de uma, mas de várias trilhas (...)” e nessas trilhas, os encontros foram desastrosos para as tartarugas, fazendo com que em muitas áreas que antes eram habitadas por tais quelônios, hoje habitem apenas as representações na memória dos humanos pescadores.

6 | CONCLUSÕES

O conhecimento ecológico local das comunidades vila do Bonifácio e vila dos Pescadores, na península de Ajuruteua, aponta a presença nesta região das cinco espécies de tartarugas marinhas que frequentam a costa e as praias brasileiras. Embora ao menos duas espécies tenham sido avistadas em desova (*Chelonia mydas* e *Lepidochelys olivacea*), a sazonalidade das atividades (desova, alimentação e repouso) desses animais não é detalhada pelos pescadores, uma vez que muitos não afirmam em qual época do ano, elas ocorrem. A falta de explicação para essas questões em específico é justificada pela quebra da relação entre ambos (o afastamento das tartarugas), uma relação que existe com mais intensidade na memória do grupo social humano.

Três práticas pesqueiras foram relacionadas com tartarugas marinhas: rede, curral e espinhel. O consumo de carne e de ovos foi registrado, porém a carne parece ser mais apreciada, ou melhor, esse uso alimentar aconteceu em um determinado momento. Além do uso alimentar, os pescadores de Ajuruteua usam a banha e o casco da tartaruga para tratamento de dores em geral, asma e processos inflamatórios. E ainda, as cracas incrustadas para ‘doenças dos olhos’. Os moradores das vilas Bonifácio e dos Pescadores também usam partes das tartarugas marinhas para confecção de zooartesanato, o que indica uma percepção estética e afetiva com esses animais.

A velocidade com que o desenvolvimento humano acontece, assim como o uso

predatório de determinados recursos naturais, podem aproximar humanos e não-humanos de consequências negativas. No caso das tartarugas marinhas, assim como aconteceu em outras partes do mundo, nas comunidades pesquisadas ocasionou também o afastamento desse grupo não-humano, como consequência, dentre outros motivos, das significativas alterações ambientais e predação humana.

Com as questões pontuadas durante a pesquisa, chegamos ao ponto de análise e percepção do desenvolvimento das habilidades tanto pelos grupos humanos quanto pelo grupo não-humano. Os pescadores desenvolveram habilidades diversificadas para o uso das tartarugas, seja no âmbito alimentar, tratamento de doenças e embelezamento de ambientes, desenvolver essas habilidades foi de extrema importância em um período específico, pois o difícil acesso da praia a outras regiões (antes da construção da PA-458) exigia do grupo a busca por alternativas, principalmente no tratamento de doenças. Nessa perspectiva, do desenvolvimento de habilidades, as tartarugas também as desenvolveram, de uma maneira muito específica, buscaram e talvez até busquem ainda espaços mais tranquilos para realizar a desova, descansar e também se alimentar. No caso das tartarugas a análise do desenvolvimento dessas habilidades torna-se mais difícil, devido ao distanciamento destes do grupo humano, além das interferências políticas e sociais, pois enquanto pesquisadores pertencemos ao grupo oposto.

Nesse sentido, a pesquisa tinha uma preocupação inicial de analisar a relação humanos e não-humanos de pescadores e tartarugas, mas a partir do relato os objetivos precisaram ser reestruturados, pois a relação teria que ser analisada pelas memórias dos pescadores, memórias essas que são guardadas como o registro de uma forte relação, considerando que a falta de apego na maioria das vezes provoca o esquecimento, essa relação sofreu impactos significativos para que hoje existissem apenas na memória do grupo humano.

7 | REFERÊNCIAS

ALBERO, T.; ALBARÉZ, J., BALBÁS, A.; OLMEDA, J. A.; ALVAJAR, J. A. P.; REQUENA, M. Métodos de investigación sociológica. In: GIDDENS, A. **Sociología**. 3. ed. Espanha: Alianza editorial, 1997. cap. 20, p.677-703.

ALLEN, M.S. Three millenia of human and sea turtle interactions in Remote Oceania. **Coral Reefs**, n. 26, p. 959-970, 2007.

ALVES, R. R. N. Use of Marine Turtles in Zootherapy in Northeast Brazil. **Marine Turtle Newsletter**, v. 112, p.16-17, 2006.

ALVES, R. R. N.; ROSA, I. L. From cnidarians to mammals: The use of animals as remedies in fishing communities in NE Brazil. **Journal of Ethnopharmacology**, v. 107, n.2, p.259–276, 2006.

ALVES, R. R. N.; ALVES, H. N. The faunal drugstore: Animal-based remedies used in traditional medicines in Latin America. **Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine**, v.7, n.9, 2011.

- BARATA, Paulo C.R.; LIMA, Eduardo H.S.M.; BORGES-MARTINS, Marcio; SCALFONI, Juarez; BELLINI, Claudio; SICILIANO, Salvatore. Records of the leatherback sea turtle (*Dermochelys coriacea*) on the Brazilian coast, 1969- 2001. **Journal of Marine Biology**. Ass. U.K. 2004, 84, 1233-1240.
- BARBOZA, R. S. L.; PEZZUTI, J. C. B. P. Etnoictiologia dos pescadores artesanais da Resex Marinha Caeté- Taperaçu, Pará: aspectos relacionados com etologia, usos de hábitat e migração de peixes da família Sciaenidae.. *Sitientibus*. **Série Ciências Biológicas**, v. 11, p. 133-141, 2011.
- BAILEY, K.D. **Methods of social research**. Minnessota: Simon and Schuster, 588p. 1994.
- BEGOSSI, A. Food taboos at Búzios Island (Brazil): their significance and relation to folk medicine. **Journal of Ethnobiology**, 12, p. 117-139. 1992.
- BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- BRAGA, Elizabeth dos Santos. **A constituição social da memória: uma perspectiva histórico-cultural**. Ijuí: Editora UNIJUI, 2000.
- BRAGANÇA. **Secretaria Municipal de Saúde: Sistema de Informação Básica- Relatório da situação de saúde e acompanhamento das famílias na área**. Municipal 1501709, julho, 2005.
- BRASIL. Presidência da República. *Decreto de 20 de maio de 2005*. Dispõe sobre a criação da Reserva Extrativista Marinha de Caeté-Taperaçu, no Município de Bragança, no Estado do Pará, e dá outras providências, 2005.
- BRASIL. **Avaliação e identificação de áreas e ações prioritárias para a conservação, utilização sustentável e repartição dos benefícios da biodiversidade nos biomas brasileiros**. Brasília: MMA/SBF. 2002.
- Brasil. *Lei No 9.985, de 18 de julho de 2000*. Regulamenta o art. 225, § 1º, incisos I, II, III e VII da Constituição Federal, institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza e dá outras providências. 2000.
- BRASILIA. **Plano de Manejo: Parque Nacional Cabo Orange**. ARPA: Programa de Áreas Protegidas da Amazônia. 2010. 69p.
- CAMPOS, C. E. C.; SANTOS, R. C. dos; ARAÚJO, A. S.; PAES, N. N. G. First record of an immature green turtle *Chelonia mydas* (Linnaeus, 1758) (Testudines: Cheloniidae) on a fluvial island, Reserva Biológica do Parazinho, Amazonas river, Brazil. **Check List** 9(2): 434–435, 2013a.
- CAMPOS, C. E. C.; LIMA, J. R. F.; LIMA, J. D. ; BARBOZA, R S L . Geographic Distribution: *Dermochelys coriacea* (leatherback sea turtle). **Herpetological Review**, v. 44, p. 623-623, 2013b.
- COSTA-NETO, E. M. **A cultura pesqueira do litoral Norte da Bahia**. EDUFBA; EDUFAL. 159 pp. 2001.
- COSTA-NETO, E. M.; MARQUES, J. G. W. Faunistic resources used as medicines by artisanal fishermen from Siribinha Beach, State of Bahia, Brazil. **Journal of Ethnobiology**, v. 20, p. 93-109. 2000.
- CUNHA, O.R. da, 1975. Sobre a ocorrência da tartaruga de couro. *Dermochelys coriacea* (Linnaeus, 1758) na foz do Rio Amazonas (Chelonia, Dermochelyidae). **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Nova série: Zoologia**, Belém (81):1-16, Novembro.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Os Nuer**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999.

FOSSETTE, S.; GASPAR, P.; HANDRICH, Y.; LE MAHO, Y.; GEORGES, J. Dive and beak movement patterns in leatherback turtles *Dermochelys coriacea* during interesting intervals in French Guiana. **Journal of Animal Ecology**, v. 77, p. 236–246, 2008.

FRAZIER, J. Prehistoric and ancient historic interactions between humans and marine turtles. In: LUTZ, P. J.; MUSICK, J. A. (Eds). **The biology of sea turtles**. v. 2. Boca Raton (USA): CRC Marine Sciences Series, CRC Press, p. 6-38. 2003.

GIRONDOT, M.; FRETEY, J., 1996. Leatherback turtles, *Dermochelys coriacea*, nesting in French Guiana, 1978-1995. **Chelonian Conservation and Biology**, v.2, n.2, p. 204-208, 1996.

GIRONDOT, M.; GODFREY, M. H.; PONGE, L.; RIVALAN, P. Modeling approaches to quantify leatherback nesting trends in French Guiana and Suriname. **Chelonian Conservation and Biology**, v.6, n.1, p.37-46, 2007.

GILMORE, Raymond M. Fauna e etnozoologia da América do Sul Tropical IN: RIBEIRO, Berta G. (coord.). **Suma Etnológica Brasileira – Etnobiologia**. Petrópolis: FINEP/Vozes, 1997.

GODFREY, M. H. & CHEVALIER, J. The status of olive ridley sea turtles in the West Atlantic. **Report requested by the olive ridley sea turtle assessment group of the Marine Turtle Specialist Group – SSC/IUCN**. May 2004

GLASER, M.; FURTADO, L. G.; NASCIMENTO, I.; SANTANA, G. Economy, ecosystem and society: mangroves and people in the Caeté Bay, North Brazil. In: **Annual Conference Development Studies Association**. University of East Anglia Norwich, U. K., 11-13 September, 1997.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Editora Vértice, 1990

ICMBio. **Plano de manejo da Reserva Extrativista Caeté-Taperaçu (PA)**. Volume I: Diagnóstico. Brasília: Ministério do Meio Ambiente, 2012.

INGOLD, Tim. Humanidade e animalidade. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo: ANPOCS, v. 10, n. 28, 1995.

_____. **The Perception of the Environment: essays in livelihood, dwelling and skill**. London: Routledge, 2000.

_____. Trazendo as coisas de volta a vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, ano 18, n. 37, 2012.

_____. Pensando o animado, animando o pensamento. In: **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre: v. 7, n. 2, p. 10-25, jul./dez. 2013.

KIDDER, Daniel P. **Reminiscências de viagens e permanências nas Províncias do Norte do Brasil**. São Paulo: Editora Itatiaia, 1980.

KRAUSE, G.; GLASER, M. Co-evolving geomorphical and socio-economic dynamics in a coastal fishing village of the Bragança region (Pará, North Brazil). **Ocean & Coastal Management**, v. 46, p. 859-874, 2003.

LOEBMANN, D.; LEGAT, J. F. A.; PUCHNICK-LEGAT, A; CAMARGO, R. C. R. de; ERTHAL, S.; SEVERO, M.; GÓES, J. M. de. 2008. *Dermochelys coriacea* (Leatherback Sea Turtle) Nesting. **Herpetological Review** 39 (1) p. 81.

- MANESCHY, M. C. **Ajuruteua, uma comunidade pesqueira ameaçada**. Belém: Editora Universitária UFPA, 1995. 167p.
- MARCOVALDI, M. A. A.; MARCOVALDI, G.G. de. Marine turtles of Brazil: the history and structure of Projeto TAMAR-IBAMA. **Biological Conservation**. n.91, p. 35-41. 1999.
- MARCOVALDI, M. A.; THOMÉ, J.C.A.; ALMEIDA, A.P.; LOPEZ, G. G.; SILVA, A.C.C.D.; APOLIÁRIO, M. Satellite telemetry studies in Brazilian nesting areas: preliminary results. In: **Proceedings of 27th Annual Symposium on Sea Turtle Biology and Conservation**. NOAA, 2008.
- POSEY, D. A. Introduction to ethnobiology: its implications and applications. In: POSEY, D. A. & OVERAL, W. (Org.). **Ethnobiology: its implications and applications**, v. 1. Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi, 1990. p. 1- 8.
- PRITCHARD, P. C. H. Evolution, phylogeny, and current status. In: LUTZ, P.L.; MUSICK, J.A.; WYNEKEN, J. (Eds). *The biology of sea turtles*. Boca Raton (USA): CRC **Marine Sciences Series**, CRC Press, 1997. p. 1-28.
- RAMOS, M.M.; PIGNATI, M.T.; PEZZUTI, J. C. B. ERETMOCHELYS IMBRICATA (Hawksbill Sea Turtle). *Eretmochelys imbricata* (hawksbill sea turtle). Pelagic juvenile. **Herpetological Review**, v.2, n. 43, p.419-420, 2011.
- SANCHES, T.M. **Tartarugas Marinhas**. Projeto TAMAR/IBAMA. 1999.
- SANTANA; W. M. de, SILVA-LEITE, R. R. da, SILVA, K. P.; M., R. Primeiro registro de nidificação de tartarugas marinhas das espécies *Eretmochelys imbricata* (Linnaeus, 1766) e *Lepidochelys olivacea* (Eschscholtz, 1829), na região da Área de Proteção Ambiental Delta do Parnaíba. **Pan-American Journal of Aquatic Sciences**, v. 4, n. 3, p.369-371, 2009.
- SOUZA-FILHO, P. W. M. Impactos naturais e antrópicos na planície costeira de Bragança (NE do Pará). In: PROST, M. T.; MENDES, A. C. (Orgs.). **Ecosistemas costeiros: impactos e gestão ambiental**. Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi, 2001.
- SEIXAS, C.S.; BEGOSSI, A. Ethnozoology of fishing communities from ilha Grande (Atlantic forest coast, Brazil). **Journal of Ethnobiology**, v. 21, p.107-135, 2001
- SCHULZ, J.P. Sea turtles nesting in Surinam. **Surinam Forest Service**, n.3, 1975.
- SAHLINS, Marshall. **Uso y Abuso de la Biología: una crítica antropológica de la sociobiología**. 2. ed. Madrid: Siglo Veintiuno, 1990.
- _____. "La Pensée Bourgeoise: a sociedade ocidental enquanto cultura". In: _____. **Cultura e razão Prática**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, p. 166-202.
- VIERTLER, R. B. Métodos antropológicos como ferramenta para estudos em etnobiologia e etnoecologia. In: AMOROZO, M. C. M.; MING, L. C.; SILVA, S. M. P. (Ed.). **Métodos de coleta e análise de dados em etnobiologia, etnoecologia e disciplinas correlatas**. Rio Claro: UNESP/ CNPq, 2002. p. 11-29.
- WARISS, M.; RAMOS, I. S.; PEZZUTI, J. C. B. Interação entre a pesca artesanal e a captura incidental de tartarugas marinhas na costa paraense. In: **2 Congresso Brasileiro de Biologia Marinha**. Búzios. Biologia Marinha, 2009a
- WARISS, M.; RAMOS, I. S.; PEZZUTI, J. C. B. Ocorrência de *Dermochelys coriacea* na Costa do Estado de Pará. In: **2 Congresso Brasileiro de Biologia Marinha**. Búzios. Biologia Marinha, 2009b.

SOBRE A ORGANIZADORA

Danila Barbosa de Castilho Auxiliar no Núcleo de Educação a Distância do Centro de Ensino dos Campos Gerais (Cescage). Graduação em Licenciatura em História pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB). Mestre em História pela Universidade Estadual de Ponta Grossa. Trabalha com os temas: religiosidade, memória, identidade e Igreja Católica.

Agência Brasileira do ISBN
ISBN 978-85-7247-045-2

